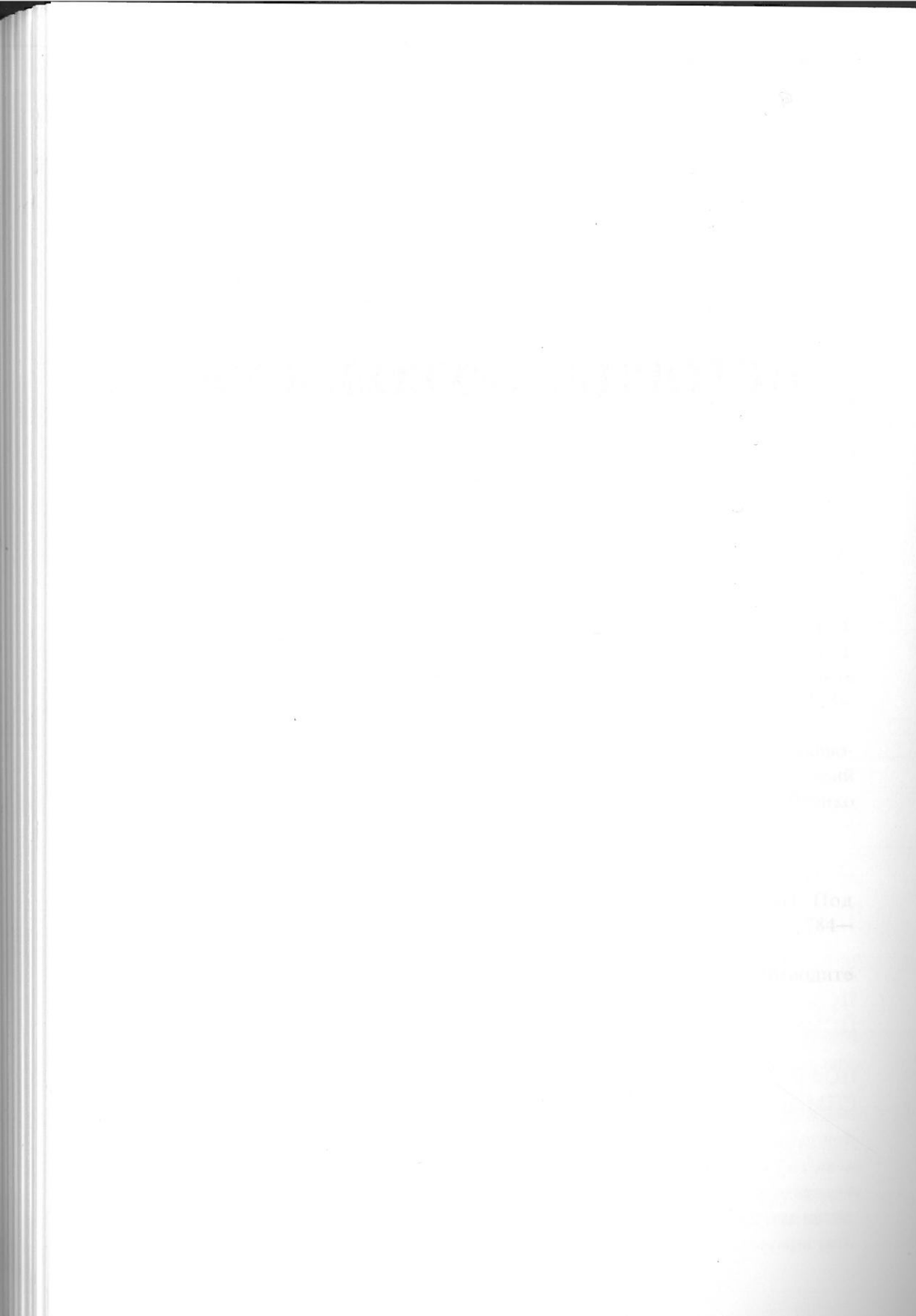


ИСТОРИЯ. АРХЕОЛОГИЯ



ИСИХАЗМЪТ И ВАРЛААМИТСТВОТО В КУЛТУРАТА И ПОЛИТИКАТА НА БАЛКАНСКИТЕ НАРОДИ

Николай КОЧЕВ (София)

Ако искаме да се убедим колко много е нараснал интересът към исихазма, достатъчно ще бъде да надзърнем в *Revue des études byzantines*, т. 30 от 1972 г., където D. Stiernon на с. 231–341 под заглавие: *Bulletin sur le palamisme* изброява повече от двеста заглавия, трактуващи този проблем. Но списъкът не е пълен. В него не са отбелязани заглавията на изследвания, публикувани на кирилица и на гръцки език, нито са посочени онези съчинения, които разглеждат въпроса за връзката на исихазма с изкуството. А от 1972 г. досега е натрупана немалко научна литература по този въпрос, както на латиница, така и на кирилица и на гръцки език. Но и написаното от D. Stiernon е достатъчно да се разбере в каква връзка се поставя от учените това явление — исихазмът с действителността: социална, политическа, идейно-философска и пр., сред която той се проявява. Ще се види, че към него проявяват интерес не само богословите, а може би те най-малкото се интересуват, за повечето от които исихазмът е закономерно явление или обикновен монашески мистицизъм, позабравен за продължителен период от време в източната, в православната църква, но и историците, и философите, и изкуствоведите, и литературоведите. С други думи, исихазмът не се схваща като нещо, което има частен, само верско-религиозен характер, а като система от възгледи, която оказва влияние върху широк кръг въпроси, поставени на балканските народи през XIV в., а и след това.

Понятието „исихазъм“ в научната литература и в изворите и особено в произведенията на неговите представители, се схваща и разглежда като система от възгледи, а не като нещо, което засяга и се отнася или практикува от ограничен кръг монаси; че исихазмът не е само манастирско явление, макар да тръгва от там, а процес, обхващащ обществото като цяло.

Съвременното на исихазма варлаамитство, което е един от поводите за „показването“ на исихазма, също не трябва да се разглежда като частен

случай и независимо от исихазма, а като система от възгледи, която дава възможност за диференциране и на философската мисъл на Балканите през XIV в., и то в двете насоки на общата средновековна философия — реализъм и номинализъм.

Исихазмът (ἡσυχασμός) като название и като верско-философско направление има общ произход с думата ἡσυχία, която означава спокойствие, безмълвие. Исихасти били наричани онези монаси отшелници, които давали обет да водят безмълвен живот, не да не говорят изобщо, а да не прекаляват в говоренето. Тази категория монашество има своето начало в египетските манастири през IV в. През следващите столетия биват изготвени и правила за живеене в исихия, правила за „вътрешната молитва“, или както е наречена тя в българските извори „оумноѣ дѣланиѣ“. Такива правила през VII в. писал св. Йоан Лествичник, които по-късно са доразвити от монаси като Никифор Отшелник и св. Григорий Синаит през XIV в. Исихасткият мистицизъм е една от формите на православно-молитвеност през средните векове. Основата на този вид молитва в християнството са думите на Христа Иисуса, изречени от Него в проповедта Му на Планината „...Ти когато се молиш, влез в скришната си стая и, като си заключиш вратата, помоли се на твоя Отец, Който е на тайно; и твоят Отец, Който вижда в скришно, ще ти въздаде наяве“ Евангелие според Матей, VI, 6.

Монашеските правила на исихастите са елемент от исихазма като верско-философска система. Монасите исихасти се грижели не само за спасението на собствената си душа; те имат представа и от философия, и от изкуство, и от естетика, и дори от политика. През средните векове господстващо е положението на християнската философия. Отделянето на философското мислене от верските постановки в църквата е продължителен процес, който и на Запад, и на Изток минава през различни фази на развитие. На Изток този процес не е започнал при св. Йоан Дамаскин (VIII в.). Но при него е налице диференциране на философията от богословието. Още по-ясно този момент проличава през IX в. във възгледите на Константинополския патриарх Фотий в учението му за държавата, в което прозират елементи от учението на Платон и на Аристотел по този въпрос. През XI в. опит за секуларизиране на философията от богословието правят Михаил Псел и особено Йоан Италиец, а в Грузия — Йоан Петрици. Сред представителите на исляма се открива същото в лицето на Ал Кинди (820—873), обявен от представителите на исляма за зендек — еретик, и Ал Фараби (980). На Запад на Парижкия събор от 1210 г. биват осъдени възгледите на Давид Динаит и на Амалрих (Амори) Бенски. Опитът за отделянето на „чистата“ философия от богословието тръгва от църквата, някои от представителите на която биват обявени за еретици, а други остават в нейното лоно в резултат на дипломатичност и гъвкавост.

Философското мислене в източната, в православната църква, както впрочем и на Запад, се движи в релси, прокарани от авторитети, но подчинено и на определени политически интереси. Ако до XI в. можем да говорим за относително единство в догмите между Константинопол и Рим, след този период настъпва остър разрыв, който има основание и в развиващия се папоцезаризъм в политико-верската идеология на папството, разрыв, който постепенно се превръща и в политически. В източната църква заляга дълбоко мисълта за Константинопол като „втори“ Рим, а в политико-църковен план — утвърждаващият се цезаропапизъм. Исторически тази идея се оформя по две причини: първо, че сам римският император Флавий Валерий Константин I Велики през 330 г. превръща в център на източните части на Империята древната мегарска колония Византион, и второ, след като Рим е паднал в ръцете на варварите през 476 г. и с това престанала да съществува западната част на Римската империя, градът е осквернен и следователно не може да се смята за „пръв между равните“. Папата развивал тезата, че той е предстоятел на катедрата на апостол Петър и следователно заместник на Исуса Христа на земята. Оттук и острият антагонизъм между Римския първоиерарх и Константинополския патриарх и между двете църкви — източната и западната. По време на кръстоносните походи този антагонизъм се разразява в омраза. Пратеникът на папа Инокентий III (1198—1218) по време на Четвъртия кръстоносен поход епископ Павел в едно от писмата си до „вселенския епископ“ съобщава, че в резултат на своеволията на папските войски се е появила такава пропаст между Рим и Константинопол, че тя с нищо не може да бъде заличена. За тази омраза говори и Варлаам Калабрийски в Авиньон пред папа Бенедикт XII през 1339 г. като пратеник на византийския василевс Андроник III. „Знайте, казва той на папата, че не толкова догматическите различия разделят гърците от вас, колкото омразата към латинците, вкоренили се в душата им от много беди, които гърците в различни времена са търпели от латинците и каквито и сега понякога понасят.“ Варлаам не говори за догматическите, каноническите и литургическите разногласия, защото в случая той е пратеник на византийския василевс за сондиране на мнение за сключване на уния.

Началото на ново преосмисляне и претълкуване на догмите на западната църква поставя през XIII в. Тома Аквински. Това е последният и обобщаващ резултат на разрыва между Рим и Константинопол. Вече били налице не само политико-каноническите, но и догматическите, и обрядово-култовите разногласия. Когато Варлаам е при Бенедикт XII, от страна на курията са предявени искания за отстъпки от догматико-канонически характер. Искане за повторно кръщение, каквото по-късно е предявено и от унгарския крал към василевса Йоан V Палеолог. Същият

въпрос е предмет на обсъждане и при срещата на Йоан Кантакузин — монаха Йоасаф с папския пратеник в Константинопол през 1367 г.

Дошлият в Константинопол калабрийски монах Варлаам отхвърля не само монашеските правила на атонските монаси; той се докосва и до един догматически по характер за православната църква въпрос — този за Таворската светлина, който, от друга страна, предоставя прекрасната възможност за разкриване на различието между представителите на исихастите и самия Варлаам, проблемът за същността и за енергията. Какво всъщност е Таворската светлина, т.е. светлината, която апостолите Йоан, Петър и Яков видели при преобразуването на Христа на планината Тавор (Марк, 17:1—9; Лука, 9:28—36) — сътворена ли е била за дадения момент или не. Поставен е и въпросът: от кога съществува тя — преди Христа, т.е. преди Неговото въплъщение, и следователно тя не е създадена, тя е енергия на същността, или след Христа, т.е. след Неговото въплъщение, създадена от самия Него, или пък съществува в Него като неразделна Негова част — енергия на Словото. Този въпрос е ядката на спора между Григорий Паламас и Варлаам. На верска основа при тълкуването на едно догматическо положение се разкрива проблемът за универсалиите. Това означава, че спорът между исихасти и варлаамити, осъзнато или не, е спор философски.

Варлаам отхвърля схващането на исихастите, че Таворската светлина е съществувала преди или в Христа като несъздадена. За него тя е създадена и съществува след въплъщението на Исуса Христа. Той отхвърля и исихията като монашески подвиг и добродетел, а на нейните привърженици, затова че те, седейки на ниско поставен предмет с наведена глава и втренчен в една точка поглед, повтаряли определена за целта молитва, като това ставало почти в такт с вдишването и издишването, дал епитета омфалопсихи, т.е. пъпоумци.

За Григорий Паламас, който става изразител на една част от схващанията на православното християнство, Таворската светлина е съществувала преди или в Христа, но и в единия, и в другия случай тя не е създадена.

Варлаам Калабрийски се различавал от Григорий Паламас и по един формален въпрос, по който в православната църква съществували две насоки, без да се самообвинявали в ерес. Става дума за т. нар. апофатици, които приемат, че Бог е непознаваем, и другите, т. нар. катафатици, които смятали, че Бог е познаваем. За Варлаам Бог е познаваем, т.е. той е последовател на катафатическото богословие и за това си убеждение не бил осъден.

Но естествено е да се постави и един друг въпрос: може ли да се говори за Паламови последователи, за паламити като разновидност или противопоставящо се на исихазма направление. И дали за наличието на

такова направление не говори фактът, че и Григорий Паламас, и Калист, и Филотей, и българският патриарх св. Евтимий заемали висши църковни длъжности? А нали исихастът трябва да живее уединен и безмълвен живот? Дали в крайна сметка не може да се говори и следователно да се приеме, че Григорий Паламас във Византия и Теодосий Търновски, а след това и Евтимий в българската държава са разпространители на една от насоките на исихазма? Всичките тези въпроси могат да се поставят и да получат положителен отговор само тогава, когато се търси несъществуващо разногласие между исихастите и Църквата. Но тогава изниква и друг един въпрос — коя църква се има предвид: източната или западната. Определено трябва да се каже, че между представителите на византийско-православната църковна философия през XIV в., между Григорий Синаит и Григорий Паламас съществува различие, което обаче е не по същество, а в степента на изясняване на поставените въпроси. Може обаче да се говори за разномислие между съществуващите църковно-политически партии на зилоти и политици, което има не догматически, а дипломатически характер, а именно: какво да бъде отношението на Империята към Римската църква и готвената уния, която да доведе до създаването на мощна християнска коалиция срещу напиралите турци. Зилотите били против всякаква уния, която трябвало да бъде резултат от догматически отстъпки пред Рим, което означавало капитулиране пред папата, без да са сигурни, че ще бъде получена помощ. Политиците вярвали на неговите обещания и били склонни на компромис. В спора между Григорий Паламас и Варлаам зилотите застават на страната на Паламас, а политиците подкрепят Варлаам.

Исихазмът в църковно-практическата област е опит за реорганизиране на Църквата, без да се изяснява като противоцърковно направление. Обратното, той е дълбоко източноправославен. Реорганизиращият процес имал за задача не само нравственото издигане на личността, но и обединяването на обществото, разделяно от различните насоки във верското мислене. На религиозното единство бил придаден колкото верски, толкова и народностен характер за противопоставянето на османското проникване. Такава цел си поставил и българският патриарх Евтимий чрез проведената от него правописна реформа. Отхвърляйки многообразието в богослужебната книжнина, св. Евтимий искал да създаде вътрешно религиозно-народностно единство на своя народ, което да послужи за основа на неговата политическа и военна мощ. И нищо чудно, че след превземането на столицата на българската държава Търновград първата задача на поробителя била да лиши църквата от нейния предстоятел светец Патриарх Евтимий.

Исихастите и във Византия, и в българската държава били колкото философски вгълбени монаси, толкова и дейни политически личности. Събитията, които се развивали с главоломна бързина, изисквали бърза

борба за запазване колкото на държавната независимост, толкова и на вярата. Патриарх Евтимий не изпада в униние. Той се среща с ромейския василевс Йоан V Палеолог и остро реагира на желанието му да подпише уния с Рим за помощ срещу турците. Това Евтимий прави не защото предпочита полумесеца пред кръста, а защото бидейки по-добре запознат с историята и с плановете на Римския първосвещеник, който нямал никакво намерение да помага на православните християни да отблъснат адептите на исляма, а всичките му планове били насочени към постигане на власт сред тях, в случая той се оказал по-голям дипломат от византийския василевс. Твърдостта на Патриарх Евтимий пред византийския император му донася заточение в Св. гора и затвор в една кула, недалеч от българския Зографски манастир „Св. Георги“, и отново заточение, но вече на остров Лемнос.

Срещата на Патриарх Евтимий с византийския василевс е първата му голяма изява като ум и като мислеща в перспектива личност. Близките години ще покажат, че Евтимий е прав. Всъщност това е началото на голямата роля, която той има да играе в съдбата на българския народ. Тази роля започва с връщането му в Търновград, „носейки със себе си различни богатства от премъдрост и разум“. Той е човек на дълга, който го зове. Турците вече близо две десетилетия владеят Галиполи, стъпили са здраво в Адрианопол и Пирания. Заплахата тегне над българския народ. Евтимий неведнъж в съчиненията си отправя молитва към Бога. „Помогни (Господ) на нашия цар Иван Шишман и подчини под нозете му всички врагове. Запази вярата непорочна, затвърди нашите градове, усмири целия свят, избави ни от глад и от смърт и ни запази от нападението на другояверците.“ Григорий Цамблак, като пише за Евтимий, отбелязва: „Той предпочете отечеството пред всичко“. Какво е било това всичко? То е, че ако той би се примирил с византийския василевс, можеше да стане патриарх в Константинопол на мястото на починалия, също българин, Йосиф II. Но той предпочете Отечеството.

Завърнал се, Евтимий се отдава изцяло в служба на своя народ. Той иска да го обедини под знамето на истината, на вярата. Разночтенията в богослужебните текстове, както и различните ереси — богомили, юдействащи и др., не водят до единство, а разделят народа. Книжовната работа, към която св. Евтимий се насочва, не е толкова професионално увлечение, колкото изпълнение на родолюбив и верски дълг. Той тръгва от идеята, че грешните преводи крият голяма вреда и водят до противоречие с истинските догми. Той е убеден, че ересите се появяват колкото от неразбиране, толкова и от неточен текст, който пък води до неправилно тълкуване и разбиране на Св. Писание. И започва работа върху изправянето на преводите от гръцки на български език, работа, която в началото на XIV в. започва друг българин — старецът Йоан, но която не успява да

доведе до край. По думите на Григорий Цамблак Евтимий „предаде на църквата истинско небесно съкровище, всички нови, всички честни, с Евангелието съзвучни, в силата на догмите непоколебими“ преводи. Евтимий следва принципа: твърдо отстояване на истините на православие и на тази основа сплотяване на българския народ. Макар да смятал, че е гражданин на небесния Йерусалим, той не изпуска нищо от онова, което става около него.

Евтимий разбира изцяло своята народополезна и полезна за вярата работа, когато бива поставен на българския патриаршески престол. Сега той изявява необикновените си дарби на любещ баща, на състрадалец и на държавник. Григорий Цамблак, като пише за дейността му през този период, отбелязва, че той през деня поучавал хората в храма, насърчавал ги, разсейвал съмненията им, а нощем „молейки се, със сълзи на очи призоваваше помощ от небето“.

Политическият поглед на монаха исихаст Евтимий все повече се изостря; той се изявява като държавник от голяма величина. Това той засвидетелства в творчеството си. В житието на св. Йоан Рилски Евтимий показва българския цар покланящ се на светеца и изпращащ му дарове и пари. Но той ги връща с думите: „Тези неща са потребни на държавата“, а държавата са бедните, голите и бездомните. Трудни времена, но Евтимий пише жития и в тях прокарва държавнически виждания и съвети, които са валидни и днес.

Евтимий осъзнава висотата на поста — патриарх на българския народ, и не се страхува да застане пред поробителя и да защити народа си. Последните дни на Търново преди падането му под робство и първите робски дни патриархът Евтимий изживява сред народа. За всичко това говори Григорий Цамблак. Това Цамблаково описание извисява духовното благородство и нравственото величие на светеца исихаст. В тези дни той е не само ОТЕЦЪТ, но и политикът. Патриархът мъченик е при турския завоевател, той е на градските стени, той е пред съда на поробителя и получава смъртна присъда, но Бог го закриля и сковава ръката на палача. Евтимий отново е пред съда, но сега трябва да изживее мъката от раздялата с обичния си народ и самият той да изживее неговото отсъствие. Думите: „На кого ни оставяш, Отце свети?“ не са гола риторика. Те говорят за онова, което става в Търново след падането му под робство; те говорят за мястото на исихаста Евтимий в живота на българите през тези страшни дни. И отговора: „На Св. Троица“ разбирай — на вярата и на човешкото достойнство.

Нравственото величие на патриарха мъченик Евтимий импонира дори на завоевателя. „Когато видя отдалече, че Евтимий иде с обичайното си благочиние и мъдро самовглъбение, без да погледне нито едно от зрелищата пред него, които привличаха очите и слуха на другите, а ги

отминаваше, сякаш те бяха изписани върху въздуха, тогава царят не продължи да седи, а веднага стана и с благовиден израз на лицето му отдаде почит и го удостои с най-близкия стол. Той изслуша молещия се за народа макар че не изпълни докрай обещаното.“

Нима всичко това е промяна у исихаста Евтимий, чужда на вътрешното му убеждение? Не, това не е промяна, извикана у него от създалата се политическа действителност. Ще рече, исихазмът като философия не е чужд на човешките нещастия, защото той е самото чисто Евангелско християнство, предадено на човеците от Въплътения Божий Логос и преминало през горнилото на човешките отношения, заблестява с цялата си чистота и духовно величие в действията на св. Евтимий, патриарх Търновски.

И тъй, исихазмът не е пълюумие, а човеколюбие. Той е система от възгледи, поддържани и проповядвани от представителите на православната църква. През XIV в. той е средство за обединяване на различните форми на религиозен и обществен живот в православния Изток. Предвъзраждането, а и самото Възраждане на Балканите се проявява в общия интерес към личността, в творческата енергия, в емоционалния заряд, в новите материали и духовни потребности и т.н. Варлаамитството от своя страна е също църковно-философска насока. При него богословието е изведено извън истините на вярата и нейната логика. Но като идейни насоки и исихазмът, и варлаамитството, както правилно отбелязва руският учен академик Д. С. Лихачов, „и у тех, и у других мы можем заметить „знамения нового времени“ — явления, типичные для эпохи восточноевропейского Предвозрождения“¹. Това ще рече, че не ще може да се характеризира едната насока като назадничава, а другата като прогресивна и че не може да се разграничи рязко влиянието на варлаамитството и на исихазма в различните прояви на културата и на обществения живот. Съществува спор за мястото на исихазма в областта на изобразителното изкуство и в изкуството изобщо. Тези спорове много добре са представени в изследванията на М. В. Алпатов и особено в статията му, посветена на Теофан Грък². На този въпрос се спират и други учени като Н. К. Голейзовски, В. Н. Лазарев и пр. Едни смятат, че исихазмът като етико-мистична система е изсушил изкуството, други пък, че той го е одухотворил. При защитата на едната или на другата теза се появяват твърдения за съществуването на „истински исихасти“ и за схоластици паламити. Исихазмът, доколкото влияе върху изкуството, върху литературата и пр., влияе не с отделни политически моменти, а с цялото си учение. Не е известно например спорът между Йоан Кантакузин и патриарх Калист и отстраняването му от патриаршеския престол и поставянето на Филотей да е намерило отражение в изкуството. Затова мисълта на И. П. Медведев, че „конкретные формы воздействия исихазма на живопись остаются недостаточны выясненными“³, е съвършено правилна.

Развитието на православното църковно изкуство през средните векове е немислимо извън религиозно-богословските вярвания. В живота на християнина това изкуство заема важно място. Не може да се говори и за разделяне на естетиката от убежденията, защото естетическото се диктува от светогледа. Това разделяне не се е появило и по време на Ренесанса. Естетически значимо е онова произведение, което таи в себе си частица от душевността на своя създател. А тя може да се предаде, ако той се живее в създадения от самия него образ. Исихазмът като идейно направление влияе положително върху всички сфери на духовния живот на своя носител, защото той не догматизира нито стила в изобразителното изкуство, нито стила в литературата.

Исихазмът и варлаамитството са наименования на две насоки в културата на балканските народи, които ще продължат да будят интерес и спорове сред учените литературоведи, философи, изкуствоведи и пр. особено при изследователите на представителите на Търновската книжовна школа. Този интерес неминуемо ще се задържи и сред по-широк кръг от автори, занимаващи се с културата на Балканите в предосманския период, а и след това.

БЕЛЕЖКИ

¹ Лихачев, Д. С. Развитие русской литературы X—XVII вв. Эпохи и стиль, Ленинград, 1973, с. 111.

² Алпатов, М. В. Искуство Феофана Грека и учение исихастов, ВВр., т. 33, 1972, с. 190—194.

³ Медведев, И., П. Мистра. Очерки истории и культуры поздневизантийского города, Ленинград, 1973, с. 136.