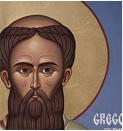
Исихазмът – сърцето на Православната църква

· [ПРАВОСЛАВИЕ.БГ](http://www.pravoslavie.bg/%D0%B0%D0%B2%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8/?a=%D0%9F%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%B2%D0%B8%D0%B5.%D0%91%D0%93) · 17/07/2009

Share

**Що е исихазъм?**

Общоприетото определение: рационално и енциклопедично, от епохата на историческия материализъм:

ИСИХАЗЪМ (от гр. hesychia – покой, безмълвие, вглъбеност), мистично течение във Византия.

В по-широк смисъл – етико-аскетично учение за пътя към единението на човека и Бога чрез „пречистване на сърцето” със сълзи и себе-съсредоточаване на съзнанието; включвало система на психофизичен контрол, имаща известно външно сходство с методите на йогата. Възникнало през 4-7 в., възродило се в края на 13-14 в. (Григорий Синаит, Нил Сорски). В по-тесен смисъл – религиозно-философското учение на Григорий Палама.

**Исихазмът – сърцето на Христовото Тяло**

Исихазмът – това е доброто и умно сърце, което насочва с биенето си животворното течение на Христовата Кръв. Оросявайки с Божията любов, то дарява първородството на родилите се свише и дава вечен живот. Сърцето на Църквата е съкровено и достъпът към него се открива само пред онзи, който с чистото си сърце вижда Бога и влиза в Царството Божие.

Такова е мистико-богословското определение на исихазма. Тъй исихазмът се открива в умосъзерцанието.

За влизащите в пътищата на човешкото дръзновение исихазмът изпъква като целокупно учение-действие, насочено към придобиването на Светия Дух и обожението на душата и тялото. Това учение-действие засяга всички сфери на човешкия живот:

● сетивната, пречиствайки я от сквернотата на страстите чрез разработена практика за борба с греховете и изпълвайки я със светлината на благодатните изживявания;

● умозримата, съзиждайки в подвижника ум Христов, и разкривайки се като исихастко богословие и практическо учение за методите и начините на богопознанието;

● физическата, проявявайки се специфично в психосоматичните методи на молитвата и низвеждайки по съвършен начин благодатните енергии във физическото тяло.

Най-висшата цел на исихазма е преображението и обожението на целия човек по образа на възкръсналия Иисус Христос.

Исихазмът притежава мощен импулс с творческа и съзидателна сила, и затова може и трябва да говорим за исихастко иницииране на истинско творчество в различни области на изкуството и човешката дейност. Това творчество носи в себе си пророческа харизма и дълбинен, съкровен смисъл. И най-сетне исихазмът, разгърнат във времето и пространството, притежава своята богата с лица и събития история, през която прозира тъканта на метаисторическия процес на земното развитие на православната Църква.

Известният мистик и светец от VII век преп. Исаак Сириец казва, че мълчанието е тайнството на бъдещия век. Исихазмът е открит за Бъдното във вечността и позволява на човека още през този век да се приобщи към тайнството на свещенобезмълвието.

„Исихазмът не е само феномен на руската и общоправославната духовност и култура. Това е богатство на целия християнски свят, на цялото човечество, и е време да пристъпим към него без конфесионална и идеологическа предубеденост, не толкова може би като се оглеждаме назад, колкото като насочваме погледа си към бъдещето” (с. 192-193). Че исихазмът е богатство на целия християнски свят и цялото човечество, е безспорно, но това богатство може да се придобие само в Православието и чрез Православието, защото само в Православната Църква той е можел и може да живее и да ражда обилни духовни плодове; лишен от тази естествена „жизнена среда”, исихазмът неминуемо умира като риба, извадена от водата. Тъй че ако целият „християнски свят” и „цялото човечество” станат православни, тогава просто няма да остане място за „конфесионална и идеологическа предубеденост”. Вероятно тъкмо това е имал предвид отец Йоан Економцев. Като цяло трудовете му изиграха за времето си положителна роля (особено последният му труд, който включва превод на „Писмото до своята Църква” на св. Григорий Палама), тъй като на фона на малкото, което се пишеше за исихазма по съветско време, те изглеждаха утешително явление.

**Безмълвието и светлината**  
(традицията на православния исихазъм в контекста на историята)

„Няма нищо по-прекрасно от личността, която в тайнствения полумрак на вътрешното си трудене се е избистрила от мътилката на греховните тревоги, и, просветена, позволява да видим в нея проблясващия като скъпоценен маргарит образ Божи”, писа Павел Флоренски. В тези думи са отразени алфата и омегата на духовната практика на Православието – от „мътилката на греховните тревоги” през „вътрешното трудене” към просветеността на покоя и безмълвието и оттам към преображението. Тъкмо това е онова „изкуство над изкуствата”, „художество над художествата”, както в един друг свой труд нарича православната психотехника отец Павел. Тайните на това „изкуство над изкуствата”, на тази тънка алхимия на духа се е пазела в течение на много векове от майсторите на този таен „занаят” на преображението на човешките души – от „духовните старци”.

Духовната практика в първоначалния смисъл на тази дума – „праксис”, „правене” (в дадения случай „духовно трудене”), – това са действия, предприемани от човека, за да придобие изживяването на единството с Бога, в което се осъществява „обожението” и възхождането към Бога – „теозисът”. Това е процес, обратен на „кенозиса”, при който Бог, създавайки света, сякаш „полага” Себе Си в него, „низхождайки” в ограниченото и крайно битие.

Един от основните парадокси на духовната практика е, че нейната успешност (придобиването на „исихия”, вътрешно безмълвие и покой; докосването на „нетварната светлина” и преображението на ума) зависят изключително от „благодатта”, идваща от Бога, която е Негов дар за човека. Никакви човешки действия не могат да гарантират стигането до целта на духовната практика, но ако в същото време човек не прави нищо от това, което обикновено се нарежда от „монашеското трудене”, и не предприема тази крачка към Бога, то най-вероятно изобщо нищо няма да стане. Този парадокс на духовната практика е валиден, разбира се, не само за християнството, но и за духовните практики на всички религии, и в тази труднопостижима диалектика – „намира този, който не търси” и „побеждава този, който не се стреми към победа” – се съдържа тъкмо онази движеща сила, която подтиква човека към постоянен духовен растеж; към онзи растеж, който прави човека вечен странник на духа – един наистина homo viator…

Православната духовна практика е намерила своя завършен израз в исихазма (гр. „исихия”, – „покой, безмълвие, самовглъбеност”) – учение за пътя на човека към мистично единение с Бога чрез конкретните похвати на самосъсредоточението и пречистването на ума от „помислите”.   
Думите „безмълвие” и „светлина”, са основните символични понятия на исихазма – „безмълвието” (исихия) се отнася към духовната практика, т.е. към действията, предприемани от човека по негова воля, негов свободен избор, а „светлината” – към „благодатта” (гр. „харис”), слизаща от Бога в процеса на все по-дълбокото потапяне в безмълвието.

Основният метод на исихазма е свързан с многократното повтаряне на „Иисусовата молитва” („Господи Иисусе Христе, помилуй мя грешнаго”, т.е. „дари ми своята милост”, „дари ми благодат”). Застанал в седяща поза и опрял брадичка върху гърдите си, молещият „насочва ума в сърцето”, забавя дишането си, за да уталожи по този начин мисловния поток, и започва да „твори молитва”, свързвайки ритъма и` с дишането, докато молитвата стане „самодвижеща се”, и вече не човекът се моли, предприемайки определени действия за това, а молитвата сякаш сама тече през него, не изисквайки никакви усилия. При това молещият се последователно отхвърля „помислите” (т. е. мислите), пречиствайки по този начин ума си и уподобявайки го на празно огледало, в което да може да се отрази благодатното докосване на „нетварната светлина”.

Смята се, че „поместването на ума в сърцето” и забавянето на дишането при извършването на „Иисусовата молитва” е основен похват, възхождащ още към Симеон Нови Богослов и Григорий Синаит (за които ще говорим по-подробно по-нататък). Умът „прониква в сърцето” заедно с вдишвания въздух, следвайки го. Допълнителният похват, предложен от св. Никифор Усамотени, се състои в това, че вдишването и издишването се свързват с ударите на сърцето, а всяка дума на молитвата се произнася при един удар на сърцето. При това първите три думи на „Иисусовата молитва” се произнасят при вдишването, а следващите три – при издишването. Ритмичността на повтаряната молитва, свързана с дишането, води постепенно до това, че мислите угасват, а умът се успокоява и пребъдва в сърцето, където, по думите на Симеон Нови Богослов, той първоначално среща само „тъмнина” и кипене на страсти, но след това подир тази „тъмнина” в дълбините на сърцето се открива „неизречена радост”.

В процеса на напредването му в молитвената практика подвижникът започва да бъде спохождан от състояние на екстаз; по думите на св. Симеон Нови Богослов обаче екстазът е само началното стъпало, а не целта на практиката. Целта е да се стигне до постоянно, ненарушимо единство с Бога, обхващащо цялото естество на човека – духа, душата и тялото.

С практиката на исихазма е свързано и учението за „телесните центрове”. Това е „мозъчният център”, с който е свързана дейността на ума; „гърленият център”, в който се заражда речта, отразяваща мисълта; „гръдният център” и най-сетне „сърдечното място” (разположено в района на сърцето), на което се отдава твърде голямо значение в практиката на исихазма. Под „сърдечното място” е областта на „чревото”, средище на „долни страсти”.

Учението за телесните центрове, а също и методите, свързани с дишането и многократното повтаряне на едни и същи думи, пораждат естествени асоциации с редица източни традиции, но в тази статия по ред причини не смятаме да развиваме тези асоциации. Главната от тези причини за нас е самостойността на всяка духовна традиция и заложената в нея потенциална възможност за обяснение на идеите и`, оставайки в границите на самата нея.

Въпреки че основните положения на исихазма са били изложени писмено едва в началото на XI век, според православната традиция това учение се е появило в дълбока древност. Дълго преди основните му принципи и методи да бъдат подробно разработени и описани в трактатите на отците на Църквата, то се е предавало устно от учител на ученик. Ще се опитаме да проследим историята на исихазма, оставайки, от една страна, в рамките на самата християнска традиция, а от друга – гледайки сякаш от дистанцията на времето, обхващайки в пълната му цялост хилядолетния континуум от идеи, подобен на многостенен кристал, всяка от страните на който представлява онази специфика, която различава възгледа на всеки един от отците на Църквата от възгледите на другите. А това, което ги обединява, е представата за света като едно органично цяло, в което се разгръща процесът на духовното изкачване на човека към Бога – епестасис.

Корените на исихазма са свързани с „метафизиката на светлината”, възхождаща към гръцката култура. В картината на света, създадена от екстровертирания гръцки дух, понятието „светлина” е предполагало не само буквалното си значение, т.е. противоположност на тъмнината, но и „ясността” – ясността на разбирането, ясността на смисъла, ясността на идеята. В този смисъл гръцката „метафизика на светлината” се е обръщала не толкова към видимия, проявения свят („тварния”, т.е. сътворения от Бога, както го наричат отците на Църквата), колкото към нематериалната „светлина в ума”, Lux Intelligibilis. Философските основи на метафизиката на светлината могат да се намерят у Парменид (краят на VI – V в. пр. Хр.) и в платонизма, но завършено развитие тя е придобила именно в исихазма. Василий Велики, Дионисий Ареопагит, Симеон Нови Богослов, Григорий Палама… Неслучайно споменаваме тези имена – тяхната последователност отразява цялата история на християнската „метафизика на светлината”, от „благодатността на тихата вечерна светлина” (Василий Велики), през „непристъпната светлина” и „божествения мрак” (Дионисий Ареопагит) и личния опит на „слизането на светлината” (Симеон Нови Богослов) към стройното, завършено учение за „нетварната светлина” (Григорий Палама), чрез която Бог, светът и човекът стават взаимносвързани, а човекът получава възможност за непосредствена причастност към Бога. Очевидно е, че самата идея за взаимната свързаност на Бога и света чрез някакви „невеществени” еманации, „нетварна” светлина имат нещо общо и с известните идеи на „Енеадите” на Плотин, и с учението на Псевдо-Дионисий Ареопагит, което ще разгледаме по-късно, а от по-новите доктрини – с космологията на Георгий Гурджиев.

Друга предпоставка за развоя на традицията на християнската духовна практика е библейската, старозаветна представа за природата на човека, според която всичко в човека е творение на Бога и съответно е свързано с Бога. Бог присъства в човека не само в духа, но в същата степен и в душата, и в тялото – друг е въпросът, че там присъствието му е по-трудно за осъзнаване. Съответно и връзката на човека и Бога засяга цялата човешка природа; в човека не може да се изолира нещо (например духът), което да е причастно на Бога, за разлика от друга някаква част (например телесността), която да е напълно греховна и съвършено чужда на Бога. Затова и способността за общение с Бога се смята за присъща на човека като цяло и не може да бъде приписана само на някаква негова част.

Основните понятия на старозаветното учение за цялостната природа на човека са: „сърцето” (leb), срещащо се в текстовете на Стария Завет 851 пъти; „жизненото начало” (nephesh), споменавано 754 пъти, и най-сетне „диханието” („ruah”) – 134 пъти. Тъкмо върху тези три понятия е основана библейската антропология на цялостността, на която е чуждо дуалистичното разбиране за човека като душа, противопоставена на тялото, характерно за традицията на Платон и Плотин. По-късно в традицията на исихазма именно тези понятия са изиграли важна роля в развитието на метода на духовната практика.

\* \* \*

Въпреки че исихазмът е придобил известност през XIV в., по времето на Григорий Палама, православното предание съотнася появата на тази традиция с първите векове на нашата ера и я свързва понякога с известния случай с апостол Павел, когато по пътя към Дамаск му се е явило видение на Христос, облечен в „нетварна светлина”. Апостол Павел продължил традицията на старозаветното учение за природата на човека. Разделяйки, от една страна, човека на „вътрешен” и „външен”, ап. Павел изказва заедно с това и идеята за трихотомията, т.е. за тройната природа на човека, където двата крайни полюса – духът и плътта – намират своето равновесие в сърцето. Очевидно е, че понятието „сърце” има метафоричен характер; става дума не за физически орган, а за някакъв център на вътрешния живот на човека, различаващ се от ума, чиято дейност се извършва не в сърцето, а в главата.   
Тук виждаме началото на онази традиция, която впоследствие в течение на векове ще се развива в християнската парадигма под името „философия на сърцето”. Освен това на ап. Павел принадлежат и първите в християнската „антропология на цялостността” представи за природата на телесността, оказали влияние върху развоя на исихазма. Ап. Павел различавал тялото („сома”) и плътта („саркс”). Плътта е земното, плътското начало в човека. И ако думата „тяло” вместо „плът” все още се е използвала понякога от него, то думата „плът” никога не се използва вместо думата „тяло”. Греховната плът е свързана с душата толкова тясно, че те са немислими една без друга; душата, обременена с не по-малка греховност, съществува за ап. Павел само в плътта. И въпреки това човекът за ап. Павел не е просто затворена в тъмницата на плътта душа, а въплътен дух, обитаващ в тялото. „Плътта” у ап. Павел означава не само външното и преходното начало в человека, но и обиталище на „низки страсти”. А различаването на понятията „плът” и „тяло” подчертава, че само по себе си тялото не е нещо долно, а е „храм на духа”. Впоследствие тези идеи на ап. Павел намерили продължение у Климент Римски и особено у Тертулиан.

Представите на Тертулиан (155-220 гг.) за природата на душата и нейните взаимоотношения с телесността оказали значително влияние върху развоя на исихазма. На проблема за телесността е посветен специалният трактат „За възкресението на плътта”, където се развиват идеите на ап. Павел за тялото като „храм на духа” и се говори за изменението (demutatio) и преображението на плътта. Тертулиан разглеждал природата на душата като „дихание” на Бога, Когото той сравнява със съвършен художник (Adv. Herm. 29). „Украшение наричат света гърците”, казва Тертулиан (Adv. Herm. 40) – „нали гръцката дума „космос” значи едновременно и „мироздание”, и „красота”.

Сравнението на Бога с художник е идея, разпространена в атмосферата на късната античност и е трудно да се открие конкретният и` автор. Ранните християнски мислители виждали Бога като велик художник, създаващ света подобно на огромна творба на изкуството. Тъй, св. Ириней Лионски пише, че Бог е създал света и душата на човека чрез своя „художествен Логос” в съответствие с мярата, числото, ритъма, реда, хармонията (Contr. haer. II, 26, 3), творейки от Самия Себе Си според присъстващия в Самия Него образ на света. „В прекрасния ритъм (eurythmia), премереността и подредеността на света се отразява мъдростта на Създателя” (Contr. haer. IV, 383). Той сравнява тялото с инструмента на творчеството, а душата – с Художника (Contr. haer. II, 33, 4). Човекът е бил замислен от Твореца като венец на видимия свят, той е „украшението на света”. Изгубил красотата си по време на грехопадението, човекът може и трябва да си я възвърне, да стане отново „красотата на света”. Затова и цялата дейност по усъвършенстването на човека, заемала изначално централно място в християнската духовна практика, се възприемала като някакво художествено творчество, чийто резултат трябвало да яви един особен „образ”, особена прекрасна творба на изкуството – съвършен в духовно отношение човек. Тъкмо с тези идеи, възхождащи още към първите векове на християнството, са свързани традиционните образи на духовната практика като „изкуство над изкуствата” и „най-съвършено художество”.

\* \* \*

Ако за александрийската епоха са характерни опитите за синтезиране на различни идеи и учения (тук може да се посочи и влиянието на многобройните ереси, с които църквата водела непримирима борба), то на следващия етап на развитието на християнската духовна практика, който условно може да се нарече кападокийски, този дългоочакван синтез най-после се извършил, елементите на различните идеи и учения се претопили в едно цяло и започнали да се забелязват очертанията на една завършена представа за природата на човека и пътя на духовния му растеж към Бога.

Напомняме, че с името „кападокийци” е прието да се наричат св. Василий Велики, св. Григорий Нисийски, св. Григорий Назиански, живели по едно и също време и свързани с приятелски и роднински връзки. Основният им принос за развоя на християнската духовна практика е въвеждането на понятието личност, направено чрез осъзнаването на разликата между същност и ипостас. Както е известно, още Плотин различавал „същността” като „битие на общото” от „ипостаста” (от гр. hypostasis – съществуване), определеното, конкретно битие. Но кападокийците открили в тази разлика нещо по-дълбоко, отколкото проста разлика между общо и частно, привнасяйки персонологично съдържание в понятието „ипостас”. Именно кападокийците заложили основата за осъзнаването на „божествената ценност на личността”; основата за възгледа за човека като „искра Божия”, като дух, въплътен в „човешката ипостас”.

Св. Василий въвежда в християнската антропология понятието „енергии”, развиващо идеите на неоплатонизма за еманациите на божествената същност, слизащи в сетивния свят, което впоследствие започнало да играе твърде съществена роля в паламизма. Като метафора за обозначаването на тези божествени еманации, тънки енергии, изпъква образът на „несъздадената светлина”. „Красотата е светлина – пише св. Василий, – в сравнение с която светлината на слънцето е тъмнина” (Com. in is. V, 175); именно под формата на „непристъпна светлина” съзерцава същността на Бога онзи, който се е издигнал към висотите на съзерцанието (Homil. de fide, 1).

Св. Григорий Назиански говори много за телесността, упреквайки античните философи за това, че те не успели да се издигнат до идеята за „светозарността на плътта”, т.е. одухотворяването на телесността, което единствено може да даде на човека неговата истинска пълнота – пълнотата на битието. Душата, този „образ Божи”, е заключена, подобно на сноп светлина, в „тъмната пещера на тялото”, но тази вътрешна светлина е неугасима. С този подход на св. Григорий се изключва всеки псевдоаскетизъм в подхода към човека, защото „истинската духовност се изразява не в презрението към тялото, а в одухотворяването на целия психофизичен състав на човека”.

На св. Григорий Нисийски (ум. 394 г.) традицията на исихазма дължи развоя на учението за апокатастасиса, заето първоначално от Ориген. Бог, създавайки света и влагайки Себе Си в творението, с това сякаш „опустошава” (кенозис) Себе Си. Кулминация на творението (и кенозиса) е появата на човека, тъй като именно от човека (притежаващ свободна воля и способност за обръщане към Бога, но заедно с това „паднал” в греховния и краен свят) започва дългият път на издигането от материалното към духовното, от крайността на времето към безкрайността на вечността – пътя на „обожението” (теозис) и завръщането при Бога.

С кападокийския синтез завършва първият период в историята на исихазма, свързан с александрийската епоха и с опитите за интегриране на идеите на античната и елинистическа философия, преди всичко на Плотин и неговите последователи, в християнската традиция.

Но най-голям принос за развоя на исихазма има, разбира се, аскетичната традиция, добивала все по-голям разцвет след края на александрийската епоха. „Поколения аскети и съзерцатели създали своето учение за човека, израсло повече от вътрешното самовглъбение, от изучаването на съкровения свят на своята душа, отколкото от богословската диалектика и предпоставките на античната философия”. Това направление „внася друга обагреност в учението за света и човека”, и тъкмо тази обагреност е „най-изпълнена със светлина”. „Езикът на аскетите (…) говори за човека винаги с необикновено радостен тон”, което разрушава из основи предразсъдъците за „безжизнеността и сухотата на аскетичния подход към човека”.

Началото на този период в развитието на християнската антропология е свързано с името на св. Антоний Египетски (ок. 251-356), знаменит отшелник и основател на християнското монашество, който не оставил никакви трудове след себе си. Първите писмени извори, които според нас могат да се смятат за лежащи в основата на традицията на християнската духовна практика, са трактатите, приписвани на Псевдо-Дионисий Ареопагит, въпреки че времето на тяхното създаване не е известно със сигурност. Няма съмнение, че по степен на влияние върху мислителите на следващите векове трудовете на Псевдо-Дионисий Ареопагит превъзхождат всеки друг представител на аскетическата традиция. Историческият Дионисий Ареопагит е живял през І век в Атина и е споменат от апостол Павел, но сложно разработената терминология на приписваните му трактати („За Божиите имена”, „За мистическото богословие”, „За небесната йерархия”, „За църковната йерархия”), обикновено обединявани със събирателното име „Ареопагитики”, а също и това, че първото споменаване за тях се отнася едва към VI в. („Ареопагитиките” са били коментирани от преп. Максим Изповедник), позволя да се направи изводът, че истинският автор е живял много по-късно.

В основата на метафизиката на Псевдо-Дионисий е представата за „божествения Ерос, привличащ Ероса на човека към себе си”. Еросът се разглежда като „сила, тегнеща към единство”. „Божественият Ерос е екстатичен… Благодарение на това обичащите не принадлежат на себе си, а на онзи, когото обичат…”. Тъй човекът излиза извън собствените граници, устремявайки се към Бога, „и не живее вече със свой живот, но с живота на Оногова, Когото обича”. Вследствие на своето преизобилие красотата на Бога „излиза от себе си” и във вид на благодат прониква в другите същества. Тази Красота на Бога е „обект на любовно желание и сама е любов – Ерос”. В отговор на тази божествена любов човешката душа „се устремява в сляп порив към лъчите на непристъпната светлина”, към Ероса на Бога, излизайки при това извън своите ограничени рамки и разтваряйки се напълно в Бога.

Това е „божествен гносис, познаван чрез неведението”; „мрак, надвишаващ всяка светлина”, „…непреодолим екстаз, абсолютно чист и свободен…”, в който човекът се устремява към „лъчите на божествения мрак”, тази „Непристъпна Светлина”. Човешкото творчество, движено от божествения Ерос, е призвано да преобразява хаоса на света в „космос” – та нали неслучайно на гръцки „космос” означава едновременно и „свят” и „красота”, – превръщайки „акосмията” в „еукосмия”. „Божият образ в човека, искрата на божествения Ерос в нас търси излизане от себе си. По самата си природа Еросът е екстатичен, и тази Платонова концепция е влязла по линия на Ареопагитиките в мистиката на православния Изток. Жадувайки да надмогне себе си, човешкият Ерос очаква идещия му насреща божествен Ерос, който също излиза от себе си”. Защото „цялото учение на Псевдо-Дионисий за творението на света като разкриване на божествения Ерос е метафизично обоснование на творчеството на човека”. „Бог е Ерос и затова ние, бидейки Негов образ, носим и образа на този Ерос”, разкривайки го чрез себе си.

Аскетичната традиция намира своето продължение в съчиненията на египетските и синайски аскети от IV – VII в. – Макарий Египетски (IV в.), Евагрий Понтийски (IV в.), Йоан Лествичник (VI в.) а също и Исихий Синайски (VIII в.). Така, при Макарий Египетски намираме в напълно завършена форма учението за „обожението” (гр. „теозис”), докосването на божественото начало до човека, преобразяващо душата и тялото. За подвижниците това е било не абстрактна идея, а факт на вътрешния им духовен живот, реалност на духовната им практика. Това е дар Божи, дело на Божията благодат, и от човека зависи дали ще приеме този дар. При Макарий „теозисът” е символизиран от брачния съюз на небесния, божествен жених и душата – невеста, символически описван с помощта на поетическите образи на прегръдките, любовното опиянение и екстаза. Когато се извършва това екстатично сливане, придобивано чрез непрестанната молитва, душата бива докосната от „осияването” – „елампсис”, давано от „благодатната вечерна светлина”, както го нарича св. Василий Велики. Умът, освобождавайки се от страстите по време на непрестанната молитва, се изпълва със светлина и започва да вижда и себе си като ясна светлина. Това „осияване” донася на душата особен вътрешен покой, „атараксия” („невъзмутимост”, дълбоко спокойствие на духа). Това не е „апатия” – „безразличие”, а дълбока тишина и невъзмутимост на духа, отказващ се от изказвания и външни прояви. Тази невъзмутимост е подобна на гладката морска повърхност в спокоен ден, тя прави душата цялостна и внася в нея усещането за неизречена радост и блаженство (гр. „макариа” – „блаженство”). Това блаженство дава чистота на сърцето и девственост на душата, онова целомъдрие, цялостност на душата, което е всъщност самата цел на духовната практика на подвижника.

По-нататъшно развитие на идеите на християнската духовна практика намираме при Йоан Лествичник (около 525 – около 600 г.) – синайски монах, известен със своя трактат „Лествица” („Стълба”), в който той описва етапите на духовния път. Йоан говори за покоя, придобиван от подвижника, като за „неподвижна опора в дълбините на сърцето”. В Русия преводът на „Лествицата” се появил още през XI век и оттогава тази книга е широко известна.

Голямо влияние върху развитието на традицията на исихазма оказал св. Максим Изповедник (580-662). Мирогледът, характерен за християнските мислители, се разкрива при него под формата на „откровение за света като за едно Всеединно Цяло, една мирова хармония, обединявана и обхващана от божествената Любов. Този божествено прекрасен космос, пронизан от лъчите на Божеството (…) се отразява във всяка част от мирозданието, във всяка капка от този свят, отразява се изцяло, повтаря се безброй пъти, възприема се от човешките логоси, съ-образни на него и обединявани от същата сила на Любовта”. Това е онази „космична литургия”, в която и самата християнска мисъл, и непосредственият религиозен опит, съединени в едно цяло, „неслято и неразделно”, стигат до своето „акме”, до съвършения си предел. Именно в идеята за света като всеединно цяло е добила истинския си смисъл представата за човека като микрокосмос на Вселената.

Новият етап в православната духовна практика е свързан с името на Симеон Нови Богослов (949-1022 гг.) – класик на византийската мистика и истински баща на исихазма. Симеон се родил в средата на X век в Пафлагония, на южния бряг на Черно море, на младини водел светски начин на живот в двора на императора, но на двадесет и седем години животът му се променил – в константинополския Студийски манастир той срещнал своя духовен наставник и приел монашество.

Симеон Нови Богослов описва духовния си опит в редица творби, в които се усеща влиянието на св. Максим Изповедник. През XIV в. на Симеон Нови Богослов било приписано авторството на трактата „За трите методи за съсредоточаване и молитвата”, смятан за негов основен труд (въпреки че сравнението на този трактат с другите творби на Симеон показва, че в действителност той едва ли е бил автор на този текст), който описва методите на практиката, вече споменати от нас – застанал в седящо положение и склонил глава върху гърдите си, подвижникът съзнателно забавя дишането си и започва да произнася Иисусовата молитва, съединявайки я с ритъма на дишането и насочвайки я в сърцето си, докато молитвата не стане „самодвижеща се”.   
Главният труд на Симеон са „Химните”, посветени на описанието на личния мистичен опит. Без да се задълбочаваме тук в подробен анализ на „Химните”, ще отбележим само, че забележимо място при Симеон заема символизмът на огъня и светлината а също и на мистичния пир и празник – брачния съюз на огъня и водата, напомнящ за подобните образи на „мистичния брак” при Макарий Египетски. Симеон Нови Богослов описва финалния стадий на своя духовен опит като слизане на благодатната безформена светлина, даряваща на подвижника екстаз и опиянение от „божественото вино”. Според Симеон тази светлина е истинската природа на човешкия дух и тъкмо тя дава преображение и „възкресение приживе”.

През втората половина на XIII век идеите на Симеон Нови Богослов били развити от Никифор Исихаст (Никифор Усамотени) – италианец, приел православието и станал атонски подвижник; той е автор на трактата „За трезвението и стражата на сърцето”, където се излага систематично техниката на духовната практика на исихазма.

И все пак основното развитие на методите на исихазма е свързано с името на Григорий Синаит (ок. 1250 –   
ок. 1330 г.), игумен на редица атонски манастири и автор на няколко съчинения, обобщили вековния опит на православния аскетизъм. Основното от тях е „За безмълвието и молитвата”, където Григорий Синаит пише за двата стадия на иночеството – монашеското трудене („праксис”), включващо постите, подвижничеството, отдалечаването от света и т. н. – и съзерцанието („теория”), чиято същност е недеянието. Съзерцанието, според Григорий Синаит, има три стадии: 1) съсредоточение и „молитва на ума”; 2) благодат и духовна радост, слизане на „несъздадената светлина”, придобиване на безмълвие на ума; 3) висша ясност, трезвост („трезвение на ума”), опознаване на същината на всички неща и съзерцаване на собствената духовна същност.

Последният период на живота на св. Григорий протекъл в Тракия; чрез неговите тракийски ученици-славяни започнало проникването на исихазма в славянските страни, в това число и в Русия.

\* \* \*

Най-фината си концептуална разработеност традицията на исихазма достига през XIV век, в последния период на съществуването на византийската култура, по времето на т. нар. Палеологов ренесанс. През времето, когато си противодействали тенденциите на светския елинизъм и на аскетизма на уморената от живота хилядолетна цивилизация, се възродил интересът към непосредственото, практическо богопознание; към същото време се отнася и феноменът на „паламитския синтез”, свързан с името на св. Григорий Палама.   
Св. Григорий Палама (1296-1359) получил на младини светско образование, през 1315 г. приел монашество в Света гора, където бил за известно време игумен на манастира Есфигмен, а след това станал отшелник. През 1335 г. започнала известната полемика между Григорий Палама и Варлаам Калабрийски и били написани „Триадите”. След като се запознал с методите на исихастите, Варлаам ги подложил на критика, смятайки ги за последователи на еретическите учения на месалияните и българските богомили. Той дава следното любопитно описание на тези методи: „Те ми съобщиха за удивителното разделяне и възстановяване на (единството) на разума и душата, за връзката на душата с дишането, за разликите между червената и бялата светлина, за вдишванията и издишванията, произвеждани от ноздрите при дишане, за някакви „заслони” около пъпа и най-сетне за виждането на Господа от душата, което по осезаем начин… се извършва вътре в пъпа”. Но през 1351 г. на Влахернския поместен събор критиката на Варлаам била осъдена, паламизмът бил обявен за официална доктрина на византийската православна Църква, а през 1368 г. Григорий Палама бил канонизиран като светец.

Палама придал на исихазма същинска философска рамка, разработвайки учението за принципната разлика между същността на Бога, която е непроявена и недостъпна за познанието, и самоизлъчващите се „енергии” на Бога, които пронизват целия свят, низхождайки към човека. При това цялостността и неделимостта на Бога остава нерушима. Тъкмо това „несътворено” излъчване на Бога е онази нетварна „таворска светлина”, на която се отделя голямо внимание в паламизма. В своята „метафизика на светлината” Палама се позовава на думите на Дионисий Ареопагит за непристъпната светлина и Бога като „свърхсветъл мрак”, утвърждавайки отново и отново принципната недостъпност и трансцендентност на тази светлина, влизаща в сърцето на подвижника, чиито „помисли” (мисли) са угаснали, а душата е пуста и прозрачна.

Темата за преображението, придобивано с помощта на светлината и „слизането на благодатта”, е централна в аскетичното учение на Григорий Палама; той смята, че ако това просветление на духа бъде достигнато, то трябва да засегне и тялото. Духът животвори плътта, преобразявайки я, защото „тялото е храм, в който пребъдва телесно цялата пълнота на Бога”. Пътят към това преображение е безмълвната или духовната молитва, за която Исаак Сириец пише, че в първия си стадий тя се състои от думи, а във втория вече няма нито думи, нито форма. Това е наистина „безмълвна”, „извършваща се сама по себе си” или „самодвижеща се” молитва, даваща на подвижника дълбинен покой, тишина и причастност към „нетварната светлина” на божествените енергии.

А природата на човека е за Палама троично и неслято-неразделно единство на духа, душата и тялото – единство, чиято цялостност се осигурява от синергизма на духа, душата и тялото и синергизма на Бога, света и човека. Центърът на това единство е сърцето и това обяснява значението, което исихастите придават в своята практика на дишането и неговото насочване към сърцето.

Можем без преувеличение да кажем, че в идеите на Палама се отразяват всички основни проблеми на християнската антропология, стигайки тук до логическия си завършек. Първо, това е проблемът за състава на човека, проблемът за взаимоотношенията на душата и тялото, разбирани или като взаимосвързаност на два принципа – физическия и духовния (дихотомичният подход), или на три – духа, тялото и душата (трихотомичният подход). При трихотомичния подход, следващ библейската антропология и представите на ап. Павел, душата се възприема като някаква „жизнена сила”, близка по природата си до „дишането”, разбирано метафорично като източник на живота. Ако за дихотомичния подход е изначално свойствен дуализмът, противопоставянето на духовното и материалното, то в трихотомичния, триадичен подход, характерен за православието, противоположните полярности на човешката природа се уравновесяват хармонично, което и дава възможност за преобразяване на тази природа, за нейното одухотворяване. Второ, това е проблемът за образа и подобието на Бога в човека, отразяващ се в диалектиката на взаимоотношенията на същността (усията) и ипостаста, същността и енергията. И трето, това е проблемът за крайната цел на човешкото битие, въплътена в концепцията за теосиса и апокатастасиса.

В онази форма на концептуална завършеност, в която намираме исихазма в „богословието на енергиите” на Григорий Палама, той е интегрирал наследството на античната философия (преди всичко на неоплатонизма) и е подобен на мистично цвете върху дървото на хилядолетната елинистическа цивилизация, разцъфнало в момента на окончателния и неотвратим залез на тази култура. С рухването на Византия паламитското „богословие на енергиите” се оказало забравено за дълго време.

Като приемничка на Византия се издигнала Рус. Идеите, свързани с аскетичната духовна практика, започнали да проникват тук отдавна, още от самото покръстване – достатъчно е да отбележим известния факт, че Антоний, основателят на Печорския манастир в Киев, бил на поклонение в Света гора и живял известно време в манастира Есфигмен (където по-късно игумен бил Григорий Палама), обучавайки се при атонските отшелници. В следващите векове контактите на руските манастири (на първо място Печорския) с Атон продължавали и може да се говори за забележимо влияние на идеите на исихазма върху Сергий Радонежки и Киевския митрополит Киприян, както и върху Нил Сорски (1433-1508 г.) и многобройните му последователи. Векове по-късно това влияние се проявило във възраждането на традициите на старчеството, свързано с имена като Паисий Величковски, Серафим Саровски и Игнатий Брянчанинов.

**Обожението**

В разработването на православното учение за обожението особеное значение имат трудовете на св. Григорий Палама, чиито съчинения били догматизирани на Константинополските събори през 1341, 1347 и 1351 г. И не случайно Съборът от 1347 г. нарекъл учението за обожението „догмат на Палама”.

Повечето свети отци, говорили за Преображението, утвърждават нетварната и божествена природа на светлината, явила се на апостолите. Св. Григорий Богослов, св. Кирил Александрийски, св. Максим Изповедник, св. Андрей Критски, св. Йоан Дамаскин, св. Симеон Нови Богослов, св. Евтимий Зигабен се изказват тъкмо в този смисъл, и думите им не трябва да се тълкуват като метафорични изрази. Св. Григорий Палама развива това учение във връзка с въпроса за мистичния опит. Светлината, която апостолите видели на планината Тавор, е свойство на Бога по природа. Предвечна, безкрайна, съществуваща извън времето и пространството, тя се явява в Стария Завет като слава Божия: явление страшно и непоносимо за творението, защото е било външно, чуждо на човешката природа преди Христос и извън Църквата. Ето защо, според св. Симеон Нови Богослов, апостол Павел по пътя към Дамаск бил ослепен и хвърлен на земята от явяването на божествената светлина – той все още не вярвал в Христа. Напротив, Мария Магдалина, според св. Григорий Палама е можела да вижда светлината на възкресението, която изпълвала Божи гроб и правела видимо, въпреки нощния мрак, всичко, което се намирало там, докато „сетивният ден” още не бил осветил земята; тази светлина дала сила на очите и` да вижда ангелите и да беседва с тях. В момента на Въплъщението божествената светлина се съсредоточила, ако може така да се каже, в Христа Богочовека, в Когото телесно обитавала пълнотата на Божеството. Това означава, че човечеството на Христос било обожено чрез ипостасното единение с божествената природа, че по време на земния Си живот Христос винаги бил озарен от божествена светлина, останала невидима за мнозинството от хората. Преображение Господне не било явление, включено във времето и пространството; никаква промяна не се извършила в този момент в Христа, дори и в Неговата човешка природа, но тя се извършила в съзнанието на апостолите, получили за известно време способността да виждат своя Учител такъв, какъвто Той е, сияещ с предвечната светлина на Своето Божество. За апостолите това било излизане извън историята, възприемане на вечните реалности. Св. Григорий Палама говори в своята беседа за Преображение: „Светлината на Преображение Господне не е започвала и не е завършила; тя е останала невключена във времето и пространството и неподдаваща се на външните сетива, макар и да е била съзерцавана с телесните очи… Поради особената промяна на сетивата си учениците на Господа са преминали от плътта към Духа”.

За да видиш божествената светлина с телесни очи, както са я виждали учениците на Тавор, трябва да станеш причастник на тази светлина, да бъдеш променен повече или по-малко от нея. И тъй, мистичният опит предполага промяна на нашата природа под въздействието на благодатта. Св. Григорий Палама ясно говори за това: „…(човекът) който е получил като благ дял божествените енергии, е самият сякаш Светлина, и е заедно със Светлината, и заедно със Светлина вижда съзнателно онова, което без тази благодат е скрито за всички, издигайки се не само над телесните сетива, но и над всичко, което ни е познато… защото пречистените по сърце виждат Бога, Който, бидейки Светлина, се заселва и открива Себе Си на обичащите Го и обикнатите от Него…”.

Обожено става и тялото на човека, защото Словото Божие освещава и членовете на тялото ни. В „Главите за богословието и домостроителството” преп. Максим Изповедник определя по следния начин състоянието на обожения човек: „Благодарение на явяването на безпределната красота на тази храна, (душата) приема в себе си тъждествено благобитие, което се заселва в нея; тя става бог по съпричастие с Божията благодат, прекратява всякакви действия на ума и чувството, и заедно с това в нея се прекратяват естествените действия на тялото, съ-обожено с душата по съответстващото му причастие в обожението”. На тази мисъл впоследствие нееднократно се позовава св. Григорий Палама, говорейки, че „според свети Максим обожението на душата и тялото дава тогава прекратяване на всички умствени и сетивни природни действания, тъй че Бог ще бъде явяван и от душата, и от тялото, защото всички природни признаци ще бъдат надвити от изобилието на Неговата слава”. Через Възкресението Христос е донесъл пълно нетление на човешката природа, дарявайки и` съвършено обожение. „Защото ако промяната във волята на Адам е въвела страстност и смъртност в естеството, то непреложността на волята в Христа е върнала отново на това естество чрез Възкресението безстрастността, нетлението и безсмъртието”. Обожението е целта на творението и заради Него е създадено всичко, което е. И всичко ще бъде обожено – Бог ще бъде всичко и във всичко. Учението на св. Григорий Палама се слива с учението на св. Максим. В центъра на всичко е Христос. Именно към въплътилото се Слово, а чрез Него и към цялата Света Троица е устремен тварният свят.

Енергиите са проява на Бога извън Неговата същност, посредством тях творението бива причастно към „Съпричастяваното”. И ако говорим за реда на домостроителните прояви на Светата Троица в света, можем да кажем, че те изхождат от Отца и се предават чрез Сина в Светия Дух. В крайна сметка човекът бива приобщен към цялата Света Троица, защото енергиите са единни действия на Бога. Но в света откровението на Троицата се извършва чрез Сина. Св. Кирил Йерусалимски много ярко говори за това: „Действието на несъздадената същност е нещо общо, въпреки че е свойствено на всяко Лице, така че според триипостасността действието се отнася към всяко от тях като към съвършено Лице. И тъй, Отецът действа, но чрез Сина в Духа. Синът действа по същия начин, но като сила на Отца, понеже е Той от Него и в Него по собствената Си Ипостас. И Духът действа точно по същия начин: защото Той е Дух на Отца и Сина, Дух всемогъщ и силен”. | www.palama.org.ua

*Превод: Андрей Романов*

Списание Мирна, бр. 31 [[**поръчай**](http://www.pravoslavie.bg/%D0%9A%D0%BD%D0%B8%D0%B6%D0%B0%D1%80%D0%BD%D0%B8%D1%86%D0%B0/%D0%9C%D0%B8%D1%80%D0%BD%D0%B0/%D1%81%D0%BF.-%D0%9C%D0%B8%D1%80%D0%BD%D0%B0-%D0%B1%D1%80.-31)]