

Великотърновски университет „Св. св. Кирил и Методий“

Институт за балканистика при БАН

ТЪРНОВСКА КНИЖОВНА ШКОЛА. Т. 6

Шести международен симпозиум, Велико Търново, 26—28 септември 1994 г.

---

## ОТГЛАСИТЕ НА ВИСОКАТА ФИЛОСОФИЧНОСТ — ГРИГОРИЙ НИСИЙСКИ И ПАТРИАРХ ЕВТИМИЙ

Лидия ДЕНКОВА (София)

Въпреки многобройните изследвания, съчиненията на Патриарх Евтимий продължават да поставят ред въпроси пред изследователите, разкривайки дълбочината на една интересна личност с обхватна култура и особена мисловност. Особена — защото едва ли би могла да се изчерпи със строго исихастката нагласа, рамкираща до голяма степен един „практически“ тип религиозност. „Практически“ за исихазма означава *опитното* богословие, или личното преживяване на опита от контакта с божественото. Вярно е, че исихазмът представлява крайната, завършваща степен във византийското и съответно българското богословствуване, която настоява на *съпреживяването*, на онова съзерцание, „което е по-велико от знанието“<sup>1</sup> и е същностната сила на богоуподобяването — теосиса. Исихастката „теория“, или духовното виждане, никога не изпуска „праксиса“, или опита на очистващото поведение, което цели обезстрастяване — но с единствената по-висша цел да се усети действителната енергия на божествената светлина (реално проявената Таворска светлина). И тази реално усетима светлина не е само светлината на знанието, на интелектуалистичните умосъзерцания, а сублимираната до крайна степен способност на душата да вижда — дори без вътрешното слово, в мълчание, вцепененост, опразненост, за да може цялата светлина да изпълни „опразненото“ от тукашния опит „пространство“. С други думи, исихастката мистика на екстаза съвсем не настоява да запази интелектуализма на християнската традиция, който така или иначе, боравейки с обилното и украсено слово (по риторичен образец), се стреми или към рационалните импликации на божественото, или към подчертаване на опитната непостижимост на Бога. Теосисът за исихастите е нещо много повече от интелектуалното постигане на Бога и *изживяването* на личното единение с него (лично в смисъл на поставяне *лице в лице*) е усилие на „духовното око“, представящо целия човек с неговия ум, емоции и дори сетива. Ето защо варлаамитите обвинявали паламитите не само в „тварно“ разбиране на

божествените тайнства, но и в простота, приравнена с невежество. Обратно, божествената простота за Григорий Палама и неговите последователи била не само отърването от всякакви въвеждащи в заблуда земни „мнения“, но и необходимото условие да се постигне божественото в чист, непримесен вид, отговарящ на същността на Бога. Затова и Палама можел да се гордее, че не е чел Платон — всички негови съзercания изглеждали като овладян връх на някакъв *личен* опит. Ако в полемиките си се позовавал на по-старата християнска традиция — в лицето на отците на Църквата и по-специално на живелия V в. Дионисий Ареопагит — това ставало *само* по базисните въпроси за божествените „единения и разделения“, т.е. различаването на същност и енергия, или по въпроса за ослепяването от божествения мрак (свръхизобилната божествена светлина) на крайната степен на възкачването. Тук обаче исихазмът бил увличан естествено от подводните неоплатонически течения, въртещи се винаги около мистиката на светлината и виждането. Не е без значение също, че през XIV век византийската духовност просто *не може* да се мисли като антиинтелектуалистична. В традициите ѝ се наслаждат не само опитът на Симеон Стълпник, не само примерът на Йоаникий, който се гордее, че до 30 години останал неграмотен, не само мистиката на сърцето у Симеон Нови Богослов, но и големите систематизаторски усилия на кападокийците, мистиката на знанието у Максим Изповедник, изискването за умереност и избягване на всякакви крайности у Йоан Дамаскин, изключителната образованост на монасите от Студийския манастир, поддържащи идеята за хармонията, или равновесието, символизирано от свързването на двете природи в Христос, най-сетне чистият рационализъм на Йоан Италиан, наново започналото преписване на Платон и Аристотел през XIII в., с една дума, наслажда се съзнанието за *културен континуитет*, основан на външното знание на елинистичната философия<sup>2</sup>. Нещо подобно бележи и духовната атмосфера в средновековна България. Разбира се, в основата не е съзнанието за континуитет, *а желанието за най-пълно усвояване на цялото догматическо богословие*. Българските духовници — в лицето на Патриарх Евтимий — не биха могли да се задоволят с една ограничаваща, избирателна линия, пък била тя и официално утвърдена след 1350 г. Поне писанията на Евтимий сочат, че има старание да се поддържа актуален целият *свод* на християнските учения и най-вече систематиката на кападокийците (Василий Велики, Григорий Назиански, Григорий Нисийски), които, както е известно, дават образците, „парадигматичните“ отговори и тълкувания на *всички* места, които бяха затруднили образования християнин. Както също е известно, кападокийците извършват и първия огромен християнско-неоплатонически синтез, т.е. всяко придържане към техния начин на философстване неминуемо въвежда основните принципи на платонизма в съответното разсъждение независимо дали това се осъзнава или не. Като се има предвид, че освен изрич-

ните позовавания на Платон у Йоан Екзарх (и то като буквално заимствувана критика) и някои текстове в Симеоновия сборник, където платоническите идеи са в подтекст, българската литература не е била изобилно захранвана от високоинтелектуалистичната неоплатоническа екзегеза, то откриването на такова подхранване у Патриарх Евтимий несъмнено буди интерес.

Най-напред вниманието би могло да се насочи върху използваните у Евтимий символни тълкувания на образи и места от старозаветната „Песен на песните“, тъй като се знае, че тъкмо Григорий Нисийски пише един от най-блестящите коментари върху този изключително „осезаем“ и поетичен текст, навлязъл доста трудно в християнското възприемане, едностранно настроено против всякакви земни аналогии. Разбира се, любовната и брачната символика е подхваната и в Новия Завет (Евангелието на Матей с темата за брачния пир), но тъкмо „Песен на песните“ залага няколкото устойчиви топоса върху *отношението* между човешкото и божественото, което в крайна сметка — като сливане — изразява сърцевината на една сублимирана мистика. Отношението между любимата и любимия в „Песен на песните“ евреите най-често тълкуват като съюза между Яхве и неговия народ, а християните — като съюза на Църквата и Христос, станали единна плът (по ап. Павел). След Ориген, Григорий Нисийски прехвърля образа на пламенната любов към аналогичния, възкачващия път на *душата*, жадуваща да се слее със Словото. Това сливане обаче също има свой божествен архетип — и това е „брачното“ сливане на двете природи — човешка и божествена — у Христос. Житийната литература обаче зад абстрактната символика често запазва реалното отношение жена — мъж и затова топосно изравнява образите на жените светици с годеницата от „Песен на песните“, така че всички посветили се на Бога и отърсили се от всякакви земни проекции на любовта да се възприемат като „невести Христови“.

Вплитането на подобно тълкуване в конструкцията на образа, основано върху подбрани изрази от „Песен на песните“, виждаме у Евтимий. „Образополагащите образци“ (според определението за Йоан Рилски) най-често се *топят* от божествен *глад* (символа на *желанието*, което търси да се насити с божествената *храна*, т.е. божествените речения). Образът на томлението-жажда при мъжете светци най-често е разпаленият за водни извори елен (по Пс 41;2), като не се пренебрегва и военната символика, за да се създаде представата за подготовката за бъдещия живот, както е в Житието на Йоан Рилски<sup>3</sup>. При жените-светици още уводът въвежда желанието божественото да се съзре лице в лице, а не като „през огледалото и завеса“ (напр. Житието на Петка Търновска), което само по себе си извиква спомена за заставането на забулената невеста пред годеника и действието при повдигането на булото, символизиращо тайната. Разбира се, колкото и да е „сладък“, земният образ трябва да се отхвърли: в Жити-

ето на Филотея Темнишка изрично се говори, че тя смесва най-сладка напитка — не като напитката, направена от много и различни семена, „но друга — смесена от *богопредадени символи*“<sup>4</sup>. Богопредаден символ е и топосно описваната сцена на девите, подготвящи се за посрещането на Жениха, като всяка бди до своя светилник и го пази неугасим, „сиреч, съхранявайки чистотата на тялото си“ — обикновено след отхвърлянето на престижен земен брак, както отхвърля Неделя царския син<sup>5</sup>. Мотивът за външния и вътрешния човек (по 2 Кор. 4:16) е използван тъкмо чрез превъзласяне на негациите: всяко отхвърляне на земно благо или красота се заменя със придобиването на същото благо от вътрешния човек, притежаващ красотата на всички небесни блага и доказващ — според Григорий Нисийски, — че има друг, по-висш тип *осезаемост* — наслаждението на божествената красота. По-висшият тип осезаемост, или наслаждението, не може да завършва с проповядването на обичайното християнско равнище безстрастие, защото пред лицето на божественото никой не може да остане безстрастен, безучастен. Чувството остава, очистено и отвлечено до най-непредставимите висини. Това е „законът на любовта“<sup>6</sup>, по който „рачителниците“ на благия Жених без посредничество стигат до непознаваемото, приготвено от Бога за тях<sup>7</sup>. Образът на „приготвянето“ се покрива със смъртта, която най-сетне освобождава напълно, защото „Царят е възжадувал нейната красота“ (по Пс 44:12) и е пожелал да я прослави на земята (Житие на Петка). И ако „възжадуването“ на красотата може да се отнася както към Псалмите, така и към Песен на песните, „устрелеността“, раната, разболяването от любов със сигурност сочат закрепеното тълкуване на мястото от „Песен на песните“: „Подкрепете ме с млинчета, освежете ме с ябълки, че аз съм болна от любов“\* (2:5). В своя Коментар Григорий тълкува това място така: душата прославя божествения лък, който добре е насочил *стрелата си* (през Ориген и Григорий античният образ на стрелата остава в християнското възприемане на любовта). Душата казва, че е ранена от любов, а от Писанието (Ис 49:2:1 Йоан 4:8) знаем, че Любовта е сам Бог. Той изпраца избраната си стрела — своя Син. Така душата, която се издига, вижда любовната рана и я прославя като сладка, защото през острието на стрелата и отворената рана в нея се влива животът на Духа. Вече устрелена, душата е в ръцете на божественото, вместо лъка Бог ѝ е подал своята дясна ръка, с която е опъвал сетивата. Затова душата продължава: „Лявата ръка е под главата ми, а с дясната ме е прегърнал“ (2:6). По-нататък Григорий доразвива тълкуването на раняването с думите, че всички любовни рани са красиви и че раните от приятеля са за предпочитане пред целувките на враговете (по Пс 27:6). Така че чрез устреляването душата разпознава своя приятел,

\* По поетичния превод на Песен на песните Соломонови изд. Просвета, С., 1992.

онзи, комуто вече принадлежи в доброто — докато „целувките на злото“, т.е. външните блага, трябва да се избягват като преходни и измамни, влечащи надолу<sup>8</sup>. Макар и не с толкова подробна екзегеза, „раната“ от любов е чест конститутивен елемент у Евтимий и подсказва същите внушения, както коментарът на Григорий Нисийски. Така в Житието на Петка Търновска стрелата<sup>9</sup> е божественият глас, казващ: „Който иска да върви след Мене, да се отрече от себе си, да вземе кръста си и да Ме последва“. По същия начин през отвора на стрелата се влива словото и човек вече не принадлежи на себе си — сменя, както светицата, всички знаци на земното си битие. „Уязвена от божествено желание“ е и великомъченица Неделя, към която се отнасят и „еротичните“ описания на любимата от Песен на песните“ (4:7) като „заклучена градина“ и „лоза, многоплодна от добродетели“. „Заклучената градина“ (Песен 4:12) у Григорий означава, че човек е направил да разцъфнат в душата му всички добродетели (символизирани от богатството и разнообразието на плодните дървета) и се е оградил, заключил с божествените заповеди, така че никакви диви животни (страсти) да не прескачат вътре. „Многоплодната лоза“ са онези душевни заложби, които разцъфтяват и дават плод (виното), което омайва (символ на възвишеното учение), така че душата изпада в „трезво опиянение“, или екстаз — излиза от себе си, „за да мине към други, по-божествени реалности“<sup>10</sup>.

У Евтимий най-често закрепеното тълкуване от „Песен на песните“ се привлича за описание на *срещата* на възлюблената след смъртта със своя любим. Владиката я посреща, увенчава я, въвеждайки я в чертога, и провъзгласява „според Песните“: „Как се разхубавиха твоите ланити, мила невясто. Ето, ти си прекрасна мила моя, ето, ти си прекрасна и петно няма на тебе“ (Похвално слово на великомъченица Неделя<sup>11</sup>). Също тъй дълъг цитат върху раняването, прегръщането на душата и наслаждението при свързването с вечния покой е даден в края на Житието на Петка Търновска: „Царят те въведе в своя чертог! Ще се радваме и ще ликуваме за тебе! Колко се украсиха твоите ланити — като гълъбици“. „Ето, прекрасна си, мила моя, прекрасна си и петно няма на теб! Ето ти не говориш само с телесен език, но по-ясно от тръбен звук възвестяваш с дела словото от Песните: „Закопнях и седнах под сянката му и плодът му е сладък за гърлото ми, защото изнемогвам от любов! Лявата му ръка е на главата ми, а дясната ме прегръща“. Затова и Женихът сладостно изрече: „Слез от Ливан, невясто, слез от Ливан!“<sup>12</sup>. Наистина, както сочат бележките към мястото, цитатите от 1, 2, 4 и 5 глава на Песните не са много точни, но обяснението би могло да е, че Евтимий не привежда самия текст, а коментар от типа на Григориювия, където непрекъснато се повтарят както думите от Песните, така и авторският коментар, воден често в първо лице — Григорий допълва онова, което душата продължава да изповядва за себе си. Изглежда читателят на житието би трябвало предварително да

е ориентиран в тълкуването — иначе най-малкото не става ясно защо в началото на пасажа има някакво събирателно лице „ние“, което облажава светицата. От коментара на Григорий например е ясно, че това са девойките, другарките на любимата, на които тя изказва терзанията си и ги моли да ѝ помогнат: зад девойките символната екзегеза вижда другите души, които въззелата се вече в „пребезмерна любов“ душа трябва да увлече и зарази с примера си. Колкото до „Прекрасна си, мила моя, и петно няма на теб“, целият огромен текст на петнайсетте хомилиии на Григорий непрекъснато се връща към многозначността на казаното. Най-общият смисъл е, че след очистването си от земните грехове, когато е била „черна“, душата е засияла в хубостта, придадена ѝ чрез любовта на Словото. Душата трябва да стане хубава и „без петно“, за да отговаря на божествената хубост, чистота и достойнство, макар че Бог остава онази „отчайваща красота“, която не може да бъде съзряна заради огромната пропаст, разделяща „окото и целта, мисълта и съществуването“ — според казаното в друго съчинение на Григорий: „Срещу Евномий“. „Без петно“ означава също, че душата се е разделила със своята материална част. Самата човешка душа е границата на две природи: едната е безтелесна и несмесена, другата телесна и лишена от разум. Чрез свободния избор душата може да избере накъде да се обърне — и ако се обърне към доброто, ще прогресира безкрайно, защото самата природа на доброто е безкрайна, т.е. не може да бъде изчерпващо постигната. Това също е и смъртта, водеща към вечен живот: със смъртта на тленното душата се въздига от смъртта по думите на Песен на песните: „Станах, за да отворя на моя любим“. Душата следва любимия — Словото, и тъкмо в това следване, обгърната от любовния му поглед, се „украсява за нетелесно единение с Бога“<sup>13</sup>. Пътят към нетелесното единение е подражанието на Словото-Христос (следването носи идеята за подражанието). Това прекрасно състояние е блаженството, на което се надяваме. За да поемем още в началото към него обаче, трябва непрекъснато да го съзерцаваме с чисти очи, защото, както пише Григорий, въвеждайки старата антична философия на зрението, в себе си душата получава образа на онова, което гледа, т.е. ако съзерцаването е чисто и прозрачно, погледът ѝ също става чист и прозрачен — символът са двете очи гълъбици. „Затова и душата — продължава Григорий — носи в очите си образа на гълъбицата: в нея блести знакът на духовния живот, защото гълъбицата е знакът на Светия дух“<sup>14</sup>. Тук виждаме колко дълбок подтекст въвежда житието на Петка Търновска само с наглед разхвърляните и „неточни“ цитати от Песен на песните: както всеки средновековен текст, житието разчита на неясния фундамент от разгадани символи, постоянно живи в съзнанието на възприемащите. За тях неточният цитат, парафразата, дори само едно понятие като „гълъбица“ би трябвало да предизвика, да отключи верижно свързаните тълкувания за прогреса и блаженството на духовния живот. Не може обаче

със сигурност да се твърди, че Евтимий се позовава специално на коментара на Григорий Нисийски, тъй като топосите в използването на Песен на песните са доста общи, без тънките, философски различавания на една платоническа екзегеза. Все пак общата нагласа и въвеждането на символите биха могли да посочат съчиненията на Григорий като някакъв общ фон, върху който се градят текстовете на Евтимий, още повече, че огромен пасаж от съчинението на Григорий „За душата и за възкресението. Разговор със сестра Макрина“, както се знае<sup>15</sup>, е въведен в Първото послание до Никодим Тисмански като „достойновярно свидетелство от божественото Писание“<sup>16</sup>.

В бележките към изданието е посочено, че първото послание обхваща кръга проблеми, които вълнуват исихастите (пребивавали на Атон) и илюстрират част от техните размисли и съмнения. „На свой ред — продължава коментарът — отговорите на Патриарх Евтимий свидетелствуват за атмосферата на преклонение пред църковния авторитет, пред творбите на отците на Църквата, за изключителното, да не кажа фанатично желание да не се отклонява от исторически оформилите се постулати на православиято“<sup>17</sup>.

Действително, посланието-отговор представлява цял догматичен свод на християнското учение и обхваща редица въпроси, които обаче съвсем не са логически изводими. Най-напред е въпросът, защо Мойсей е известил народа си за Отеца на всичко видимо, а за по-висшите и невидими същности е премълчал. Дали пък тези по-висши същности не са лишени от свободната воля, тъй като трудно се насочват към зло? Дали небесните сили са сътворени по Божии образ, или по Божии образ е сътворен само човекът? Какви са отношенията на чиновете вътре в йерархията и защо все пак великата и страшна тайна на възплъщението се е открила на последния чин — сиреч човека? Защо ние се нуждаем от помощта на ангелите като посредници? Защо небесните сили са склонили към зло и как се съгласува злото с Божия промисъл? Защо след кръстната жертвата бесовете пак имат власт, без да са творци? Според нас така обобщените пет въпроса не съдържат нищо типично исихастко (например за енергията или разделенията, за праксиса и съзерцанието) и едва ли става дума за съмнения. Това са традиционно задавани и традиционно „отговаряни“ въпроси, които се преповтарят с учителна цел, както са преповтаря катехизисът. Че са отдавна закрепени, личи от позоваването върху коментарите на Максим Изповедник към „Небесната йерархия“ на Дионисий Ареопагит. Едва ли и Никодим е „подбирал“ лично въпросите: по-вероятно става дума за въвеждана в обръщение на разпространения *жанр въпроси-отговори* върху различни трудни места, каквито са съчинението на Максим Изповедник „Върху различни трудни въпроси в Свещеното Писание до Таласий“ (след въведение върху злото се излагат 65 въпроси и отговори) или „Въпросите и отговорите“ на Анастасий Синаит (154 бо-

гословски въпроса и отговора). Жанра *въпроси-отговори* Евтимий разработва по също толкова традиционна схема, колкото и житията, а действителният адресат служи само като повод за възпроизвеждане на традиционния кръг проблеми. Ето защо ни се струва преувеличено мнението, че едва ли не фанатично се придържа към установените постулати — отношението е по-скоро рутинно. Това обаче не намалява изключителния интерес, какъвто представлява посланието, за навлизането на философската проблематика в старобългарската литература тъкмо защото е „разположено“ върху идейния компендиум на кападокийците до високо развитото богословие на VII век.

Така още в самото начало имаме следния пасаж: „И когато душата се напои от божествените писания и насочи към горните неща всяко желание, тя веднага възлиза с леки крила към висотата на добродетелите и сякаш надвесила се над някаква пропаст, дръзновено вика: „Колко е страшно това място!“<sup>18</sup>. Атрибуцията на библейските цитати сочи Йеремия 31:25 и Битие 28:17. Символната екзегеза на отците обаче отдавна е обвързала това място с образите у Платоновия диалог „Федър“ (251 в-е и 255 d), където става дума за заплепената от отвъднебесната красота крилата (оперена) душа и „физиологията“ на възпламеняването от божествената любов. Душата най-напред изпитва *ужас* (подсказване на страха), затопля се и „понеже поема през очите си струйка красота, навлажнява естеството на перата“: навлажняването, или потокът, е нейното *вlecение*<sup>19</sup>. Ужасяването от страшното „място“ също е свързано с диалога „Тимей“, където душите се покатерват на „гърба на небето“. Един от най-блестящите примери за този тип платоническа екзегеза е съчинението на Григорий Нисийски „Животът на Мойсей“ — истински трактат върху усъвършенствването на душата. „Животът на Мойсей“ заслужава да се разгледа по-подробно спрямо Посланието на Евтимий не само защото е цитирано друго съчинение на Григорий, не само защото първият въпрос на Никодим засяга даденото откровение на Мойсей — централна тема на произведението, а просто защото цялото послание — извън споменатите пет въпроса — разглежда *учението за душата*. Какво по-философско от това? Забележително е, че в хода на изложението биват неусетно предадени ученията, с които автор от типа на Григорий Нисийски скрито полемизира или явно доразвива. За Евтимиевите читатели или слушатели, пък и за съвременния читател те остават в неизнаваем подтекст. Така ни в клин, ни в ръкав има едно: „що се отнася до „ако неподвижна мисъл внезапно всички същности...“, „ако движещият не съществува“... — това е празнословие на *елинското злобесие*, понеже *ти* говориш глупости, че сътвореното съществуване и се движи от само себе си, а всички неща се създадоха и се запазват чрез Божия промисъл“<sup>20</sup>. Очевидно обръщението „ти“ не е насочено, към Никодим, а е вставена критика от писанието на някой отец, вероятно срещу възгледите за движението на Аристотел („елинско-



то злобесие“). Пораждането на всички същности от „еднодвижна мисъл“ насочва историка на философията и към Ориген, но точната атрибуция е изключително трудна: в случая е достатъчно припомнянето на една история на идеите, която така или иначе типизира „икономично“ възгледите на отделните школи и мислители. Пак косвено основание са приведените по-горе аргументи на „великия Василий“, който също обича да критикува Аристотел. Възможно е неговите „отговори“ да са били схемообразно вмъкнати под въпроси, на пръв поглед имащи малко общо с въпроса за движението.

Друг интересен пасаж е даден в самия текст на Григорий:

„А ние, хората, тъй като природата ни непрекъснато е във всякакво движение, накъдето се появи стремежът на *волята*, натам се понасяме, тъй като душата, както казва някой, не е разположена по подобен начин към първоначалното си и към последното състояние“<sup>21</sup>. Бележката към мястото сочи твърде общото позоваване и невъзможността да се идентифицира този „някой“. Според нас, без да придаваме абсолютна сигурност, идеите отново насочват към Аристотел, и то към съчинението „За душата“, широко коментирано и използвано през Средновековието. Темата за това, че всяко живо същество, доколкото има способността за желание, дотолкова и се движи, понеже „желанието е един вид стремеж“, е широко подхваната от Григорий в „Животът на Мойсей“.

Всъщност, по-интересен в посланието на Евтимий е шестият въпрос, въведен преди изрично упоменатия текст на Григорий, а именно защото, след като си отиде оттук, душата, както казват някои, ще бъде лишена от *трите си свойства*, поради което ще стане подобна на невеществените (същества)<sup>22</sup>. Отговорът дава възможност на Евтимий да развие много известната теория за безкрайността на желанието, което не отпада никога (ангелите също желаят вечно), защото е безкрайно предизвикано от своя обект. И когато изчезне всичко веществено без следа..., „разумната и създадена по образ и подобие Божие душа, получила своето достойнство, не както днес — грубо и със сетивен орган, — а някак *неизказано чувствително* и невидимо ще славослови и възхвалява Бога на всички неща, като ще се усъвършенствува *безкрайно*“<sup>23</sup>. Цитираният пасаж е издържан изцяло в основните идеи в „Животът на Мойсей“ за усъвършенстването на душата като безкраен процес. Най-напред текстът подава теорията на Платон за трисъставната душа, развита във „Федър“ и „Държавата“ (разумна, емоционално-гневлива и желаеща). В „Животът на Мойсей“ Григорий всъщност доразвива и другата Платонова теза — за полезността на добрите страсти, в случая *желанието*, което непрекъснато тласка душата към притежанието на онова, което ѝ липсва (платоническата теория на ероса), и *яростта*, която непрекъснато я кара да се „гневи“ на злото. Освен това, пак въз основа на Платон, може да се приеме, че има два вида чувствителност — грубо сетивна и възвишено съзерцателна, ко-

ято сублимира всяка земна усетливост в някакви небесни „аналози“ (небесно съзерцание, небесен слух, небесно обоняние за най-прекрасните уха-ния и т.н.). Затова и душата там усеща „някак неизказано чувствително и невидимо“. У Евтимий безкрайното усъвършенстване на душата е свързано със славословеното на Бога, което всъщност е и основната цел на *богословието* — познанието, словото за Бога. Според Григорий целта също е *теогносисът*, божественото познание, символизирано от планината, по която се изкачва Мойсей. Така душата започва своето изкачване на висшите умосъзерцания. Забраненият достъп на животните в планината означава, че душата се издига над сетивното познание, като съзерцанието („теория“) на Бога не остава нито в областта на виждането, нито в областта на чуването и дори се изплъзва от обичайната дейност на ума — към нещата, „които ухо не е чуло и око не е видяло“ (по I Кор. 2:9). Тълпата стига само до подножието на планината, сиреч до подстъпите на теологията. Истинското мистично съзерцание, дори изкачило планината, не допуска виждането на Бога лице в лице — Мойсей не сам потъва в мрак, но е допуснат само да види божественото в „гърб“ — гърба на онзи, който го зове. „Гърбът“, разбира се, е неподходяща фигура, защото Бог не е тяло с лице и т. н. Смисълът е, гърбът носи винаги идеята за крила (отново по „Федър“), а и че не позволява *насищане* — душата безкрайно се стреми към виждането „лице в лице“, без никога да го постига заради „заслона“ на божествената непостижост. Така душата е постоянно *опъната* нагоре от желанието за небесните неща (желанието определя посоката) и пак благодарение на желанието постоянно се изкачва стъпало по стъпало по стълбата на добродетелите. При това изкачване душата се движи от *любовното разположение* към красивото само по себе си и надеждата не спира да я увлича от видимата красота към невидимата<sup>23</sup>. Същите теми — за упованието, което ръководи движението напред, и любовното разположение на душата, терзаеща се в постоянно търсене на липсващото ѝ заради приобщаването с абсолютната красота, за безкрайността на прекрасното и сродството на душата с него — излага надълго Евтимий във втората част на посланието, изградена върху диалога на Григорий „За душата и за възкресението“. За нас в случая не е толкова важно да предположим, че частта от посланието след шестия въпрос до въвеждането на диалога е също изградена върху Григорий Нисийски, но върху основните положения от „Животът на Мойсей“. Така или иначе е логично да се приеме, че Григорий развива еднообразно своята теория в различните си произведения. По-важно ни се струва да подчертаем, че посланието до Никодим е уникално възпроизвеждане на платоническата теория за душата в старобългарската литература, приобщена към отгласите на високата философичност благодарение на един от най-дълбоките отци на Църквата — Григорий Нисийски.

## БЕЛЕЖКИ

<sup>1</sup> Вж. Дж. Майендорф. Византийско богословие. С., 1995, с. 21.

<sup>2</sup> А. Ducellier. Les Byzantins. Histoire et culture. P., 1988, p. 199.

<sup>3</sup> Светецът се въоръжава като Давид срещу невидимия Голиат с трите камъка: вярата, надеждата и любовта; облича бронята на правдата, шлема на спасението и т.н. — В: Патриарх Евтимий, Съчинения. С., 1990, с. 43.

<sup>4</sup> Пак там, с. 97.

<sup>5</sup> Пак там, с. 180.

<sup>6</sup> По темата за любовта — ерос в друга наша статия: Философски аспекти на християнската любов в средновековната традиция. *Palaeobulgarica/ Старобългаристика*, 1993 (XVII), № 1, с. 81—97.

<sup>7</sup> Житие на Филотея Темнишка. — В: Патриарх Евтимий. Съчинения, с. 112.

<sup>8</sup> Grégoire de Nysse. Le Cantique des cantiques. Coll. Migne. P., 1992, p. 258—259.

<sup>9</sup> Патриарх Евтимий. Съчинения, с. 84.

<sup>10</sup> Grégoire de Nisse. Le Cantique des cantiques, p. 128, 196.

<sup>11</sup> Патриарх Евтимий. Съчинения, с. 193.

<sup>12</sup> Пак там, с. 94.

<sup>13</sup> Grégoire de Nysse. Le Cantique des cantiques, p. 153.

<sup>14</sup> *ibid.*, p. 97.

<sup>15</sup> За атрибуцията на Григорий Нисийски от А. Тотоманова вж. бел. 78 към Посланието.

<sup>16</sup> Патриарх Евтимий. Съчинения, с. 214.

<sup>17</sup> Пак там, с. 292.

<sup>18</sup> Пак там, с. 205.

<sup>19</sup> Платон. Диалози. Т. 2. С., 1982, с. 521, 526.

<sup>20</sup> Патриарх Евтимий. Съчинения, с. 209.

<sup>21</sup> Пак там, с. 215.

<sup>22</sup> Пак там, с. 212—213.

<sup>23</sup> Grégoire de Nysse. La Vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu. Texte critique et trad. Sources chrétiennes, №1<sup>er</sup>, P., 1968, p. 209—265.