

Доц. д-р Свилен Тутеков (Велико Търново)

АНТРОПОЛОГИЧНИ И ЕКЛИСИОЛОГИЧНИ ОРОСИ НА МИСТИЧНОТО БОГОПОЗНАНИЕ У СВ. СИМЕОН НОВИ БОГОСЛОВ

Увод

Богословската гносеология вижда в мистичното богопознание един особен тип познание, което е плод от личната диалогична среща на Бога и човека и се свързва с опита от просветлението и боговиждането¹. В традицията на светоотеческото богословие гносеологията на мистичното богопознание някак естествено се свързва с личността на св. Симеон Нови Богослов, който по удивителен начин успява да артикулира опита от мистичното просветление и боговиждане² и да го интегрира в антропологичното и еклисиологичното си мислене. Веднага трябва да се подчертае, че в контекста на т.нар. ранен византийски хуманизъм (който в същността си е *теоцентричен хуманизъм*)³ св. Симеон утвърждава жизненоважната антропологична истина за *пълнотата* на човешката природа във всички контексти на богословстването – от христологията, през гносеологията, аскетиката и мистиката, до екли-

¹ По-подробно вж.: **Шијаковић, Б.** Парадоксија мистичког богопознања. – У: Пред лицем другог. Београд, 2002, с. 52 и сл.

² Вж. **Louth, A.** Light, vision and religious experience in Byzantium. – In: The presence of light: divine radiance and religious experience. Chicago: University of Chicago Press, 2004, 95–99. Пространен анализ на мистичното богословие на св. Симеон Нови Богослов вж. у **Кривошеин, В.** Преподобный Симеон Новый Богослов. Нижний Новгород, 1996, 180–202; 238–264; Алфеев, Ил. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. СПб, 2001, изд. II, 339–435. **Λουδοβίκος, Νίκ.** πρωτ. Ἡ κλειστή πνευματικότης καὶ τὸ Νόημα τοῦ Ἐυτοῦ. Αθήνα, 1999, 105–178. **Πορτελάνος, Στ.** Ἡ πνευματικὴ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου (Στάδια Πνευματικῶν Μεθελικιώσεων κατὰ τὸν Ἅγιο Συμεὼν τὸν Νέο Θεολόγο. Θεσσαλονίκη, 1998, 321–344. **Уеър, К.** Тайната на Бога и човека при св. Симеон Нови Богослов. – В: Тайнството на човешката личност (Исихастки студии). С., 2002, с. 134.

³ Вж. **Каприев, Г.** Византийска философия. Изд. II, С., 2011, с. 295.

сиологията и светотайнственото богословие⁴. Нещо повече, в мисълта на св. Симеон се открива една характерна *аскетическа гносеология*, която е интегрирана в неговата опитна антропология, или с други думи, мистичното богопознание има като предпоставка един аскетически етос, който утвърждава ценността на човешката природа (включително и на тялото), на света и историята и едновременно с това открива перспективата за духовното преобразяване на човека в Христос в пространството на църковния начин на съществуване. Това ще рече, че в мисълта на св. Симеон може да се проследи раждането на тази „нова“ опитна антропология⁵, която става рамка и контекст на класическата аскетическа гносеология на мистичното богопознание с ясни антропологични и еклисиологични параметри. В този смисъл изследователският интерес към темата за мистичното богопознание у св. Симеон някак естествено се фокусира в нейните конкретни антропологични и еклисиологични аспекти, още повече че през последните столетия този изследователски интерес често остава в „плен“ на мисловните категории на криптооригенистките и криптоавгустиновските херменевтични предпоставки, при което опитът от мистичното богопознание обикновено се интерпретира като съзерцателен мистицизъм от неоплатонически тип. Основната задача на настоящия текст е да разкрие антропологичните и еклисиологичните „ороси“ (= граници)⁶ на мистичното богопознание в мисълта на св. Симеон Нови Богослов и да покаже как гносеологията бива интегрирана и едновременно с това потвърждава опитно антропологичното мислене в контекста на една опитна еклисиология. Доколкото обаче в изследователската традиция на богословието на св. Симеон доминират споменатите криптооригенистки и криптоавгустиновски херменевтични предпоставки – платонически вдъхновеното антропологично мислене, интровертната екстатична съзерцателност, анагогичният тип мистицизъм, отчуждаването на гносеологията и антропологията от еклисиологичния опит и т.н. – тяхното критично преосмисляне остава предизвикателство за всеки трезв богословски анализ на мисълта на св. Симеон. Затова тук първо ще изследваме критично и корективно оригенистките и авгу-

⁴ Според о. Николаос Лудовикос тази ключова богословска истина става възможна посредством есхатологичната онтология на светоотеческата мисъл. Вж. **Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ.** Ἡ κλειστή πνευματικότητα..., 109–110.

⁵ Тук понятието „нова“ се отнася по-скоро до формирането на едно специфично антропологично мислене, което създава мисловните и духовните координати на т.нар. ранен византийски хуманизъм.

⁶ В случая понятието „орос“ се използва като синоним за *граница* или *предел*, но едновременно с това има за цел да придаде конкретна догматическа конотация, когато става въпрос за връзката на гносеологията с антропологията и еклисиологията.

стиновските предпоставки на станалия вече „традиционен“ модел на интровертно съзерцателен мистицизъм – в който обикновено бива „затваряна“ мисълта на св. Симеон – и след това ще преминем към конкретните антропологични предпоставки и към еклисиологичния хоризонт на опита от мистичното богопознание.

Една наложителна деконструкция

Оригенисткия източник. Първият източник на платонически вдъхновения екстатично-съзерцателен мистицизъм е *оригенизмът*, който слага силен печат върху цялата източна духовност главно посредством духовната система на Евагрий Понтийски. Оригенисткото антропологично мислене се ръководи от идеята за *освобождаването* от телесното, материалното и историческото (които са плод от грехопадението)⁷, поради което всяко аскетическо усилие има за последна цел *съзерцанието* (θεωρία) на Бога. Тази антропологична позиция позволява платоническото „инфилтриране“ на библийската истина за *богообразността* (= иконичността) на човека, което има решаващо значение за развитието на *оригенистката* духовност: в нея *образът* Божий се ограничава до *душата* (която е духовна по природа), което на практика партикуларизира човешкото битие (с онтологичното подценяване на телесното и природното)⁸, а смисълът на „духовността“ се свежда до това, душата да преоткрие (както е в платонизма) своята истинска „духовна“ същност, която е божествена. В тази „затворена“ оригенистка духовност *уподобяването* на Бога е привилегия единствено на душата, а не е онтологична възможност за преобразяването и обожението на целия човек *по благодат* в новия начин на съществуване на Христос⁹. В този контекст характерното за оригенистката духовност разделение между *ум* (νοῦς) и *душа* (ψυχή) става основна антропологична предпоставка на една *анагогична* съзерцателна мистика, която предполага *възхождането* (ἀναγωγή) отвъд телесното (посредством

⁷ Според Ориген „душата получила тяло вследствие на предишните грехове като наказание или отмъщение за тях“. – *За началата*, I, VII, 3. Любопитно е, че той извежда етимологията на понятието *душа* (ψυχή) от идеята за падение и отпадане (от глагола ψυχώω – охладнявам). Вж. **Louth, A.** *The Origins of the Christian Mystical Tradition (From Plato to Denys)*. 2nd edition, Oxford University Press Inc., New York, 2007, p. 54.

⁸ Вж. **Ѓого, Д.** Појам „ΕΙΚΩΝ“ код Оригена. – *Теолошки погледи*, бр. 1, Београд, 2008, с. 64.

⁹ Вж. **Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ.** Ἡ κλειστή πνευματικότητα..., 119–120. Така духовността на Ориген е съсредоточена в *очистването* (κάθαρσις) на душата от всичко сетивно и телесно и във *възпитанието* на ума чрез молитва и добродетел заради постигането на богоподобие.

неговото елиминиране) към умното съзерцание, което е последната екзистенциална цел на човека¹⁰. В този смисъл учението на Ориген за постъпателното възхождение на душата е в основата на идеята за трите пътя на мистичния живот: пътя на очистването (= ἡθητική), пътя на просветлението (= φυσική) и пътя на съединението (= ἐνοπτική)¹¹. Доколкото обаче съзерцанието на Бога е възможно само след *освобождаването* на душата от всичко телесно и природно, то пътят на мистичното възхождение (ἀναγωγή) на душата към това съзерцание очертава границите на богословската гносеология и я подчинява на екстатичната съзерцателност на Бога¹². В оригенистката духовност пътят на аскезата предполага придобиването на *съвършеното знание* (γνώσις) и обожението на *ума* (νοῦς)¹³, за да може *духовната душа*¹⁴ да достигне истинското *съзерцание* (θεωρία) като свой екзистенциален предел¹⁵. Според Ж. Даниелу в случая става дума за един *дидактичен схоластически мистицизъм*, който има за основа платонически вдъхновената съзерцателна интровертност и който в крайна сметка подчинява гносеологията на Оригеновото *speculatio*¹⁶. Макари Ориген да съсредоточава мистичния опит в Логоса¹⁷, събитието на Боговъплъщението на практика няма

¹⁰ За Ориген тази цел е *завръщането* към изгубеното при падението блажено състояние на *съзерцание* (θεωρία) в рамките на личния *апокатастасис* на душата.

¹¹ Вж. Louth, A. Op. cit., 57–58. Концептуализирането на напредването и възхождането на душата по трите степени на мистичния живот води до изцяло платонизираното схващане за етиката и за естественото съзерцание, които имат за цел тялото да бъде подчинено на душата, а след това душата да се освободи от тялото.

¹² Истинското съзерцание е възможно само след освобождаването на душата от всичко телесно и материално, защото само като *ум* (νοῦς) духовното същество може да съзерцава идеите и да разбере сродството си с това царство. Вж. Ориген. *За началата*, I, 5 и II, 8.

¹³ Вж. Ориген. *Против Целз*, III, 28 (PG 11, 956).

¹⁴ Вж. Ориген. *За молитвата*, 10. Вж. също *За началата*, II, VIII, 4 (PG 11, 224).

¹⁵ Истинското съзерцание е възможно едва след смъртта, защото „разумното същество, което израства след всяка следваща степен, не както е расло в този живот в плът или тяло и в душа, а обогатявайки се в ума и разума, напредва като вече съвършен ум до съвършено знание, вече не го възпрепятстват неговите някогашни телесни сетива, а то развива сила на ума, непрекъснато идвайки до чистото и виждайки „лице в лице“, ако мога така да кажа, причината на всичко“. Вж. Ориген. *За началата*, II, 11, 7.

¹⁶ Вж. Λουδοβίκος, Ν. Ἡ κλειστή πνευματικότητα..., 120–121. Вж. Daniélou, J. Origène, 42–45. Оттук следва и основната теза на Евагрий Понтийски, който отъждествява духовното съвършенство с познанието. Вж. Брајовић, Б. Аретологија Евагрија Понтијског. Никшић, 2002, 92–97.

¹⁷ Вж. напр. Ориген. *Тълкувание на Песен на песните*, Беседа II, 6 и 12; III, 13.

онтологично-екзистенциални последици за антропологията и сотириологията и в този смисъл то остава по-скоро „инструментализирано“ за целите на анагогично-съзерцателния мистицизъм¹⁸. Мистицизмът на Ориген е съсредоточен в Логоса, тъй като *възхождането* на душата и *съзерцанието* на Бога на практика е възможно само *per Christum*¹⁹, но с ясното условие, че истинското съзерцание *лице в лице* се постига само след освобождаването на душата от всичко телесно и историческо²⁰. Откъсването на антропологията, аскетиката и мистиката от христологията, от една страна, и спиритуалистката деконструкция на телесността в един платонически ключ „затваря“ мистичното *възхождение* на душата в границите на ноетичния опит от екстатичното съзерцание на Бога. В контекста на този анагогично-съзерцателен мистицизъм Ориген ясно говори за *познание* или *съзерцание* на Бога, или по-добре за *познание чрез съзерцание*, тъй като за него съзерцанието е същността на богоуподобяването и обожението²¹. По такъв начин той става вдъхновител на една духовност на анагогично-съзерцателния мистицизъм²², в която гносеологията придобива подчертано спекулативен характер, за да отъждестви в крайна сметка познанието със съзерцанието като екзистенциален предел, като истинско *богоуподобяване* на човека. Тази съзерцателна гносеология става алфа и омега на платонизирания тип антропологично мислене и в същността си остава отчуждена от новия начин на съществуване на Христос, проявен светотайнствено в опита на църквата. Несъмнено оригенистският начин на мислене оставя дълбоки следи и упражнява силно влияние върху по-късния прочит на православното духовно предание, което от своя страна по парадоксален начин отваря пътя за влиянието на бл. Августин в един съвременен православен контекст.

Августиновският източник. Вторият източник на съзерцателния мистицизъм и духовност може да бъде отнесен към мисълта на бл. Ав-

¹⁸ Вж. *Тълкувание на Песен на песните, Беседа, IV, 15*. Тук Ориген обяснява, че никой не вижда Бога *изотзад...*, докато не го научи Самият Христос с това, което открива. Вж. Пак там.

¹⁹ Вж. **Campenhausen, H.** *The Fathers of the Church*. Handrickson Publ., 1998, 49–51. Затова прот. Г. Флоровски нарича мистиката на Ориген *христоцентрична и педагогическа*. Вж. **Флоровский, Г.** Противоречия оригенизма. – *Путь*, № 18, Париж, 1929, с. 112. Според Ориген Въплъщението на Христос има *преходен и педагогически* смисъл, а човечеството на Христос е само *педагогическо средство* за съзерцаване на надсветовното Божество. Вж. Пак там.

²⁰ Вж. **Ориген.** *Тълкувание на Песен на песните, Беседа, III, 5*.

²¹ Вж. Louth, A., *Op. cit.*, 57–58.

²² Според о. Николаос Лудовикос върховата точка на този съзерцателен мистицизъм е *съзерцанието на тайнствата*. Вж. **Λουδοβίκος, Νίκ. πρωτ.** *Αποφатική ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου. Ἀθήνα*, 2002, σ. 43.

густин, която носи печата на неоплатонизма²³ и не е изцяло чужда на монофизитското подценяване (и страх) на телесността и материалността²⁴. Основна антропологична предпоставка на тази духовност е принципът за „духовността“ на душата (което я прави *сродна на Бога*)²⁵, а това означава, че единственият начин за доближаването до Бога е *възхождането или издигането на душата над* (т.е. отвъд) всичко материално, телесно, природно и историческо²⁶. Това създава предпоставките на един особен тип *гносеотеория*²⁷, която е *възможна в пространството на интровертно-съзерцателния мистичен опит и предполага онтологичната невъзможност на тялото да участва в богопознанието и богообщението*. Тази позиция на бл. Августин е последица от неговата неоплатонически вдъхновена богословска антропология, която постулира метафизичния приоритет на разумната духовна душа над онтологически обезцененото материално тяло²⁸ и поставя този принцип като основа за анагогично-съзерцателния тип мистицизъм, който има за крайна цел властването на *духовната душа над всичко телесно, природно и историческо*. Въобще бл. Августин поставя основите на едно антропологично мислене, което локализира реалността на Божия образ (*imago Dei*) в *разумната душа*²⁹, която по природа е „духовна“, защото само тази „духовност“ на

²³ За влиянието на неоплатонизма в мисълта на бл. Августин по-подробно вж. **Хайнцман, Фр.** *Философия на Средновековието*. С., 2002, ч. II, 83–86. Бл. Августин е категоричен, че нито едно философско течение не е толкова близко на християнството от платониците (вж. *За Божия град* 8, 5) и затова според него са нужни само някои малки промени, за да бъде приведена Платоновата философия в съзвучие с християнството. Вж. *За истинната религия* 4, 7.

²⁴ В *Изповеди* бл. Августин описва през сълзи преминаването през грубия и радикален материализъм и антропоморфизъм и чак по-късно той открива – заедно с Плотин – *духовността на Бога*. Вж. *За Троицата*, 15, IV, 5; V, 7.

²⁵ Вж. **Λουδοβίκος, Νίκ. πρωτ.** Ἡ κλειυτή πνευματικότης..., σ. 52 и сл.

²⁶ Вж. **Бл. Августин.** *Изповеди* I, 158–159. На друго място той настоява, че ако не преодолее тялото и сетивата си, човек няма да стигне до Бога. Вж. пак там, II, 41.

²⁷ По-подробно вж. **Бајервалтес, В.** *Платонизам у хришћанству*. Нови Сад, 2009, с. 254 и сл.

²⁸ Разбира се, бл. Августин отстоява позицията, че човекът се състои от тяло и безсмъртна душа, но в опита си да обясни философски начина, по който се конституира тяхното *единство*, той винаги мисли душата като *самостоятелна субстанция* с безусловен онтологичен приоритет над тялото и определя човека като „*разумна душа, която използва смъртно и земно тяло*“. – **Бл. Августин.** *За нравствеността на Вселенската църква и за нравствеността на манихейците*, 1, 27, 52 и *Коментар върху Евангелието според Йоан* 19, 5, 15.

²⁹ Бл. Августин категорично изключва тялото от богообразността. Вж. **Бл. Августин.** *За Божия град*, 13, 24, 2; **Koplston, F.** *Istorija filozofije*, T. II, Beograd, 1989, с. 83.

душата осигурява онтологичното превъзходство на човека и *сродството* му с Бога (Който по природа е *духовен*) и прави възможна истинската *гносеотеория*, истинското *духовно виждане* на Бога. В това отъждествяване на човека с неговата „духовна“ душа отец Николаос Лудовикос вижда началото на едно „огромно усилие за спиритуализация, което не се ограничава до критиката на сетивния свят, а става основа за радикалната трансцендентност на душата по отношение на тялото, става основа на начина, по който, въпреки различието ѝ от Бога, тя да представлява и да притежава един вид божественост, която се дължи именно на нейната духовна природа“³⁰. Доколкото бл. Августин отчуждава разумната „духовна“ душа от всички телесни и психобиологични аспекти на човешкото съществуване, той съсредоточава антропологичното си мислене в психологическото самопознание, което води до интровертното затваряне в пространството на вътрешния субективен опит на разумната „духовна“ душа, където съществува истинската *светлина на разума*³¹. Така феноменологията на вътрешния духовен опит потвърждава реалността на духовния богообразен субект и открива хоризонта на истинската (= „духовна“) гносеотеория на Бога с присъщата ѝ *интровертност* и *психологически субективизъм*³². Тази *вътрешна гносеотеория* предполага „очистването“ (и следователно обезценяването) от всички сетивни психобиологични елементи³³, при което истинското познание и съзерцание на Бога остава възможно само в пространството на „духовната“ душа и се потвърждава от своеобразната метафизика на субективния опит. Следователно за бл. Августин истинското *познание-съзерцание* и въобще *духовността* изключва всичко психобиологично, телесно и материално и в този смисъл то остава „затворено“ във вътрешното пространство на богообразния духовен субект³⁴. Така мисълта на бл. Августин създава възможността за християнизация на Платиновото учение за *анагогичната теория* (възхождащото съзерцание), която основава познанието/съзерцанието на Бога в платоническия тип *иконичност* и го „затваря“

³⁰ Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Ἡ κλειστή πνευματικότητα..., σ. 52.

³¹ „Не излизай навън – пише бл. Августин, – а се върни в самия себе си... и започни да гледаш натам, откъдето идва светлината на разума“. – *За истинната религия*, 39, 72. Тази позиция на бл. Августин трябва да се разбира в рамките на неоплатоническото *връщане в себе си*. Вж. **Плотин**. *Енеади* I, 3, 9. По-подробно вж. **Бајервалтес, В.**, Цит. съч., с. 256.

³² По-подробно вж. **Taylor, Ch.** *Sources of the Self (The Making of the Modern Identity)*. Cambridge, University Press, 1989, p. 127 и сл.

³³ Вж. **Бајервалтес, В.** Цит. съч., с. 255. Така според бл. Августин душата може да се самоидентифицира като чист ум. Вж. *За Троицата*, 10, 9, 12.

³⁴ Вж. **Λουδοβίκος, Νικ.** πρωτ. Ἡ κλειστή πνευματικότητα..., σ. 53 и сл. Бл. Августин изисква очистването на ума като условие за осъществяването на мистичното проникване в Божията същност. Вж. *За Троицата*, 2, I, 3.

в границите на вътрешния мистичен опит на богообразния духовен субект³⁵. По такъв начин бл. Августин създава антропологичните предпоставки на един характерен интровертно-съзерцателен *мистицизъм*, който от своя страна поставя императивното изискване за очистване на духовния субект от всичко телесно и психобиологично с цел постигането на истинското познание като *интелектуално съзерцание*. В този контекст бл. Августин говори за *просветлението* (*illuminatio*) с божествената светлина³⁶, но за него то е по-скоро условие за пълното познание на трансцендентните истини³⁷, т.е. като условие за истинското познание като интелектуално съзерцание. Блажени Августин обаче „затваря“ опита от това *интелектуално* или *духовно* просветление в границите на богообразния духовен субект и го превръща в своеобразен ключ на своята спиритуалистка херменевтика на мистичния опит от *възхождането* на душата към Бога³⁸, а оттам и в основен принцип на особения тип гносеология, която отъждествява истинското познание с интровертно-интелектуално съзерцание. Така спиритуалистката херменевтика на мистичния опит определя Августиновата концепция за интровертно-съзерцателната природа на истинското познание на Бога като интелектуално съзерцание в пространството на субективния *психологизъм* като онтология на душевното³⁹.

От казаното дотук може да се заключи, че оригенистският екстатично-съзерцателен мистицизъм и Августиновата *гносеотеория* с характерните за нея екстатична интровертност и субективен психологизъм създават антропологичните предпоставки на една особена концепция за мистичното богопознание, която в продължение на векове ще доминира в християнското съзнание⁴⁰. По парадоксален начин свързването на тези две традиции създава една херменевтика на

³⁵ В контекста на съзерцателния мистичен опит бл. Августин проектира психологическите характеристики на човешката душа към онтологията на вътретройния божествен живот и ги отнася към Личностите на Света Троица. Така според него по аналогичен път получаваме онтологията на триединния Бог, основана върху нашия собствен душевен опит. Вж. **Бајервалтес, В.** Цит. съч., с. 262. По-подробно вж. **Λουδοβίκος, Νίκ. πρωτ.** Ἡ κλειστή πνευματικότητα..., σ. 59 и сл.

³⁶ Вж. **Августин.** *Разговор със себе си*, 1, 1, 3; вж. също 1, 8, 15.

³⁷ Тази божествена светлина има *интелигибилен* характер и само благодарение на нея човекът разбира всички неща. Вж. **Августин.** *Разговор със себе си*, 1, 1, 3. Според него ние не можем да усетим непроменливата истина за нещата, ако тези неща не са осветени, като че са на слънце (вж. пак там, 1, 8, 15). Вж. **Koplston, F.** *Istorija filozofije*, с. 69.

³⁸ Вж. пак там, с. 72.

³⁹ Вж. **Λουδοβίκος, Νίκ. πρωτ.** Ἡ κλειστή πνευματικότητα ..., σ. 71.

⁴⁰ Пак там, с. 122.

мистичния опит, която обяснява мистичното богопознание главно в категориите на *съзерцателната интровертност*, *екстатичното съзерцание* и *психологическия субективизъм* – херменевтика, която в крайна сметка утвърждава платонически вдъхновената *онтология на душевното* и онтологичното подценяване на телесното и историческото както в антропологичен, така и в гносеологически контекст. Парадоксалното съчетаване на тези две традиции открива херменевтичния хоризонт, който до голяма степен опосредства рецепцията на цялата източна аскетическа традиция – на нейната антропология, гносеология и на опита от мистичното богопознание – в категориите на екстатичния анагогичен мистицизъм и на интровертно-съзерцателната гносеология на интелектуалното съзерцание. Тези херменевтични предпоставки често са водещи и в съвременния прочит на източната духовна традиция и конкретно на св. Симеон Нови Богослов и водят до „затварянето“ на неговата богословска мисъл във вече утвърдени криптооригенистки и криптоавгустиновски модели на интерпретация. В този смисъл автентичният прочит на св. Симеон Нови Богослов и особено на неговата тема за *мистичното богопознание* трябва да бъде свободно от тези оригенистко-августиновски херменевтични предпоставки и да има ясни антропологични и еклисиологични „ороси“.

2. Аскетическата гносеология на мистичното богопознание и нейните антропологични предпоставки

В опитното богословие на св. Симеон Нови Богослов можем да открием предпоставките на една характерна аскетическа гносеология, която има за свой антропологичен „орос“ истината за човека като единна психосоматична ипостас, призвана към преобразяване и обожение в диалогичната есхатологична среща и взаимност с Бога в новия начин на съществуване на Христос чрез благодатта на Светия Дух. Свети Симеон развива тази аскетическа гносеология в контекста на критиката си срещу схоластико-интелектуалистичното схващане, което противопоставя догмата на вярата с опита от мистичното богопознание⁴¹ като лична диалогична есхатологична среща с Христос в светотайнствения живот на църковното тяло. В този смисъл основен гносеологичен инструмент в човешката ипостас е самовластното съзнание, но той не функционира в рамките на някакъв интелектуализъм⁴² (който има за

⁴¹ **Πορτελανος, Στ.** Ἡ πνευματικὴ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου, σ. 336 и сл. В този смисъл св. Симеон Нови Богослов не приема схоластическото противопоставяне на вярата и познанието. Вж. *Химни* 3.

⁴² В епохата на св. Симеон Нови Богослов – епохата на Ранния византийски ренесанс – се характеризира с критичното приемане на гносеологи-

цел *разбирането и притежаването* на истината), а в контекста на харизматичния опит от интимната диалогична взаимност с Бога в покаянието, смирението, молитвата и светотайнственото общение на Евхаристията⁴³. В същността си тази аскетическа гносеология е своеобразна апофатическа деинтелектуализация⁴⁴, която отхвърля всяко ограничаване на просветлението и съзерцанието, т.е. на мистичното богопознание до някаква представа за Бога (което означава притежаване)⁴⁵ и го отнася към събитието на участието и общението с Него в Христос чрез благодатта на Светия Дух⁴⁶. Следователно основната предпоставка на тази гносеология не е „интелектуалната представа“, а самовластното екзистенциално волево движение на човека към общението като *участие*, към диалогичната мистична среща с Христос чрез светотайнствената благодат на Светия Дух⁴⁷. В случая апофатизмът на аскетическата гносеология е свободен отказ от всякакво *интелектуализиране* на опита от общението с Бога, но едновременно с това той е *отваряне* за по-дълбоко общение с Христос, което предполага синергията на светотайнствената благодат на Кръщението и свободното екзистенциално-аскетическо постижение на личността⁴⁸. Затова и св. Симеон Нови Богослов никога

ческите предпоставки на платонизма и аристотелизма, което ни въвежда в темата за интелектуализма. Вж. **Πορτελανος, Στ.** Ἡ πνευματικὴ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου, σ. 335.

⁴³ Според св. Симеон всеки, който пребивава в покаяние и смирение и който е в *общение* (ἐν μετοχῇ) със светите Тайни, „всекидневно се просветлява в душата“. – *Катихеза* 4.

⁴⁴ Естествената последица от схоластическата рационалистична гносеология е познанието посредством идеите, което няма нужда от благодатта на Кръщението и се ограничава до стриктното тълкувание на текстовете на Священото Писание. Вж. **Πορτελανος, Στ.** Ἡ πνευματικὴ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου, σ. 335 и сл. Вж. особено: **Св. Симеон Нови Богослов.** *Нравствени слова* 2, 273.

⁴⁵ В този смисъл св. Симеон не следва метода на *психологическите анализи* на бл. Августин в контекста на някакъв анагогичен мистицизъм. Вж. **Λουδοβίκος, Νικ.** πρῶτ. Ἡ κλειστή πνευματικότης..., σ. 116.

⁴⁶ Вж. **Св. Симеон Нови Богослов.** *Химни* 3, 273. За апофатизма на мистичния опит от просветлението и боговиждането по-подробно вж. **Алфеев, Ил.** Цит. съч., с. 382. Затова според св. Симеон божествената светлина се вижда с *окото на ума* (ὁφθαλμός τοῦ νοῦς – *Химни* 11, 46), с *умното око на ума* (νοερός ὁ τοῦ νοῦς ὁφθαλμός – пак там 38, 86), с *умните очи на сърцето* (ὁφθαλμοὶ νοεροὶ τῆς καρδίας – пак там, 32, 82) с *очите на душата* (ψυχῆς οἱ ὁφθαλμοί – пак там 22, 108) и т.н.

⁴⁷ Така аскетическата гносеология се превръща в познание, при което интелектуалната представа е обезсилена посредством апофатическия опит от съществуването. Вж. **Св. Симеон Нови Богослов.** *Химни* 3, 114.

⁴⁸ За св. Симеон мистичният опит от просветлението е апофатичен и за него не може да се говори и да се разбере безпределността на познанието, но

не свежда истинското познание до рационалните идеи и представи, а го мисли винаги като *опитно* познание, което извира от общението и участието с Бога в Христос⁴⁹; за него то е дълбоко екзистенциално опитно познание в *причастността*, или с други думи *мистично богопознание* в диалогичната есхатологична среща с Христос⁵⁰. Затова и основният антропологичен аргумент в богословското „оправдаване“ на опита от мистичното богопознание отвъд категориите на съзерцателната интровертност и психологическия субективизъм е истината за благата промяна (по благодат) на цялата човешка природа и за подвига от *очистването* и *покаянието* като основа на покаяната аскетическа гносеология.

В аскетическата гносеология на св. Симеон Нови Богослов познанието е екзистенциално постижение на волята, която е самовластно усилие на човека да участва в *общението* с Бога в Христос, а това означава, че гносеологията на мистичното богопознание е плод от една *нова онтология* и *антропология*. В случая познанието не се ограничава до интелектуалните представи и идеи, а е *събитие на участието*⁵¹, или с други думи то е *екзистенциално опитно познание вследствие на всеобхватното приемане на новия живот в Христос, даруван по светотайнствен начин в Неговото църковно тяло. Може да се каже, че за св. Симеон Нови Богослов познанието е приемане на онтологичната истина за битието посредством екзистенциалното движение на волята*⁵², която насочва човешката природа към есхатологичната пълнота на нейното съществуване в Христос, а това придава и на антропологията, и на гносеологията подчертано есхатологично измерение. Очевидно антропологичното мислене на св. Симеон Нови Богослов има за свой есхатологичен хоризонт истината за преобразяването и оцелостяването на

този опит се ражда от безмерността на любовта и от изобилието на любящото желание (ἔρωτος). Вж. *Катихеза* 16, 108–122.

⁴⁹ За *опитния* характер на мистичното богопознание вж. **Уеър, К.** Цит. съч., с. 134 и сл.

⁵⁰ Ето едно характерно описание на тази мистична среща: „Ти ми се яви в Своята пълнота, когато с пълнотата на своето Аз се възрях ясно в Тебе; и когато казах: „О, Учителю, кой си ти?“, Ти се зарадва, като заговори за първи път на мен, блудния.... „Аз съм Бог, отвърна Ти, който стана човек заради теб; и защото ти Ме възжела с цялото си сърце, ето отсега нататък ти ще си ми брат, ближен, наследник и приятел“. – *Второ благодарение* 113, 384.

⁵¹ Вж. **Λουδοβίκος, Νίκ. πρωτ.** Ἡ κλειστή πνευματικότητα..., σ. 116.

⁵² Тук Симеон очевидно следва св. Максим Исповедник, според когото именно волята е екзистенциалното движение на природата за осъществяването на нейната пълнота в Христос. По-подробно вж. **Тутеков, Св.** Поглед към богословието на волята у св. Максим Исповедник (Екзистенциалното значение на богословието на волята за антропологията и етиката). – В: **Тутеков, Св.** Личност, общност, другост. ВТ, 2009, с. 37 и сл.

човешката природа по благодат в Христос, което в перспективата на гносеологията означава, че истинското богопознание, просветление и боговиждане е харизматичен плод от благодатното обожение и охристовление⁵³, от всеобхватното приемане на новия благодатен живот в Христос чрез Духа⁵⁴. В този смисъл истинското познание и богопознание е самовластно екзистенциално волево движение на човека, което го въвежда в общението на тварното и нетварното в Христос чрез благодатта на Светия Дух; то е движение към едно всеобхватно свързване с истинското битие, открито в новия начин на съществуване на Христос. Свети Симеон нарича това общение цялостно отношение (ὁλική σχέσις)⁵⁵, т.е. всеобхватно отношение, обитаване и участие в Бога⁵⁶, което е харизматичен плод от екзистенциално-аскетическото усилие на личността⁵⁷. Доколкото подвигът е лично екзистенциално усилие и борба за придобиването на живота в Христос чрез Светия Дух, то истинското богопознание се ражда в опита от това цялостно отношение, което в своята пълнота е осъществено в Христос. Следователно гносеологията на мистичното богопознание извира от аскетическото приемане на истината за битието в това цялостно отношение и в същността си е екзистенциално „постижение“ на кенотичното кръстно въвеждане на човека в истинското общение с Бога в тайната на онтологичното покаяние. Така аскетическата гносеология има за свои предпоставки покаянието и смиренieto пред тайната на Божието присъствие, което е лично приемане и посвещение в пространството на онтологичния перихоресис и синергия на човешката воля с благодатта на Светия Дух⁵⁸. В благодатния опит от живота в Христос именно това приемане и посвещение е

⁵³ Св. Симеон описва просветлението като цялостно съединение с невестествената светлина и като чувство на просветления човек, че самият той е станал светлина. Вж. *Катихеза* 22, 88–100. Затова според него божествената светлина се вижда от светилите, които са достигнали обожение. Вж. *Нравствено слово* 4, 673–677. Именно това конституира харизматичния характер на мистичния опит. Вж. **Πορτελανος, Στ.** Ἡ πνευματικὴ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου, 339–341.

⁵⁴ Св. Симеон ясно говори, че получилите благодат са получили светлината на Бога и следователно Христос пребивава в тях. Вж. *Катихеза* 28, 102–118. На друго място той говори, че просветлението с божествената светлина променя човека със „странно добра промяна“. Вж. *Химни* 55, 115–118.

⁵⁵ **Св. Симеон Нови Богослов.** *Нравствено слово*, 2, ЕПЕ 1989, 19, В, 228–302.

⁵⁶ Според Б. Лубардич изразите λόγος κοινωνικό, ὁλική σχέσις обясняват светоотеческата парадигма на начина на обитаване в Битието, в която „истината за Б/битието трябва да се търси в събитието на общението, т.е. в онова определение за логоса, което го открива чрез събиращата съотнесеност на битието = смисъла“. – **Лубардић, Б.** Апофатика и катафатика – теолошко тумачење и философско објашњење. – *Богословље*, св. 1–2, Београд, 2004, 102–103.

⁵⁷ Вж. **Св. Симеон Нови Богослов.** *Катихези* 3, 259.

⁵⁸ Срв. **Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ.** Ἡ κλειστή πνευματικότητα..., 125–126.

пространството за истинското богопознание и боговиждане като харизматичен плод от диалогичната интимна взаимност на Бога и човека в Христос, взаимност в тяхната *ненаситна любов*⁵⁹. По такъв начин личното *самовластно приемане и отдаване* на Божията воля става хоризонт на аскетическата покаянна гносеология⁶⁰, която вижда в мистичното боговиждане и богопознание харизматичен плод от *участието* в Божествената любов, проявена в Христос в светотайнствения опит на Неговото църковно Тяло. За св. Симеон Нови Богослов тайната на мистичното богопознание и боговиждане се открива в благодатния опит от *участието* в диалогичната есхатологична среща и общение на Бога и човека в новия начин на съществуване на Христос, който се преживява по светотайнствен начин в богочовешкото църковно Тяло Христово. Следователно гносеологичният опит от боговиждането във всеобхватното отношение не може да бъде разбран в мисловните категории на интровертно-съзерцателния мистицизъм (който има за крайна цел *притежаването* на Бога), тъй като в същността си той е харизматичен плод от светотайнственото присъствие на Христос и има за основа холистичната есхатоцентрична антропология на обожението⁶¹. Тази покаянна аскетическа гносеология има за свой антропологичен „орос“ личното самовластно движение на волята⁶², в което вярващият участва *самовластно-синергийно* и именно това *участие* става предел на мистичното богопознание като всеобхватно отношение, което вече предполага не *притежаването*, а *участието* в пълнотата на живота в Христос чрез Светия Дух. Затова и в мисълта на св. Симеон Нови Богослов тази аскетическа гносеология на мистичното богопознание се движи в рамките на една *холистична антропология на участието*⁶³, доколкото в това всеобхватно отношение участва целият човек като единна психосоматична ипостас, а нейният есхатологичен хоризонт е пълнотата на човешкото съществуване и живот в Христос чрез благодатта на Светия Дух.

⁵⁹ Вж. **Св. Симеон Нови Богослов**. Химни 3, 235; Катихеза 16, 108–122. Еп. Калистос Уеър подчертава, че св. Симеон особено държи на личната среща с Христос, която е *диалог* на взаимна любов. Вж. Цит. съч., с. 141.

⁶⁰ За св. Симеон мистичното богопознание и просветление се раждат в опита от покаянието и *голямото желание* (πόθος) за общение с Христос. Вж. *Нравствено слово* 5, 287–316.

⁶¹ Относно учението на св. Симеон за обожението по-подробно вж. **Кривошеин, В.** Цит. съч., 422–430; **Алфеев, Ил.** Цит. съч., 413–435.

⁶² Според св. Симеон духовните люде „съобразно силата на желанието (= волята) им те могат съзнателно да влязат в Божията светлина, като участват в нея и я съзерцават едновременно“. – *Богословски, гностически и практически глави* (ed. J. Darrouzès, Sources Chrétiennes 51: Paris 1957), ii 11–14.

⁶³ За антропологията на св. Симеон по-подробно вж. **Алфеев, Ил.** Цит. съч., 285–310.

Свети Симеон Нови Богослов основава мистичното богопознание в антропологичния апофатизъм (според израза на П. Нелас), който разкрива богатството на най-дълбокото общение и диалогична интимност на Бога и човека в новия начин на съществуване на Христос чрез Духа. Този апофатизъм очертава хоризонтите на автентичното антропологично мислене на светоотеческото предание и трябва да бъде херменевтичният ключ за осмислянето на мистичното богопознание като *екзистенциално боговиждане* отвъд мисловните категории на съзерцателната интровертност и на аналогичния мистицизъм отвъд всяка форма на идеализъм и криптомонофизитство⁶⁴. В мисълта на св. Симеон Нови Богослов се открива хоризонтът на една аскетическа гносеология, която се превръща в своеобразно опитно потвърждение на *холистичната* антропология на участието, а от друга страна, тази антропологична истина остава онтологичен предел за опита от мистичното боговиждане. Централното понятие на тази холистична антропология е понятието *сърце* (καρδιά), с което се обозначава средоточието на цялата психосоматична човешка ипостас или „вътрешния човек“, т.е. най-съкровена тайна на личността. В този антропологичен контекст сърцето е *топосът* на диалогичната есхатологична среща с Христос, защото според св. Симеон Нови Богослов то жадува за *общение* с Христос и копнее той да се *изобрази* в него⁶⁵. Това *изобразяване* (μόρφωσις) е всеобхватно духовно събитие⁶⁶; то е всеобхватно съживеене и диалогична интимна среща с Христос в сърцето, което става антропологичен предел за автентичното просветление в Духа⁶⁷, за истинското мистично боговиждане като харизматичен (= благодатен) плод на живота в Христос. В същността си това съживеене и диалогична взаимност е всеобхватно действие на Христос в сърцето на човека, който придобива по благодат Неговия ипостасен начин на съществуване и само по този христологичен начин може да участва в мистичния опит на просветлението и боговиждането. В този христологичен опит събитието на просветлението се прежи-

⁶⁴ Вж. Λουδοβίκος, Νίκ. πρωτ. Ἡ κλειστή πνευματικότητα..., σ. 163. Отчуждаването на богопознанието от контекста на благодатно-аскетичния и еклисиологичен опит може да го превърне в индивидуалноцентрична терапевтична духовност или в идеалистично унищожаване на телесното и историческото.

⁶⁵ Вж. **Св. Симеон Нови Богослов**. *Нравствено слово* 10, 873–888. Затова за него съзерцаването на светлината в сърцето е знак за пребиваването на Христос. Вж. *Химни* 40 (6–18).

⁶⁶ Пак там. Св. Симеон ясно свързва живота в Христос с *изобразяването* (μόρφωσις) на Христос в сърцето на човека.

⁶⁷ Св. Симеон говори за пребиваването на Христос в сърцето на човека, при което Той прави самото сърце светлина. Вж. *Благодарение* 2, 265–269.

вява като участие в *ипостасната* (υποστατικῶς) светлина на Христос⁶⁸ и това не е никакъв пасивен съзерцателен мистицизъм, а действено съживеене с Христос, действено напредване в неговия ипостасен начин на съществуване чрез благодатта на Светия Дух. В този смисъл харизматичният опит от просветлението и мистичното боговиждане предполага антропологичната истина за *цялостната* благодатна промяна на човешкото съществуване (на цялата душа и тяло) – промяна, която прави възможна мистичната среща с Христос в сърцето на човека. В тази антропологично-гносеологична перспектива сърцето е *топос*-ът, където се проявява тайната на този нов начин на съществуване, който има своето начало в Кръщението и се възпъхва в Евхаристията. В този контекст антропологията има за свой есхатологичен предел истината за пълнотата на човешкото съществуване в Христос чрез Духа и тази истина остава онтологичен хоризонт за опита на мистичното богопознание и боговиждане, т.е. на гносеологията.

Органичното свързване на гносеологията с антропологията позволява на св. Симеон Нови Богослов да разкрие антропологичната истина за единството и цялостността на човешката природа по един дълбоко *опитен* начин, като изхожда от екзистенциалния *опит* от мистичното богопознание и боговиждане. По характерен начин той говори за *едновидността* на човешкото битие⁶⁹, в което се проявява едно дълбинно чувство, обхващащо усещанията, мислите, разсъдъка, желанията, решенията, искането, любовта и т.н. и проявяващо *вънтрешния човек*, т.е. единството на личностното съществуване⁷⁰. В този смисъл личността е *тайна* на „екзистенциалната всеобхватност на човешкото съществуване“⁷¹, която интегрира всички аспекти на човешката психосоматична ипостас. В контекста на това *холистично* антропологично мислене единственото възможно разделение в човешкото съществуване е *присъствието* или *отсъствието* на благодатта на Светия Дух в

⁶⁸ Вж. **Πορτελανος, Στ.** Ἡ πνευματικὴ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου, 339–342. Очевидно тук става дума за участие в нетварната слава и енергия на Бога в Христос, поради което еп. Калистос Уеър е категоричен, че св. Симеон „не е просто фотоцентричен, а христоцентричен“. – Цит. съч., с. 140. Той често говори за виждането на Христос като светлина. Вж. *Химни* 24, 248–253; 51, 15; 25, 145–151; *Нравствено слово* 4, 263. За христоцентричния характер на боговиждането и просветлението по-подробно вж. **Алфеев, Ил.** Цит. съч., 362 и сл.; 381 и сл.

⁶⁹ Вж. **Св. Симеон Нови Богослов.** *Нравствено слово* 3. Според св. Симеон човекът е *едновиден*, защото е единство на *ум, дух и слово*. За тричастността на душата у св. Симеон по-подробно вж. **Πορτελανος, Στ.** Ἡ πνευματικὴ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου, 295–321. Вж. също **Алфеев, Ил.** Цит. съч., 299–300.

⁷⁰ За всеобхватността на този опит вж. *Нравствено слово* 4, 862–873.

⁷¹ **Λουδοβίκος, Νίκ. πρωτ.** Ἡ κλειστή πνευματικότητα..., σ. 160.

конкретното лично психосоматично битие⁷². За св. Симеон антропологичната истина за единството и целостността на човешката психосоматична ипостас намира опитното си потвърждение в мистичния опит като харизматичен плод от диалогичната есхатологична среща с Христос в *сърцето*, което проявява по всеобхватен начин тайната на богообразната личност. В случая обаче тази опитно потвърдена антропология остава невъзможна извън контекста на христологията, преживяна *опитно* в апофатическия евхаристиен етос на Църквата⁷³. Есхатологичният предел на тази антропологична истина е събитието на обожението като есхатологично преобразяване на целия човек в Христос чрез благодатта на Светия Дух⁷⁴ и в този смисъл гносеологията остава онтологично обусловена от тази есхатоцентрична антропология. За св. Симеон истинското богопознание и боговиждане е винаги всеобхватно екзистенциално познание; то е истинско вдишване, помиряване, слушане и докосване, разбиране и усещане⁷⁵, т.е. *обитаване* и *участие* на целия човек в цялостното отношение с Бога в Христос. Оттук следва, че мистичното богопознание е харизматичен плод от всеобхватното *одухотворяване* (= *облагодатяване*) на цялостното психосоматично лично съществуване на човека⁷⁶, на цялата му богоподобна личност, която се превръща в *топос* на тайнственото присъствие на Христос и на мистичната среща с Него. По такъв начин аскетическата гносеология на мистичното богопознание се превръща в своеобразно опитно потвърждение на една типично халкидонска антропология, която постулира

⁷² В този контекст *екстатичният* характер на мистичния опит, който св. Симеон свързва с „излизането извън себе си“ (вж. *Богословски, гностически и практически глави* III, 21), не трябва да се разбира като „напускане“ или „изоставяне“ на природата, а по-скоро като благодатно преодоляване на границите на природното съществуване в събитието на диалогичната есхатологична среща с Христос, т.е. в състоянието на *преобразяване* и *одухотворяване* на обожения в Христос човек. По темата за екстаза у св. Симеон по-подробно вж. **Алфеев, Ил.** Цит. съч., 391–412; **Πορτελανος, Στ.** Η πνευματικὴ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου, 360–376.

⁷³ Б. Лубардич настоява мистиката на апофатиката да бъде вписана в контекста на еклисиологията, за да може окончателно да се разбере „когнитивният реализъм на апофатиката“. – Цит. съч., с. 97.

⁷⁴ Затова и св. Симеон поставя като условие за виждането на светлината човекът сам да стане светлина. Вж. *Нравствено слово* 1. 3, 99–103. Вж. също: **Кривошеин, В.** Цит. съч., с. 246.

⁷⁵ Вж. **Св. Симеон Нови Богослов.** *Нравствено слово* 3.

⁷⁶ По характерен начин св. Симеон говори за духовните *уста* и *ръце*, чрез които подвижникът се приобщава към божествената светлина. Вж. *Нравствено слово* 4, 862–867. За *преобразяването* и *одухотворяването* на човешкото тяло в състоянието на обожението у св. Симеон по-подробно вж. **Алфеев, Ил.** Цит. съч., с. 426.

принципа човек по природа – бог по благодат⁷⁷ и открива хоризонта на една опитна христология и есхатоцентрична антропология. Мистичният опит от просветлението и боговиждането е в действителност антропологичен опит от есхатологичното обожение, т.е. от оцелостяването на човешката природа, което има за онтологичен предел нейното неслитно и неразделно съединение в ипостасното единство на Христос. Този христологичен критерий на антропологията позволява на св. Симеон да освободи аскетическата гносеология от всяка форма на криптомонофизитско развъплъщаване и на пасивна съзерцателност и едновременно с това да подчертае всеобхватния екзистенциален характер на мистичното богопознание. В опита от просветлението и боговиждането участва *целият* човек – като душа и тяло, като ум и сетива, като мисъл и воля⁷⁸ – и за св. Симеон това е възможно, доколкото благодатта въвежда човека в един нов начин на съществуване по подобие на Христос. За св. отец човекът е цялостен и истински човек само когато притежава благодатта на Светия Дух, а това означава, че проявената в обожението пълна и истинска човечност остава предел за екзистенциалната всеобхватност на гносеологията на мистичното богопознание. В мисълта на св. Симеон опитът от мистичното боговиждане открива последната есхатологична истина за човека: обличането на човека в нетление в Христос и тази истина остава предел за всяка автентична аскетическа гносеология. В случая есхатологичното измерение на антропологията остава критерий за опита от мистичното богопознание и съзерцание, тъй като за св. Симеон Нови Богослов истинското просветление и боговиждане е харизматично събитие и плод от участието на човека в новия начин на съществуване на Христос чрез благодатта на Светия Дух⁷⁹. Тук отново трябва да се върнем към покаяното измерение на тази гносеология, тъй като то открива по опитен начин църковната истина за личността в мистичния опит от богопознанието.

В опита от мистичното богопознание антропологичната истина за единството и целостността на човешката природа има дълбоко *личностно* измерение, доколкото този гносеологичен опит извира от личната диалогична среща и общение с Христос. В мисълта на св. Симеон опитът от покаянието потвърждава църковната истина за личността,

⁷⁷ Вж. **Св. Симеон Нови Богослов**. *Химни* 3, 251.

⁷⁸ Тази опитна аскетическа гносеология потвърждава антропологичната истина за вътелесността на *ума* (νοῦς). Вж. **Св. Симеон Нови Богослов**. *Катихеза* 15, 72–77.

⁷⁹ Доколкото св. Симеон следва богословието на волята на св. Максим Исповедник, той преодолява всяка пасивност и отваря човешкото съществуване към неговата есхатологична пълнота в Христос – перспектива, която е радикално чужда на оригенистката духовност, движеща се в схемата *покой – движение – апокатастасис*.

тъй като в него се ражда истинското междуличностно общение като плод от кенотичното отваряне към Д/другия, което въвежда човека в църковния начин на съществуване, който е жертвено и любящо съ-съществуване с Христос и ближните по светотайнствен начин в тялото на Църквата⁸⁰. Тук подвигът е екзистенциалното движение на волята, което освобождава личността от всички условности на тварното природно съществуване и я въвежда във всеобхватното отношение на благодарение в синергия с благодатта на Духа. Така покаянието е белег за новия начин на съществуване в Христос, което конституира нови гносеологически възможности пред човека в пространството на личната диалогична среща и общение с Христос в Духа⁸¹. Покаянието води човека към екзистенциалното просветление и към истинската свобода в Духа, което прави възможно кръстното кенотично приемане и отдаване на Христос и именно това е топосът на истинското боговиждане и богопознание⁸². В този контекст покаянието е непрекъснато въвеждане в новия начин на съществуване, което го превръща в *топос* на автентичното боговиждане и богопознание като харизматичен плод от всеобхватното отношение с Бога в Христос чрез благодатта на Духа. Доколкото в опита от покаянието човекът участва с цялата си психосоматична ипостас, то теорията и практиката на аскетическата гносеология имат за свой предел църковната истина за човека като единна и цялостна личност⁸³. В този смисъл просветлението и боговиждането не е просто интелектуален мистицизъм или съзерцателност, а е харизматичен плод от покаяното въвеждане чрез Светия Дух в новия начин на съществуване на Христос, и то по светотайнствен начин, в тялото на

⁸⁰ Според о. Николаос Лудовикос волята за общение показва органичната връзка между това *цялостно отношение* (като участие в църковния начин на съществуване) с *покаянието*, защото според него „покаянието тук не означава просто промяна на самопознанието, а решаващ реализъм на единосьщието. То означава борба да се носи и поддържа другият, за да му дам място в мене“. – **Лудовикос, Н.** Од онтологије до еклисиологије. – *Богословље*, св. 1–2, Београд, 2003, 112–113.

⁸¹ В този случай покаянието премахва всяка форма на нарцисизъм и е белег за нетварната намеса на Божията благодат, която конституира всяко истинско общение. Вж. **Λουδοβίκος, Νικ.** πρwt. Ἡ κλειυτή πνευματικότητα..., 135–136.

⁸² Затова св. Симеон свързва самопознанието не с някаква интровертност, а с боговиждането и покаянието като автентично междуличностно *отношение*. Вж. *Химни* 3, 243.

⁸³ В този смисъл покаяната аскетическа гносеология на мистичното богопознание потвърждава опитно антропологичната истина за тялото и за природните способности на човека, както и за самовластната му способност да упражнява свободната си воля отвъд всеки криптомонофизитски и криптомонотелитски възглед за личността.

Църквата. В перспективата на тази опитна покаяна аскетическа гносеология св. Симеон обръща перспективата и преживява боговиждането не само като съзерцание на нетварната светлина, но и като начало на покаянието, като мистагогично въвеждане в най-дълбокото лично общение и взаимност с Христос⁸⁴. Доколкото този опит е винаги *христологичен*⁸⁵, той има светотайнствен и еклисиологичен характер, доколкото той проявява църковния начин на съществуване, в който човекът *участва* и става пространство за църковно действащата богочовечност на Христос по изцяло светотайнствен начин. В тази еклисиологична перспектива опитната аскетическа покаяна гносеология освобождава богословската антропология от всяка форма на идеалистичен субективизъм и анагогичен съзерцателен мистицизъм, които застрашават именно светотайнствено-еклисиологична структура на участието в богочовешкото общение с Христос⁸⁶. По такъв начин аскетическата гносеология на мистичното богопознание има за свой екзистенциален предел опитната христологична антропология на участието, но преживяна и разбрана в пространството на светотайнствения живот на Църквата, където просветлението и боговиждането са автентични харизматични плодове на живота в Духа по изцяло еклисиологичен начин.

3. Еклисиологичният хоризонт на мистичното богопознание

Очевидно покаяната аскетическа гносеология на мистичното богопознание се основава в антропологичната истина за всеобхватността на подвига, който има за свой последен телос психосоматичното *преобразяване* на човека по благодат като мистагогично въвеждане в църковния начин на съществуване⁸⁷. В мисълта на св. Симеон тази светотайнствено-еклисиологична перспектива на гносеологията и на

⁸⁴ В този смисъл за св. Симеон просветлението и боговиждането не са кулминация в рамките на някаква анагогична интровертна мистика, а са харизматичен плод от кеносиса и смирението на човека като предпоставки за неговото подвижническо напредване. Вж. **Πορτελανος, Στ.** Ἡ πνευματικὴ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου, 339–341.

⁸⁵ За св. Симеон виждането на божествената светлина е преди всичко виждането на „лицето“ на Христос в светлина. Вж. *Благодарение 2*, 141.

⁸⁶ В случая богословието на покаянието може да помогне за решаването на редица актуални на съвременната богословска и философска антропология проблеми, като напр. диалогичната структура на интерперсоналното отношение.

⁸⁷ Според св. Симеон подвигът е възможен в Църквата, която се храни с Христос. Вж. *Нравствено слово 6*, 154–173.

антропологията не е някаква „добавка“, а определя вътрешния *logos* и цялостната структура на неговия антропологично-гносеологичен и мистичен опит⁸⁸. В мистичния опит на св. Симеон всеобхватното екзистенциално познание е органично свързано с екзистенциалното усилие и подвиг на човека да участва в новия начин на съществуване на Христос, но този подвиг не е *автономен*, а има онтологичната си основа в тайнството Кръщение и се възпъхва в Евхаристията като пълнота на всички тайнства⁸⁹. Очевидно за св. отец тайнствата Кръщение и Евхаристия са онтологично-еклисиологичните „ороси“ на новия начин на съществуване и живот в Христос, които определят хоризонтите на антропологията и на гносеологията, а също и на автентичния мистичен опит. Според него тайнството Кръщение се дава на човека свободно и открива пред него възможността да следва или да отхвърли свободно Христос⁹⁰, но едновременно с това то прави човека органичен член на Църквата като Тяло Христово и създава еклисиологичната рамка и контекст за истинския подвиг⁹¹ и за автентичното мистично богопознание. Кръщението е дар на новия живот в Христос и мистагогично въвеждане в църковния начин на съществуване; то открива хоризонта на една светотайнсвена онтология, която предполага синергията и перихоресиса на човешката и божествената воля като залог за истинското обожение в Христос чрез Светия Дух⁹². Този църковен начин на съществуване (= светотайнсвена онтология) има своята пълнота в тайнството на Евхаристията, която е *топосът* и *тропосът* на осиновлението и обожението на човека, на реалното *въплъщаване*, *присъствие* и *обитаване* на Христос в човека⁹³, а оттам и на автентичното просветле-

⁸⁸ Вж. Λουδοβίκος, Νίκ. πρωτ. Ἡ κλειστή πνευματικότητα..., σ. 36 и сл.

⁸⁹ Относно евхаристиологията на св. Симеон Нови Богослов вж. по-подробно: Кривошеин, В. Цит. съч., 115–138; Πορτελανος, Στ. Ἡ πνευματικὴ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου, 459–468.

⁹⁰ Св. Симеон Нови Богослов. *Практически и богословски глави* 109–110, Φιλοκαλία Γ, 258.

⁹¹ Св. Симеон подчертава, че подвигът има за цел да „активира“ благодатта на Кръщението, която може да доближи човека до Бога. Вж. *Нравствено слово* 13. Вж. също: Алфеев, Ил. Цит. съч., с. 332 и сл.

⁹² За синергията на човешката свободна воля и светотайнсвената благодат вж. Св. Симеон Нови Богослов. *Катихеза* 116. Той вижда в тайнството Кръщение началото на *харизматичния* (= благодатния) живот в Светия Дух, което придава дълбок светотайнсвен характер на харизматологията. По-подробно вж. Кривошеин, В. Цит. съч., 157–165.

⁹³ Архиеп. Василий Кривошеин подчертава важното значение на евхаристиологичните и еклисиологичните измерения на това *вътелесяване* на Христос във вярващите и на вярващите в Тялото Христово в богословието на св. Симеон. Вж. цит. съч., с. 116. Вж. Св. Симеон Нови Богослов. *Нравствено слово* 1, 3, 79–86.

ние, боговиждане и богопознание⁹⁴. Става дума за една есхатологична светотайнствена онтология, която открива антропологичната истина за човека като *нова твар* в Христос⁹⁵ и едновременно с това гносеологичната истина за богопознанието и боговиждането като *евхаристийно просветление*⁹⁶.

В мисълта на св. Симеон опитът от мистичното богопознание е органично свързан и има за критерий антропологичната истина за новия човек в Христос, за *духовния човек*, преобразен и просветлен от благодатта на Светия Дух⁹⁷ по дълбоко *светотайнствен* начин. В този смисъл за него опитът от мистичното богопознание и боговиждане предполага есхатологичната *новост* на човека, предполага онтологичната светотайнствена промяна на начина на съществуване на човека в Църквата, която е *топос* и *тропос* на истинското обожение, просветление и боговиждане⁹⁸. Опитът от тази благодатна промяна на начина на съществуване има *евхаристиен* характер, което придава едновременно и онтологичен, и еклисиологичен смисъл на всеобхватния аскетико-мистичен опит, включително и на мистичното богопознание и боговиждане⁹⁹. В перспективата на това евхаристийно проявяване на новия начин на съществуване тайнството на Евхаристията става *топос* и *тропос* на богопознанието, а причастяването със св. тайни става извор на харизмите на чистотата, просветлението и боговиждането¹⁰⁰. Затова в своите *Химни* св. Симеон недвусмислено отнася свръхестественото мистично

⁹⁴ Св. Симеон често говори за *пребиваването, обитаването и въплъщаването* на Христос във вярващите по *евхаристиен* начин, което е залог за истинското просветление и боговиждане. Вж. напр. *Нравствено слово* 10 и 14.

⁹⁵ За св. Симеон това не означава промяна в природните дадености, а *възкресен живот, обличане в нетление и обожение* в Христос чрез Светия Дух. Вж. *Химни* 50, 184–202. По-подробно вж. **Алфеев, Ил.** Цит. съч., 424 и сл.; **Πορτελανος, Στ.** Ἡ πνευματικὴ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου, 541–564.

⁹⁶ Св. Симеон ясно подчертава този евхаристиен характер на просветлението. За него Евхаристията е *светлина* както и всичко, което се отнася до Бога: „Христос... е светлина; хлябът на Неговата пречиста плът е светлина; чашата на Неговата драгоценна кръв е светлина“. – *Богословско слово* 3, 150–152. В *Богословско слово* 10 св. Симеон говори, че достойно причастяващите се *просветляват тайнствено* (μυστικῶς). Вж. също: **Кривошеин, В.** Цит. съч., с. 122.

⁹⁷ Вж. **Уеър, К.** Цит. съч., с. 139.

⁹⁸ Вж. **Св. Симеон Нови Богослов.** *Богословско слово* 3, 150–152. По-късно св. Григорий Палама и св. Николай Кавасила също подчертават еклисиологичния евхаристиен характер на просветлението и обожението и боговиждането. Вж. **Св. Григорий Палама.** *Беседа* 20, 13; **Св. Николай Кавасила.** *За живота в Христос* 4, 15.

⁹⁹ **Λουδοβίκος, Νίκ. πρῶτ.** Ἡ κλειστή πνευματικότης..., σ. 145 и сл.

¹⁰⁰ Вж. **Св. Симеон Нови Богослов.** *Катихеза* 1, 18.

съзерцание към евхаристийното единение на вярващите¹⁰¹, тъй като истината за есхатологично обновения човек – облечен в нетление като обновен човек в Христос – се открива именно в участието в тайнството на Евхаристията. В тази евхаристийна перспектива просветлението и боговиждането са харизматичен плод в живота на човека, който е преобразен и просветлен от *ипостасната светлина* на Христос по евхаристиен начин¹⁰²; те са харизматичен плод от евхаристийното *пребиваване* и *обитаване* на Христос във вярващия чрез благодатта на Духа¹⁰³. Очевидно за св. Симеон евхаристийното общение е онтологичният хоризонт на опитната аскетическа гносеология на мистичното богопознание, доколкото просветлението и боговиждането са възможни само като харизматичен плод от въвеждането на човека в църковния начин на съществуване, проявен във всетайнството на Евхаристията¹⁰⁴. Истинското познание е възможно само в харизматичния опит от това евхаристийно боговиждане, което открива есхатологичната истина за човека¹⁰⁵ в пространството на апофатическия евхаристиен етос на Църквата. В този евхаристиен етос мистичното богопознание е наистина всеобхватно екзистенциално личностно познание, тъй като в същността си то е харизматичен плод от евхаристийното *присъствие* и *обитаване* на Христос, от просветлението с истинската (= ипостасната) Светли-

¹⁰¹ Вж. **Св. Симеон Нови Богослов**. *Химни* 3, 60. Тук различието между *същност* и *природа* трябва да се разбира като разлика между *същност* и *енергии*. Вж. **Алфеев, Ил.** Цит. съч., с. 360 и сл.

¹⁰² За човека, който пребивава в общение със светите Тайни, в покаяние и смирение, св. Симеон пише: „Такъв всекидневно ще се причастява с божествените тайни и ще види в тях присъстващата Божествена Светлина“. – *Катихеза* 4. На друго място св. Симеон пише: „Когато възплътеният Логос чрез Причастието с Неговите пречисти Тяло и Кръв се е настанил в нас като светлина“, видяхме славата Му, слава като на Единороден от Отца (Йоан. 1:14). *Нравствено слово* 10.

¹⁰³ Във връзка с това св. Симеон е категоричен, че в евхаристийното общение Христос се *заселва* в нас като *Светлина* и ние съзерцаваме Неговата божествена слава. Вж. *Нравствено слово* 10, 448–470. В молитвата преди приемане на св. евхаристийни Дарове св. Симеон се обръща към Христос, т.е. към *истинската Светлина*, с думите: „Така и сега чрез Твоето обитаване в мен съхрани ме винаги да стоя вътре и неподвижен, за да те съзерцавам непрекъснато“, от което се вижда, че евхаристийното *обитаване* на Христос е предусловие за истинското боговиждане.

¹⁰⁴ Св. Симеон ясно обвързва *чистото съзерцание* с достойното участие в Евхаристията (вж. *Нравствено слово* 14, 225–241, но за него това съзерцание има подчертано *харизматично* измерение, тъй като то е винаги *дар* на благодатта на Светия Дух. В този смисъл причастяването с евхаристийните дарове има като плод истинското *знание* и *съзерцание*. Пак там.

¹⁰⁵ Вж. **Св. Симеон Нови Богослов**. *Химни* 15.

на, т.е. със самия Христос¹⁰⁶. Опитното интегриране на гносеологията в евхаристийната онтология не позволява опитът от мистичното богопознание да се интерпретира като психологическо „притежаване“ (винаги нарцистично!) на Бога, а предполага то да се мисли преди всичко като *участие* в тази ипостасна Светлина, т.е. в самия Христос по изцяло *евхаристиен* начин. В този смисъл о. Николаос Лудовикос определя разбирането на св. Симеон за просветлението и боговиждането като *евхаристийна христофания*¹⁰⁷, доколкото то е лично участие в самия Христос като ипостасна Светлина, доколкото то се ражда в благодатния опит от *евхаристийното* пребиваване и обитаване на Христос в причастяващите се с Неговите Тяло и Кръв¹⁰⁸. Доколкото Евхаристията е *топос* и *тропос* на човешкото обожение¹⁰⁹, то просветлението и боговиждането са всеобхватно екзистенциално познание – умно и сетивно приемане на благодатта на евхаристийните дарове¹¹⁰. В това всеобхватно познание човекът приема психосоматично и лично Христос като ипостасна Светлина и именно това е просветлението като харизматичен дар от *участието* в тайнството на Евхаристията, като плод от евхаристийното обитаване на Христос¹¹¹. Със сигурност този опит от просветлението и боговиждането не може да бъде изтълкуван в категориите на индивидуалния съзерцателен мистицизъм (винаги екстатичен)¹¹², тъй като в същността си то е евхаристийна христофания в пространството на църковния начин на съществуване. Напротив, опитът от просветлението и боговиждането остава винаги харизматичен дар от любящото откриване и диалогична среща с Христос, а това означава, че той е възможен в контекста на една *опитна еклисиология*. В тази еклисиологична перспектива мистичното богопознание е винаги харизматичен дар от *участието* в евхаристийно проявената онтология на новата твар в Христос и това есхатологично измерение на гносеологията я освобождава от всички твароцентрични модели на съзерцателен мистицизъм. Опитът от евхаристийното присъствие на Христос като Светлина открива

¹⁰⁶ Вж. Ποτελανος, Στ. Ἡ πνευματικὴ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου, σ. 343.

¹⁰⁷ Вж. Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Ἡ κλειστή πνευματικότητα..., σ. 147.

¹⁰⁸ Вж. Св. Симеон Нови Богослов. *Нравствено слово* 2, 305.

¹⁰⁹ Вж. Св. Симеон Нови Богослов. *Химни* 3, 374.

¹¹⁰ За св. Симеон истинското съзерцание извира от светловидния хляб в Евхаристията, чрез който се приобщаваме с Христос като истинска Светлина. Вж. *Нравствено слово* 14, 248–276. Вж. също *Химни* 3, 303.

¹¹¹ Вж. Св. Симеон Нови Богослов. *Нравствено слово* 2, 373.

¹¹² В този смисъл у св. Симеон евхаристийното просветление и боговиждане има по-скоро *пасхално-възкресен* характер, тъй като Евхаристията е Пасха (= преминаване) и въвеждане в есхатологичната пълнота на живота в Царството. Вж. *Нравствено слово* 14, 281–290. В този смисъл за св. Симеон боговиждането в Царството е *по-съвършено* (τελεώτερον). Вж. пак там 10, 701.

истината за просветлението и боговиждането като харизматичен плод от диалогичната есхатологична среща с Христос по изляло *личностен* и *евхаристичен* начин¹¹³. Така за св. Симеон просветлението и боговиждането извират от личното евхаристийно присъствие на Христос, то е харизматичен плод от любящото участие в ипостасната светлина на Христос, която по евхаристичен начин просветлява цялото психосоматично битие на вярващия чрез благодатта на Светия Дух¹¹⁴. Следователно автентичното просветление и боговиждане е възможно само в пределите на една опитна христология – едновременно и еклисиологична, и евхаристийна – която освобождава гносеологията на мистичното богопознание от нарцистичната претенция на човека да „притежава“ Бога. Напротив, за св. Симеон просветлението и боговиждането са единно светотайнствено събитие на присъствието на Христос като ипостасна светлина и именно този апофатичен евхаристичен етос остава верен еклисиологичен критерий за осмисляне на антропологията и гносеологията. За него мистичното богопознание е възможно в пространството на апофатическия опит от евхаристийната причастност в Христос чрез Духа¹¹⁵ и този гносеологичен опит води не до „разбирането“, а до „боговиждането“ като харизматичен плод от причастността към ипостасната светлина. В този смисъл цялото мистично богословие на св. Симеон има *опитен* и *съзерцателен* характер¹¹⁶, но тази *опитност* и *съзерцателност* трябва да се разбират винаги в контекста на евхаристийно проявление църковен начин на съществуване, в контекста на живото лично присъствие и действие на Христос по евхаристичен начин чрез Духа в общението на Евхаристията¹¹⁷. Тази опитна и съзерцателна гносеология извира от харизматичния опит на мистичното просветление и боговиждане и според о. Николаос Лудовикос тя има за свои предели *евхаристийния апофатизъм* и *есхатоцентричната антропология*¹¹⁸. Този *евхаристичен апофатизъм* остава онтологичен хо-

¹¹³ В случая мистичното богопознание извира от *присъствието* за разлика от всеки друг вид религиозно-философско просветление. Вж. Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Ἡ κλειστή πνευματικότητα..., σ. 148.

¹¹⁴ Вж. Св. Симеон Нови Богослов. *Катихеза* 1, 364.

¹¹⁵ По характерен начин св. Симеон отнася апостол-Павловия израз „неизречените думи (ἀρρήτων ρημάτων)“ от 2 Кор. 12:3-4 и вечните блага на Царството, които „око не е виждало...“ (1 Кор. 2:9) към Тялото и Кръвта Христови в Евхаристията и ги свързва непосредствено с апофатичния опит от евхаристийното просветление и боговиждане. Вж. *Нравствено слово* 3.

¹¹⁶ Вж. Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Ἡ κλειστή πνευματικότητα..., σ. 150.

¹¹⁷ Б. Лубардич еднозначно определя този апофатичен мистичен светлосен опит на св. Симеон като *евхаристийна църковност*. Вж. Цит. съч., с. 109.

¹¹⁸ Вж. Λουδοβίκος, Νικ. πρωт. Ἡ κλειστή πνευματικότητα..., σ. 159. Аскетическата гносеология на св. Симеон има за свой предел есхатологичната

ризонт и еклисиологичен критерий за автентичния мистичен опит от просветлението, боговиждането и богопознанието, където познанието е истинска *мистагогия на участието*. Така за св. Симеон Божествената Евхаристия остава *топос* на боговиждането; тя е пространството, в което единната и цялостна човешка личност участва в неизказаното общение с Христос чрез благодатта на Духа и където се ражда богосъзерцателното евхаристийно познание¹¹⁹. Затова и опитът от евхаристийното просветление и боговиждане открива херменевтичния хоризонт, който опосредства цялостната рецепция на мистичното богопознание в контекста на църковно действащата богочовечност на Христос, т.е. в контекста на есхатологичната диалогична среща на новия начин на съществуване на Христос в пространството на Евхаристията. Единствено в пространството на тази *опитна евхаристийна еклисиология* мистичното богопознание остава свободно от интровертния съзерцателен мистицизъм и в този смисъл еклисиологичният опит от евхаристийното просветление и боговиждане остават херменевтичният ключ за осмислянето на гносеологията като антропологичен опит.

истина за човешкото битие и всяко пренебрегване на тази истина превръща богопознанието, боговиждането и просветлението в естествено постижение на човешките интелектуални способности. Пренебрегването на именно тези есхатологични и светотайнствени критерии отваря пътя за тълкуването на аскетико-мистичния опит в категориите на една „терапевтична духовност“, където *съзерцанието* е по-скоро *естествено* (и най-често нарцистично) интелектуално постижение по пътя на „терапевтичното“ напредване на човека към обожение. За св. Симеон обаче понятието *изцеление* (= терапия) има по-скоро смисъл на есхатологично възстановяване и оцелостяване на човешката природа в Христос чрез благодатта на Светия Дух, което има началото си в тайнството на Кръщението и се възпълва във всетайнството на Евхаристията.

¹¹⁹ Вж. св. Симеон Нови Богослов, *Нравствено слово* 3.

Summary

Svilen Toutekov (Veliko Tarnovo)

Anthropological and ecclesiological *oroï* of mystical knowledge of God in St Symeon the New Theologian

It is found in the experiential mystical theology of St. Symeon the New Theologian an ascetical gnoseology in which the knowledge of God and the vision of God are the charismatic fruit of the participation of man in the life of Christ. The mystical experience of the knowledge of God, however, is often interpreted according to the hermeneutical premises of an introverted contemplative mysticism whose roots are found in Origen and Augustine. The deconstruction of this model of thinking reveals the ascetical gnoseology of St. Symeon on the horizon of a holistic anthropology of participation, of theology of will, and of the understanding of the human person in the context of the overall dialogical relation with God. For St. Symeon, however, this existential holistic knowledge of God has its clear ecclesiological and sacramental (= mysteriological) premises, and is only possible in the Church experience of man's transformation and theosis in Christ in a sacramental (= Eucharistic) way. Because of the experiential and contemplative character of St. Symeon's gnoseology, the mystical knowledge of God must be understood as Eucharistic Christophania where the vision of God is always the charismatic fruit of the Eucharistic participation in Christ's theanthropia (divine humanity).