

ЗА „УПРАЖНЕНИЯТА В ОЧИСТВАНЕ“ В ИСИХАЗМА

Димитър Петров

Резюме. В статията се проследява развитието на идеята за „очистването“ (*katharsis*) от античната митология, Досократическата философия и Платон до Юдаизма. В нея се разглежда начинът, по който Патристиката усвоява тази идея и я превръща в ежедневна практика от перманентни „упражнения“, които полагат фундамента за развитие на мистичното „любомъдрие“ (*philosophia*), разбирано като „наука на науките“ и „изкуство на изкуствата“. То се реализира чрез външния и вътрешния „покой“, „мир“, „тишина“ и „безмълвие“ (*hesychia*), на които аскетите са се посветили. В исихазма „упражненията в очистване“ се „одейностяват“ чрез последователни практически и съзерцателни „стъпки“, направени с внимание, усърдие и постоянство, и следват общата парадигма, присъща на всички „духовни упражнения“, възвисяваща аскета по степените на богоотвеждащата „лествица“ до *обожение*. В резултат на изследването се прави изводът, че „упражненията в очистване“ полагат основата, върху която се развива и осъществява идеалът на исихастите – *обожението* – възвръщането на божествеността на човечността.

Keywords: hesychasm, purification, spiritual exercises, ascetics, love of God

Патристиката наследява понятието „очистване“ (*katharsis*) в неговата полисемантичност, която артикулира различни, присъщи както на юдейската религия, старогръцката митология и християнството обреди и ритуали, така и наличните по онова време възгледи, учения, практики и дейности в техните теологии, философии, психологии, етики, естетики, медицина, дори и във всекидневния бит.¹⁾ Но в нейната парадигма „очистването“ се разбира като перманентни „упражнения“, които полагат фундамента, върху който тя започва да развива мистичното „любомъдрие“ (*philosophia*), разбирано като „наука на науките“ за вечния, божествен живот и „изкуство на изкуствата“, с което то се реализира – външния и вътрешен „покой“, „мир“, „тишина“ и „безмълвие“ (*hesychia*), на които аскетите са се посветили²⁾. И затова този полиморфен комплекс от унаследени знания и „действия“ е обобщен, адаптиран, аргументиран и развит спрямо целите на формулираната и следваната от нея традиция, превърнат е във всекидневно занимание на подвижника и с това се

създава една нова и уникална доктрина за „очистването“, която няма аналог в културата.

Така например в юдаизма, когато се говори за „очистване“, се има предвид „обред на очистването“, който е начин на спазване на „ритуалната чистота“, дадена от Бога на човека, която като „Закон Божи“ и „вечна наредба“ трябва да се изпълнява безусловно. Многобройни са текстовете от *Петокнижието*, *Мишна* и *Талмуда*, посветени на тази тема³⁾, и в тях е видно, че педантично формулираните ритуално-символични „очиствания“ и ригорични религиозни обреди, съпътстващи жертвоприношенията, „поръсването с очистителна вода“ и „умиванията“ с „жива (течаща) вода“ на ръцете, лицето, нозете и тялото (*Чис.* 19:7–21) са призвани да кореспондират с реализирането на идеята за светостта и пребиваването в „ритуална чистота“ (*Лев.* 14:49–54).

Свещенството, „помазано“ и „ръкоположено“, за да изпълнява своите функции, трябва да е преминало през „съвършеното очистване“ (*Изра.* 29:33), което изисква „очистително“ да е умито ритуално с „жива вода“ преди богослужение, принасянето на „очистителни жертви“, молитви и преди да влезе „зад завесата пред очистилицето, що е върху ковчега (на откровението) в Святая Святих на храма“ (*Изра.* 30:19–21; *Лев.* 16:2). На него е дадена привилегията да „очисти“ ритуално Святая Святих, скинията, жертвеника, светините и вярващите веднъж в годината (*Лев.* 16:32–34).

И вярващите, само „очистени“ с ритуални умивания, могат да пристъпят в територията на храма, молят и принасят „очистителни жертви“ (Вж. *Лев.* гл. 17). Всеки допир до „нечисти“ хора, животни, предмети и органи, изхвърлящи нечистотиите, които тялото отделя, също се следва от „очистващи умивания“ (*Лев.* 12:2–8). Погребалният ритуал започва с умиването на покойника и на онези, които го подготвят за погребение, и завършва със задължителни умивания на всички, които са в допир със „скверната на смъртта“ в седемдневна изолация – във от шатрата, лагера или града (*Чис.* 19:11–14). И накрая – дано да не прозвучи шокиращо – Бог повелява: „ако някой нечист не се очисти, то той човек да се изтреби изсред народа“ (*Чис.* 19:20).

Но чистотата на „Божия закон“, върху който се основава „очистването“ в юдаизма, изхожда от диференцията на хората на „чисти“ и „нечисти“ (*Лев.* 10:8–11); на животните (*Лев.* 11:47, 20:25; *Втор.* 14:4) и храните (*Лев.* 11:1–47) – също; на течностите – кръв, вода, вино, мляко и пр., носещи и отдаващи „чистота“ и „нечистота“ (*Лев.* 17:11); на дрехите, предметите и пр. (*Лев.* 6:27–30; *Чис.* 19:15, 31:20). А самото „очистване“ и следващата го ритуална „чистота“ са сведени до принасянето на „очистващи жертви“ и поръсването с кръвта им на жертвеника, темелите на вратата на дома, дясното ухо, палеца на дясната ръка и крак на „очистващия се“ (*Лев.* 14:14), посипването на главата му с нейната прах и следващите ги умивания. Често те се съпътстват и от магически ритуали⁴⁾, съпроводени от молитвения призив – „Господи, очисти душата ми“ (*Пс.* 18:13; *Пс.* 50:9–14).

„Очистването“ има съществено значение и за античната гръцка митология, философия и култура. Но за нея е показателно, че Питагор вижда висшата цел на човешкото съществуване в „очистването“ и ясно дефинира неговата цел – богоуподобяването⁵⁾, а Емпедокъл в своята философска поема *Очиствания* заговаря не само за „грехопадението на душата“, но и за способите, чрез които тя може да се „очисти“ от всяка скверна и да се освободи от своите превъплъщения⁶⁾. У Платон тези идеи се развиват и обосновават, като се превръщат в необходим праксис на „истинно философстващия“. Затова той аргументира и различни видове „очистващи“ тялото и душата му „упражнения“ (*Soph.*, 226d-e, 227c-d), съпътстващи непрекъснато неговия живот, теоретичните и практическите му занимания – някакъв особен вид телесна и душевна „философска гимнастика“, на която трябва да се посвети. (*Tim.*, 89a) Тя изпълнява много важна, първо, *гносеологична* роля в неговия живот, тъй като само когато умът я следва, „очистен“ от всичко сетивно, от присъщите му несвойствени образи, мисли и дискурси (*Phileb.*, 52c; *Soph.*, 227c) и разделил се с рефлексите си върху света на феномените, може да „приучи“ душата му да стане способна да проникне в ноуменалния свят и да познае съществуващото там в „чист“ и истинен вид. (*Phileb.*, 66e; *Phaed.*, 82b) Освен това Платон свързва тези „упражнения“ и с *етиката* и нравствената чистота – с „очистването“ от неправдата, от нечистите деяния, от грях и вина (*Legg.*, IX, 868c; VI, 496b) и заговаря и за „чистота в наслажденията“ (*Phileb.*, 52c), в които „истинно философстващият“ също трябва да бъде чист и неопетнен. И трето, те са необходим „елемент“ и на *теологията* и *сотириологията* (*Tim.*, 23e; *Theat.*, 176b), тъй като го подготвят за „богопричастност“, която се постига чрез придобитата чрез тях телесна и душевна чистота, нравственост и святост, и го водят до преселването му от света „тук“ и „сега“ в надземните реалии – до екзистирание в „чистото небе“ (*Phileb.*, 109b; *Crat.*, 403e; *RP.*, X, 864e, 868d).

Но както стана дума по-горе, в патристиката този комплекс от „знания“ и „делания“, присъщи на античната култура, не само се унаследява, а и развива, като развитието му се инспирира и ръководи от *новозаветната книжнина*, от нейните категории, идеи и праксис, с които тя „чете“ юдаизма, старогръцката митология, философия и култура и намира израз и разработка в творенията. Затова и тя тръгва, първо, от ново разбиране за „човека“ (*anthropos*)⁷⁾, извеждано не само етимологично, а и по същност и предназначение на неговото битие и съществуване от „*гледаш нагоре*“, „*гледаш небето*“ (*to apo o athrein*)⁸⁾, устремен към неговата чистота, и вижда тези „упражнения“ като способ, с който той може както да се самоидентифицира и самопознае като „човек“, така и да изпълни Божията препоръка, уподобявайки се с нея (*Лев.* 11:44; 19:2). С това тя формулира както нова номинация за „човека“, така и нова негова антропология и хуманитарност. Второ, тя следва старозаветния ритуал на „очистващо умиване“ в „жива вода“, но го вижда като християн-

ското тайнство на кръщението в Дух и истина и изповядването на греховете (Вж. *Мат.* гл. 3)⁹⁾. Трето, тя има предвид и критиката, която Иисус Христос отправя към книжниците и фарисеите и ни отправя директно към същността на подобни „упражнения” – „горко вам, лицемери, задето чистите чашата и блюдото отвън, а те отвътре са пълни с нечистотий и неправда“ и „очисти първо отвътре чашата и блюдото, за да станат чисти и отвън“ (*Мат.* 23:25–26). Това прави обяснимо и радикалното „обръщане“ (*metabole*) на интенцията на тази дейност в патристиката – от очистващото „ритуално умиване“ на юдаизма към кръщението и следвайки античната философска традиция и новозаветните послания към душата и духа, към „вътрешното блюдо“ на човека и на активиране на собствените му усилия в разработването на практики в „очистването“, на които външната чистота е следствие¹⁰⁾. Четвърто, със силата на своето Божество Иисус Христос има власт над „нечистите духове“, „очиства“ от грехове и неправда, от болести и „бесове“ и тази божествена „очистителна сила“ е една от харизмите, получени от апостолите, и е съпроводена от призива да се популяризира – „даром я получихте, даром давайте“ (*Мат.* 10:1, 8; *Лук.* 17:17; 1 *Иоан.* 1:9). Пето, в проповедта на планината (*Мат.* 16:20) и чрез алегоричното сравнение с „лозата“ и „лозаря“ той напомня, че „всяка пръчка, която не дава плод, се отрязва и хвърля в огъня и всяка, която дава плод, се чисти“ (*Иоан.* 15:2–3). Така „очистването“ започва да се разбира и като „харизматично тайнство“, дадено на човека, и като „всекидневен занимание“ на онзи, който в него се „подвижава“, с което придобива нови божествени сили и енергии и то започва да дава повече „плод“ в него. Затова и следващата го чистота¹¹⁾ не само се вижда като едно от християнските *блаженства*, а и само „чистите по сърце ще видят Бога“ – води до непосредствено *богопознание* и *богообщение* (Вж. *Мат.* 5:8).

И ап. Павел също обръща внимание на тази идея и повелява: „Нека да се очистим от всяка сквернота на плътта и душата, опразвайки тялото от греховността и умъртвявайки земните ни членове – пороците, да вършим свети дела“ (2 *Кор.* 7:1). Казаното прави обяснимо защо патристиката още от времето на Климент Александрийски съсредоточава своето внимание и дискурси върху разработването на *праксис* – на необходимите „деяния“, с които може да се развие харизмата на тази дадена ни от Бога божествена „очистителна сила“ и на енергиите, които се придобиват чрез нея¹²⁾. Опирайки се на своя теоретично-богословски и жизнен, подвижнически опит, тя споделя, че много човеци нито искат да знаят какво е „чистота“, нито се стремят към нея, а в онези от тях, в които тя е желана, то тези стремеж не е превърнат във *philotechnia* – в „дейностно изкуство“, което е призвано да ги въведе и посвети в „тайнството на очистването“, дадено им колкото по благодат и истина, толкова и по собствени трудове и деяния¹³⁾. Освен това, следването на „дейностното очистително изкуство“, водещо към чистота, святост и блажен-

ство, открива и пътя към *исихията*, която не е някакво временно, външно и „умито“ от греховете „ритуално състояние“, а придобитото чрез харизмата на учението и присъщия му праксис развиващо се в подвижника ново, божествено, пневматично, психосоматично, нравствено и екзистенциално *качество*, което той превръща в своя „природа“, следствие на радикалното „обръщане“ на личността и живота си от „земния Адам“ към „небесния Човек“ – „човека в Христа“. Поради това теорията и праксисът на „*упражненията в очистване*“ в исихазма имат „стъпала“, степени, „чинове“ и отдаването на тази „очистваща лестница“ възвисява не само до състояние на чистота, съвършенство, святост и блаженство, а води и до онова соматично, психично, пневматично и висше, мистично, свръхсезивно „усещане“ на познание и единение с нея – до *екзистирание* в чистотата, съвършенството, блаженството и святостта.

Казаното прави обяснимо защо няма нито едно исихастко „*духовно упражнение*“ – *внимание, съсредоточаване и концентрация* на ума и *съзерцание*, безсловесна, „умна“ и „*Иисусова молитва*“, „*упражнения в умиране*“ и придобиване на „*памет за смъртта*“, „*духовен плач*“, „*трезвение*“, *смирение* и пр., което да не започва и да не се съпътства необходимо от катарзични процедури. Това учение и праксисът, който го съпровожда, са фундаментални за *исихията* и затова в творенията на аскетиката срещаме сборници от текстове, трактати, слова и глави, които са му посветени¹⁴⁾. И в целия този теоретичен и дейностен комплекс са водещи *Деятелните глави* на Никита Стифат¹⁵⁾. В тях се твърди, че всеки, следващ пътя на покоя, тишината и безмълвието в издигането си към Бога, трябва да се посвети на *чистотата*, навлизайки в „*упражненията в очистване*“, които го въвеждат и в първата от нейните три степени, наречена „очистителна“ (*kathartike*), и заедно със следващите я „просветителна“ (*photistike*) и „тайнствена“ (*mystike*) маркират и трите „чина“ на „подвизаването“ в исихията – на „новоначалните“ или „въведените“ (*eisagogikon*) в „очистването“, на „очистващите се“ или „средните“ (*meson*); и на „преуспяващите в очистването“, на „очистилите се“ и „съвършените“ (*teleion*) или „светите“ (*hieros*), и с това директно ни посочва тяхната крайна цел и какво се постига чрез тях¹⁶⁾.

В творенията на исихастите намираме „*упражненията в очистване*“ и техните степени и „чинове“ дефинитивно изложени така: да се „очистиш“, означава да се отречеш от „пръстния Адам“ и да освободиш тялото си от всичко, което е чуждо на разбирането му като „храм Божи“; „очисти“ и ума си, насочен и потънал в своята интенция, рефлексии и дискурси във „външното“, в несвойственото на неговата природа и предназначението му състояние и го насочи съзерцателно към самия себе си и неговата първопричина; освободи и „очисти“ и сърцето си от всичко, което битува в него, от „бездната“, изпълнена със страсти, похоти и греховни желания, която е налична в теб, и го посвети изцяло на вярата и любовта към Бога; „очисти“ и своите мисли,

слова и деяния, които не са адресирани към духа, истината, доброто, любовта, красотата и съвършенството, и знай, че това е едно от необходимите дела на „небесния Човек“ и подвижничеството¹⁷⁾.

Казаното прави обяснимо защо в исихазма „упражненията в очистване“ се „одейностяват“ чрез последователни практически и съзерцателни „стъпки“, направени с внимание, усърдие и постоянство и следват общата парадигма, присъща на всички „духовни упражнения“, възвисяваща аскета по степените на богоотвеждащата „лестница“ до *обожение*. Първата от тях изисква „пазене отвън“, в което той се „обръща“, „загърбя“ и „отчуждава“ от всичко тварно и „външно“¹⁸⁾. Втората се реализира чрез повелите „вгледай се в себе си“, „проникни в самия себе си“, „влез в самия себе си“, „познай себе си“, „внимавай над себе си“¹⁹⁾. Игнорирал всичко „външно“, обърнал се към самия себе си и активирал своето внимание и усърдно съсредоточавайки и концентрирайки ума си посредством съзерцанието, отдалият се на тази теория и праксис започва да прониква интроспективно в своето *тяло* и „да разглежда внимателно какво има на „дъното“ му, към какво то е склонно, на какво е отдадено и на какво принадлежи“²⁰⁾. Това съзерцателно и дейностното „очистване“ на тялото си поставя за цел „да умъртви умъртвяващото го“ – греха; да се „въоръжи“ чрез тези „упражнения“, противопоставяйки се на плътта, ненавиждайки нейните „сладни“ желания и премахвайки в нея всяка похот и скверност, да разруши „враждата“, възникнала между нея и Бога. Затова и този акт се разбира не само като „очистване“ на тялото от това, което му е присъщо и към което то е склонно, а и като неговото „обуздаване“ от ума, който е призван да не оставя без „надзор“ нито един негов „член“, и заедно с това да култивира в него въздържането, самоконтрола, безстрастието, трезвението, бодърстването, „суботстването“, постничеството²¹⁾ и пр., които се превръщат в синоними на подвижническия начин на живот и „упражненията в очистване“.

„Очистването“ на тялото и „влизането в себе си“ е борба и с неговите *сети* – със *сетивността*. И тук то има за цел да я овладее, въвеждайки я в необходимия исихастки катастазис на „дейностно бездействие“ или „бездействена дейтелност“ – в *apraxia*, в която подвижникът „заклучва“ всички „входове“ отвън към себе си. Следвайки тези деяния, той трябва да си затвори очите, въвеждайки се в състояние на слепота; да си запуши ушите до глухота; да изолира вкуса, обонянието и осезанието си до неусетимост и нечувствителност, т.е. да прекъсне външния „поток“ от сетивни възприятия и се освободи и изолира от всичко, което сетивно „влиза“ в него и усеща. Привел се в това „очистително“ състояние, той „пробужда“ своите затворени от грехопадението „Божии“ „духовни сетива“, с които заменя „външните“. Така наличното в него със сътворението „духовно око“ се активира, проглежда и неговото „духовно зрение“ става *съзерцание*, с което навлиза познавателно и богоединително в „гълбините“ Божии; „духовният слух“ – „умна“ или „Иисусова“ безсловесна

молитва, в която започва да „чува“ нечуващите се божествени „глаголи“, които Бог започва да изрича чрез него в акта на молението и да действа чрез тях; „духовният вкус“, „обоняние“ и осезание започват да „вкусват“ от „сладостта“ на непосредственото Божие присъствие в него или свръхсетивно да усещат „благоуханието на мирото на чистотата“ и да са в „жив“ и непосредствено духовноусетим контакт със „Словото на Живота“⁽²²⁾.

От интровертното битуване в своя „гроб“ – тялото и сетивата – този праксис изисква, трето, аскетът умосъзерцателно да направи и следващата „стъпка“ в „упражненията в очистване“, като започне да се „пази отвътре“, прониквайки и в „тайниците“ на душата си – ума и сърцето (Вж. Пс. 18:13)⁽²³⁾. Тази съзерцателна интроспекция му открива, че те също са „приземени“ и „плениени“ от греха, който ги умъртвява. Постигането на чистота, съвършенство и святост от „очистващия се“ предполага да „погребее“ и тленното съдържание на ума и сърцето си; да ги превърне отново в „гроб“, в който да положи всички свои земни мисли и дискурси, непристойни помисли и сърдечни въннения. Затова и на тази степен „очистването“ също започва с *негация* – с „отрицание“, „отхвърляне“, „освобождаване“ и „унищожение“ на всичко, което не е с божествен произход и предназначение и е налично в тях. И тук „очистването“ на ума и сърцето е призвано да премахне – съзерцателно и дейностно – в „обърналия се“, придобито в душата му от „земния Адам“, и да му открие пътя към „небесния Човек“. И точно поради това подобна негация отново е и *позитивна*. Когато умът съзерцае деятелно, че в „очистването“ всичко налично в него и сърцето се е превърнало в дух, истина, любов, вяра, благо и доброта, той започва да съзерцава самия самия себе си – изначалната си божествена чистота или това, което го прави богоподобен, и да я „отдава“, илюминиращо на това, което е овлядал чрез този акт. Затова и крайната цел на тази идея и праксис, който я съпровожда, се дефинират така: „съвършеното очистване, което е равнозначно на освещаване в съвършенството, е съвършеното унищожаване на греха с мисъл и дело във вътрешния човек“ – или „това е светостта“⁽²⁴⁾.

Но исихастите споделят, че тези, които са избрали пътя на „спасителното очистване“, трябва да знаят, че тялото със своите потребности, възжелания и страсти не е способно да се „очисти“ само; сетивата – също, както и сърцето и онова което битува в него. В тези деяния субект на „очистването“ е умът. Той е този, на който е дадена божествената сила да „очиства“, но заедно с това е и този, който чрез нея се и „самоочиства“, и ако не е „очистен“ и „чист“, то той не може да „чисти“. Така умът поставя не само начало на тази „очистваща“ процедура и я ръководи, а и чрез нея съзерцателно и дейностно „очиства“ и самия себе си и се подчинява на мистичния акт, който е започнал, „потъва“ в него и се осиява да го „обладае“. Тогава и Бог му дава съвършенството на „очистването“ и светостта на „очистилите се“.

Това прави разбираемо защо и отдаването на „упражненията в очистване“ се вижда като радикална „война“ и „битка“⁽²⁵⁾, в която влиза подвижникът

заради „земния Адам“ и „осмъртеното“ му от греха тяло и неговата „вкопчила“ се в света и плътските удоволствия сетивност, потребности и страсти; със съдържанието на цялата онази интенционална даденост, рефлексии и дискурси, които битуват в ума му, но и с неговото сърце; с онова, което е налично и „извира“ от греховната му „бездна“; с неговите слова и деяния, която той води заради самия себе си, желаещ не само да се самоидентифицира и самопознае като човек, който се стреми да сваля своите „вехти одежди“, а и да се „облече“ в новия, „небесен Човек“ – „човека в Христа“, т.е. да се уподоби, подражавайки му, *чрез него в него*. Така подвизаващият се в „упражненията в очистване“ влиза в тотално единоборство със самия себе си, със своята индивидуалност и личност, противопоставяща и стремяща се да унищожи придобитото от „земен Адам“, заради наличната в него инкорпорирана от боговъплъщението *потенциално* съществуваща „богосиновна“ и „очовечена“ Христова, божествена чистота, която се стреми да превърне в *актуална*. И затова то идва не само от самоосъзнаването и следването на неговата нова номинация, етимология, антропология и хуманитарност, а и от реализирането и на това, към което е призвано и устремено неговото битие и съществуване – чистотата, съвършенството и светостта. С това „упражненията в очистване“ полагат основата, върху която се развива и осъществява идеалът на исихастите – *обожението* – възвръщането на божествеността на човечността.

БЕЛЕЖКИ

1. Вж. Лосев, А. (1930). Очерках античного символизма и мифологии. Т. 1, pp. 728–734. М.; ИАЭ, т. 4, М., 1980, с. 177–178.
2. Cf. Nicephorus Monachus, *Tractatus de sobrietate et cordis custodia*. PG 147, 945A–947A.
3. Вж. *Краткой еврейской энциклопедии на русском языке*. Иерусалим, 1976–2005, т. IX, кол. 1245–1252 – тя е и на: <http://www.eleven.co.il/article/14689>.
4. Така звучи текстът от *Чис.* 19:1–7.
5. Cf. H. Diels (1906). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, [по-нататък съкр. H. Diels]. Bd. I, pp. 26–32 Berlin. Или <http://www.scribd.com/doc/Die-Fragmente-der-Vorsokratiker>.
6. Cf. *ibid.* *Katharmoi*, pp. 214–227.
7. В *Стария Завет* са налични два текста, посветени на *сътворяването* и *създаването* на човека. В първия от тях четем: „И сътвори Бог човека по Свой образ, по Божий образ го сътвори, мъж и жена ги сътвори“ (*Бит.* 1:27), а във втория – „И създаде Господ Бог човека от земна пръст и вдъхна в лицето му дихание за живот, и стана човек жива душа“ (*Бит.* 2:7), което се развива в стих 22 на същата глава: „И създаде Господ Бог от реброто, взето от човека,

- жена, и я заведе при човека“. И ако тези два текста са повод за различни богословски и философски дискурси и спекулации, то в тях се използва една и съща номинация за „човек“ (*adam*), която се извежда етимологично от „пръст“, „земя“, „почва“, „прах“ (*adama*), поддържа смислово казаното в *Bum.* 2:7 и обезсмисля запазеното откровение от *Bum.* 1:27. Тази библейска етимология на понятието „човек“ е видна и в латинския език (срв. *homo* – „човек“, и *humus* – „пръст“, „земя“, „почва“, „прах“).
8. Cf. Athanasius Alexandrinus, *Liber de definitionibus*. Cap. 3, PG 28, 533C. Тази идея става водеща в патристиката и започва да маркира и способите на дистанцирането на човека от старозаветния „земен“ Адам и усилията му да се превърне в подобие на новия, „небесен Човек“, на „въплътения Бог“, който е приел „човечност“ (*anthroopina*), за да даде възможност на човека да получи „божественост“ (*theiotes*) и обожавайки се, да стане Бог /Cf. id., *Oratio de Incarnatione Verbi*. Cap. 54, PG 25, 192B-C; *De Incarnatione Verbi*. Cap. 8, PG 26, 991C/. За „небесния Човек“, за „човека в Христа“ и неговата нова христологична номинация, антропология и хуманитарност вж. по-подр. изследването на Roldanus, J. (1968). *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*. Paris.
 9. В *Патристичния гръцки лексикон* изведеното първо значение на *katharsis* е „чрез кръщението“, следват „чрез покаянието“ и „подвижничеството“ – референсиите му с „познание“, „душа“, „премъдрост“, „истина“ и ролята на „важен етап от духовния живот, литургиката и есхатологията“. Lampe, G. (1964). *A Patristic Greek Lexicon*, [по-нататък съкр. *PGL*]. Oxford, pp. 686–687.
 10. За подобна конверсия – радикално очистващо „обръщане“ на душата от земните към ноетичните и божествените неща – говори Платон /cf. *Rep.* VII, 521c/, а Климент Александрийски я свързва с висшите цели на аскетиката и съзерцанието на божественото. Cf. *Les Stromates*, lib. IV, cap. VI, sec. 28, subsec. 1. In: *Surces Chrétiennes* [по-нататък съкр. *SC*], N 463, trad. et not. de Claude Mondésert. Paris, 2001, pp. 102.
 11. В *Патристичния гръцки лексикон* намираме изведени основните значения на понятието „чистота“ (*katharotes*) – божествена и човешка; нейната необходимост за духовния живот; разбирането като изходно начало за акта на моление, съзерцателното единение с Бога и съвършенството, блаженството, святостта и обожението“ /Cf. *PGL*, pp. 685; cf, not. 9/.
 12. Климент Александрийски придава изключително сериозно значение на различните видове „упражнения“ за мистериалната практика на християнството, в която водещо място имат „упражненията в очистване“, и затова говори за тях почти на всяка страница от своите *Стромати*. (Cf. *Strom.*, lib. II, cap. VI, sec. 26, subsec. 1–5, text. crit. et tr. de Cl. Mondésert, in: *SC*, N 38, Paris, 1954, pp. 53–54 и др.) Заедно с това той поставя акцент не само на харизмата на тези „упражнения“ и на приоритета на „вътрешното очистване“, на което „външното“ е следствие, а и счита, че тези занимания, подоб-

- но на атлетите, непрестанно трениращи се, активира и развива и техните дадености, като култивира в тях нови, превъзходни качества. (Cf. *ibid.*, cap. XX, sec. 109–110, pp. 117–118).
13. Macarius Aegyptius, *Opuscula ascetica, De perfectione in spiritu*. Cap. 1, PG 34, 841C.
14. Това е сборникът с мистични текстове от светоотческите творения, номиниран с *Philokalia*, съставен от Макарий Коринтски и Никодим Агиорит и издаден във Венеция в 1782 г., на който пълното заглавие е: *Добротолюбие на свещените трезвомъд्रेци, събрано от светите и богоносни отци наши, в което чрез деятелната и съзерцателната нравствена философия умът се очиства, просвещава и усъвършенства* [Cf. *Philokalia ton Hieron Neptikon...*, Venetia, 1782 или сканираното му SDR копие, осъществено от екип, под редакцията и авторството на еп. Калистос (Тимоти Уеър); (Cf. *Philokalia...*, Nemesis, 1990, [по-нататък съкр. *FIA*]). На тази тема директно и индиректно са посветени и словата на Макарий Египетски *За пазенето на сърцето* (cf. PG 34, 821A–841B), *За духовното съвършенство* (841C–852D), *За възвисяването на ума* (889C–908B) и *За свободата на ума* (936C–965A). Тя се среща често и в неговите *Духовни беседи*. (Cf. PG 34, 821A–965D и др.) В *Подвижническите слова* на Диадох Фотикийски *Слово 28* е под наслов *Как Свети Дух очиства душата и какво сме длъжни да правим за това*, а *Слово 97* е посветено на *Средствата за очистването на сърцето*. (Cf. Diadoque de Photice, *Œuvres spirituelles*, in: SC, 5 bis, text. crit. et trad. de Eduard des Places, Paris, 1995, pp. 100–102, 155–157) Цялата *Лествица* на Йоан Синайски и нейните „богоотвеждащи“ степени са изградени, следвайки теорията и праксиса на „очистването“, чрез което се откриват и развиват добродетели, способности, сила и енергии, водещи до *Нетленната чистота и целомъдрието* (*Слово 15*) или до *Богородражателното безстрастие и съвършенството* – висшата степен, в която навлизат „очистилите се“ и търсещите Бога (*Слово 29*) (Cf. *Scala paradisi*, PG 88, 880D–924C; 1154A–1159D). У Исаак Сириец *Слово 81* е под наслов: *За очистването на тялото, душата и ума*. (Вж. Аввы Исаака Сириянина (1911). *Слова подвижнические*. Сергиев Посад, сс. 419–420).
15. Този извисен в богословско и философско отношение трактат, посветен на исихията, е написан в три части от по сто глави („сотници“), титулуван е с *Практически* или *Деятелни глави* (*Praktikoon kephalaioon*) и е запазен от *Philokalia*, от която влиза с описателно название и в *Patrologia Graeca* (Cf. *FIA*, pp. 785–840); Nicetas Pectoratus, *Practicorum, physicorum et gnosticorum capitum, centuriae tres*, PG 120, 849A–1008D. Втората му „сотница“ е номинирана с *Естествени глави за очистването на ума*. (Cf. *FIA*, pp. 805–828). Но в *Патрологията* гръцкото „ум“ (*noos*) е преведено с едно от преносните му значения – „душа“ (*anima*) (Cf. *Physicorum capitum de purgatione animi* [по-нататък съкр. *Cent. II*], PG 120, 900B–952D). В превода на Теофан Затворник на руски на трактата към заглавието му е добавено „психологически“ – *Естествени психологически глави за очистването на*

- ума (така са и в българския превод, направен по руския – вж. ДБЕ, т. 5, стр. 121–155). Вярно е, че в акта на „очистването“ начало поставя умът, но в него той се отнася и към самия себе си, и към тялото, и към сърцето и с това те не са само „душевно“, а камо ли пък „психологически упражнения“, присъщи на науката, занимаваща се с душата, защото крайната цел на тази фундаментална за мистическото богословие пневматична и психофизична теория и праксис е положена в парадигмата на идеята и „деянията“, съпътстващи обожението, и се финализира от Духа, с което те са и харизматичен дар. Освен това преводът на Теофан Затворник на трактата е съпроводен и от странна бележка, която се среща често в *Добротолюбие*то – „главите, които липсват по реда на номерата, са пропуснати поради неяснота“ и така осем глави от тази „сотница“ са цензурирани. Това са: гл.13, 36–37, 46, 52–54 и 84. (Вж. ДБЕ, т.5, стр.121–155).
16. Nicetas Pectoratus, *De charitate et pefrectione vitae*, [по-нататък съкр. *Cent. III*]. Cap. 41–45, PG 120, 972C–976B. От тази трета „сотница“ на *Деятелиите глави* на Никита Стифат в *Добротолюбие*то на Теофан Затворник не е преведена като „неразбираема“ 1/3 от текста – гл. 15, 18–19, 23, 34, 36–37, 39, 45–51, 69 и от 87 до 100 – и така се преиздава и до днес на руски и български (Вж. ДБЕ, т. 5, сс.156–173 или: <http://filokalia.bu.ru/>).
17. Cf. Nicetas Pectoratus, *Practicorum capium*, [по-нататък съкр. *Cent. I*]. Cap. 74, PG 120, 885A–C.
18. Ibid., cap. 75–76, 885C–D.
19. Тази тема в патристиката явно реферира с написаното на една от колоните на храма, посветен на Аполон в Делфи, и с казаното от Хераклит Ефески. (Cf. H. Dils, fr.101, S. 312). Тя има предвид и библейските повествования от *Втор.* 15:9 и *2 Кор.* 13:5. У Климент Александрийски е разработена в гл. II от *Стромати* и се свързва с ценностите на християнството и „упражненията в очистване“ (Cf. *Strom.*, lib. II, cap. 2, sec. 1, in: SC 38, p. 33–34). На нея е посветено и слово на Василий Велики – *Внимавай върху себе си* – и глава от *Триадите* на Григорий Палама – *Пази се* (Cf. PG 31, 197A–217D; *TR*, I, 2, 9, p. 401). Развивайки я, Никита Стифат не само препоръчва: „Познай не онова, което съществува около теб, а това, което си ти самият“, а и обяснява подробно какво се постига от подобно „очистително“, съзерцателно и дейностно внимателно „влизване в себе си“ (Cf. *Cent. II*, cap. 35–39, 915B–917D – цит. гл. 36 и 37 липсват в руското и българското *Добротолюбие*).
20. Nicetas Pectoratus, *Cent. II*, cap. 8–9, 903C–D.
21. За исихастите *постът* не е някакво временно състояние, а начин на живот, в който тялото и душата на аскета непрекъснато се „чистят“ от всичко греховно и постепенно се въвеждат в „живот не по плът, а по дух“. Така, чрез *поста*, те винаги са стояли на „пост“, на „стража“ над самите себе си и като *постници* са се стремели не само към телесна и душевна чистота, а и се „упражнявали“ да я запазят в себе си, да я олицетворяват и независимо от това, че повечето от тях са водили анахоретски, отшелнически начин на живот с

- присъщите му лишения, са се радвали на отлично здраве и дълголетие.
22. Cf. Nicetas Pectoratus, *Cent.* I, cap. 26, PG 120, 864A. Cap. 91, 893D.
23. Cf. Macarius Aegyptius, *De custodia cordis.* Cap. 1, PG 34, 824A; cap. 13, 836B-840A.
24. Cf. id., *Homiliarium*, *Hom.* XVII. Cap. 13, PG 34, 632D; *Opuscula ascetica*, *De charitate.* Cap. 1, 908C; *De perfectione spiritu.* Cap. 1–2, 841C–844A; *De elevatione mentis.* Cap. 13, 20–21, 900D–901B, 905C–905D.
25. От Климент Александрийски и Макарий Египетски тези „деяния“ в патристиката се номинират както с „упражнения в очистване“, така и със „състезание“ (*antagonismos*), подобно на олимпийските, но и с „борба“, „битка“, „война“ и „бран“ (*polemos*) на аскета със самия себе си, която изисква „усилия“ (*prostatheies*), „напрягане“ (*prospatheia*) на всички негови телесни, душевни и духовни сили, съпровожда се от „подвизи“ (*ponos*), води се по всички правила на „военното изкуство“ (*he stratiotike techne*) и с нея се поставя началото на навлизането и пребиваването в чистотата, от която се „раждат“ *исихията, съвършенството, светостта и обожението* (Cf. *Strom.*, II, XX, 110, 3, pp. 118; *De elevat. men.* Cap., 20, PG 34, 905D).

ON THE „PURIFYING EXERCISES“ IN HESYCHASM

Abstract. The article traces the development of the idea of “purification” (*katharsis*) from the ancient mythology, Pre-Socratic philosophy and Plato to Judaism. Then it scrutinizes manner by which the Patristics absorbs this idea and turns it into a daily practice of permanent “exercises“, which lay down the foundation for the development of the mystic “love of wisdom“ (*philosophia*), understood as the “science of sciences“ and the “art of arts“. It is attained by external and internal “tranquility“, “peace“, “silence“ and “speechless state“ in which the ascetics devoted themselves. In the Hesychasm the “purifying exercises“ are realized through successive practical and contemplation “steps“, fulfilled with care, commitment and persistence following the common paradigm, which is essential of all “spiritual exercises“, elevating the ascetic through the levels of the sacred road towards the God and reaching the “true love of god“. As a result of the study, a conclusion is made that the “purifying exercises“ lay down the fundament, on which the Hesychasm’s ideal is build up and developed – “the true love of god“ – the return of the god to the humaneness.

Dimitar Petrov

E-mail: dimitar5rov@yahoo.ca