

НРАВСТВЕНО-ПЕДАГОГИЧЕСКИ АСПЕКТИ НА ИСИХАЗМА В КОНТЕКСТА НА ЖИТИЯТА НА ТЕОДОСИЙ ТЪРНОВСКИ И РОМИЛ ВИДИНСКИ

Емилия КИРИЛОВА (Враца)

Проблемът за педагогическите идеи през Второто българско царство, в десетилетията преди падането на България под турска власт, е сравнително малко изследван. Трудностите произтичат главно от необходимостта да се приложи на практика интердисциплинарният подход, с оглед на възможностите му да удовлетвори следните две очаквания: 1. Идеите да се разгледат в контекста на епохата и цялото обществознание през XIV век и 2. Анализът на избрания материал и на коментарите за него до момента да бъде извършен съобразно потребностите на педагогическата проблематика.

Стремежът към по-обобщен поглед позволява в житията да бъдат открити немалко чисто педагогически тенденции и като практика, и като идеи. Той се налага не поради липса на положително отношение към детайла и убеденост в неговата значимост при подобни изследвания, а поради характера на първоизточниците – по-скоро биографичен материал, отколкото благодатна материя, позволяваща многоаспектност и вариативност при непосредствения анализ и изводите. Това изисква познание на основните философски направления във времето, в което те са оказвали влияние върху цялостното обществено битие, тъй като педагогическото знание през тази епоха съществува в рамките на цялото познание за света и човека. Налага се и необходимостта за особено внимание и предпазливост при оценките, като израз на стремежа за обективност и съблюдаване на принципа за историзъм. Нещо повече, едно по-разширено разбиране на същността на този принцип, предполага не само целенасочен поглед към историческото време у нас, но и към по-широкото европейско идейно пространство на XIV век.

Пълна категоричност на заключенията, при този характер на първоизточниците, не може да има, защото нужната информация те съдържат с малки изключения в контекста на някои общи послания, т.е. косве-

но. Хипотетичността при разсъжденията позволява повече свобода на мисълта, макар и в ограниченията на конкретното съдържание и намалява риска от неточност. Възможността за опит да се разгледат цялостно възгледите на отделен представител на исихазма изкушава, но опасността да се наложи повествованието и описанието, а основата на изводите и обобщенията да бъде стеснена, мотивира направения избор: повече фактология, по-дълъг период от време. Това е възможно, тъй като са налице няколко жития на видни дейци на исихазма у нас. Три поколения, в отношение „учител–ученик“ оформят идейното пространство в българските земи и влияят върху земите на изток от Ватикана. Отхвърлим ли специфичните моменти с биографичен характер, остават много повтарящи се факти и внушения и допълващи общата картина възгледи, които по същество не се различават. Това са възгледите за Бог, за човека като рожба на Твореца, за смисъла на човешкото битие. Житията на Григорий Синаит, Теодосий Търновски и Ромил Видински дават добра възможност за реализиране на тези намерения. Към тях спокойно може да се прибави „Похвално слово за патриарх Евтимий Търновски“ от Григорий Цамблак, което „отразява вярно не само живота и делата на Евтимий Търновски, но и българската действителност в края на XIV век“ (6, 176). Въпреки съмненията за авторството на житието на Теодосий Търновски (4), основателно предизвикани от В. Киселков, фактът, че то не влияе върху съдържанието на подбрания материал, а е съществено от гледна точка главно на историческата истина, го прави напълно подходящо за набелязаната цел и не пречи за постигането ѝ – да се представят по-цялостно от досега педагогическите акценти във философията на исихазма.

Би било твърде смело да се говори за цялостно педагогическо учение на исихастите, в съвременния смисъл, поради обстоятелството, че възгледите им за възпитанието и образованието в посочените източници са изведени предимно на философско-етическа основа. Макар и проблем от историята на българското образование, те могат с основание да присъстват в приблизително същия вариант и в изследвания, посветени на общите философски въпроси на времето. Исихазмът е по-скоро „самата дълговечна традиция на източното монашество, на специфичното му богомислие и на специфичната му аскетична практика“, отколкото „учение в рамките на източното богословие“, което обяснява и интереса към него (1, 6). Исихазмът е теория и практика, така както и самото възпитание като обществено явление и като строго индивидуален процес, чийто резултат са променените параметри на човешката личност във всичките ѝ страни. Така формулираната теза позволява търсенето на паралел и допирни точки между възпитанието в по-широк смисъл и живота на исихаста, а защо не и припокриване на „исихасткия праксис“ с изис-

кванията на теоретичния модел на възпитание в средновековието, в неговата процесуална и резултативна страна. По този начин може да се намери компромисът в полза на усилията да се подредят в система, без претенциите за пълно изчерпване на възможностите, философските проблеми насочени към човека като развиващо своя дух същество.

Устремеността към Бога е негова висша проява и смисъл на съществуването за посветените. „Бог е всички неща и всичко е Бог. Човешката душа е образ на Бога. Тя познава Бога, доколкото тя е бог и е Бог – доколкото го познава“. Това прави възможно не само познанието за Бога, но и вникването в него (13, 41). Самият акт на „вникване“, на единство, се постига в условията на безмълвие („исихия“). „Познанието е действително единство с предмета на познание“. То „не е разумно мислене, а непосредствено гледане“, съзерцание на бога, подготвено и съпътствано с вътрешна молитва. Неговата заключителна фаза е видението (божествената светлина) и екстаза – „състояние на дълбока вътрешна радост и удовлетворение“ (2, 401). Това е нереална за непосветения в идеите на исихазма цел, но постижима за малцината, които са възприели земното битие като низ от съзнателни усилия по пътя към възстановяване на разрушената връзка между човека и Бога (2, 400). Тя не се нуждае от посредник, тъй като в библейските времена е съществувала именно така, като пряк контакт с Бога. За удовлетворяването на такава висша духовна потребност са необходими редица условия, засягащи индивидуалната характеристика на личността. Осигуряването им налага съответните промени, а те на свой ред – възпитание съобразно целта. Тази цел е изведена от етиката и „обслужва“ конкретен възпитателен идеал. Няма теоретичен модел на личността, достигнал степента на цел на възпитанието за определена епоха, който да не съдържа един или друг нравствен компонент. Във философията на исихазма ролята на обобщен израз на нравствеността играе добродетелта. Тя се извисява „като нещо велико, някак и пребожествено“. Тя е в центъра на нравствените идеи и практика (поведение) и „причина за всяко човешко благо“, „прави тези, които добре прекарват живота си равни на самите ангели“ (3, 443). Овладеяването на правилата на добродетелта и съблюдаването им гарантира на личността ново качество – „подражател на Бога по благодат“ (3, 444). Същевременно, в това ново амплуа, човек се доближава до Бога, защото тя, добродетелта, „стои близо до Бога“, следователно доближаването до нея е доближаване до Бога (3, 444). И ако добродетелта е обобщено качество, то „благодатта“ е състояние на духа, което би могло да се съизмерва по отношение на съдържанието си с пълната вътрешна удовлетвореност, в чисто чувствен и по-краткотраен план или в по-продължителната удовлетвореност от достигнатото в нравствен смисъл. Добродетелта като синоним на божествените пространства е самата Хрис-

това добродетел. Стремехът към нея е стремеж към подобие на Бога. На педагогически език от това следва, че овладяната добродетел е средство за постигане на целта, а самият процес на овладяването ѝ е възпитателен, педагогически по характер. Имайки предвид съдържанието на исихазма, най-вече като практика, като начин на живот, би могло да се каже, че възпитанието при исихастите е в огромна степен и самовъзпитание, в хода на което достигането на една и съща цел изисква усилие и „отвън“, и „отвътре“. Това прави целта едновременно и наложена, и собствена цел, а самата интериоризация, от психологическа гледна точка е обстоятелство, усилващо предпоставките за нейното по-пълно постигане. Тя, целта, е напълно осъзната и не сляпото подражание на „образца“, а вътрешната убеденост позволява самоограниченията на аскета, каляването на волята и характера, преодоляването на всички трудности в приближаването до Бога. Превръщането в богоподобен на усвоения добродетелта е една реална перспектива, с всички произтичащи от това последствия, които средновековната представа е изградила, а тя си заслужава усилията.

Независимо от съществуващите оценки за исихазма като философия, или идейно течение в нея, в чисто личностен, нравствено-педагогически аспект, той е по-скоро положително явление. В контекста на средновековното битие и мисъл и очертаващите се тенденции към реформиране на идейното пространство, исихазмът предлага възможност (13, 41). Той самият е възможност.

В някои оценки се определя като „отклонение от реалната действителност“ (2, 402), бягство от нейните проблеми и тежести. Но нима действителността на инока-отшелник е по-лека? Кое тогава определя избора? Кое кара млади хора от семейства с добър жизнен стандарт и съсловна принадлежност да се отказват от удобството, което им гарантират те и да приемат исихазма като свое верую и живот? Още повече, че към него те се насочват на възраст, която по-скоро изключва случайността, отколкото я предполага. При това имат и своето добро за времето образование. В хода на неговото получаване най-вероятно се оформя и религиозният интерес, който ги насочва най-напред към монашеството в традиционния му вид, а по-късно, поради неудовлетвореност (3, 446) – към „модерните“ идеи на Григорий Синаит. Те са своеобразно предизвикателство към средновековния интелектуалец. Те са философията на момента и затова печелят привърженици и популярност. В тях може да се потърси спасение от нравствения дефицит на времето (3, 446). Успоредно с исихазма съществуват и други идеи, всяка със своите поддръжници. За официалната църква това са ереси, срещу които тя се бори. Исихазмът е алтернатива на моралната разруха в личностен план, на отклоненията в тълкуването на божиято слово, а не социална теория. Затова той не може да предложи решение на проблемите на обществе-

ното битие. Не може и да се иска това от неговите теоретици, още повече да се изтъква като негова слабост (2, 401). Мистицизмът като негова същностна черта насочва мисълта зад пределите на битието, в други измерения, които няма да бъдат достигнати от мнозина, дори от повечето, независимо от усилията. Но нима смисълът на самовъзпитанието в посока на самоусъвършенстване не се крие именно в усилията и в преодоляването им?

Такава гледна точка позволява една по-друга оценка за възможностите на исихазма като система от идеи именно в педагогически план. В определен смисъл търсенето на контакта с Бога без посредник, така както се практикува от исихастите, подпомага самия процес на духовно усъвършенстване и развитие чрез поставянето на конкретни самоизисквания и удовлетворяването им съобразно индивидуалните параметри на волята, емоциите и разума. Теодосий е „себестворител“, който „преобразява себе си“ (3, 445). Като такива в житията изпъкват и Ромил Видински, и Григорий Синаит, а това позволява извода: Личното самоусъвършенстване е въпрос на лични усилия, а степента на достигнатото съвършенство – въпрос на възможности. Самоусъвършенстването на исихаста е процес на самовъзпитание, в хода на който „тялото се подчинява на духа“ (3, 445) и превъзмогва „плътското желание“, в резултат на което се възвръща изгубената поради грехопадението божественост. Исихастът е носител на нравствени добродетели, които имат своята йерархия. Предпоставките за тях се формират още в най-млада възраст (3, 470), а правилата на живот след посвещаването в монашество и отшелничество ги възпитават. Добродетелният живот не само създава, но и укрепва формираните вече добродетели, генерира и нови, чрез постоянното упражняване в нравствени постъпки и действия. Това е етапът на подготовка за пълното усамотяване и съзерцание на Бога. „Добродетелното безмълвие“ (3, 447) е психологическия фон, върху който се реализира „умното мислено деяние“, „молитвата“ или „видението“ (4, 7). „Добродетелното безмълвие“ е средата, в която чрез „външните“ и „вътрешните добродетели“ личността се усъвършенства до степента на ангелското съвършенство (4, 7). Праксисът, т. е. практическите действия (деянието), като начален етап в духовното израстване може да се отъждестви с „добродетелния живот“, в който се побеждава физическото тяло – външния човек. Още в неговите рамки може да се търси педагогическата практика или дейност като образователен процес, първо в общотеоретичен план и второ, в навлизане в същността на исихазма. Няма достатъчно преки доказателства за начина на „денонощните наставления“, но ако се изходи от практиката на „прикрепване“ на младия човек към неговия по-възрастен духовен баща, по-вероятно е обучението да е било индивидуално, а подражанието да е играло огромна роля. В него несъмнено място е заемало и самообразованието. Отшелниците са разполагали

с книги (5, 486), които са изучавали самостоятелно. Повечето са имали и своите „атонски периоди“ за натрупване на знания и опитност (3, 450; 8, 10; 7, 445).

Напълно възможно е успехът до голяма степен да е заслуга именно на този начин на педагогически контакт: съвместно битие – непрекъснато духовно общуване. Така например в житието на Теодосий Търновски се чете: „... Оттогава, прочее, и денем и нощем той бе напътван от оно-гова върху поучителните слова, към чиста и неосквернена вяра, към божествените и другите заповеди, които уподобяват човека на бога и го възвисяват до степен равна на божествения дух. Така вървеше той след учителя и тъй бе наситен с духовно питие, както някой телец, който сучи майка си и който винаги получава от нея кърма. По същия начин той бе кърмен от оная божествена душа (Григорий Синаит, б. м.), а тя не преставаше да върши така... Като видя неговата божествена ревност към божествен живот, великият нищо не пропускаше, наставлявайки го добре и много изкусно. Той го запозна не само с встъпителния и обикновения (монашески) живот, но и с деянието и видението“ (4, 8).

По същия начин и в същия ред самият Теодосий ще бъде учител на своите ученици: „Едни учеше на новоначалие и за послушанието, други – на деянието, а трети – на видението“ (3, 456). Резултатът от педагогическите усилия е прилежанието на учениците, както при извършване на задълженията, свързани с физическото оцеляване, така и при духовните дела. В старанието да отговори на очакванията най-пълно, човек има своите помощници, но и яростните си врагове. „Бесовете са врази и противници и те воюват с нашата (човешка, б. м.) природа“ (4, 16). От волята зависи дали ще бъдат победени, а „великия венец“ – заслужен.

Напълно в духа на християнската нравственост и учение, въпросът за волята е един от основните в учението на исихастите и в техния живот. При анализа на теодосиевото житие се забелязва известно противоречие, важно от педагогическа гледна точка: От една страна, волята е средство да бъдат преодолените „бесовете“, независимо от съдържанието, вложено в това понятие, а проявите ѝ – същностна характеристика на аскета. От друга страна, едно от основните изисквания към него е „да обича отричането на своята воля“ (4, 29). В първия случай няма неяснота, волята се разглежда в смисъл на волево усилие, насочено към постигане на позитивен за личността резултат. Във втория – вероятно се имат предвид волевите прояви в негативен план, или под „воля“ се разбира „желание“, което трябва да се потисне. Може би в съдържанието на понятието „воля“ през средновековието се включват и двете посочени значения, с което противоречието по същество се заменя с противоречие, породено от неточността и в двата превода.

„Пречупването“ (3, 465) или „отричането“ (4, 29) на волята трябва да се разбира по-скоро като пълно самоограничение, като отричане на

себе си в чисто физически план и безпрекословно съблюдаване на божие послание за богоугоден живот. Съвършенството на душата налага аскетизма като начин на живот „невеществен“, ангелоподобен по същност (3, 451). Килифаревската обител на Теодосий е подобие на Парорийската, която на свой ред повтаря Синайската обител. Очевидно е, че както в основните цели, така и в организацията на исихастките общества (поселения) има приемственост. Географската линия Синай–Парория–Килифарево продължава в личностен план: Григорий Синаит–Теодосий Търновски–Евтимий Търновски (6, 155). Тя илюстрира не само връзката между големите личности на исихазма в българските му измерения, но и влиянието му върху средновековното общество и неговия дух. В последните десетилетия на XIV век най-силно влияе Евтимий Търновски. Той не отстъпва от идеите на исихазма, а по-скоро ги допълва, дообогатява практиката с усилена книжовна дейност (6, 161), подчинена на желанието Божие слово да достигне до хората без противоречията, които неточността на първите преводи е породила. Задачата е постижима с помощта на нови, точни преводи. „Божествените книги“ трябва да достигнат „всички честни, с евангелието съзвучни, в силата на догмите непоколебими, като нож за езиците и като огън за лицата на еретиците“ (6, 161). Противодействащи на еретическите учения с точността и яснотата на мисълта, тези книги утвърждават ценностите на исихазма и оказват силно, формиращо светогледа на средновековния българин влияние. Това е педагогическият ефект от исихазма в социален смисъл и от книжнината на исихастите, в която водещи са нравствените идеи, така както и в християнското учение. Това обуславя стремежа към прецизност на словото и в преводаческата дейност на Евтимий. Убедеността за необходимостта от нея той достига още при престоя си в Атон, а в България – само я разгръща (9, 554, 556). Подобна дейност са извършвали и други исихасти (3, 452; 9, 445).

Нравствените акценти в исихазма могат да се открият без особена трудност и в двата разглеждани източника, както и в други, и да бъдат изведени в определена последователност. Най-общо те могат да се отгъждествят с добродетелите като цел на житейската практика и като норми на поведение във външен план, и норми на мисленето във вътрешен план. Това е възможно поради пълното „покриване“ между съзнание и поведение при исихаста. Овладяното идейно богатство е важно условие и добра гаранция за живот съобразно изискванията. Целта на усилията е собственото усъвършенстване. Съвършеният може не само да види „божественото сияние“, но и сам да бъде обгърнат в светлина (6, 156). Това е възможност на момента на видението като последен в контакта с Бога, при който може да се възприеме „божествената енергия“ и да се достигне до пълно богопознание. Предшества се непосредствено или съвпада с „умното деяние“ или „умната молитва“ („умное делание“ 4, 29) като

по-продължително съзерцание на Бога, „оръжие силно и изобщо недо-сегасемо за вражата сила“ (3, 466). „Вражата сила“ е обобщеният образ на злото: „дяволът човекоубиец“ (3, 463), „човеконенавистния и лукав бяс“ (3, 463) във всички проявления, „дяволските коварства“ и техните „различни нападения“ и през „деня, и през нощта“ – чрез „сън, леност, непокорство и други различни страсти“ (3, 460). Безмълвието създава ситуация, в която се изпитва „демонското изкушение“ (3, 448). Тя е своеобразен тест за издръжливост и психическа устойчивост. „Безмълвието носи плач“ (5, 479), а „плачът обновява кръщението и прави безгрешен кръстения“ (14, 660). В условията на безмълвието се разгръща най-трудната битка, тази със себе си, със собствените страхове и страсти със странните „звущи“, които може да предизвика или изопачи състоянието на продължителна неподвижност, тишина и пълно потискане на всички плътски желания (5, 480). Самата борба за „приспиване движенията на плътта“ (3, 466) е вътрешно състояние, борба в чисто психологически, волеви план с „лукавите помисли на нашето сърце“ (3, 466) и с „демоните – противници на нашето естество“ (3, 454). Чистотата на духа („душевното око“) осигурява победата над собствената природа и произтичащото от нея спасение в деня на Страшния съд (3, 466). „Умното деяние“ е моментът на върховно изпитание, „при което бесовете нападат отляво и отдясно“ (4, 8), с други думи – натискът е най-силен. „Никой от имащите тяло не може да се бори с бесовете“ без „божията помощ“ (5, 480). Молитвите и вярата помагат тя да достигне до нуждаещия се (3, 448). През безмълвието са преминавали всички – и Григорий Синаит (8, 10), и Теодосий Търновски (3, 448), и Ромил Видински (5, 480), и Евтимий Търновски (7, 445). То е съществена част от практиката на исихастите, която е дала и името им. Те търсят безмълвието сами (5, 481) или то им се налага на определен етап в „напредването в добродетелта“ (3, 448). С него започва и истинския, пряк контакт с Бога, индивидуалното общуване с него в мисловен план. Безмълвието, съчетано със самоизолация, осигурява подходящата среда за самовглъбяването, което не се нарушава дори от молитвата. Най-вероятно е тя да протича мислено (6, 156, 166), за да не се накърнява тишината на съзерцанието. Навярно оттук идва и самото понятие „умна молитва“, разбирано като „молитва наум“ или „мисловна молитва“. Това обяснява и връзката между безмълвието и „умната молитва“, дори и във варианта „умное делание“ (9, 9, 10, 99) в смисъл на „действие наум, мислено действие, действие на мисълта“, а не на „умно действие“. Пренесено на Атон от Григорий Синаит, а усвоено от него от отшелника Арсений на остров Крит, „умното деяние“ (мисловна молитва, съзерцание, видение) придобива завършен вид, оформя се в цялостна система, оприличена от монаха Теофан на „стълба от подвизи във възходящ ред, водещи към съвършенство“ (8, 19). Известна неточност е до-

пусната в т. 1 на „История на образованието и педагогическата мисъл в България“ (10, 99), като „небесната стълба“ със своите стъпала е определена като съвкупност от изискванията и към праксиса („практическото деяние“), и към „умното деяние“. Приведеният по-горе цитат от коментара на П. А. Сирку или не е взет предвид, или авторът е ползвал източник, който не е посочил (?), или си е позволил по-свободно тълкуване. Подобна неточност има и в друго издание (11, 118), в което степените на добродетелност, оприличени на „небесна стълба“ засягат и „практическото“, и „умното деяние“. И в този случай, за съжаление, не е посочен използваният източник.

Самото разграничаване на дейността на „практическа“ и „умствена, духовна“ (11, 118) и свеждането ѝ до „упражнения“ опростява обясненията, но едва ли това е най-точното тълкуване. Известна неточност и непрецизност има и при използването на съзерцанието като синоним на екстаза (11, 119), въпреки че то е по-скоро състоянието, което довежда до екстаз (2, 401).

„Подготовка за съвършенство – съвършенство“ е един подходящ вариант за разглеждане на исихазма от ъгъла на нравствено-педагогическата проблематика. Той е олекотен откъм диференциране на дейностите във времето, последователността им и тяхната съподчиненост от гледна точка на резултата в личностен план. С него се избягва рискът от неточност, поради липса на достатъчно факти.

Подготовката за съвършенство е процесът, при който се създават предпоставките и се осъществява самата промяна като среда, битие, влияние, преодоляване на трудностите, приближаване и дори приобщаване към резултата. Съвършенството е самият достигнат резултат. Негов еталон, синоним е Бог, а Божието съвършенство е пределът на съвършенство. То е висша проява на това качество. Близостта до него прави устремилния се натам „ангелоподобен“, т. е. богоподобен в по-малка или в по-голяма степен, гарантира му вечното блаженство като отплата за доброволно наложените лишения и постоянство към целта.

Подготовката за съвършенство има своето съдържание, което включва като процеси възпитанието и самовъзпитанието, образованието и самообразованието. В случая възпитанието и самовъзпитанието засягат предимно нравствената страна на личността, а образованието и самообразованието – интелектуалната, макар че и тя е ориентирана в съдържателно отношение към проблемите на християнския морал.

Началото е „откъсването“ от родното място, скъсването на емоционалните връзки и посвещаването на Бога (3, 445; 5, 470; 8, 4). Този важен момент е предшестван от добро образование, в процеса на което изпъкват положителните качества на богоизбрани личности още в най-младата им възраст. В условията на манастирския живот се усвоява „живота

на отшелничесващите монаси“ (3, 446), в продължение на години „всекидневно се утвърждава благоукрашението на църквата“ (5, 471; 8, 6). Типично е неудовлетворението от получените на различни места „наставления“, а търсенето на по-добър учител и по-добро знание е причина за доста пътувания и посещения на места, свързани с вярата и познанието за нея (3, 446). Установяването в една или друга обител е въпрос на вътрешен, личен избор, а вероятно и на други, странични обстоятелства. Сред най-важните е намирането на подходящ учител. Изискванията към него не са малко. Напътствието „в духовните дела“ не е достатъчно. Учителят трябва „да превъзхожда не само по добродетел, но и по благочестие, по непоколебима вяра и по старание в божествените правила“ (3, 446). С други думи – учителят трябва да бъде образец за подражание. Когато е носител на посочените характеристики, славата му стига надалеч, а самият той се превръща в „магнит“ за жадните да го последват. Традиционното за исихастите образование е задълбочено и включва „знание и разбиране на основите и истините на православната вяра, изучаването на съчиненията на преподобните отци и отшелници, на първо място – тези на Йоан Лествичник, Йоан Дамскин, Йоан Мосх, Ефрем Сирин и някои други“ (12, 17). Разпространение получават и сборниците, в чието съдържание се включват откъси от техни съчинения (9, 493), а не рядко – и статии със светско съдържание и части от класически съчинения на древността, въпреки не особено доброто чувство на исихастите, а и на всички мистици към „светската мъдрост“ (9, 494).

Интерес представлява позицията на теоретиците на исихазма за средствата, с които се достига до съвършенство: „От послушание към смирение, от смирение към безстрастие – владичица на добродетелите“ (3, 446). Явно е, че добродетелите са посочени във възходящ ред. Послушанието е началото, а неговата перспектива е смирението. Разграничаването има за основа, от една страна, външното, от друга – вътрешното. Послушанието отразява видимата, външна страна, битието и проявите в него, а смирението – състоянието на духа, скритата вътрешна същност. Смирението може да се приеме за резултат от послушанието и подчинението като негова най-съществена, от гледна точка на индивидуалния морал, проява. „Законът на послушанието държи небесните и земни неща“ (5, 475). Подчинението в послушанието дава възможност „тленните“ да видят „господа наяве“. В случай на престъпване на закона следва пълно покаяние (5, 477) и нов цикъл на послушание и подчинение „в името на господата“ до пълното изкупване на прегрешението (5, 477). „Тези, които отпадат от послушанието, биват въвличани в дяволската лъст“ (5, 488) и това обяснява статута на послушанието на закон. Подчинението трябва да се разглежда и във връзка с „поста и въздържанието, с приспиването на страстите“, „укротяването на гнева“, „обуздаването на плът-

ските побуждения“ (4, 29), като задачи на самоусъвършенстването, нерешими без правилното насочване на волята. Тази посока може и трябва да доведе до „безстрастие“, до „придържане с все сила към преистинната любов към Бога, връх на добродетелите, която е съвкупност от всички блага“ (3, 466). „Безстрастието“ предполага отказ от „клеветата и гневата, от яростта, злопаметството и завистта“, защото те „помрачават душата и я отчуждават от Бога“ (3, 466).

Старанието „във всякаква добродетелност“ е залог за „щедра жетва“, в смисъл на възнагаденост на личността (3, 460), заради желанието да се устреми всецяло към Бога, а не към нещо друго от измамните знания, мисълта да владее над всичко и „по-доброто да не бъде повлечено от по-злото“ (5, 485). „Обичта към Бога и ближния“ с цялата душа е възможна само при противодействие на „мислените врагове, сиреч бесовете и страстите“ (5, 485). „Вечните блага“ са постижими, когато се „съблюдава желанието според естеството, както е дадено от Бога“, а залогът за тях са „добрите дела“ – пост и бдение, безкористие, телесна чистота, непрестанна молитва“ (5, 485), скромния живот, чистотата на вярата (3, 465). „Злобата“ като антипод на доброто може да се „преобразува“ чрез „овладяване на помисъла“. „Помисълът пък се овладява чрез трисъставното въздържание... от сън, от храна, от телесен покой“ (5, 485). За разлика от това въздържание, за плача няма забрана. Исихазмът го разглежда като „особено и благодатно свойство на душата“, улесняващо „видението“ (14, 659). При строгото отношение към източниците на емоции, извън предизвиканите от докосването до бог и неговото учение, допускането на плача е своеобразно „благоволение“ от страна на теорията. То има своето обяснение в моментите, в които се наблюдава. Това не са единствено минутите на скръб, страдание, покаяние, т. е. на условна слабост, но и миговете при съзерцаване на Бога и единението с него (6, 156). „Благодатта на сълзите“ е награда за лишенията и духовните подвизи (5, 478), а защо не и отдушник за болката от всякакъв род.

Подготовката на съвършения исихаст доказва, че неговото съвършенство е плод на продължителна и трудна борба със себе си и света на предизвикателствата. Постигнатото съвършенство като резултат от нея е съвършенство на духа, пълна победа на вечното и нетленно над плътта и нейните желания, над голямото зло, в неговите хиляди превъплъщения. То е доброволно и напълно осъзнато отричане от всичко, което пречи на душата „като образ на бога“ (13, 41), да се доближи до него, да го познае и дори да се съедини с божествената същност. И в двата условно разграничени момента, и в процеса, и в резултата, водеща е нравствената насоченост. Тя пронизва съдържанието на житията като илюстрира времето с неговите потребности от по-добър морал, от повече доброта и по-малко зло. Източниците откриват добри възможности да

се надникне в системата от педагогически цели и средства за тяхното постигане, в която има не малко психологизъм. Не може да бъде друго-яче, щом става дума за самоусвършенстване в посока на божественото съвършенство. Житията могат да предложат още възможности за изследване на съдържанието им и от друг ъгъл. Избраният – удовлетворява конкретна познавателна потребност и определен интерес, без претенциите за пълно изчерпване на темата.

ЛИТЕРАТУРА

1. Иванова, К. Патриарх Евтимий – съчинения. С., 1990.
2. История на България. Т. 3. С., БАН, 1982.
3. Стара българска литература. Т. 4. Пространно житие на Теодосий Търновски от Патриарх Калист. С., 1986.
4. Киселков, В. Житието на Теодосий Търновски като исторически паметник. С., 1926.
5. Стара българска литература. Т. 4. Пространно житие на Ромил Видински от Григорий Доброписец. С., 1986.
6. Търновска книжовна школа – антология. Похвално слово на Патриарх Евтимий Търновски. С., Университетско издателство, 1996.
7. Златарски, В. Трудове на Марин Дринов. Т. 3. С., БАН, 1915.
8. Сырку, П. А. Памятники древней письменности и искусства. Житие Григория Синаита составено Калистом. С. Петербург, 1909.
9. Сырку, П. А. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Т. 1. Время и жизни патриарха Евтимия. С. Петербург, 1899.
10. История на образованието и педагогическата мисъл в България. Т. 1, С., 1975.
11. Чакъров, Н. История на българското образование до Възраждането. С., 1948.
12. Сырку, П. А. Памятники древней письменности и искусства. Житие преподобнаго Ромила сост. монаха Григория. С., Петербург, 1900.
13. Георгов, Ив. История на философията. Т. 4. Нова философия до Канта. С., 1936.
14. Стара българска литература. Т. 4. Житиенписни творби. С., 1986.