

ПРАКСИС, ТЕОРИЯ И ЕПИВАСИС ПРИ ИСИХАСТИТЕ (Тезисен поглед по въпроса)

Николай Цвятков КОЧЕВ (София)

Известно е, че философските насоки на антична Гърция оказват силно влияние върху християнско-църковното и нецърковното богословие, чийто представители през ранната епоха са св. Юстин Философ, Ориген, Климент Александрийски, Квинт Септимий Флоренс Тертулиан, а по-късно светите отци. Това влияние е във формата, но не и в съдържанието. Църковните автори обличат в езика на философията онова, което в ранната християнска писменост е съобщено в разказна форма, а предадено то — като основно положение — вмести в рамките на разсъдъчното мислене. По този начин още от самото начало християнството се превръща в център на непрекъснати идейни борби, които по-късно се разширяват и задълбочават и които по своята същност са възраждане, но вече на нова основа, на споровете между философите Платон и Аристотел за идеите и в по-широк план за т.нар. общи класове.

Духовната насоченост на св. Григорий Синаит и на св. Григорий Паламас към исихията и исихазма като християнско-църковно философско направление са късновизантийска изява на насока в религиозния живот на Източната църква, която води началото си от първите векове на християнството. Според някои учени, тази духовна насоченост в християнството е явление, което се е появило не без влияние отвън и преди всичко от страна на религиозните направления преди възникването на християнството. Т.е. смята се, че и тук се следва насоката и посоката на философската изява. Обективно погледнато обаче, духовната насоченост в християнството е явление *suū generis*. Тя извира из самата същност на Христовото учение за духовно усъвършенстване и възхождение на човека към Бога. Духовната насоченост при исихастите продължава тази посока, чиято цел е пълното духовно *регенерацио* на личността.

Исихията като вид отшелничество в християнството се появява през втори век. В своята първа Апология, гл. 15 §, св. Юстин Философ съобща-

ва, че има много жени и мъже, които са вече по на 60-70 годишна възраст и живеят в девство заради Бога. Тази тенденция добива широки размери през четвърти век в Египет сред кръга на прославения отшелник св. Антоний Велики и неговия съвременник Исая. Привърженици този вид духовна насоченост, наречена исихия, т.е. връщане към себе си, намира и сред монахините, чийто имена историята е запазила. Това са Сара, Милания, Синкратия и др.

В християнството съвършенството на личността се отнася именно до духовното ѝ *регенерацио*. Като физика човекът е вид съвършена единица. Той може да бъде по-висок или по-нисък; по-дебел или по-слаб — външни белези, които могат да са резултат и от болестно състояние, което води до нарушаване баланса във функциите на някои от неговите органи и системи. Духовното му съвършенство обаче зависи от самия него, иска ли той да бъде съвършен или не иска. А е съвършен този, който иска да бъде съвършен. Човекът е свободен да иска едното или другото и да се стреми или към едното, или към другото. Бог не забранява на Адам да яде от плодовете на дървото за познаване на добро и зло, но Той го предопреждава, че ако вкуси от тях ще умре (Срв. кн. Битие, 2:16—18). Няма да се спирам на тълкуването на този израз от книга Битие в различните школи. Ще отбележа обаче, че неговото разбиране има съдбата на израза от Господнята молитва „Отче наш“: хлеб наш насущный. Но историята на човечеството показва, че репликата на змията, намерила място в библиейската книга Битие, че човекът като яде от плодовете на дървото за познаване на добро и зло не само няма да умре, но ще стане всезнаещ като Бог (Битие, 3:4—5), че истината не е в злото, а в доброто. Човекът наистина умира за доброто. Злото не е съвършенство, а противоположност на съвършенството. Няма текст, пощаден от историята, който да сочи, че подражаването на злото е съвършенство, но съществува мисълта на Иисуса Христа, Който, отчитайки човешката същност, подтиква човека към съвършенство. „Бъдете съвършени, както е съвършен вашият Отец небесен“ (Матей, 5, 48).

Съвършенството е духовна дейност, при която е необходим образец. В абстрактно-философски план този въпрос е представен в две направления. Според Протагор „мярка за всички неща е човекът“, т.е. за голямото и малкото, за топлото и за студеното и т.н. У Платон първоидеята е обектът, към който човекът трябва да се стреми. В християнството нещата са много по-простички и в същото време много по-уязвими от гледна точка на човешкото мислене, свързано плътно с онова, което го заобикаля. В двата канонически корпуса на Библията — Стария и Новия Завет — съвършенството е представено във вертикала — човек — Бог. И това е без оглед на социалната формация, сред която човекът живее, създадена от самия него. Сиреч доброто и злото, разкрити на човека в Библията са останали непроменими; те са такива — или „добро“ или „зло“ и при ро-

бowlаделската социална формация, и при феодализма и по-късно. Те остават непроменени и по отношение на своя носител — човека. Моралните кодекси на един или на друг държавник или учен, на едно или друго общество, са били и си остават едnodневки, много често забравени от самите съвременници.

Исихазмът, както и варлаамитството, като философски направление, са късновизантийска изява на засвидетелствуване главно на два момента: на обособеността между Изтока и Запада в духовната насоченост и на постоянната християнско-църковна дейност за духовно *регенерация* на личността. Сиреч исихазмът като философска обосновка на исихията, бидейки християнско-църковна философия, е теория за нравствено възраждане, която нейните представители извеждат от манастира и въвеждат в обществото и дори в политиката. В този смисъл исихазмът в най-пълна мяра е философия на човека и за човека, която иска да го откъсне от злото и насочи към нравственото извисяване. И за това исихастите предлагат три степени или стъпала по пътя на възходането от злото към доброто. Тези стъпала са **праксис, теория и епивасис**. Исихастите следват християнско-църковната представа за монашеството, че то не е противосоциално явление. Защото монахът не бяга от обществото, понеже го ненавижда, а бяга от злото в това общество и търси спокойно място и средства, за да се противопостави на злото не само в личен, но и в обществен план. Именно манастирите се превръщат в оазиси на добродетелност, а живеещите в тях монаси — в ходатаи за възходане към духовното съвършенство. Тази обща постановка на въпроса, и като разсъждение, и като реализиран факт, има за основа библейската представа за богоподобността на човека. Изхождайки именно от гледището за богоподобие на човека, исихазмът възприема християнско-църковното учение за възможността човекът да общува с Бога преди всичко чрез изпълнение на Неговите заповеди, закодирани у самия човек. Този път, общ и задължителен за всеки човек, може да се изрази накратко чрез любовта към ближния. Тази е втората заповед, казва Иисус Христос: „Възлюби ближния като самия себе си“ (Матей, 22, 39). А първата заповед е: „Възлюби Господа, твоя Бог, с всичкото си сърце и с всичката си душа, и с всичкия си разум“ (Матей, 22, 37). Тези две заповеди са в центъра на християнско-църковната етика. Първата от тях поддържа жива представата за вертикалата Бог — човек, а втората утвърждава схващането за разликата между човека и животното. За човека авторът на кн. Битие казва: „И сътвори Бог човека по Свой образ, по Божий образ го сътвори; мъж и жена ги сътвори“ (Битие, 1, 27), а за животните е писано: „И рече Бог: да произведе водата влечуги, живи души; и птици да полетят над земята по небесната твърд... да произведе земята живи души според рода им, добитък и гадини и земни зверови според рода им“ (Битие, 1:20, 24). Тази библейска истина е същността на християнско-църковната философия, следовател-

но и на исихастите. Вън или покрай тази философия се прекъсва не само вертикалата Бог — човек, но остава необяснима появата на социума, присъщ на човека и чужд на останалите живи същества. Оттук естествено идва задължителността и универсалният характер на божествената заповед за любов към себеподобните и на самата библейска философия. Тръгвайки от този императив, св. Григорий Паламас пише тълкувание на Десетте Божии заповеди, което у Migne, Pg. т. 150, coll. 1089—1101 е озаглавено: *Δεκάλογος τῆς κατὰ Χριστὸν νομοθεσίας ἥτοι τῆς Νέας Διαθ ἡκῆς*. При тяхното тълкуване, подобно на предшествуващите го църковни автори, той отдава особено значение на страстите, за чието преодоляване е необходимо покаяние и смирение, които водят до отвръщане от греха. Но нито покаянието, нито смирението ще имат съдържание, ако липсва любовта. Без нея, по думите на св. апостол Павел, човекът е „мед, що звънти или кимвал, що звучи (I Кор., 13, 1). Любовта пребъдва там, където има духовна чистота. Тя е не само в основата на духовното възраждане, но и негов градивен елемент. А най-сигурно средство за духовно очистване, и заедно с това най-ярък израз на отношението на човека към Бога, е молитвата. Тя, според Григорий Паламас, стои по-горе и от някои добродетели и е най-надеждният щит за мирен и спокоен живот. Социалното неравенство, което е бич за човека, няма никакво значение за бъдещия живот. Опитите за неговото премахване тук — на земята — са блажена измама и моментна радост, наивна детска мечта, докато злото не бъде победено. А то ще бъде победено, смята Григорий Паламас, чрез непрестанния стремеж към духовно съвършенство. Отдалечаването от света, откъсването от всичко, което дразни разума и чувствата, не означава бягство от действителността, а стремеж към преодоляване на нейните грапавини чрез нравствено възрастване. Животът в исихия подпомага този стремеж. Монахът, който живее в уединение чрез молитвения си подвиг, подпомага увеличаването на доброто в обществото. В същото време манастирите и пустинните места, населени с монаси-молитвеници, са огнища на святост, която закриля обществото от изтребление. Както е казано в Библията, Бог спасява цял народ заради малко праведници (срв. кн. Битие, 18:28—32). Защото светостта е лъч, който прогонва мрака. „Духоносните души, пише Паламас, сами стават духовни и на други предават духа“¹. Следователно въпросът за разграничаването на *праксиса* (*vito-activa*) от съзерцателния живот (*vita contemplativa*) е не толкова защита на исихията като манастирско, разбира се, и не манастирско явление, и исихазма като християнско-църковна философия в ареала на византийското православие, колкото защита на исторически сложилия се начин на манастирски живот, т.е. на отношението не към монашеството изобщо, а към отшелничеството и защита на православия като начин на мислене.

За школата на исихастите монашествуването, ако то преследва користни цели, колкото и да е подходящо за отделната личност в нейното

земно битие, не носи никаква полза нито за самата нея, нито за обществото. Замонашването често се превръщало в търсене на по-лек живот, а оттук и самото монашество в локва от пороци и развѣдник на всякакви грехове. А това означава, че спасението на отделния човек и на обществото като цяло идва не от носенето на черна и мръсна риза, т.е. от безделен живот, а от целенасочена дейност, която води до знание, което пък насочва към съвършенството знание — Бога. Тази теза е залегнала в „Беседата“ на презвитер Козма против богомилите. „Черните ризи няма да ни спасят, пише той, нито пък белите ще ни погубят, ако вършим това, което е угодно на Бога“.

Според философията на исихастите външността на човека не може да бъде определител за неговото съвършенство. Бисерът, ако той действително е бисер, винаги остава бисер и сред блясъка, и сред мръсотията. Съдържанието не е и в човешкото познание, което изминалите векове са доказали, че е незнание или в най-добрия случай бледо отражение на истинското знание. Григорий Паламас, както и неговите следовници, не се стремят към разкриване на тайната на разпадането на атома например. Но докато противниците на исихазма се противопоставят на източния византийско-православен начин на мислене, опитвайки се да наложат западната духовност, Паламас и школата му следват насока, която ние можем да наречем етико-мистичен идеализъм, макар по-правилно да би било да я определим като активна философия на епохата. За исихастите човекът и обществото могат да върнат част от мъдростта си, ако всичките им действия се основават на вярата и знанието, което тя дава, и останат верни на собствената си духовна идентичност. Човекът, според исихастите, може да свърши много работа и всичко да бъде сведено до нула, ако основата не е камък, а пясък. А камъкът е чистата и съвършена вяра в Бога. А тази вяра минава през *теорията*, която е път кам истинското знание. Изхождайки от тази позиция Григорий Паламас отбелязва, че предвиждането на бъдещето, разбирането на тайнствата и тайните, постигането на съкровено, приемането на даровете на благодатта, постоянната радост, както и възможността човекът да се уподоби на Бога, са плодове на *теорията*, т.е. на съзерцанието на Божието величие. Тези плодове обаче никнат върху почвата на практическата дейност, сиреч върху живата и действена християнска вяра и любов. *Теорията*, освен всичко друго, е и това, че без нея не може да се стигне до съвършената вътрешна молитва — „оумно делание“. Тя е евангелска повеля. Исус Христос в проповедта Си на планината съветва: „... кога се молиш, влез в скришната си стая, и като заключиш вратата, помоли се на твоя Отец, Който е на тайно; и твоят Отец, Който вижда на скришно, ще ти въздаде наяве“ (Матей, 6, 6). Същото съветва своите последователи и св. ап. Павел. На тях той казва: „... молете се духом във всяко време...“ (Ефесяни, 6, 18).

В основата на учението за праксис и теория при исихастите стои мисълта за първоначалното единение на човека с Бога, разпаднало се след грехопадението. Към това първично състояние човекът може да се върне, когато изпълни заповедта на Бога да не яде от плодовете на дървото за познаване на добро и зло, сиреч да не се покорява на злото. Тогава той ще получи и Неговата благодат. Но вярващият не трябва да забравя, че благодатта се дава на всеки, но тя е действена само при тези от човеците, които подготвят себе си за това чрез упражняване в праксис и преминават към *теория*. Защото действената благодат, която е *умното делание*, е свързана с теорията. *Теорията* като по-висша степен на *праксиса* съдържа в потенциия висшето съвършенство и доставя на човека желаното единение с Бога.

Григорий Паламас, макар и последовател на св. Григорий Синаит, не следва безпрекословно неговите възгледи. Според Григорий Синаит съвършеното уединение дори и от обществото на монасите, е необходимо условие за действена *теория*. Монашеският подвиг не е нищо друго освен *праксис*. Неговите плодове са практическите добродетели каквито, според Синаит, са въздържанието от удоволствия, постът, бодърствуването, поклоните, гладът, бедността, псалмопение, постоянната молитва, разумното мълчание, търпението и пр.² Освен за практически добродетели Григорий Синаит говори още и за естествени и за божествени добродетели. Страстите пък, според него, са не само естествени, но и противоестествени. Съзерцателните добродетели, които са плод на *теорията*, са всъщност осемте предмета на съзерцанието. А те са: Бог, умните сили, невидимите неща, домостроителството за спасението на човешкия род чрез изкупителната жертва на Исуса Христа, всеобщото възкресение, второто пришествие, вечните мъки и царството небесно. Да се стреми човек към тях без благодат е все едно да фантазира, а не да вижда реалната действителност³. Благодатта, макар нейните действия при молитвата да се проявяват различно, приелите я са като заченали (οἱ ἐρῶντες τὴν σύλληψιν) и непразни (от глагола ἐκτρέφω) чрез Св. Дух⁴. При едни нейният плод е страх, при други — радост, но целта е една. С помощта на благодатта, според Григорий Синаит, душата се освобождава от страстите, очиства се от помислите и всецяло се насочва към умната молитва, при която се постига истинският гносис, който е благодатно чувство за истината⁵. Съдържанието на истинското познание е познаване на видимите и невидимите неща. Истинско знание имаме тогава, когато е налице правилно разбиране на догмите на вярата⁶.

Другият плод на *теорията* и на нравственото съвършенство е духовното свещеноедействие. При него се раждат изумлението, изстъплението (екстаза) и любовта. „Изумлението, според Синаит, е всецяло насочване на духовните сили към това, което е познато от велелепието на Божията слава, сиреч изумлението е чисто и пълно отдаване на ума на съ-

ществуващата безпределна сила. Изстъплението пък е не само любов... към небето, но и навлизане зад пределите на чувственото⁴⁷. А любовта е оня опияняващ устрем..., посредством който мисълта се откъсва от всичко външно, което може да я отклони от пътя ѝ към съвършенство⁴⁸.

Без да отрича виждането на своя учител, Паламас смята, че манастирът не е естественото място, където човекът може и трябва да живее в *исихия*. Затова като говори за същността на *исихията*, т.е. относно *праксиса* и *теорията* той се спира и на въпроса за условията при посвещението в *исихия*. Главното условие, според Паламас, е духовната нищета. Това означава, че не става дума за някакъв варварски аскетизъм и самоунищожение на тялото, което за някои е тъмница за душата. Обратното, според *исихастите* притежаването на материални блага е основата, върху която се изгражда духовната сграда на нравственото съвършенство. Тялото е храм на Св. Дух и неговото унищожаване е грях. „Блажена е телесната нищета, пише Григорий Паламас, но когато тя е обусловена от нищетата на душата и съединена с нея⁴⁹. Спирайки се по-подробно на този въпрос Паламас различава четири вида нищета: ἐν τῷ σώματι, ἢ ἐν τοῖς φρονήματι, ἢ ἐν τῇ κατὰ τὸν βίον περιουσία и ἢ ἐν τοῖς ἔξωθεν ἐλερόμενοις πειρασμοῖς¹⁰.

Всяка една от тези нищети, според Паламас, поражда скръб. Телесната нищета и смирението, които се изразяват в глад, жажда, бодърствуване и пр., раждат не само скръб, но и сълзи. Въздържанието е главното условие за сърдечно съкрушение, което пък доставя радост и приятна веселост (ἰλαρότης). Смирението поражда страх от наказание, а всичкото това е резултат от остро самопорицание. То пък от своя страна създава спасителното вино, което влива радост в душата на приемащия го. Това вино, според Григорий Паламас, е умилението, което измива заедно със скърбите и страстите и изпълва душата с неземна, божествена радост.

Макар да не са против материалното изобилие, исихастите смятат, че то не трябва да бъде цел в живота на отделния човек. Грижата за него отклонява вниманието от спасителния път и го предава в ръцете на злото. От грижата за придобиване на материални блага и от стремежа за тяхното увеличаване и запазване се появяват раздорите. Когато човекът се откаже от материалните блага, той се освобождава от грижата за тях, а според Паламас това му дава възможност да насочи цялото си внимание към вътрешното вглъбяване и освобождаване от вълните на злото. „Товага, пише Паламас, той вижда вътрешния човек и дреди всичко прилепилата се в резултат на жалкото падение безобразна маска, с която той се стреми да измие със скръб. Като премахне това покривало, прониква безшумно в тайните на душата и се моли на Отца на тайно, което най-напред усмирява у него помислите, а настъпилният мир ражда смирение, което пък поражда и съдържа всяка добродетел. В душата израстват различни добродетели: в центъра се издига царството на любовта, в предверието

— предвестието за бъдещия живот, цъфти неизказана и нетленна радост, защото нестезжанието е майка на безгрижието, безгрижието пък е внимание и молитва: това са скърби и сълзи, които премахват предразсъдъците... След премахването на тези препятствия по-лесно се изминава пътят и очиства съвестта. Това пък ражда радост и блажен смях вътре в душата. Тогава и горчивите сълзи се превръщат в сладост и молитвеното прощение се изменя в благодарност“.

Такава според Григорий Паламас е теоретическата роля на праксиса и *теорията* в нравствената природа на личността, а те от своя страна довеждат до *епивасис*, т.е. до възходането към съвършената при човешките нравственост.

БЕЛЕЖКИ:

¹ Migne, Pg, 150, coll. 1108—1112

² Пак там, col 1328

³ Пак там, col 130

⁴ Пак там, гл. 12

⁵ Пак там, гл. 3

⁶ Вж. Словеса различни ѿ заповѣдехъ, догматѣхъ, ливкахъ и шѣткованиахъ: еше же ѿ помыслихъ, страстехъ, докродѣтелехъ, възможи и молитвѣ. гл. 25, 57. Добролюбие, славянски превод, т. V, ч. I, Москва, 1881, Migne, Pg, 150, coll. 1239—1346 гл. 25, 57.

⁷ Пак там, гл. 58.

⁸ Пак там, гл. 59.

⁹ Migne, Pg, т. 150, coll. 1060.

¹⁰ Срв. К. Радченко, Религиозное и литературное движение в Болгарии перед турецкого рабства, Киев, 1908, с. 115.