

КАЛИСТ КАТАФИГИОТ: СЪЗЕРЦАНИЕТО – „ПЛОД НА ОБОЖЕНИЕТО“

Димитър Петров

Резюме. В текста обект на разсъждения са идеите на Калист Катафигиот, съдържащи се в трактата *За божественото единение и съзерцателния живот*. Изведена и анализирана е основната идея – съзерцанието е „плод на обожението“. Приведени и интерпретирани са дефинициите на съзерцанието, формулирани в трактата, неговите три степени и крайна цел – обожавашщото единство със задпределното Единно, в което умът по енергия и дейност става това, което съзерцава. Статията прави опит да илюстрира значимостта на богословието на съзерцанието, развито от Калист Катафигиот, за исихастката традиция и православната духовност.

Keywords: contemplation; stages of contemplation; union with God; deification; Hesychasm

За Калист Катафигиот агиографията не разполага със сведения. Предполага се, че прозвището му „може би“ (isōs) идва от наименованието на храм, в който се подвизавал, посветен на пресвета Богородица, наречен „Прибежище“ или „Убежище“ (Katafygēs).¹⁾ Върху основата на запазени църковни документи и съдържателен анализ на текста, написан от него, богослови, патролози и историци предполагат, че принадлежи към „второто поколение паламити“ и че е живял между XIV и XV век, тъй като и днес сведенията за живота и творчеството му остават оскъдни и върху тяхна основа се правят предимно предположения.²⁾

Гръцкият сборник с мистични текстове *Filokalia* съхранява деветдесет и две глави от сотница³⁾ на трактат, изписан на старогръцки и подписан с неговото име под надслов: *Оцелели глави, обмислени и възвисени за божественото единение и съзерцателния живот*. Веднага прави впечатление, че в титула „оцелели глави, обмислени и възвисени“ не е авторски текст, а е добавено от скриптора към заглавието. Може би оригиналното заглавие на трактата е било *За божественото единение и съзерцателния живот*.⁴⁾ От *Filokalia* той е включен в *Patrologia Graeca* и става известен на латиноезичното богословие.⁵⁾ Оптинският „старец“ Паисий Величковски го превежда на старобългарски и трактатът влиза в със-

тава на славянското *Добролюбие*.⁶⁾ За Теофан Затворник главите са „твърде сложни и предимно умозрителни, силогистични, както са наречени и в самото заглавие“,⁷⁾ и не попадат в корпуса на превода на *Filokalia* на руски,⁸⁾ а оттам липсват и в изданието на български, осъществено върху руския превод.

Трактатът е уникален по своята форма, стил и съдържание. Тази исихастка ода на умозрението, написана в неоплатонистичен дух, демонстрира до какви теоретични висини може да се извиси философски образованото богословие и способната възвишено да богословства философия. Затова Никодим Агиорит, съставил *Filokalia*, не пести суперлативи за автора във въведението към трактата.⁹⁾ Това е видно и в добавеното към заглавието от скриптора на манускрипта. И действително „оцелелите“ от сотницата деветдесет и две глави от него са не само добре „обмислени“ и логически обосновани, а предлагат и една наистина „извисена“ в смислово и съдържателно отношение богословско-философска мисъл, която видимо отличава трактата в целия сборник.

Но този факт не превръща главите нито в рационален философски текст, независимо от това, че демонстрират систематично мислене, дефинитивен и доказателствен характер, висока степен на философска образованост¹⁰⁾ и обработен диалектически изказ, нито в ординарен богословски. В тях, следвайки и развивайки исихастката традиция, са споделени личен мистичен опит, прозрения, видения и откровения, които на места стоят извън възможностите на философско-богословската артикулация и дискурсивното изложение. Това превръща текста в самотитно и оригинално творение на своя автор и макар че в него се забелязват „скрити“ и явни цитати от *Светото Писание* и *Предание*, те нито преобладават, нито имат своята наличност, за да формулират тези и идеи, а са извикани, за да подкрепят изказаните.

Във формално отношение някои от главите на трактата са конструирани *триадично*: формулират се имплицативно изказани *тези* и техните пояснения, на които се противопоставят *антитези* и върху тяхна основа се правят синтетични *изводи*, изказани чрез анотати, оксиморони и параболични фрази, конструирани от тезата и антитезата.¹¹⁾ Този сложен *диалектически* изказ придава *енигматичност* на текста, като го забулва с *езотерика* и адресира единствено към аудитория, която е способна да го разшифрова – школувана във философията и нейните дискурси и служеща си със специфичния лексикон и изразни средства на византийското богословие. Казаното отнася трактата към малко известните и непопулярни творения на исихастката традиция.

Що се отнася до неговата съдържателна страна, основни теми са: какво е съзерцание; как съзерцанието се осъществява като праксис; как се достига до съзерцателно обожително единение с Единното¹²⁾ и какво съзерцаващият постига в това единение. Така трактатът, независимо от специфичния мистичен език и сложен, енигматичен и диалектически стил на изложение, си поставя за цел да даде една цялостна представа за теорията и праксиса на съзерцание-

то; да разкрие и обоснове фундаменталната роля на съзерцателния живот за исихастката традиция и православната духовност.

Тези изначални функции на съзерцанието и неговата висша цел – обожителното богоединение със задпределното, са фиксирани и развити на различни философски и богословски равнища – *онтологично, гносеологично, психологично, етично, естетично, сотириологично* – и придават на термина „съзерцание“ (theōria) различни смисли.

На *онтологично ниво* се следва идеята, че „Бог е създал по природа (tēn fusin) ума съзерцателен и богоподобен (theōron kai theoeikelos)“ и така му е дал способност не само да се взре духом в Единното, за да намери „Виновника за своето битие“, а и обожен, да се едини с него.¹³⁾ Единствено в съзерцателното богоединение той е в своята истинна природа и енергийна дейност, тъй като само там умът доказва, че „подобното е подобно на подобното“.¹⁴⁾ Това е и естественото състояние на всички разумни сътворени създания – да са насочени към своето подобно и да търсят единение със своята първопричина. Така че съзерцанието не е противоестествено състояние на ума, а точно обратното – заложено е в самата му природа като негово „природено“, специфично лично свойство и индивидуална особеност.¹⁵⁾

Но независимо от това, че умът по природа е създаден богоподобен и съзерцателен, нито съществува в своето подобно, нито дейностно е насочен към него. Битувайки в тварното и рефлектирайки върху него, той и по положение, и по дейност е не само извън своята истинна природа и естествено състояние, а и извън подobaващата му се благодат. За да се възвърне към тях и да изпълни отредената му от Бога гносеологична мисия, умът трябва да промени своята интенция, като се въведе вътре в себе си или от насочен навън и рефлектиращ върху тварното да се превърне в интровертен, гледащ в себе си. Осъществявайки радикална *конверсия* и пренасочване на своя взор от външното – към вътрешното; от материалното – към духовното; от крайното – към безкрайното; от сътвореното – към творещото; от временното и създаденото – към вечното и несъздаденото; от множественото – към Единното, той се подлага и на цялостен *катарзис* от всичко тварно, което носи в себе си. Накрая, за да завърши този акт и да навлезе в състояние на съзерцание, започва да се *самовглъбява* и събира в самия себе си, като се напъга да обедини и *концентрира* всички свои мисли и дискурси върху Бога, превръщайки го в единствен предмет на мисълта и единствено съдържание на мисленето. Извършвайки последователно тези три стъпки в самоподготовката си и реализирането на съзерцателния акт – *обръщане, очистване и събиране* в самия себе си, той вече е застанал, битува и действа не само в своето природно, дейностно и гносеологично естествено състояние, а и в истинното си употребление и действителното си предназначение, което се определя пределно лаконично – „да имаш в ума си Бога или Бог да е в целия ум“.¹⁶⁾

Обръщайки се към съзерцанието като *праксис*, още в началните глава на трактата авва Калист, спазвайки троичната терминология, с която троично се предстои пред Троицата, го дефинира като „взиране, въздигане и единение на ума с Бога в духа“ или „духоносноenziзиране, въвеждане и събиране с Единното“.¹⁷⁾ И в двете дефиниции са изведени необходимите три стъпки в акта на съзерцание – *взиране* в трансцендентния обект, *въздигане* до него и *единение* или *събиране* с него, при което умът, навлязъл в духа, премахва границата между „съзерцаемо“ и „съзерцаващ“ и променяйки се по енергия и дейност, става това, което съзерцава.¹⁸⁾ Тези три стъпки формират три нива или степени на акта на съзерцание. Ако първата е подготвителна и посветена на технологията, с която се осъществява съзерцателнотоenziзиране в зад-пределното, то втората и третата разкриват целта на тази практика – това, което се постига чрез нея, сотириологичните ѝ функции. Изрично трябва да се подчертае и това, че съзерцанието става възможно само при положение че умът „влезе в духа“ или акоenziзирането в Единното се извършва в духа, е „духоносно“ (pneumatoforētōs). Разполагането на ума в духа в съзерцателнотоenziзиране в хиперкосмическото прави възможни и следващите две негови стъпки – въздигането и единението с Единното, тъй като те могат да се реализират единствено на духовно равнище. Развивайки тази идея, авва Калист счита, че съзерцанието е синтез на личните духовни усилия на умозрителя и благодатта на Духа, която низхожда върху него.¹⁹⁾

Основната идея, върху която е композиран трактатът, полага, че посредством съзерцанието, „имайки Бога в ума“, той става част на това, което е въвн от всичко тварно, навлиза в състояние на *обожение* и приема ново устройство – богопричастно и боговидно,²⁰⁾ и умозрителите, обожени по своето положение²¹⁾, стават богове по дар Божи.²²⁾ Това фундаментално значение на съзерцанието и неговата висша цел – богоединението – му дават основания да го види като „плод на обожението“.²³⁾ Това е така, защото мисията на съзерцанието е да въведе ума и умозрителя в състояние на обожение; съзерцанието е способно да реализира и обожителнотоenziзиране с Единното и в съзерцателното богоединение съзерцателят може да навлезе само обожен. Това означава също така, че висшите нива на съзерцание, в които се постига духовноenziзиране между „съзерцаващ“ и „съзерцаемо“, може да се практикуват само от онези, които са постигнали съвършенство и святост, т.е. са навлезли в състояние на обожение.

Първата дейност в съзерцателния *праксис* – „мисловнотоenziзиране (поетас аproblemseōs) на ума в премирнотоenziзиране“, е психосоматична. В нея отново откриваме три стъпки, които трябва да подготвят тялото и да настроят ума за „мисловноenziзиране“. Тези деяния започват с обуздаване на поривите на тялото и създавайки в него „стройноenziзиране“, си поставят за цел „да дадат възможност на ума да премине в своята област – умственото

(ta poēta)“ – като започне да работи единствено за себе си. Използването на отглаголното съществително „взиране“ етимологично подсказва за волевите усилия на ума, за неговото настройване, събиране, самосъсредоточаване и концентрация върху обекта на съзерцание. Съзерцателното „единовидно умствено виждане в Единното“⁽²⁴⁾ предполага неговото предварително „настройване“. Той трябва да се подготви, за да се „взре“ духом в Единното, а и самото „взиране“ изисква интелектуални усилия при съзерцателното мисловно съсредоточаване върху обекта, което предполага активиране на волята и вниманието и вътрешно, психосоматично напрежение в умозрителя.

Освен това, следвайки гръкоезичната мистична традиция, в трактата се напомня: „само на чистия ум, съзерцаващ в духа, е свойствено да надникне в божествения мрак“.⁽²⁵⁾ Това е и втората стъпка. Съзерцателната връзка с трансцендентното е възможна само ако умът е навлязъл във „време на мълчание“ (kairos tou sigan),⁽²⁶⁾ в което се подлага на цялостен *катарзис*, на очистване от всичко „външно“ и „вътрешно“, от всички усещания и мисли, образи и слова, чувства и абстракции, свързани с тварното, и се привежда в състояние на *amerimnia*⁽²⁷⁾ – безгрижие, безстрастие, чистота, дълбока тишина и пределно безмълвие. Тогава става способен да направи и „третата стъпка“. Безмълвстващ, очистен и потънал в самия себе си, в него от самата му природа се появява заложеният образ на Единното с акта на творението и се актуализира способността незримо, интровертно, съзерцателно да се взре духом в него.

С това се слага начало и на *второто съзерцателно действие*, което се извършва в природата на ума. Навлязъл в духа и намерил образа на Единното в себе си, в своята природа то е призвано да го въздигне и въведе в задпределното, в „природата“ на това, което е свръх неговата природа и дейност, в Бога.⁽²⁸⁾ Но този радикален преход може да се осъществи само с *трансцендентирането* му, с неговото извеждане вън от себе си и навлизането в хиперкосмическата свръхприрода на този, от когото е получил природа. За тази цел умът трябва да се освободи от всички волеви, мисловни и психосоматични елементи, присъщи на първата степен на съзерцание, и да навлезе в кондиция, която да му даде възможност да осъществи своя изход, реализирайки способността си да „изстъпи от самия себе си“, да се „изуми“ или *еклексира*,⁽²⁹⁾ извисявайки се над своята собствена природа и дейност, съзерцавайки не само задпределното, а полагайки се и екзистенциално в онези наднебесни измерения, в които то битува – в „безкрайността на безпределието“.

Тази парадигма се аргументира на онтологично ниво, полагайки и развивайки идеята, че умът, подобно на всичко съществуващо, е получил своето собствено движение и естествено свойство от своя Създател. Това вътрешно движение и енергийна действеност на ума са *постоянни*, вечни, а оттук – *безкрайни*, безпределни. Затова и всяко вътрешно движение на ума, насочено към външното, тварното, крайното и ограниченото, е протиестествено на него-

вата истинна природа и предназначение. Тази „приснодвижност“ (aikinētos)³⁰⁾, или непрекъснато движение на ума, е негово „природено свойство“ – да го устремява към трансцендентното, да го прави способен съзерцателно да се вижда, въздига и единява с безкрайното и безпределното, с Бога.

Но всяко движение в сътворения свят носи имплицитно в самото себе си и своята *цел* (telos), то е целево детерминирано и като такова, рано или късно се окрайностява и завършва, т.е. то е и *крайно*. Освен това всички твари се стремят към покой – статично и спокойно състояние, което е финалната цел на съществуването им. Така и дейността на ума, подобно на всичко създадено, което е получило начало на съществуването си, съответно има и край. Явно, в съзерцателния акт вътрешната, създадена, „приснодвижна“ дейност на ума трябва да се прекрати и той да потърси нещо друго, трансцендентно по отношение на него, несъздадено и вечно движещо, от което да бъде приведен в движение и енергийно захранен. Това е така и защото сред тварите умът не може да намери нито онова, към което се стреми – покой и успокоение, нито безкраен източник на енергия и движение, които са необходими за неговото съществуване и дейност. Тогава въпросът къде, следвайки своето собствено приснодвижно свойство, умът може да спре и намери мисловен покой, вечно движейки се, има само един отговор – в безкрайния предел на всичко, в покаящия се източник на всяко движение, в Бога. В това трансцендентизиране на ума, или излизането му извън себе си и навлизането в хиперкосмическото, се разкрива и *третото съзерцателно действие – единението* със съзерцаемото. Въздигнал се до Единното и потънал в дълбините на безкрайността, той започва да пребивава в съзерцателен покой; спрял своето собствено движение и дейност, но енергийно задвижван от Бога; намерил покой там, където няма движение, но откъдето всичко съществуващо получава своето движение; покаящ се в самия себе си, но движейки се от енергиите на Духа безкрайно в безграничността.³¹⁾

В текста са формулирани три способа, по които съзерцателната енергия на ума може да го „изуми“, да го изведе вън от себе си, трансцендентира и едини с Бога – *самодвижен* (autokinēsis), *инодвижен* (heterokinēsis) и *смесен* (metaxu). В първия от тях, „самодвижния“, съзерцателното действие се извършва от самата природа на ума и неговата енергия, по негово собствено желание и с помощта на въображението. Предел на подобно съзерцание са божествените неща. За този способ, пише авва Калист, са мечтали и елините. Вторият, „инодвижният“ или другодвижният, е свръхестествен способ, произхождащ единствено по Божие озарение. В него съзерцателното действие се извършва чрез дарените на ума трансцендентни сили, които го правят способен да се въздигне свръх своята собствена природа, енергия и единство и да се намира изцяло под божествено влияние. Средният тропос е синтез на двата. Съзерцателното действие се извършва „самодвижно“, по собствено желание на ума и

заедно с това „инодвижно“, посредством дарените му свръхкосмически сили, озарения и откровения умозрителят неизказано вижда Бога зад пределите на самия себе си и своето духовно единение.³²⁾ Следователно онзи праксис, който в исихазма се нарича „съзерцание“, е „средният способ“, съвместяващ в себе си собствената енергийна дейност, съзерцателните волеви и мисловни усилия на ума да се взре в Бога, и помощта, енергийното съдействие на благодатта, чрез която той се изумява, трансцендентира и се причастява към Духа.³³⁾

Обръщайки се към *гносеологичните функции* на съзерцанието, трябва да се отбележи, че за Калист Катафигиот „велика благодат за човека е неговият боговиден ум да бъде осенен от тайните на много познавателни съзерцания“.³⁴⁾ Но първо, това познание е екстатично, не е от „мира сего“, тъй като е съсредоточено върху задпределното Единно и води до съвсем нов род знания, придобити по духовен път. Освен това, насочено към немислимото, непонятното и трансцендентното, то е не само нерационална и недискурсивна дейност на ума, а и несловесна. Това е така, защото в съзерцанието умът възхожда от словата, даващи някакъв мисловен образ на нещата, които именуват, към безобразното и несловесно възприемане на задпределното. Така че словата не са и не могат да бъдат адекватни предикати на умопостигаемото и трансцендентното, на простите тайни на богословието, защото не са в състояние да артикулират и опишат тяхната свръхсловесност и антиномичност. Те се явяват препятствие за безмълвното и безгласното съзерцание, което трябва да ги преодолее и да се осъществи независимо и свръх тях. Казаното прави обяснимо защо съзерцанието се разбира не само като личен и тайствен мистичен праксис, който е несловесен, неизразим и неизказуем, осъществява се неизразимо и в дълбоко мълчание, а е изобщо и *иррационална* (*arrētos*)³⁵⁾ дейност на ума, която не може да бъде адекватно артикулирана, мислима рационално, обяснима и съобщена другиму.³⁶⁾

Оксимороните, антиномиите и парадоксите, пред които ни изправя авва Калист Катафигиот в своето богословие на съзерцанието, подсказват, че не бива да се слага знак за равенство между мисленето, размишленията и умозрението. Съзерцанието не е дискурсивна дейност на ума, в която той си поставя за цел рационално да „изработи“ Единното и да рефлектира върху него или да положи и да има за предмет на разсъждения някакви трансценденталии. И ако на въпроса „какво е съзерцание“ Калист Катафигиот отговаря: „да имаш в ума си Бога или Бог да е в целия ум“, то тази дефиниция се интерпретира отново парадоксално като „духовно единение, осъществено свръх (*hyper*) мисленето между Бога и ума“.³⁷⁾ Тази антиномия се обяснява така: ако природното свойство на ума е мисленето, което се състои в движение и преход на мисли, породени от някакъв предмет, то съзерцателно заставайки в Бога, умът се намира както в „безпредметна среда“, така и в стазис, „чужд на всяко мисловно движение“. Освен това, безспорно, разсъжденията за Бога водят до

познание на божествените неща, но не и до обожение и единение с него, които са пределната цел на съзерцателния живот. Затова съзерцанието – „единовидното мисловно виждане в Единното“ – е далеч от каквато и да е рефлекторна и дискурсивна дейност на ума. То не си поставя за цел просто да обърне интенционалността на ума и да го води от мислене за „външното“ към мислене за „вътрешното“, или от едно равнище на мисловна дейност към друго, по-висше и абстрактно организирано, а да прекрати всяка мисловна дейност, имаща за обект външния свят; да очисти ума от всички земни абстракции и мисли, привеждайки го в стазис на свещено мълчание, определен съзерцателен покой, ноетична тишина и божествено безмълвие – в *sabbatismos*,³⁸⁾ в „суботстване“ или в трайно „състояние на мълчание“ (*stasis tou sigan*).

Навлизането на ума в състояние на съзерцателно „суботстване“ се уподобява с лествица, по която постепенно и естествено от постигането на собствена чистота, покой, мир и тишина възхожда към необходимото за умозрението „божествено безмълвие“, с което става способен да навлезе гносеологично и се разпростре в Божията тишина, покой, чистота и мир, в „мястото на покоя“ (*Ис. 66:1*). Тогава влиза във връзка и интериоризира Свети Дух в себе си, който го изпълва и обладава гълбините на сърцето. В това състояние от бездната на божествения източник започва изобилно да еманира духовна сила, която го обхваща, овладява и прави способен да се изуми – в причастност на Духа, обновявайки своята природа, енергия и дейност да трансцендентира и положен „в безкрайността на безпределието, да съзерцава безпределното безкрайно“.³⁹⁾ Тук времето на единение с Бога преминава в безвремието – във вечността; състоянието на неподвижност и покой на ума се превръща в „покоящо се вечно движение“.⁴⁰⁾

Казаното прави понятно защо съзерцанието е не само иманентно заложено като естествено *начало* (*archē*) в природата на ума, а е и крайният, противоположащ на самия него *предел*⁴¹⁾ (*peras*) или онази есхатологична, трансцендентна граница, която то, по воля Божия, е способено и длъжно да преодолее. Когато чрез съзерцанието умът има за предмет на медитации собствените си разсъждения, независимо от това, че те могат да бъдат отнесени към духовни и божествени неща, тогава той се движи и действа в пределите на своята собствена природа. Чрез съзерцанието, изхождайки от своята собствена природа, е призван енергийно да се извиси над нея и да навлезе в състояние свръх своята природа и свръх своята природна дейност, превръщайки се в участник на свръхестественото.⁴²⁾ Но подобно *изумяване* е не само мисловен „скок“ в хиперкосмически измерения, излизане извън себе си, своеобразен моментен екстазис на ума в задпределното, а ново състояние, в което започва да битува. В този стазис се реализират както неговата *fusis* – истинната му природа, така и неговият *telos* – крайната цел на съществуването и предназначението му, това, което, изхождайки от своята природа, е призван и длъжен да реализира,

така и онова изчерпващо самото себе си целево проявяване, в което, осъществявайки своята природа и завършвайки енергийната си дейност в Единното, той, превъзмогнал себе си и положил себе си в задпределното, е намерил себе си и е при себе си и за себе си.

Но авва Калист не се интересува от съзерцанието нито само като природено свойство и енергийна дейност на ума, нито само като гносеологичен праксис. Той иска да види и обясни как и на *екзистенциално равнище* то може да издигне и „вкара“ съзерцателя в трансцендентното, единявайки го с него, и какво става с ума и съзерцателя в това единение. В търсенето на отговорите на тези въпроси е композирана *сотириологичната мисия* на съзерцанието, развита в трактата. Затова и абстрактно погледнати, главите са посветени на съзерцателното изумяване на ума и обожавашщото го единение с Единното. И за този мистичен преход от земните неща в божествените и еносиса с тях той е призван радикално да преобразува както своята природа, положена в тварното, множественото и крайното, така и енергията си – действаща и рефлектираща върху него. Само така, обновен изцяло – природно, възвърнал се към своята изначална, богоподобна *fusis*, и дейностно, по своята първична, божествена *energeia* – умът може да постави както начало, така и да финализира своето обожително битийно и енергийно отиване в Единното. Очистен, събран, концентрирал се в самия себе си и превърнал се в единен, умът става способен съзерцателно да насочи ноетичната си енергия към Единното и да се приведе в състояние да приема от неговите духовни енергии. Точно това съзерцателно влизане във връзка с Божиите енергии и сила финализира природната и дейностната трансформация на ума. То осъществява също така не само неговото *изумяване* и възвисяване, а и неговото единение, обожителния му *еносис* с Единното. Определяйки го, авва Калист счита, че съзерцанието има за цел да интериоризира и овладее божествени сили,⁴³⁾ да вижда сили и да действа със сили заедно със Силния.⁴⁴⁾

Разсъждавайки в тази връзка, авва Калист напомня, че Бог не само е заложил в ума „специфично свойство“ да се извиси съзерцателно до невидимото и непостижимото за мнозинството, а и да се едини с него и разпростре в безкрайността. Но това свойство, дадено с творението на ума в неговата екзистенция и дейност, разпилени по множествеността и многообразието на тварното съществува в *потенция*. За да стане *актуално*, умът се нуждае както от „свръхестествено Единно“ за виждане, което го е сътворило, така и от „свръхестествена сила“, която да го изведе до задпределното и едини с божественото – с „Виновника за неговото битие“. В съзерцателния акт това свойство на ума осъществява своята индивидуална природа и характерната си действена особеност, „личното“ си свойство и предназначение – да приеме и едини Божиите енергии, сила и дейности със собствената си енергия, сила и дейност. Съзерцанието *установява, овладява и използва* точно тази *енергийна*

връзка на ума с Бога, която превръща заложените божествени потенции в ума в актуални. Тази синергия е ефективна само при положение че умът може „да източни от Източника“⁴⁵⁾ – както сполучливо той се изразява, – сила, енергии и свойства, като ги интериоризира, „съобщи“ в себе си. Затова и дефинира: „всяка енергия (energeia) на ума“ – има предвид неговото вътрешно движение, проявления и дейност – „насочена към задпределното и Единното, е съзерцание (theōria)“⁴⁶⁾. Тази енергия е равнозначна и на дарената на ума „свръхкосмическа единотворна сила“, която чрез съзерцанието изпълва съзерцателя и го обръща към единство и обожителна боготворна простота, единявайки го – образуван чрез нея, зает с нея и действащ чрез нея, с трансцендентното. Тя започва да се развива и проявява, да става все по силна и мощна, когато умът – от многообразието, приземен, разделен, разпилян по частностите, обедини всички свои мисли в една-единствена мисъл за Единното и действията му станат неразделни. Тогава става способен събирателно да я приема, концентрира в себе си и съзерцателно да я използва и отдава.

Текстът завършва със своеобразна изповед: умът съзерцателно се е извисил до Бога и от време и състояние на *sabbatismos*, на мълчание и „божествен покой в суботстване“ проговаря, преминава във „време на говорене“ (*kairos tou lalein*) (Ек. 3:7), в което се разкрива пред него, изказвайки богоподобавашо и свойствено на божествените осияния своя опит от видяното и преживяното в богоединението.⁴⁷⁾ В нея повечето от ординарните за византийското богословие апофатични твърдения са интерпретирани в катафатичен смисъл и обратното – катафатичните в апофатичен. Можем само да съжаляваме, че точно финалните осем глави от трактата липсват, а това, което е останало от деветдесет и втора във *Filokalia*, е непълно, с пропуск в текста. Какво е споделил авва Калист в тях, за да бъдат наречени останалите „оцелели“ от скриптора на манускрипта, можем само да гадаем. Но независимо от този факт в съзерцателното богоединение умът разбира, че Бог е безначален, но има безначално начало; безкраен, но има за граница безграничното; неизследваем, но има безобразното за свой образ. Умът е прозрял, че Бог е неназовим, но безименно именуван; немислим, но мислим чрез недостъпното за всеки ум; невидим, но явяващ се в образ безвиден; непостижим, но разкриващ постижение непостижимо; безграничен, но откриващ мястото на безкрая; неизповедаем, но имащ за словесен изказ мълчанието; непонятен, но разкриващ мислене, недостъпно за ума и пр.⁴⁸⁾

На съзерцаващия ум, достигнал до обожително богоединение, Бог се е открил ясно като същество, но пресъществено, без да може да се проникне в същността му; светлина, но непристъпна. Умът е разбрал, че Бог не се явява нито само многообразен и различен, нито само прост и един, нито само постижим, нито само непостижим, а и това, и другото, но и онова безкрайно по обем и множественост, стоящо зад пределите на неговите познавателни способности, което той в момента не съзерцава. Умът е изумен, увлечен от достижимостта на

боговидението и въвлечен в свръхестествено одухотворение, съзерцава в наслада и изпълнен с радост недостъпните тайни на наднебесните зрелища, неизказаното благолепие и дивните красоти на божествения свят, но и смирен, защото е разбрал, че не им принадлежи изцяло – Бог остава величествен и недостъпен, не отговаря на терзанията на ума. Той е обожен и въведен в безкрайността, но точно в този стазис вижда и съзнава собствената си крайност и ограниченост; издигнал се до Единното и трансцендентното, но е и разбрал, че не е по силите му да проникне по-нататък, че е невъзможно да достигне „целия предел на безпределното“, границата на божествените неща. Тогава, осенен от благодатта и „приснодвижно дишащ на сърцето“, умът превръща своето възхищение, удивление, недоумение и потрес от видяното и преживяното в богоединението в оръдие на вярата, надеждата, любовта и мъдростта. В него остава да пребъдва вярата, преуспява в любовта, господства чрез знанието и мъдростта и се подготвя за нова съзерцателна среща с трансцендентното Божество.⁴⁹⁾

NOTES/БЕЛЕЖКИ

1. Това предположение е изказано във въведението към трактата, написано от Никодим Агиорит, съставил *Filokalia*, където е публикуван. То се повтаря и от отците Калистос Уеър във въведението към трактата в електронното издание на *Filokalia*, и от Симеон Кутсас – автор на критичното издание на четири исихастки трактата на Калист Ангеликуд. Споделя го и патрологът Алексей Дунаев – един от преводачите и редакторите на трактата на Калист Катафигиот и на един от трактатите на Калист Ангеликуд, издадени на руски. (Cf. *Filokalia tōn ierōn nēptikōn*, SD-ROM, cop. Benetia, 1782 – Nemecic, 1999; Archim. S. Koutsas, *Callistos Angelicoudēs. Quatre traités hésychastes*, Athènes, 1998, p. 32; Путь к священиому безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов, [по-нат. съкр. ПСБ], М., 1999, стр. 152 – 153) Днес се знае, че храмът и манастирът към него се намирили близо до град Меленикон (днешен Мелник) и че в 1371 г. патриарх Филотей Кокин обявява храма за ставропигиален.
2. Вж. ПСБ, стр. 152 – 153; В. Каравълчев, Преп. Калист Мелнишки – основател на Роженския манастир, на: <https://dveri.bg>
3. Предполага се, че трактатът, следвайки традицията по онова време, е написан в 100 глави – сотница или центурия.
4. Така е преведен и изписан в съдържанието на 147 том на *Patrologia Graeca* – *De unione cum Deo et vita contemplativa*.
5. Cf. *Callistus Cataphugiota*, op. cit., col. 836A – 942D.
6. Вж. От иаже суть Каллиста Катафигиота, в: *Добротолюбие*, Часть четвертая, Петербург, 1793, стр. 1421 – 1614.
7. Вж. *Добротолюбие*, т. 5, Предисловие, Москва, 2000, стр. 4.
8. Този пропуск на Теофан Затворник по-късно е преодолян в руската православна книжнина. Главите са преведени на руски от Н. Леонтиев и монаха

- Андроник (А. Лосев). (Вж. Н. Леонтьев, Аскетические творения святых отцов, в: Православный собеседник, вып. VI, 1898, стр. 5 –102; А. Лосев, Имя. Сочинения и переводы, СПб, 1997, стр. 393 –454.) Върху тези два превода е направен трети редактиран превод, сравнен със старогръция текст от А. Дунаев и др. и със старобългарския превод на Паисий Величковски от монаха Алимпий (Вербицки). (Вж. Уцелели глави св. Каллиста Катафигиота, обдумани и въсма високи о божественем единении и созерцательной жизни, в: ПСБ, (вж. бел.1), стр. 28 –102.)
9. „Той така се е възнесъл в богознанието – четем във въведението към трактата, непосредственото богоединение, умното безмълвие, свръхнепознаваемото незнание (*hyperagnōston agnōsia*), отрекъл се свършено от всичко земно, живял в изобилие от чистота, че е бил наистина като ангел и бог по благодат на земята“ (*Filokalia*, p. 1113).
 10. Никодим Агиорит нарича автора мъж, наистина „образован във външната и вътрешната философия (*tēn exō kai esō paideian filosofōtatos*)“ (*Filokalia*, p. 1113)
 11. Така например авва Калист полага и доказва, че движението на ума е безкрайно, но също така то е и крайно и единствено в съзерцателното единение с Единното умът навлиза в „безкрайния предел на всичко, покоящо движещ се в безкрайността“; съзерцанието е „виждане“, но „безоко и незримо“, осъществено над мисленето с „очите на ума“ или „съзерцателното око“ духовно, „безвидно видимо видение“ или „видение в безвиден вид“, което води до обожение и въвежда в единение с божественото и пр.
 12. „Единното е Бог (*to hen estin ho Theos*)“ – на много места дефинира Калист Катафигиот, както и „Бог е Троичното Единно благо (*Theos estin to Triadikon agaton hen*)“ или „Бог е върховното и простото Единно (*Theos estin to korufaion kai aplōs hen*)“. (Cf. cap.5, 840A; cap. 10, 844C; cap. 12, 845A; cap.18, 849C; cap. 19, 852B; cap. 22, 853A и др.) Във философията тази идея е развита от Плотин. За съзерцанието на Единното и за самото Единно у Плотин вж. осмия трактат За природата, съзерцанието и Единното от третата Енеада. (Cf. Plotin, *Enneades*, [по-нат. съкр. *Enn.*], III, 8, 1 – 11, ed. du texte grec et trad. par E. Brehier, Paris, 1938) За съзерцанието у Плотин вж. и изследването на Пиер Адо Плотин или простотата на възгледа. (Cf. P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, 1980.)
 13. Cf. Callistus Cataphugiota, op.cit, cap. 4, 838A.
 14. В гл. 25 четем: *toi homoion homoiō estin homoion* – „подобното е подобно на подобното“, т.е. подобното, умът, създаден като богоподобен, е подобен на своето подобно, на Бога (859B). В патристиката идеята за богоподобния ум и богосъзерцателното „уподобяване с подобното по подобен начин“ е на Ориген. (Cf. Origenes, *De principiis*, lib. I, cap. 1, sec. 1, PG 11, 129C; lib. II, cap. 4, sec. 3, 201B.)
 15. Cf. Callistus Cataphugiota, op. cit., cap. 21, 853D; cap. 22, 853D – 856A.
 16. Ibid., cap. 19 – 20, 852C – 853B. Тази формулировка е на Дионисий Ареопагит. (Cf. Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, 3, PG 3, 1033B.) Тя се среща и у Григорий Палама, който в съзерцателния акт разграничава „да

- имаш в ума си Бога“, говорещ за anabasis, за „възхождение“ на ума към Бога – от „Бог да е в целия ум“, в който става дума за sygkatabasis, за „низхождение“ на Бога в съзерцаващия ум. (Cf. Gregoriou tou Palama Suggrammata, tom. A, Defensio Hesychastarum, [по-нат. съкр. TR], I, 3, 47, ed. B. Bobrinsky et alii, Thessalonike, 1988, p. 458, line 11 – 14.) За употребата на anabasis и sygkatabasis в патристиката вж. по-подр. G. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, [по-нат. съкр. PGL], Oxford, 1964, pp. 95 – 96, 1267 – 1268.
17. Cf. Callistus Cataphugiota, op. cit., cap. 9, 841B; cap. 10, 844C; cap. 11, 884D; cap. 19, 852D; cap. 20, 852A – 853A.
18. „По своята дейност умът става това, което вижда“ – категоричен е Калист Катафигиот в гл. 25 (857B). Глава 19 също е посветена на идеята, че „умът става това, което съзерцава“ (852B – 853B). Тази идея я подкрепя, позовавайки се на Григорий Богослов (Слово 38 и 45, PG 36 317C, 628A) и Петър Дамаскин (Творения, М., 1993, стр. 103 – референциите са посочени от В. Биbihин и А. Дунаев в превода на руски на трактата, (вж. бел.8)) Във философията тази идея е на Плотин: „всяка душа става това, което съзерцава“ – четем в Енеадите. (Cf. Enn., (cf. not. 11), IV, 3, 8, lin. 15.)
19. Авва Калист изказва и дефинитивно тази идея: „Когато енергията на ума и благодатта се съединят в духа, тогава съзерцателят преминава [действително] към съзерцание“ (Cap. 84, 928D)
20. Cf. *ibid.*, cap. 6, 912D – 913A.
21. Cf. *ibid.*, cap. 36, 877A. Идеята, че чрез съзерцанието на Бога умът се обожавя, се среща на много места в трактата. Така например в 52 гл. четем: „Когато умът, просветлен, навлиза в изумяване от недомислимото безмълвие, виждайки себе си между Бога и божественото, тогава вкуся, доколкото това е възможно, истинните плодове на духовното разбиране, обожавя се [...] и умствено започва да вижда в светлината на духа и истината“ (892D – 893A) Тази идея е изказана в гл. 81 и 90 лаконично: „чрез божественото виждане в Бога умът се съединява с него и се обожавя“ (920A) или чрез съзерцанието, „подложен на божествено влияние в единението с Бога, умът се обожавя“ (936C).
22. На тайнството на съзерцателното богоединение, в което „Бог се съединява с боговете (Theos theois enoumenos)“, е посветена 90 глава (936A). В тази своя идея Калист Катафигиот се опира на Григорий Богослов. (Вж. Слово 38 (На Богоявление), 7; PG 36, 317C и Слово 45 (На Святую Пасху), 3; PG 36, 628A – референциите са посочени от В. Биbihин и А. Дунаев в превода на руски, (вж. бел.8).)
23. Това е казано в глава 9 от трактата, в която четем, че „съзерцателното виждане в Бога и по сили събиране с него е воля Божия и преуспяване на ума и следователно плод на обожението (theōseōs gennema)“ (844A). Във фразата употребеното старогръцко съществително gennema означава буквално „дете“, но и „източник“, „производящо начало“, „творец“, т.е. съзерцанието е едновременно следствие на обожението и негова причина. В гл. 19 от трактата тази идея е пояснена така: „за божественото единение (henōsis) е необходимо божествено подобие (homoīōsis); за

- божественото подобие е необходима деятелност на ума или съзерцание (theōria)“ (852B).
24. Cf., op. cit., cap. 62, 897B; 63, 897C.
25. Cf. ibid., cap. 43, 881B.
26. Вж. по-подр. Д. Петров, Съзерцателното „време на мълчание“ и „състояние на мълчание“ на ума според Калист Катафигиот, в електронно списание Философия, № 11, 2016, стр. 46 – 66.
27. Във византийското мистическо богословие *amertimnia* се употребява в смисъл на „безгрижие“, „спокойствие“ и „духовен мир“. За употребата на *amertimnia* в патристиката вж. по-подр. Cf. PGL, (cf. not 16), p. 86. Вж. и Екл. 3:7.
28. Callistus Cataphugiota, op. cit., cap. 18, 849B-C.
29. От старогръцкото *ekplēxis* – „изумяване“, „зашеметяване“, „объркване“.
30. Подобно на старогръцката философия (вж. у платоновия Федър (245c – 246a) и Закони (892в-с, 896в-d) вечното самодвижение на душата) и в патристиката *aeikinētos* се употребява в смисъл на „намиращ се в постоянно движение“, „вечно движещ се“, „непрестанно движещ се“; на „вечното движение на небесните тела и времето“; на „вечното движение на душата“ и пр. По този въпр. вж. по-подр. PGL, p. 38).
31. Cf. Callistus Cataphugiota, op. cit., cap. 3 – 5, 836B – 837D; cap. 41, 880D; стр. 29 – 30, 58 – 59.
32. Ibid., cap. 7, 810C-D.
33. Явно авва Калист държи на тази идея – енергийната, „самодвижна“ дейност на ума, при „инодвижно“ съдействие на благодатта го прави готов за съзерцателно „изумяване“, защото под една или друга форма се повтаря често в трактата. (Cf. cap. 25, 857B-D; 913B-C; cap. 81, 917A – 923C и др.)
34. Ibid., cap. 76, 908B.
35. В патристичния гръцки речник са изведени основните смисли, в които се употребява *argētos* в патристиката – „неизречен“, „неназовим“, „немислим“, „неразбираем“, „неописуем“, „по въпроси, отнасящи се до Бога“ и пр. /Cf. PGL, (cf. not. 16), p. 230)
36. Callistus Cataphugiota, op. cit., cap. 38 – 39, 878A – 880A.
37. Ibid., cap. 43, 881A2.
38. Старогръцкото *sabbatismos* идва от староеврейското *sabbat* – „събота“. Буквално означава „празнуване на събота“. В патристиката се употребява не толкова в неговия библейски смисъл като четвъртата Божия заповед от декалога за „спазване на събота“ – според староеврейския календар седмият ден от седмицата, въздържане от каквато и да е работа и почитане на Господа (вж. Изх. 20:8 – 11), колкото като „почивка“, „покой“, „прекръпяване на всяка дейност“, „физически и духовен мир“ (Cf. PGL, p. 1220).
39. Callistus Cataphugiota, op. cit., cap. 26, 860B-C; 51, 57, 61, 892C-D, 893D – 896A, 896C-D.
40. Ibid., cap. 5, 42, 837D, 881B.
41. Ibid., cap. 36, 876D.

42. Cf. *ibid.*, cap. 84, 928B – 929. Съзерцанието разкрива „стремежа да станем причастни на свръхестественото (tou huper fusin genesthai epeigesthai)“ – четем и в гл. 26 (860B).
43. Освен с „божествена сила“ – словосъчетание, въведено в патристиката от Дионисий Ареопагит (cf. *De coelesti hierarchia*, III, 2; 6, PG 3, 165A; 200C и др.), Калист Катафигиот си служи и със „свръхкосмическа сила“ (cap. 9, 841C), „единотворна сила“ (cap. 17, 849B), „съзерцателна сила“, „духовна сила“ (cap. 51, 59, 892D, 896B), „зрителна сила“ (cap. 43, 881C) и „умни сили“ (cap. 63, 898A), усвоявани и използвани от ума в акта на съзерцание.
44. *Ibid.*, cap. 44, 883B – 884D.
45. *Ibid.*, cap. 23, 856D.
46. Cf. *ibid.*, cap. 17, 849B; 18 – 19, 852A – 852B; 91, 940C.
47. Cf. *ibid.*, cap. 57, 896A; cap. 63, 900A; cap. 66, 900C; 68, 900C, 72 и др. В гл. 41 Калист Катафигиот приема, че когато в богоединението „умът достига доказващото битие Божие, тогава може да говори и най-добре да любовмъдърствува, тогава е любовмъдър и богослов (filosofos kai theologos)“ (880D).
48. Cf. *ibid.*, cap. 89, 933C-D.
49. Cf. *ibid.*, cap. 71, 901B-D; cap. 89 – 92, 934C – 941.

REFERENCES/ЛИТЕРАТУРА

- Ek tōn tou Kallistou Katafugiotou, Peri Theias enōseos kai biou theōretikou, in: *Filokalia tōn ierōn nēptikōn*, SD-ROM, cop. Benetia, 1782 - Nemecic, 1999, (Filokalia), 1113 – 1159.
- Callistus Cataphugiota, De unione cum Deo et vita contemplativa, in: *Patrologia Graeca*, (PG), vol. 147, ed. Migne, J.-P., Paris, 1865, col. 836 – 942.
- Philokalia (1793). *Also from Callistus Cataphugiota*, Petersburg, 1421 – 1614 [Добролюбие (1793). *От иаже суть Каллиста Катафигиота*, т. IV, Петербург, 1793, 1421 – 1614].
- Leontiev, N. (1898). *Ascetic Creations of Holy Fathers*, Orthodox interlocutor, book VI, Saint Petersburg [Леонтьев, Н. (1898). *Аскетические творения святых отцов*, Православный собеседник, вып. VI, СПб].
- Losev, A. (1997). *Name. Writings and translations*, Saint Petersburg: Aleteia [Лосев, А. (1997). *Имя. Сочинения и переводы*, Санкт-Петербург: Алетея].
- A way to sacred silence* (1999). Moscow: St. Filaret brotherhood [Путь к священной безмолвию (1999). Москва: Братства Св. Филарета]
- Koutsas, S. (1998). *Callistos Angelicoudēs. Quatre traités hésychastes*, Athènes.
- A Patristic Greek Lexicon* (1964). t. I-V, (PGL), ed. G. Lampe, Oxford.
- Karavulchev, V., *St. Callistus Melenikiot – funder of Rozhen Monastery*

- [Каравълчев, В., Преп. Калист Мелнишки – основател на Роженския манастир]
- Plotin (1938). *Ennéades*, ed. du texte grec et trad. par E. Brehier, t. I – VI, Paris.
- Hadot, P. (1980). *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, 1980.
- Gregoriou tou Palama *Suggrammata*, tom. A, *Defensio Hesychastarum* (1988). ed. B. Bobrinsky et alii, Thessalonike.
- Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, in: *Patrologia Graeca*, (PG), vol. 3, col. 997 – 1064.
- Petrov, D. (2016). The contemplative “time of silence” and “state of silence” of the mind according to Callistus Cataphugiota, *e-Philosophy*, № 11 [Петров, Д. (2016). Съзерцателното „време на мълчание“ и „състояние на мълчание“ на ума според Калист Катафигиот, в: *e-Философия*, № 11, 2016]

CALLISTUS CATAPHUGIOTA: THE CONTEMPLATION – “FRUIT OF THE DEIFICATION”

Abstract. This text aims to discuss the ideas of Callistus Cataphugiota elucidated in the treatise On union with God and life of contemplation. The work advanced the main idea that contemplation is “fruit of deification“. Different definitions of contemplation, its three stages and final goal – deifying unity with the transcending Unity, were put forward. The article aims to illustrate the significance of the theology of contemplation, developed by Callistus Cataphugiota for Hesychastic tradition and Orthodox spirituality.

✉ **Mr. Dimitar Petrov**

Saint John, N.B.
188, King St. East
E2L 1H1
Canada

E-mail: miteto50@gmail.com