

**ФИЛОСОФИЯ. БОГОСЛОВИЕ.
ИЗКУСТВОЗНАНИЕ**



МЕТАФИЗИЧНИТЕ ПЪРВООСНОВИ НА ТЪРНОВСКИЯ ИСИХАЗЪМ И ДОКТРИНАТА „ТРЕТИ РИМ“

Евлоги ДАНКОВ (Велико Търново)

*Виждам, че и твоята душа днес е някак такава усърдна
и стремяща се към божественото не за нещо друго, а за
да научи точната истина.*

Св. Евтимий Търновски

*Историко-философски аспекти на проблема за метафизичните
първооснови на доктрината „Трети Рим“ – отнесена от търновски
монаси в Москва*

Проблемът за произхода на доктрината за Трети Рим все още не е получил окончателно решение. Знае се обаче, че за Трети Рим претендират главно три града: Солун, Търново и Москва. Общото, което сближава тези градове, е исихазмът, който фактически мотивира доктрината за Трети Рим. В Солун доминира исихазмът на св. Григорий Палама. Търновският исихазъм е в традициите на преп. Григорий Синаит. Последният е учител на преп. Теодосий Търновски, а той от своя страна е учител на св. Евтимий Търновски. **Исихастките традиции в Москва се утвърждават особено убедително от св. Киприан** (чиито мощи и днес се пазят в Кремъл), а така също от Григорий Цамблак. Български монаси според А. Тойнби са приносители на идеята за Трети Рим в Москва. Това всъщност са „търновски емигранти“, които не успяват да осъществят собствената си претенция за Търново като „Трети Рим“ (А. Toynbee. A Study of History, Vol. 1–10. L., 1934–1954, p. 734)[1]

По-нататък изложението има за цел да хвърли нова светлина по този проблем с оглед историята на философията и философската култура на Българското средновековие. Ще приложим критическия подход, който позволява да се изведат на преден план **метафизичните аспекти** на тези важни историко-философски проблеми, касаещи преди всичко Югоизточна Европа като цяло и в частност търновска България. Ще засегнем влиянието на исихазма върху доктрината **Трети Рим в България и**

Русия. Най-напред ще изтъкнем, че приемаме схващането на Л. Христов за руския Логос[2]. Но ако той е в исихастките традиции, има основание да се говори и за български Логос, който все още чака своето научно признание. Затова ще се спрем на позитивните моменти, като запазваме правото си за евентуална научна дискусия.

Показателно е, че Л. Христов предпочита да нарича Трети Рим — теологема и това е основателно, защото изразява определена доктрина с религиозно, философско, политическо и идеологическо значение. Определяща в дадения случай обаче е метафизиката в исихастката традиция. Теологемата Трети Рим според Л. Христов е „свързана с моделирането на времето и възможността то да бъде ориентирано в определена посока — господство на руско-славянския духовен център“ (с. 245), в който участва и св. Киприан. Това се отнася, както ще видим по-долу, и за Търновград, който до своето падане (1393 г.) претендира за Трети Рим. И тук същата „теологема“ се свързва пряко с исихазма. Тази теологема Л. Христов характеризира още като „конструкт на времето“, т.е. на историческата епоха. Той смята, че тя има важен „исторически смисъл“. Последният също следва да се свърже с исихастките традиции и техния модел на света.

Пораждането на теологемата „Трети Рим“ според Л. Христов показва, че „богоизбраният народ“ — евреите, вече не е сам на историческата сцена“ (с. 245). Исихастките традиции в Православието определят облика на „божия народ“ като „народ богоносец“ (с. 245). С тази позиция следва да се свържат и църковните събори срещу жидовстващите, проведени под духовното ръководство на св. Теодосий Търновски в средновековната столица на българите — Търновград. Православната позиция мотивира според същия автор характеристиките „великата Рус“ и „святата Рус“. Аналогични характеристики преди това са давани и на Търновград като „богоспасен град“, който претендира да е носител на небесното в условията на Земята чрез концентрация мощите на средновековни светци.

Определящо метафизично значение за теологемата „Москва — Трети Рим“ има най-вече „есхатологическият смисъл“ (с. 245), основаващ се на схващането за апокалиптичното време. Доктрината Трети Рим се свързва с главната съдбовна реализация на историческия процес, а не с „някакъв друг възможен Четвърти Рим: „Третий стоить, а четвертому не бити“ (с. 246). Именно в този смисъл следва да се говори не само за руски Логос, но и за български Логос, както ще видим по-нататък. Всъщност утвърденият български Логос във Второто царство на българите предшества по един убедителен начин теологемата „руски Логос“. Както споменахме по-горе, известният английски историк А. Тойнби смята, че идеята на българите за Трети Рим е пренесена в Москва от български монаси още през XIV в. Това е свързано и със самото православно бо-

гослужение, което се осъществява в същите исихастки традиции, изясняващи взаимоотношението между земното и небесното. В съответствие с твърдението на А. Тойнби според нас най-вероятно тук вземат участие Киприан и Цамблак (родени в Търново) и други православни монаси-исихасти като техни съмишленици. Основната теократична доктрина в Трети Рим въобще е исихазъмът като *theoria* и *praxis*, **любомъдрие** и като практическа философия.

Както вече посочихме, още преди Второто българско царство, Солун като исихастки център също претендира напълно основателно за Трети Рим. Но когато въстанието на Асен и Петър започва, иконата на св. Димитър вече е пренесена в църквата „Св. Димитър“, построена между Царевец и Трапезица (като сакрален център на въстанието на българите срещу византийците). Още тогава се утвърждава масово убеждението, че св. Димитър вече е станал покровител на Търново и той желае да изгради своя Трети Рим в държавата на българите. Всичко това обяснява защо сребърният век на руската философия продължава по свой начин исихастките традиции. Поради това характеристиката на търновския исихазъм, свързан със светиевтимиевата школа, излиза извън традиционния обхват на схващането за „книжовна школа“.[3] Разбирането за исихасткия теосис е всъщност най-убедителното доказателство за това, че става дума за философско-богословска школа. Всъщност и според Р. Поптодоров търновският исихазъм следва да се разглежда във връзка с идеята за Трети Рим.

Идеята за Трети Рим очевидно намира израз и в стремежа към сакралното транслиране на общочовешките ценности от Първи през Втори, към Трети Рим. Цар Иван Александър е възторжен покровител на исихазма, което личи и от огромната му ктиторска дейност. Исихастката традиция е носител на вечността, т.е. вечният „град“ в съответствие с царството небесно като вечен град, който се основава на несътворените енергии и обединява по един метафизичен начин най-висшите родове на битие и мислене. Особено внимание в това отношение заслужава публикацията на Йордан Андреев (Търновската книжовна традиция и идеята за Трети Рим. — Търновска книжовна школа Т. 3. С., 1984, 310 с.)

При своя подробен анализ на идеята за Трети Рим акад. Дмитрий Поливянный[4] в студията си „Търновград глазами средневекового современника“ се позовава на статията на Радко Поптодоров („Втори Константинопол, „Трети Рим““. — В: Прослава на Велико Търново. С., 1978), който сега чете лекции във ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“ пред студенти от Православния богословски факултет. Д. Поливянный цитира Й. Андреев (Търновската книжовна традиция и идеята за Трети Рим. Т. 3. Григорий Цамблак. Живот и творчество. С., 1984.) След това руският учен се позовава на В. Тъпкова-Заимова. (Българо-византийските отношения и концепциите за „Втория“ и „Третия“ Рим. — В: Изследвания в

чест на акад. Николай Тодоров. С., 1983 (Studia Balkanica, 17); Търновска книжовна школа. Т. 4. Културно развитие на българската държава — краят на XII—XIV век. С., Изд. на БАН, 1985, с. 265) и др.

Известно е, че неоплатонизмът завършва своя възход с констатацията, че най-висшата философия в Античността е именно теургията, а в исихазма това е теосисът (обожението). Тъй като мъдростта е Бог, то любовта към Бога е най-висшата философия, т.е. **любомъдрие**. Следва да се признае, че най-висша (сакрална) философия е **исихасткият теосис** (като най-висша метафизична цел) в школата на св. Евтимий. При това исихастката доктрина открито се ръководи от съчиненията на св. Дионисий (псевдо) Ареопагит. Оттук следва, че светиевтимиевата школа не е обикновена книжовна школа. Тя е богословско-философска школа, утвърждаваща средновековната идеология на Трети Рим. Ако се приеме тази характеристика, всички дискусии около това, дали св. Евтимий е извършил езикова реформа с налагане на нови граматически правила в българския език, се оказват периферни и не толкова съществени. В подкрепа на нашето твърдение е обстоятелството, че св. Евтимий иска да сакрализира българския език и да го утвърди като богослужебен и за други народи. Последното изразява присъствието на Св. Дух в този богослужебен език. Той фактически утвърждава доктрината за Трети Рим. Именно исихасткият теосис изисква присъствието на Св. Дух особено в богослужебния език, чрез който следва да се възпроизвежда Небесната йерархия. Единосъщната Св. Троица се схваща като върховно Благо (и висша цел на исихасткото богосъзерцание), постигано чрез несътворените енергии (божествени Умове).

Както вече изтъкнахме, българският исихазъм се формира под влиянието на преп. Григорий Синаит и св. Григорий Палама — родени в Мала Азия. Тяхната идейно-философска нагласа е свързана и със Света Гора като най-висш духовен център в Югоизточна Европа. Българският исихазъм се развива под непосредственото влияние на св. Дионисий (псевдо) Ареопагит, като допълва неговото учение с „обожението“ = теосис.

В Света Гора Григорий Синаит и Григорий Палама създават свои свещенобезмълвстващи последователи, които дори влизат в противоречие с традиционното богословие заради **метафизиката на исихазма**. Най-революционно е схващането за възможността и отделният човек да постигне **теосис** приживе, преди да умре, и преди Второто пришествие. Това обяснява защо преценките относно исихазма и неговата метафизика са противоречиви. Някои го възприемат като мистицизъм, изразил отчаянието на балканските интелектуалци от османското нашествие. А други (най-характерен в това отношение е акад. Дмитрий С. Лихачов)[5] разглеждат исихазма като Ранен ренесанс — чрез утвърждаване ролята на църквата в общуването с несътворените енергии на Св. Троица, чрез

признаване правото на личността да се самоусъвършенства, да утвърждава в себе си божественото начало на човешката природа. Метафизиката на българския исихазъм отстоява фактически най-висшите постижения на източноевропейския хуманизъм по време, когато Търновград претендира за Трети Рим в традициите на Православието.

Схващането на Бердяев за теургията фактически има за свой далечен предшественик метафизиката на исихазма. Тя е свързана с екзистенциалния акт на Тавор, т.е. таворската несътворена светлина (Л. Христов, с. 147). Дълбоките метафизични традиции в руското православие оказват видимо влияние върху следните трудове на Бердяев: „Смисълът на творчеството. Опит за оправдание на човека“ (1916), „Философия на свободния дух“ (1927). Но най-съществено влияние исихастката традиция оказва върху съчинението му „Опит за есхатологическа метафизика“ (1947).

Според нас за реконструкцията на християнския неоплатонизъм в исихазма са особено важни посланията на Търновския първоиерарх до Киприан, Никодим Тисмански и до Угровлахийския митрополит Антим. В духовната организация на Трети Рим особено важно място заемат българските светци, окачествявани в исихастката традиция като небесни посланици. Техните мощи се концентрират в престолния Търновград, като за целта се изграждат действащи църкви. Исихастките светци от Трети Рим просветляват с несътворена светлина столицата на българите, а просветените се стремят към небесните образци като към свое първоначало. Това е един от основните моменти в **богосъзерцателната метафизика на исихазма**. Тук Църквата е институцията на Небесното в условията на Земята, но и духовна институция на Трети Рим.

Исихасткият богослужебен текст на небесно-мотивираната църква в Трети Рим предпоставя по един висш ценностен начин сакрално въведение, тайнство и съзерцание на божествените образци (небесни чинове в йерархията) като родови форми на битие и мислене (които се възприемат и като несътворени енергии). Същността на тези несътворени енергии е Логосът (Словото) — второто Лице (ипостас) на Бога, който се схваща като **път, истина и вечен живот**. Дори самият семиозис на богослужението в Трети Рим включва също три основни степени: катафатична, символно-апофатична и мистична. Тези три равнища съответстват и на три обобщаващи степени в метафизичната йерархия на божествените Умове. Самият богословски текст включва също три основни взаимосвързани аспекта: *катафатичен, апофатичен и мистичен*. Мистическото богословие е свързано пряко с „теорията“ като сакрална онтология на търновския исихазъм и е в онтологичната традиция на Дионисий (псевдо) Ареопагит. В това отношение ще отбележим, че исихасткият „практис“ има пряка връзка с опитното богословие и неговите висши цели.

Богосъзерцанието на небесните Умове (като образци на битието и мисленето) според търновския исихазъм е по-велико от знанието (Дж. Майендорф, С., 1995, с. 21). Ноологичната реалност предпоставя онтологията на божествените Имена.

Онтологията на Името-битие в Търновския исихазъм като доктрина на Трети Рим

В исихастката онтология името на всички Божествени Имена е Логосът (Словото) като Бог-Син. Метафизиката на търновския исихазъм, като богословска и като идеологическа доктрина на Второто българско царство, различава два основни типа философия: а) вътрешна (свещена), богосъзерцателна и б) външна — тази, която се излага чрез понятия (и категории). Вътрешната е призната от исихастите като Любомъдрие. От първото послание на св. Евтимий до Никодим Тисмански става ясно, че българският патриарх като исихастки мислител се опира на съчинението на св. Дионисий (псевдо) Ареопагит „За Божествените Имена“. Той обръща специално внимание на обстоятелството, че „всички небесни същества богословието нарича с девет изясняващи ги Имена“ (6, с. 207). Като онтологически форми тези имена изразяват по един сакрален начин **благочинието на Небесната йерархия** като йерархия на Божествените Умове. Богосъзерцанието изразява сублимираната способност на душата за съзерцанието на Божествените Умове. Душата чрез теорията се разкрива като божествен интелект. В основата на исихастката метафизика се намират рационалните и ирационалните импликации на божественото, чийто израз е човешката душа. Исихасткият теосис предполага съзерцателно постигане на Бога чрез неговите образци и съпреживяването на истината чрез лично единение с Него.

В историческите традиции на богословието и онтологията (чрез своите висши цели на разума) исихазъмът се разкрива като метафизично учение, претендиращо за единство между теория и праксис с оглед сотериологията и човешкото пред-назначение в света. Едновременно с това предизвикателството за реконструкцията на исихасткото схващане за Божествените Имена е не по-малко силно по заряда си, отколкото късноантичната неоплатоническа теургия. Реконструкцията на исихасткото разбиране за Божествените Имена (реализирано във Второто българско царство) е израз на потребността от преосмисляне на православното (исихастко) влияние върху основата на евразийското културно пространство. Йерархията на Божествените Имена възпроизвежда по един троичен начин Св. Троица като първооснова на свещен небесен порядък. Тази йерархия съставя обхвата на умопостигаемия свят. Бидейки висши родови форми на битие, тези Имена пребивават и като парадигми на божествената природа. Логосът налага формите на триадичните структури в небесния и сътворения свят и е техен първоизточник. Той реализира

себе си като род без вид — първооснова на всяко родово битие в света. Божествените Имена владеят както небесното, така и църковното на знаково (семиотично) равнище. В съответствие с триадичността на Божествените Имена светът също се разделя на три части: предмети, хора и Ангели. Именно Ангелите образуват 9-степенната Небесна йерархия като йерархия от Божествени Умове. В това отношение не бива да забравяме онтологичната триада „Бог-свят-човек“.

В своето послание до св. Никодим Тисмански св. Евтимий свързва Божествените Имена с основния (онтологичен) модел — триадата „Бог-Отец, Бог-Син и Бог-Св. Дух“. Това е Единосъщната Света Троица, която в йерархията на Божествените Имена се възпроизвежда три пъти по един троичен начин. Тук определящо е числото 9. Заедно с това Св. Троица е върховно Благо, което превъзхожда всичко и което исихастите умосъзерцават като първооснова на Божествените Имена. Когато Бог-Отец полага Себе Си в качеството на Син — това е Бог-Син, а Светият Дух е битието на живата Истина и Първооснова на живота в Себе Си. Св. Евтимий се позовава на гореспоменатия богослов св. Дионисий (Ареопагит), според когото въпросната триада се възпроизвежда по троичен начин в Небесната йерархия чрез 9 превъзходни Имена, наричани още Божествени Умове. Първооснова на Божествените Имена е Истината, която човешката душа диша (чрез Божествените Имена) както тялото (сѳма) диша въздуха. Тези девет Имена образуват *благочинията на нологичната реалност*, образувана от Божествените Умове. Те имат за своя първооснова Логоса, който спрямо висшите родове от Небесната йерархия е чист род без вид.

Тези изясняващи Имена „божественият свещеносъвършител“ според св. Евтимий разделя на гореспоменатите три троични достойнства. Първото, най-висше изясняващо Име, е винаги с „внимание при Бога“. На него е дадено и преди другите да се съединява с Бога без посредничество. Именно Серафимите, Херувимите и Престолите са утвърдени от Бога да се съотнасят с Него без посредничество. Всяко Божествено Име притежава свободна воля, защото „от само себе си се стреми към доброто“ [6, с. 207]. Божественото Име, пише българският светец, е „княз на людете божи“ (6, с. 207). Именно в този свещен смисъл Търновград е Трети Рим. Исихастката духовност не може да се мисли като антиинтелектуалистична. Самата човешка душа е интелект със свое собствено битие. Божествените Умове от Небесната йерархия са „образополагащи образци“ на едносъщната Св. Троица. Последната като върховно Благо е триадична, битийна и мисловна първооснова на Божествените Имена. Бог е предустановил чрез Божествените Имена цялото битие на света като битие само по себе си. От това битие Бог е предположил всеки един именован начин на благодатно съществуване. Следователно

всички Божествени Имена са собствени родови начала на Съществуващото (като субстанция). Имената на битието обхващат всичко съществуващо в сетивния свят и са негова божествена първооснова. Именно в това отношение Търновград (като Трети Рим) е олицетворение на небесното в условията на Земята. Оттук тръгва Киприан, за да стане глава на руската църква.

Както се вижда, онтологията на исихастското Любомъдрие е свързана пряко с проблема за *съществуващото* чрез учението за Божествените Имена. Така Името на живота обхваща благодатно всичко живеещо. Това Име битийно е над живеещото. Името на мъдростта, включена в Любомъдрието, се простира към всичко умосъзерцаващо (разсъдъчно) и осезаемо е над видимия свят. Именно в този смисъл Божествените Имена, изясняващи битийните форми, са и битийни и мисловни образци — боголепни богоназвания. Като родови форми на битие и мислене Божествените Имена са израз на проявяваната по един превъзходен начин благодатност. Тази благодатност е благодатна чрез върховното Благо. В този смисъл върховното Благо е творец на всичко съществуващо, но чрез Божествените Имена, изречени от Словото. Последното „изрича“ тези Божествени Имена. Всичко в света е причастно на Божествените Имена, тъй като те са родови форми на битие и мислене. Бог е предначално битие на Божествените Имена, което ги поражда от себе си като Небесна йерархия и като благочиние. Божествените Имена имат свръхсъщностна сила и невидима, но умопостижима именна божественост, която съществува като битие и като мислене (в обхвата на ноологичната реалност).

Свръхсъщностната божественост на тези небесни Имена е над разсъдъка, но същевременно е негова първооснова. Божествените Имена са първооснова на Любомъдрието, установено от Светите Писания. Те включват и благоговейно почитаната от достойните Истина като битие и като мислене. Тези Божествени Имена в исихазма са доказателство за движението от Св. Дух сила (1 Кор. 2:4). Чрез Божествените Имена в троицната Небесна йерархия Любомъдрието на исихазма се издига по степените на Небесната йерархия, като се стреми да обхване първоосновите на битието и мисленето. Това става и според блясъка на Богоначалните Имена, схващани от исихазма като несътворени енергии и като образци на прекрасното.

Според търновския исихазъм упованието в Божествените Имена ръководи възвишено движението напред по степените на Небесната йерархия, а интелектуалната памет приема напредването към надеждата и вярата. Последната също води душата към Божествените Имена, които са благи по своята природа, тъй като произхождат от върховното Благо. Схващането за деветте божествени чина изразява принципа на богоначалието като Св. Троица. Чрез 9-степенната йерархия Бог пребивава като вседържител, Който всичко владее и ръководи управляваните неща,

без да ги смесва. Бог-Син е преди началото предпоставящо логосното напредване в йерархията. Бог е свръхизразимо Благо, което се разкрива чрез Божествените Имена в процеса на еманацията и в процеса на възходжането към Него като към Едно. Богоименуванията се осъществяват и като родови битийни форми в исихастката йерархия. В своя цялостен вид йерархията (като теархия) възпроизвежда Светата Троица трикратно (възходящо и низходящо). Всичко във видимия свят според метафизиката на исихазма се извежда от Божествените Имена (като несътворени енергии) благо-датно. Това касае пряко както битието на човека, така и неговата интелектуална форма — душата, която има логосна природа.

В този дух следва да се отбележи твърдението на св. Евтимий, че „в древността на всеки народ е определен ангел“ (6, с. 208), т.е. Име. Този народ би следвало да носи Името на Ангела (покровител), който придава неговото родово битие. Българите обаче носят името на върховното Благо, което е небесно-благодатно и първооснова на всичко съществуващо, което има битие в себе си.

В онтологията на търновския исихазъм Божествените Имена (в Небесната йерархия) са богосъзерцателни родови форми на битие и мислене и **образци на прекрасното**. Те се съзърцават като несътворени енергии, божествени образци, чрез които се проявява Божествената същност на Св. Троица. Ум на всички умове в Небесната йерархия на Божествените Имена е Бог-Син (Слово, Логос). Той е Име на всички Божествени Имена, род без вид. Битийно Словото пребивава по-високо от 9-те Божествени Имена като свръхбитийно извънположено Благо (Едно).

В търновския исихазъм се приема, че природата на Словото се съотнася с природата на човешката душа по един инвариантен битиен и мисловен начин. Душата, която осъществява богосъзерцанието на Божествените Имена, е познаваща, а Разумът (Логос), върховният Ум — познаваемо. По-високо от Логоса (Словото) е Благодатният Бог-Отец, чрез когото всичко се познава. В исихазма това е Същността на истинно Съществуващото. В исихасткия онтологичен модел на Небесните (божествени) Имена разумът (Логос) е познаващият, а истинно съществуващото — познаваемо по богосъзерцателен начин чрез самите тези Божествени Имена. Според исихастката онтология истинно съществуващото са Божествените Имена като родово проявление на върховното Благо (Едно) [7].

Онтологията на Божествените Имена мотивира исихасткия теосис и като философска антропология. Заедно с това търновският исихазъм е и сотериология (theoria и praxis), която по отношение на българската философия утвърждава най-убедително своя облик в края на XIII в. и първите години на XIV в. Исихастката theoria означава богосъзерцание, т.е. „виждане“ същността на Бога посредством Божествените Имена ка-

то несътворени енергии. Подобно умосъзерцание предполага обоже- нието, т.е. присъединяване на човешката душа към Божествената при- рода (чрез Божествените Имена)[8]. Божествената същност е непости- жима, но тя става достъпна на човека чрез Божествените Имена, проявя- ващи се като несътворени енергии. Последните са висши родове на би- тие и мислене, които имат за своя първооснова Името на всички имена, т.е. Логосът. Тези несътворени енергии св. Евтимий нарича **Божествени Умове**, които същевременно са и гореспоменатите божествени Чинове в Небесната йерархия. Върху тях е изградена и църковната йерархия. Тя възпроизвежда Небесната йерархия, възприета именно в Трети Рим. Пос- ледният фактически става пазител на сотериологичните ценности, кои- то придават облика на исихастката антропология и църковния живот на Търновград.

В сакралното духовно пространство към първата триада на Божес- твените Имена (най-близо до Св. Троица) св. Евтимий отнася серафими- те, които едновременно са образоподобни на човека преди неговото па- дение. Те пребивават непосредствено до Бога и се съединяват богосъ- зерцателно и възходящо без посредник с Него. Те са най-висшите образ- ци на прекрасното и имат съвършено битие в себе си. Тази първа степен на еманация е всъщност деветата степен на възхождане по степените на Небесната йерархия и първата степен на снисхождане. В двустранно фун- кционално отношение числовият израз на серафимите като битийни фор- ми е: $9+1=10$. Това обяснява защо семиозисът на църковната иконогра- фия възпроизвежда Серафима като „възпламеняващ“, „разгорещяващ“ (СН 276, 5—27, 10), „горящ“ в присъствието на върховното Благо, като най-висша цел на ангелския интелект и на човешкия разум. Благого се схваща от серафима като висша цел на неговия небесен живот. Шестте крила на Серафимите, според иконографията, изразяват семиотичното единство на 6 небесни Умове (Разуми) в тяхното битие и мислене. Ос- новна характеристика на това име (Ангелски Чин) е най-висшата несът- ворена енергия, която се съотнася с върховното Благо без посредник. Деветте ангелски чина получават своето небесно сияние от върховното Благо. То е тяхната същност.

Оттук следва, че Божествените Имена в Трети Рим се подредат йерархично и се интерпретират като висши родове на битие, мислене и съзерцание. Ангелските чинове се схващат като богообразни предводи- тели (СН 36, 5) в Трети Рим. Архангелите са образци на истинно битий- но разположение. Те общуват пряко с началата и с Ангелите (СН 36, 10), което е образец за църковната йерархия. Ангелите в църковната йерар- хия са такива висши родове на битие и мислене, които дават пълнота и завършеност на Небесната йерархия (СН 36, 20). Най-важните Арханге- ли в християнската църква са Архангел Михаил — победител на змея

(олицетворение на космическото зло и падналите ангели), Архангел Гавриил — вестител (и посветител). Към тези архангели понякога се добавя и Архангел Рафаил — водач на лекарите и пътниците. В балканската традиция като победител на злото Архангел Михаил е и пастир на човешките души след смъртта [9]. Негов символ е кадуцейът, който носят епископите на православната църква. Дяконът олицетворява в богослужението ангела на църквата.

Всяко едно от деветте Божествени Имена на ангелския свят (ноологичната реалност) посредничат (чрез съзерцание) между стоящия над него чин и причинната форма на битие под него. Небесната йерархия на Божествените Имена в Трети Рим същевременно представя Божия Промисъл, който дава възможност за възходане (и обожение) на родовите битийни и мисловни форми, обхванати от небето, като ноологична реалност. Тук са налице „двата пътя“ (по Платон) — съответно възходане (небесно) нагоре и надолу — еманация, която предполага небесния и църковния порядък. Деветте степени на Божествените Имена като Ангелски Умове богосъзерцателно предават Образца на Божествената природа (неговата красота, благодетелност и хармония) към „образа“ — човека. Пътят нагоре чрез богосъзерцание отвежда към по-висшите йерархични равнища и е път на умственото просветление, което св. Евтимий свързва с несътворената светлина на Божествените Имена. Еманацията като осияващ път надолу се осъществява в преизобилие и благодатно. Както показахме по-горе, независимо от степента на Небесната йерархия по отношение на възходането и нисхождането всяко Божествено Име е еднакво свършено (както другите) по отношение на своята двустранна родово-видова божествена функция. Чинът на всяко Божествено Име от Небесната йерархия е родова форма на битие и мислене, но съотношението във всеки ред между степените на еманация и възходане не е еднакво. Еднакво е обаче функционалното свършенство на небесните Умове спрямо божествената природа като израз на Съществуващото (и неговата тринитарност)[10].

От казаното дотук става ясно, че Небесната йерархия трансцендира всички същества и дори самото битие. Ето защо в исихастката доктрина Бог е свръх-съществуващ и свръх-същностен. Той „е“ отвъд всеки начин на съществуване, съществувайки „свръхсъщностно“ над всички несътворени енергии. Ноологичната причина на несътворените енергии битийно и мисловно принадлежи пряко или косвено на всичко. Върховното Благо като свръхсъщностно и свръхестествено трансцендира всички неща каквито и да са техните битийни форми. Св. Евтимий чрез богослужебния език говори за божествената йерархия, която артикулира Словото (Логоса). Единосъщната Света Троица се отнася към съществуващата както към тяхната същност и към реалността на тяхното съществу-

ване. По отношение на същността и съществуването на съществата Бог е свръх-същностен. Св. Евтимий също разбира върховното Благо, пребиваващо и отвъд самото съществуване. Фактически Благоето трансцендира екзистенцията си. То е повече от Битието. То е другото на Битието, което предпоставя всяка благодат. Върховното Благо е първоосновата на тоталния онтологически приоритет и трансцендентност на божествената йерархия. Фактически причината за всички същества предхожда и целенасочено **пред-вижда** самото битие като върховно Благо. То превишава и предшества битието, бидейки негова трансцендентна първооснова. Ноологичната реалност придобива съществуване защото става причастна на самосъществуващото битие. Всички небесни несътворени енергии намират своето начало от Предсъществуващото (като върховно Благо), което е **алфа** и **омега** на всички неща.

В търновския исихазъм деветстепенната Небесна йерархия на Божествените Имена предпоставя и принципа на онтологичния порядък на битието и мисленето на средновековните българи. Такъв трансцендентен принцип касае порядъка на умопостижимите несътворени енергии и изразява състоянието на битието, според което всяко Божествено Име (чрез своята родова реалност) има битийно място в Универсума на Логоса. Небесните Божествени Имена в търновския исихазъм запазват своята родова форма на битие и логосно мислене, тъй като изпълняват стриктно и „без отклонение поверената им от Бога битийна задача“ [11]. Именно тази задача мотивира сферата на ноологичната реалност като ноосфера. Оттук следва, че злото като етичен проблем в търновския исихазъм изразява отпадане от реалния битиен небесен статус (като лишеност от място и функция). Върховното Благо е първооснова на всяка благодат, а самото Любомъдрие е благодатно. В съответствие с небесното битие и неговата чиноустроена Йерархия (като Божествен ред) търновският исихазъм се стреми да се утвърди като духовен водач на Югоизточна Европа и като свещен пазител на доктрината Трети Рим. Казаното дотук проявява предпоставките на Теологемата Москва — Трети Рим, с която се свързва името на св. Киприан.

ЛИТЕРАТУРА

1. Тоунбее, A Study of Hystory. Vol. 1.—10. L., 1934—1954 p.734.
2. Христов, Л. Руският Логос. Философия и религия. С., Изд. Парадигма, 2000, с. 245, 246, 428; За философско-богословските традиции на търновския исихазъм виж: Любомъдрие. Том VII. Архив за българска философска култура. Archiv für bulgarische philosophische Kultur. Band VII. В. Търново, Астарта, 2002, 234 с.

3. Похвално слово за Евтимий от Григорий Цамблак. С., 1971, с. 15, посочено в кн.: **Й. Андреев**. Патриарх Евтимий и интелектуалният живот на българите през XIV в. Историко-филологически изследвания. В. Търново, 1983, с. 8.
4. **Поливяни**, Д. Мястото на Девинград и неговата роля... ИПр., 1984, № 2, 81—85. Вж. Папа Инокентий III — Цар Калоян. — ЛИ-БИ, III. С., 1965, с. 335, 338, 339, 361; **Е. Данков**. Книжовната и аскетическата школа на преп. Теодосий Търновски и духовната култура на Югоизточна Европа — Минало. год. III, 1996. № 1, с. 84—89.
5. **Лихачов**, Д. С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. М., 1958, с. 22; **Стойнев**, **Анани**. Българският Григорий Палама. — Проблеми на културата, № 2, 1988, с. 118—122.
6. **Св. Патриарх Евтимий**. Съчинения. С., 1990, 301 с.
7. Вж. **Й. Майендорф**. Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми. С., 1995; **Каприев**, Г. Византийската философия. Четири центъра на синтеза. С., ЛИК, 2001, 343 с.; **Данков**, Е. Метафизика на исихазма. Християнската философия в традициите на Търновската книжовна школа. Т. I. С., Изд. Образование, 1999, 344 с.
8. **Шевалие**, Ж., А. Геббрант. Речник на символите. I т.А.—Л. С., 1995, с. 63.
9. **Майендорф**, Й. Цит. съч., с. 174.
10. **Жилсон**, Е., **Ф. Бьонер**. Християнска философия. С., 1994, с. 122—123.
11. **Бояджиев**, Ц. Философия на европейското средновековие. С., 1994, с. 41—42; **Данков**, Е. Търновският исихазъм и Григорий Цамблак. 640 години от рождението на епископ Григорий Цамблак (1363—1420). ИРИМ, XIX, В. Търново, 2004, с. 94—104.