

ПРАВОСЛАВЕН МИСТИЦИЗЪМ?

В своята студия за „Мистиката“ Мишел де Серто предлага проникателна картина на обособяването и изолирането на мистиката в подстъпите на Новото време. Едва през XVII век, казва той, с въвеждането в употреба на понятието *la mystique*, което всъщност е субстантивирано прилагателно (и се явява неологизъм), се очертава този специфичен вече регион. „Мистичното“ като прилагателно се е отнасяло дълги векове до различни видове познание или явления в традиционния религиозен свят – именно в такъв смисъл ние сме свикнали да говорим за християнска мистика, за мистичен опит на отците на Църквата и пр. Новото, казва още авторът на студията, не е мистичният живот, доколкото той несъмнено е наченат в самото начало на религиозната история, а неговата изолация и опредметяване в очите на онези, които са се оказали неспособни да участват или да вярват в принципите, върху които той е установен.¹

Можем да допуснем, следователно, че с изгляването на сетивото за църковния консерватизъм в неговия положителен и най-естествен смисъл, с релативизацията на традиционната определеност на изповеданието – образът на Бога започва да добива сред широкия кръг от самоопределящи се като християни хора един все по-аморфен и анонимен вид, напомнящ до голяма степен Абсолюта на мистиците *par excellence*, за които именно говори Серто. Тоест, запазвайки някаква номинална своя нареченост – „ние сме християни“, „да, аз вярвам в Бога“ – религиозният живот (в България, а вероятно и другаде) поне на видимо ниво се превръща в един метаморфозирал мистицизъм, с всички негови белези. Този именно мистицизъм, който е подчинен на парадокса, изникващ от опозицията между отделните феномени (верови, психологически, психиатрични или етнографски) и Абсолюта, който пък представлява някаква реалност, скрита „под покроба“ на едно дълбоко непознавано, но по домашному фамилиарно изповедание – Православието.

Сиреч можем да кажем, че наблюдавайки обособяването на мистиката в началото на XVII в. и нейното структуриране по подобие на

¹Тук и по-долу, свободен цитат по Michel de Certeau and Marsanne Brammer, „Mysticism“, *Diacritics*, Vol. 22, No. 2 (Summer, 1992), pp. 13-15.

всяка новообособила се естествена дисциплина (като например биологията или физиката, които постепенно изграждат своя класификация на наследеното древно познание, като подбират части от произведения и проблеми с отношение към техния научен регион), ние ясно разпознаваме подобен процес на сепариране в областта на – нека така да я наречем – църковната мистика.

Тук ми се иска да отворя скоба и да спомена, нещо за което ще стане дума по-късно. Процесът на сепариране на отделни дялове от богословието е отдавна познато явление. На самото това деление се основава академичната структура на изучаването на богословието. Ние говорим за църковна догматика, литургия, етика и т.н., за новозаветна и ветхозаветна библеистика, и това деление е настъпило отдавна по причини, върху които тук не можем да се спрем, осъществявайки се по принципа, за който вече споменахме. Едва напоследък се забелязват изолирани опити за някакво богословско църковно оцелостяване, което е било пренебрегвано и дори изгубено в последните три века. Като се вземе предвид набелязаното по-горе, не можем ли да кажем, че църковната мистика е един епифеномен на споменатото отдавна произведено атомизиране на различните дисциплини на богословието, който обаче се оказва „наготово“ снабден с целия необходим за битовата си реализация инструментариум? Какво имам предвид: сравнително отдавна до мен стигнаха мъгли за софийски храм (оказва се, че съвсем не бил само един), в който ежеседмично биват четени т.нар. Киприянови молитви, известни като средство за разваляне на магии и уроци. Все по-често се дочува за четенето на т.нар. Василиеви молитви и цялата легендарика, свързана с това.² Наличието на всякакви „причудливости“

² Напр. <http://dreamland-bg.com/index.php?PHPSESSID=le8qm5ja3aiid1v5v eb70qr5f0&topic=451.15> (18.08.2012)

С ясни указания за това, какво да се носи, когато се посещава църквата Св. Троица в Асеновград за Киприянови молитви: хляб, червено вино, жито/несварено/и олио... и по-нататък – всички трябва да носите белъ, върху които са четени Киприяновите молитви. Тук можете да намерите пълните текстове на т.нар. Киприянови молитви, Василиеви, на св. Иоан Златоуст и т.н., равномерно умесени с магически ритуали. Вж. още: http://www.pravoslavieto.com/molitvoslov/molitvi/sv_Kiprian.htm (13.05.2-14); <http://kaballa.wordpress.com/%D0%9A%D0%98%D0%9F%D0%A0%D0%98%D0%AF%D0%9D%D0%9E%D0%92%D0%98-%D0%9C%D0%9E%D0%9B%D0%98%D0%A2%D0%92%D0%98/> (07.05.2014); <http://forums.pravoslavie.bg/viewtopic.php?f=19&t=1016> (03.02.2013); <http://forum.abv.bg/lofiversion/index.php/t42865.html>; <http://www.bg-mamma.com/index.php?topic=281008.0;all> (04.08.2013); <http://www.magicgatebg.com/forum/viewtopic.php?f=39&t=3646> (06.03.2014); <http://www.monitor.bg/article?id=55605> (15.03.2014) – изобилието е така голямо, че това е само незначителна част от „дебатите“ водени в мрежата по повод на заклинателните молитви.

в църковния живот отдавна не ме впечатлява и обикновено пропускам подобни сведения като дребни дразнения някъде в крайната периферия на вниманието си. Причината да се захвана с подобна неблагоприятна тема е, че напоследък все по-натрапчиво става присъствието на тази именно особена форма на мистицизъм в „църковния“ живот на православните (поне на тези от тях, върху които имам наблюдение). Нейните проявления могат да се открият както в споменатите вече литургически практики, така и в продукцията на различните медии. Като казвам особена, нямам пред вид, че това е практика, невиждана през две хиляди годишната църковна история. Напротив, за мнозина е известно, че корените ѝ лежат в самата евангелска история. Новото тук е свързано по-скоро с особената положеност на този видимо отчужден от органичните си корени мистицизъм в архитектурата на църковния живот като цяло.

Белезите на това стабилно присъствие откриваме най-вече, но не само, в засиления интерес към областта на магията, екзорцизма и заклинанието. Медиите отекват, но и способстват мултиплицирането на подобен интерес. Нека само бегло да споменем: през 1973 г. с филма *Екзорцист* започва един дълъг низ от все по-ефектни и разточителни кинопродукции, свързани с темата.³ Те без изключение са част от католическата традиция и в някакъв смисъл се явяват само периферни за нашия предмет. Православието по правило има много малко място в популярната и въобще в медийната култура. Това има своето обяснение отчасти в историческата съдба на преобладаващата част от православно население. Русия, България, държавите от бивша Югославия, Румъния в продължение на почти половин век се намират в зависимост от крайно атеистичен режим, който почти успява да ликвидира църковния живот в тези страни и който, от друга страна, налага тежка идеологическа цензура върху медиите. С последното обаче, в никакъв случай не изчерпва причините за медийното мълчание на Църквата. Православието (отново благодарение на определени исторически обстоятелства) демонстрира подчертан оградащ и в известен смисъл аскетически обскурантизъм, оставайки в режим на недоверие както към съвременните медии, така и към съвременното изкуство. Някои биха могли да видят в това наследство на византийската все-структурираща култура, други – своеобразна есхатологическа боязън. Каквито и да са причините, едва в последните няколко години се появиха филми (литературата върви с още по-бавна крачка), които биха могли да претендират за определе-

³ Подробна филмография, както и добре систематизирана информация по въпроса е предложена в докторския тезис на Monika Scala, *Der Exorzismus in der Katholischen Kirche. Ein liturgisches Ritual zwischen Film, Mythos und Realität*, Wien, 2009.

нието „православни“. Като изключим Благославям те, затвор⁴ – предимно политически и общохристиянски по своето звучене и документалния Гибелта на една империя. Византийският урок⁵, който по същество е политическа пропаганда, несполосано издокарана в историко-църковни одежди, остават Остров⁶ на Павел Лунгин и Отвъд хълмовете⁷ на Кристиан Мънджиу. И двете продукции са талантливо дело на известни режисьори и са направени с голяма грижа към църковната достоверност. И при двете обаче е налице тази особена, наистина вкоренена в традицията, но никога не попадала така централно във фокуса на всеобщото внимание мистика на екзорцизма. Във филма „Остров“ главният герой е „старец“ – което само по-себе си е специфично явление в историята на православната святост. Неговият образ – от гледна точка на драматургията на произведението – е изграден като своеобразен документален центон, сглобен от свидетелства за различни действително съществували в новата руска история старци. Изворите са както църковни – патристична афористика, така и литературни.⁸ Интересното тук е, че сред всички събрани свидетелства за прототипите на героя на филма „Остров“, о. Анатолий, има само един разказ за екзорцизъм, който при това е разказан накратко и изцяло в стила на анекдотиката на юродството – старецът, след като прочита молитва, удря обладаната жена с Евангелието по главата и тя бива очистена.⁹ Във филма „Остров“ обаче, екзорцизмът бележи както духовния, така и сюжетния апогей на киноразказа. „Отвъд хълмовете“ на Кристиан Мънджиу с неговата ледена безпристрастност ни представя възстановка на действителен случай на извършен екзорцизъм в Румъния, при който предполагаемата обладана трагично загива.

Каква следователно е равносметката: разполагаме с два „православни“ филма, които двата третират по един или друг начин темата за екзорцизма, макар и не в ключа на трилъра, така предпочитан от мащабните западни продукции. Това едва ли е просто съвпадение. По-скоро тук става дума за симптом на един засилен интерес към подобни практики. Екзорцизмът се превръща в средство за „гъделичкане“, за стимулиране на религиозното сетиво. Той е интригуващ сам по-себе си – изповеданието, органична част от което е той, се превръща в просто верови контекст, придаващ му тежестта на древната традиция.

⁴ *Binecuvântatafii, închisoare* (2002), dir. Nicolae Margineanu.

⁵ Гибель империи. Византийский урок (2008), сценарист архимандрит Тихон (Шевкунов) (известен като капелана на Вл. Путин), реж. Ольга Савостьянова.

⁶ Остров (2006), реж. П. Лунгин.

⁷ *Dupa dealuri* (2012), dir. Cristian Mungiu.

⁸ Вж. документалната книга Остров. Подлинная история на Дмитрий Орехов, 2009, изд. Амфора.

⁹ Пак там, разказите за стареца Теофил.

Иначе в екзорцизма, както казахме, няма нищо смуцаващо – срещаме го в Св. Писание няколкократно: сам Господ Иисус Христос изгонва бесове, изцерявайки обладаните и завещава това на Своите ученици.¹⁰ Ранните документи, свързани с организацията на Църквата, като Апостолските постановления, Дидахе, Ап. Конституции, Иполитовите Конституции и т.н., споменават нееднократно за наличието на екзорцистка практика и това е всеизвестно. Отците на Църквата в огласителните си слова говорят за екзорцизма като обичайна и всъщност неизменна част от огласителния период до самото кръщение. Нещо повече – чинът на тайнството Кръщение – съдържа в себе си екзорцизъм. И всичко това, органично вплетено в многообразието на църковния живот, не притежава в себе си никаква пикантна нотка, напротив – не се отличава с нищо от останалите многобройни верови практики и явления. Разказите за изцеления и екзорцизми стоят редом с тези на придобито смирение или постигнато покаяние както в евангелския наратив, така и в патеричните и агиографски сборници на Изток и на Запад.

С Просвещението обаче нещата се променят. Именно споменатото вече време на автономизиране на отделните науки е и времето на най-засилен интерес (на Запад) към – вече конкретно – практиката на екзорцизма. Това явление не остава и не би могло да остане изолирано единствено в пределите на западната империя. През XVII в. и на Изток се появяват тематични сборници с апокрифни молитви, чието съдържание неизменно тегли към заклинателната сфера (дотогава този тип молитви се среща в общите богослужебни книги). Към това се прибавя фактът, че в Русия бива възприет почти повсеместно силно католицизираният требник на Петър Могила, който също съдържа значително количество заклинателни молитви, между които и няколко, приписвани на св. Киприан.

Въобщие сякаш Просвещението е историческият период, който би могъл да ни даде евентуално някакви отговори относно популярността на мистицизма в нашето настояще. Любопитството към религиозния куриоз не е единственият белег на прилика. Има множество великолепни изследвания върху това време на възход на „приложната демонология“. В някои от тях преобладава тенденцията многобройните публични екзорцистки спектакли да бъдат интерпретирани политико-социологически. Когато обществото преживява дълбоки структурни и социокултурни потресения, то има нужда да се очисти ритуално от своята тревога. Негов „козел отпущения“ стават лабилните членове на обществото – психично болните, политически неудобните и пр. С настъпването на Реформацията например Католическата църква е принудена да прибегне до впечатляващи по вид и мащаб акции, за да

¹⁰ Мат. 10:1 и 8; Марк 6:7; 16:17; Лук. 9:1; 10:17.

върне в редиците си отклонилите се. Тя индуцира истеричните настроения и подозрения сред населението и прогласява истините си с думите не на църковните авторитети, които вече нямат предишната си тежест, а през устата на извънмирните същества, демоните, които излизайки от своите жертви декларират вероизповедни истини. Или пък жените за първи път в европейската история усещат необходимостта от това гласът им да бъде чул, но нямат социалните позиции за това и използват като свои „говорители“ „обладалите“ ги демони (преобладаващото число на известните публични екзорцизми са на жени).¹¹ Просвещението с всичките си екзорцистки спектакли и атомизация на различните сфери на науката и културата е и време на религиозен подем, на подем на личната религиозност. Достъпността на печатното слово и преводите на Св. Писание на местните езици дава възможност на все по-увеличаващото се грамотно население да прояви някаква самостоятелна инициатива преди строго институционализираната сфера на религиозния живот.

Какво обаче е нашето положение? С падането на комунизма достъпът до Църквата в повечето православни страни става мислим, религиозна литература от всякакъв характер може лесно да бъде намерена. Някои от православните народи преживяват същински църковен подем, други взимат религията на политическо въоръжение, трети – България – се борят унило с новите реалности, но навсякъде неизменно присъства повишен интерес към религиозната „мистика“. Реших да направя нещо като „включено наблюдение“ и при цялата ми вътрешна съпротива посетих онази църква, за която знаех, че има ежеседмични четения на Киприянови молитви. Тук ще отворя нова скоба, за да спомена накратко какво представляват тези молитви. Големият руски литургист от края на XIX в. Алмазов недвусмислено заявява, че Киприяновите молитви се вписват изцяло в жанровите особености на т.нар. апокрифни молитви.¹² Характерно за молитви от този вид е, от една страна, тенденцията им към псевдоепиграфика, а от друга – постоянно вариращ нестабилен състав.¹³ Те, също както и всяко фолклорно произведение, нямат една оригинална версия, а

¹¹ Вж. Philip C. Almond, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern England. Contemporary Texts and their Cultural Contexts*, Cambridge University Press, 2004, p. 23ff.; Moshe Sluhovsky, „A Divine Apparition or Demonic Possession? Female Agency and Church Authority in Demonic Possession in Sixteenth-Century France“ in: *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 27, No. 4 (Winter, 1996), pp. 1039-1055; Moshe Sluhovsky, *Believe not every spirit: possession, mysticism, & discernment in early modern Catholicism*, The University of Chicago Press, Chicago, 2007.

¹² Алмазов, А. И. Врачевальные молитвы: К материалам и исследованиям по истории русского рукописного Требника. Одесса, 1900, с. 91-93.

¹³ Алмазов, А. И. Врачевальные молитвы..., с. 82-83.

пребивават едновременно във всичките си варианти. Най-ранните запазени гръцки ръкописи на тези молитви са част от съмнителни в църковно отношение сборници. Славянските им варианти могат да се срещнат както в маргинални богослужебни книги (благодарение на ентузиазма на един или друг преписвач) или в лечителни сборници, наред с молитвите против трясавици, нежитии¹⁴ др. митологични болестотворни същества. Неслучайно преобладаващата част от изследователите на техните варианти са етнографи и любители на старината, а не литургисти. Оказва се, че името на св. Киприян се свързва с магията (по магически) житийно. Особен жанров интерес представлява неговото *Confessio* (Μετάνοια τοῦ ἁγίου Κυπριανοῦ),¹⁵ което, бидейки много ранно (IV в.), съдържа обилие от описания на езически окультни практики, които уж св. Киприян бил владеел в битието си на влъхва преди обръщането и мъченическата си смърт. Поради своята необичайност житийните разкази за св. Киприян и Юстина се радват на голяма популярност още през елинизма – св. Григорий Назианзин в панегирика си от 379 г. (Op 24)¹⁶ го споменава, смесвайки неговото житие с това на св. Киприян Картагенски. След него Пруденций¹⁷ прави подобна грешка, а по-късно (ср. на V в.) императрица Евдокия съставя епическа поема,¹⁸ обединявайки трите житийни Киприянови разказа. През X век Симеон Метафраст комбинира житията в преразказ.¹⁹ Изключителното влияние на Киприяновата легенда ясно личи от съвременните не-християнски референции. Всички те се отнасят до неговото занимание с магия като „ученик на дявола“. Първото из-

¹⁴ Вж. Алмазов, А. И. Врачевальные молитвы..., с. 48-48 (за нежита) и 61-64 (за трясавицата).

¹⁵ Най-ранните налични текстове за св. Киприян съставляват група ръкописи – гръцки и латински – носещи наименованията: 1. Деяния на св. Киприян и Юстина (Πράξεις τοῦ ἁγίου Κυπριανοῦ καὶ τῆς ἁγίας Ἰουστίνης, *Conversio Cypriani*); 2. Изповед/Покаяние на св. Киприян (Μετάνοια τοῦ ἁγίου Κυπριανοῦ, *Confessio Cypriani*); 3. Мъченичество на св. Киприян и Юстина (Μαρτύριον τῶν ἁγίων μαρτύρων Κυπριανοῦ καὶ Ἰουστίνης, *Martirium Cypriani et Justinae*). За подробна библиография по въпроса и запазени ръкописи, вж. тезиса *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text, and Translation*, Ryan Bailey, Faculty of Religious Studies, McGill University, Montreal, June 2009, 23–24.

¹⁶ PG 35, cols. 1169-93.

¹⁷ Prudentius, v. II, *Peristephanon liber*, ed. T. E. Page et al., trans. H. J. Thomson, The Loeb Classical Library, London, 1953, p. 328-330 (13. *Passio Cypriani*, 21-24).

¹⁸ *De Sancto Cypriano*, ed. M. Bandini (PG 85:831-864) and Arthur Ludwich ed., *Eudociae Augustae, Procli Lycii, Claudiani carminum Craecorum reliquiae accedunt Blemiomachiae fragmenta* (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana; Leipzig: Teubner, 1897), 16-70.

¹⁹ Symeon Metaphrastes, *Vita et martyrium sanctorum Cypriani et Justinae*, PG 115:847-882.

следване на т.нар. Фаустова традиция е на Теодор Цан,²⁰ а след него редица изследователи – предимно немски – се спират специфично на магическите умения, описани в Покаянието на Киприян. В португалската и испанската традиции Киприян е набеден като автор на окултната книга *O Antigo Livro de São Cipriano*,²¹ Книга на св. Киприян, която съдържа упътвания към свещеници, как да лекуват различни заболявания, но също и злотворни заклинания и екзорцизъм, търсене на скрити съкровища, както и съчинения и ритуали на вещерство и магия, подобни на описаните в първата част на Киприяновото Покаяние. Калдерон пише драма, черпейки от сюжета на Киприяновото житие. Съществува датска окултно-езическа традиция свързана с името на Киприян,²² а също и коптско любовно заклинание за амулет.²³

Всичко това сякаш дава отговор на въпроса, защо подобни апокрифни молитви прибягват до псевтоавторството на Киприян Антиохийски. Тенденцията да се придава институционална валидност на молитвите като те биват обединени в цели последования е късна, но не и нова. Тя вероятно лежи в основата на изобретеното цяло последование, на което станах свидетел. Алмазов, изследвайки появата на подобни молитви, настоява, че тяхното обединение в самостоятелно чинопоследование е изключително късно явление. Самото присъствие на лечителни молитви (каквито са и очистителните) в Требника представлява нещо като дублиране на функцията на Елеосвещението.²⁴ Работата е там обаче, че никой не се интересува от мнението на литургистите, защото литургиката отдавна се е обособила (по просвещенски) в отделна академическа и до голяма степен самоцелна и отдалечена от практиката на Църквата дисциплина. И свещеникът, заел се с въвеждането на някой чин, би се допитал до литургиста, точно толкова, колкото учителят по физика би проверил най-новите научни открития преди да предаде урока си на учениците. Разбъгването на академичните богословски дисциплини неминуемо произвежда дълбок пролом, схизма

²⁰ Theodor Zahn. *Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage*, 1882.

²¹ Възщност първото известно издание е от 1849 г. (*O Archeologo Português*, Vol. XXIII. Lisboa, Imprensa Nacional, 1918, p. 223), но също както и Киприяновите молитви претендира за дълга и древна традиция.

²² *Den gamle danske Cyprianus. Sådant tydes drømme og varsler*, Bogan, 1998, вж. сайта посветен на св. Киприян: <http://www.jesterbear.com/Aradia/Cipriano.html>

²³ *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, ed. Marvin Meyer, Harper San Francisco, 1994, pp. 153-158.

²⁴ Някои от общите лечителни молитви, които се срещат в различните сборници са варианти на молитви от чина на Елеосвещението, което собствено е и тайнството извършвано преди всичко с лечителна цел. Вж. Алмазов, А. И. Врачевальные молитвы..., с. 17 и 98.

между писмената и практическата традиция в Църквата. Произвежда требничарство.²⁵

Но да се върнем към Киприяновите молитви. Когато пристигнах във въпросната църква, за мое голямо учудване, там, вместо тежка патология, заварих голяма група от хора (наистина църквата беше пълна), които обаче явно се познаваха и „посещаваха“ това последователно ежеседмично. Те следяха тихо и коментираха рутината и понякога дори припяваха. Помислих си, че ако си запуша ушите, бих решила, че съм попаднала на еженеделна литургия. Подозирам и дори съм почти сигурна, че същите тези хора се държат по същия начин и на еженеделните литургии, които „посещават“. И всъщност си дадох сметка, че това е още едно проявление на ритуалистичната религиозност у нас. Религиозност, която нехае за изключителното средоточие на Евхаристията, нехае за есхатологичната ѝ вписаност, и – колкото и дръзко да звучи това – нехае дори за св. Дарове, които биват раздавани някак встрани и накрая, и между другото.²⁶ Паралелно с това популярната църковна култура изобилства от разкази за „религиозни“ преживявания, проговорили икони, развалени магии, чудотворно решили се проблеми и, в по-софистицираните случаи, лични откровения.²⁷

Този парадокс на съотнасянето на личните психологически движения и белези на екстраординарна посетеност (да не кажа трансценденция) към неясния, забулен и отдалечен Абсолют, който по традиция бива наричан с православни имена, не можем да наречем никак друго – освен мистицизъм. И това, че той се ползва от православната лексика и ритуалика, не го прави по-малко мистицизъм, защото всеки мистицизъм носи своето културно-лингвистично наследство, но то е само комуникативно средство и не променя по същество нищо. Този същият православен мистицизъм доставя една лесна религиозност, облекчена от отговорност, която не променя всекидневието по друг начин, освен оразмерявайки го ритуално, което пък носи известен психологически комфорт. Тя е позната, родна, традиционна и способства магическото чувство, че изпълнението на ритуала гарантира спокойствието на стихии. Ако ли пък стихии не останат в покой и се случи нещо трагично, тогава идва ред на Киприяновите молитви.

²⁵ Требничарството – комерсиално ориентираното служене на треби (четене на персонални молитви, помени и пр.) може да се мисли в режима на една мека симония (нека да си припомним какво място отрежда Данте в своя Ад на симонитите, на тези които печелят от даром дадената Божия благодат).

²⁶ Тайнството Евхаристия (заедно с тайнството Кръщение) е неотменно и централно за християнския живот. Участието в тайнството Евхаристия, приемането на Св. Дарове – Кръвта и Тялото Христови – е собствено условие за спасението на вярващите, което е и „телоса“, целта на всеки християнски живот.

²⁷ Вж. бел. 2 – сред форумните мнения има множество подобни свидетелства.

Има още един аспект на заклинателните молитви, Киприянови, Василиевци и т.н. Всички те предполагат, че е налице някакво въздействие отвън. Всички тежки съмнения от рода: аз съм виновен или аз съм неудачник, какво остава за – мен ме изпитват – автоматично отпадат с простото обяснение: направена ми е магия, урочасали са ме и в предел: не аз, а бесовете в мен са причина за това, което се случва с мен. Не съм аз. Всяка вина и тревога се локализира в някакво външно на мен самия. И в този театър на екзорцизма (защото това означава заклинание), за разлика от разглежданите най-често просвещенски пищни публични екзорцизми, съчастието тук е между духовника, който извършва заклинанието, и онзи, върху който то се извършва. И духовникът влиза в ролята на свидетел спрямо онзи, който със самото си участие настоява: „Кажете, че не съм аз“.²⁸

Казаното дотук се отнася непосредствено до феномените свързани с накратко очертаната вече църковен мистицизъм. Ние а priori гледаме с подозрение на подобни явления, поради несигурността на техните основания (псевдоепиграфика, късни практики, подозрителни от богословска гледна точка текстове). Но трябва да си дадем сметка, че участието в собствено утвърденото църковно богослужение, по никакъв начин не е импрегнирано спрямо подобни „мистични“ преживявания. Дори напротив. Не е нужно особено внимателно наблюдение, за да различим сред редовно участващите в богослужението такива люде, които буквално броят своето участие в църковната празничност и отдават всяко благоприятно или неблагоприятно събитие на количественото си присъствие или причастяването си. В този режим на перформативна религиозност те преминават, четейки знаците на своята успешност буквално по същия начин както (казват ни древните свидетелства) античните римляни, например, са следели знаменията и разчитали дивинациите. За съжаление писмено свидетелство за това не може да бъде приведено. Събитията от този характер остават изцяло в устната традиция. Така или иначе, всеки сравнително „църковен“ човек, има в паметта си набор от изказвания за свещеници, чиято молитва е особено „силна“, за по-важни или по-малко важни молитви и празници, за задължителен ключов набор от телодвижения, които съпровождат участието в богослужението и т. н. Не е трудно да допуснем познатата „мистична театралност“ и в тези случаи. Дали обаче това означава липса на действителност на тайнствата например?²⁹ Подобно твърдение би било твърде обезкуражаващо (да не кажем коравосърдечно). Традицията на Църквата, от своя страна, ни дава някои възможни отговори, които биха раз-

²⁸ Вж. Michel de Certeau, *The Possession at Loudun*, University of Chicago Press, 2000, p. 100.

²⁹ Тук оставяме настрана сложния въпрос за *ex opere operantis* и *ex opere operato*.

решили донякъде подобна ситуация. Те идват откъм многообразното агиографско наследство на християнската култура.

От към края на 3-ти и началото на 4-ти век, време на гонения срещу християните, датират разказите за няколко впечатляващи „театрални“ чудеса. Актьори-мимове (презряно и онеправдано съсловие по това време) внезапно се обръщат във вярата докато представят Кръщение. Казва се, че мимовете Геласин от Хелиопол, Порфирий и Генезий³⁰ дори са били мотивирани за своите сценки от искрена омраза към християнството. Подигравателното разиграване на тайнството обаче ги променя решително и всички те впоследствие претърпяват мъченичество за Христос. Мимът Ардалион³¹ пък изобразява на сцената християнско мъченичество – и бидейки особено издръжлив – е горещо аплодиран от публиката, но в крайна сметка, след обръщането си (по време на представлението) изпитва сам мъките, на които е подражавал. Различен е случаят на Филемон,³² музикант и бивш мим, който се съгласява да облече дрехите на дякон, криещ се от гоненията в Египет. Самият този акт, непроизволно, предизвиква у актьора истински пристъп на богобоязън и той се обръща мигновено.

Ако можем да се доверим на тези разкази, ще трябва да заключим, че наитието на благодат е способствано от миметическо действие, от съчетанието между костюм и действие, или – в случая на Филемон – само от костюм. Подражателят се превръща от агент на действието в търпящ чудесното въздействие на самия прототип на подражанието – тайнството Кръщение, например.³³

Надеждата театърът да се окаже по чудесен начин истина е в известна степен утешителна и вероятно не съвсем без основание. Има обаче и други примери църковното предание – също чудесни по свой начин – които ни съобщават как овеществилият се мимезис може да работи с обратна сила. Теодорит Кирски (ср. на 5-ти в.), в своята История на сирийските монаси (9.10) ни разказва за неколцина слути, решили от скука да разиграят екзорцизъм. Жените трябвало да изобразят обладаните от беса, а младият готвач – екзорциста. Това провокирало любопитството – по думите на автора – на наблюдаващия ги същински демон, който обсебил готвача, изобразяващ неговия гонител.

³⁰ Gelasinos: John Malalas, *Chronicle*, 12.50; Porphyrios: C. Van De Vorst, „Une Passion inédite de S. Porphyre le mime“, *Analecta Bollandiana*, 29 (1910), pp. 258-275; Genesius: *Acta martyrum: P. Theodorici Ruinart opera ac studio collecta, selecta atque illustrata* (Regensburg, 1869), pp. 312-313; W. Weismann, „Die Passio Genesii mimi“ (BHL 3320), *Mittelaltinisches Jahrbuch*, 12 (1977), pp. 22-43.

³¹ Aladrion, PG, 117.408.

³² *Acta Sanctorum* (март, v.1) (Paris 1865), 751-753.

³³ Ruth Webb, *Daemons and Dancers. Performance in Late Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2008, p. 8, 157.

Очевидно е, че при всички тези разкази става дума не за магическо предизвикване на събитие чрез наподобяване, а за някаква неотмирна намеса (божествена или инфернална). В този смисъл именно в „мистичен театър“ се превръща всяка литургия, която не се преживява (съзнателно, благодатно) като трансценденция на историята, като пътешествие в небесното. „Мистичен мимезис“ се оказва кръщението, което не се преживява като ново раждане. И макар в отделни случаи да имаме инсцениране, театър, които могат да бъдат „претворени“ в ново качество – по изключение, по милост – макар богословската просветеност да не гарантира нищо и „духа да духа където си иска“ все пак, описаният тук специфичен и твърде разпространен църковен мистицизъм може да бъде в най-добрия случай приет за неподлежащо на толериране религиозно плацебо.

Summary

Slava Yanakieva (Sofia)

Orthodox Mysticism?

In this article the author aims at defining and, as far as possible, clarifying a recently emerged phenomenon of the Orthodox Church life – namely the increased popularity of a number of organized semi-authorized forms of para-ecclesial mysticism. Largely connected with factitiously composed liturgical rites against magic and ‘evil eye’ as well as with strikingly intensified interest in exorcistic practices, these forms of mysticism are found to be in a far greater extent akin to what Michel de Certeau defined as ‘la mystique,’ than to any known traditional for the Orthodoxy spiritual trend. While their easy piety attracts broad range of people, some of which entirely foreign to the church life, their language and cultural ‘topos’ remain strictly ecclesiastic. The immense popularity of and positive response to these mystic practices is exploited by a substantial number of clerics all over the country. Their supposed healing and cathartic effects are widely discussed in web forums and community meetings. Not being prepared to outrightly dismiss the effectiveness of such ‘mystic practices,’ the author acknowledges the possibility of an ‘ecclesiastic placebo’ which may result from their otherwise largely theatrical nature. A number of historical examples are given in support of this suggestion.

Keywords: Orthodox Church, liturgy, rites, mysticism, history.