

ПРАВОСЛАВНАТА ДУХОВНОСТ – ЖИВО ПРЕДАНИЕ. ДЕЛОТО НА СВЕТИЯ ДУХ В ЦЪРКВАТА

Днес е модерно да се говори за духовност. Едно разводнено понятие, изтръгнато от новозаветния му контекст, обемащо в една аморфна събирателност всичко, което може да се отнесе към т. нар. «духовна култура» или «духовни ценности». Сред тях «религиозната духовност» – едно не по-малко аморфно понятие – е просто частен случай. Впрочем неслучайно съвременните религиозни либерали се вкопчват тъкмо в понятието духовност като някакъв общ знаменател на всички религии, разкриващ почти неограничени възможности за мъгляво богословствуване. Ето едно изказване на православен икуменист в стила на съвременната «икуменическа духовност», така силно напирателно днес към всеобщ религиозен синкретизъм: «Светият Дух, възприеман напълно

независимо от Христа и Неговата Църква, – ето това е в действителност общият знаменател на всички световни религии... Пришествието на Духа в света не е подчинено на Сина... Духът действа и прилага Своята енергетика съобразно Своята собствена икономия и от тази гледна точка ние можем да разглеждаме нехристиянските религии като проява на Неговото вдъхновение.»¹ Цитираният автор смята, че трябва «да се разработи еклезиология и мисиология, в които Светият Дух би заемал най-високо място».² Такова трансконфесионално, насочено към един новогностически универсализъм, стремително дехристиянизиращо се разбиране на духовността можем да срещнем в различни степени и на различни равнища: и сред танцуващото множество на поредната световна асамблея на Световния съвет на църквите и сред устройваните от Рим пъстроцветни религиозни карнавали в Асизи, Брюксел и Милано, и в събранията на харизматиците от различни конфесии, и в разработената от Николай Бердяев «еклезиология на Светия Дух», и в еволюционизма на Пиер Тейяр дьо Шарден...

От друга страна, «предание» (παράδοσις, traditio) е термин, в който са се наслоили толкова много значения, че той на практика не само се детерминологизира, но рискува да загуби напълно първоначалния си патристичен смисъл. И то не само поради неговото «осветскостяване» и бито-

визиране, но и поради размиването му в богословския речник – достатъчно е да се припомни употребата му в значението на «традиция».

Да се говори за православната духовност като живо Предание, означава да се преодолеят апофатично онези смислови конструкции, семантични напластявания и ценностни ориентири, които, наложени върху православната духовност, забулват нейната сърцевина и същинския ѝ облик, не позволяват тя да бъде възприета именно като живо Предание, представят я било като една от «традициите» в «християнската духовност», било като хербаризирано културологично явление.

Как, най-бегло и схематично казано, се схваща Православието и неговата духовност през призмата на съвременния секуларизиран тип мисловна и ценностна нагласа на различни равнища, без да се изключва и богословското?

Ето няколко отделни кадъра:

1. За съвременния изследвач-хуманитарист Православието и православната духовност са историческо и културно явление, елементи от което в най-добрия случай могат да се включат в системата от национални и общочовешки ценности. Единствено в този смисъл може да се говори за функционалност на православното духовно наследство днес.

2. Нерядко се набляга твърде рязко върху местния национален характер на Православието

и на православната духовност. Наистина голяма е ролята на Православието за формирането на националната самоличност на православните народи. Съществува обаче определена степен, до която Православието може да се отъждествява с националната характеристика на даден народ. Православният Изток винаги се е стремил да възцъркови и духовно да преобрази онези елементи от местната народностна култура, които са могли да допринесат за утвърждаване на вселенското Православие сред даден народ, за приобщаването му към православната духовност. Но след секуларизирането на националното съзнание в Европа през XIX век йерархията на ценностите се преобръща. Нацията с нейните интереси започва да се възприема като самоценност и самоцел. Като резултат от това в разцърковяващото се съзнание на православните народи започва да се налага ценностното предимство на националните интереси над църковно-духовните. Но това, което за еманципираното от Църквата съзнание е краен предел на етнокултурния феномен, негово самодостатъчно съдържание, в духовен и богословски план се възприема по-гълбинно – като език на богооткровената вяра, като език на вселенското Православие и на неговата вселенска духовност.

3. За жалост свидетелството на съвременните православни богослови за Православието и неговата духовност не е твърде ефективно. В случая

нямат предвид т. нар. икуменически диалог между различните конфесии, където самата атмосфера на религиозен либерализъм обезличава всяко истинно слово, като го лишава от духовната му достоверност, прекодира го и го вгражда в езика на друга ценностна система, откъсвайки го по този начин от първоначалния му смисъл.

Тук бих искал да обърна внимание на нещо друго: мнозина богослови усвояват такива съвременни ценностни ориентири и културни жестове, които свеждат богословствуването до тип еманципирана интелектуална дейност, превръщаща Православието в система от понятия, в дистанциран обект на «свободна», «проблематизираща» интелектуална рефлексия, несъчетана с личен православен духовен живот и често белязана от комплекс за малоценност пред светското знание и неговата престижност. Православието познава този, който живее православно, а не този, който само познава факти в кадъра на една или друга теоретична рамка и гради от тях един или друг теоретичен модел. Новозаветният гносеологически принцип гласи: който обича Бога, той познава Бога (срв. 1 Иоан. 4:7-8), познава Го с надразсъдъчно знание, в което дейно участва цялостният човек, сътворен по образ Божий и устремен към Бога. Така че категоричният императив на новозаветната гносеология е «преживей, за да познаеш». Оттук само този, който живее в Христа чрез Све-

тия Дух, е богослов в екзистенциалния смисъл на думата.

4. От гледище на западното богословие Православието и православната духовност заемат понякога почетно, но все пак провинциално място в скалата от духовни и богословски ценности; не рядко Православието се възприема като крайно дясно крило на неримското християнство, като нещо антикварно и екзотично, застинало в своята култова тържественост, а православната духовност се схваща като набор от хербаризирани, исторически преживени форми на духовен живот. Самата Православна Църква често се възприема като покъсна, исторически обособена формация, като особена гръцка Църква (Griechische Partikularkirche), която не е тъждествена с древната Църква.

* * *

Как все пак да се опитаме да посочим пътя към православната духовност като живо Предание, пътя, по който можем да се докоснем до нея, да усетим надземната ѝ красота?

Първо, трябва да подчертая, че в екзистенциален план православната духовност може да бъде постигната само от тези, които я възприемат като духовен опит в лоното на Православната Църква, в лоното на тази богочовешка жизнена среда, от която израства както самата православна духовност, така и богословското ѝ осмисляне.

Второ, живият досег с православната духовност изисква и личен подвиг, борба със «стария според предишното живеене човек» (Еф. 4:22), духовно напрежение, умонастроение, което благоговейно е устремено към «тайната на Бога Отца и на Христа» (Кол. 2:2), не според човешкото предание, не според стихииите световни, а според Христа (срв. Кол. 2:8).

Именно в този контекст Преданието в Христовата Църква не е просто съхранена човешка памет или само приемственост в обредите и обичаите. Преданието не е само историческа продължителност, непрекъснатост, която иначе е съвсем очевидна. Преданието е преди всичко непрекъснатост на божествената помощ, то е непрекъснато пребиваване, присъствие на Светия Дух в Църквата. Преданието е живот на Светия Дух в Църквата, живот, който прави всеки член на Тялото Христово способен да чува, да възприема, да познава Истината в присъщата ѝ светлина, а не в естествената светлина на човешкия разум. «Никой не може да нарече Иисуса Господ, освен чрез Духа Светаго» (1 Кор. 12:3). Това Предание не зависи от никаква «философия», от нищо, което живее «според човешкото предание, според стихииите световни, а не според Христа» (Кол.2:8). По думите на Московския митрополит Филарет «истинското и свето Предание не е само видимо и словесно предаване на учения, правила, постановления, обреди, но

също и невидимо и действено предаване на благодат и освещение». ³ И така, в преданието има две пресичащи се неотделими една от друга линии – хоризонтална и вертикална: хоризонталната линия на предадените от Спасителя Христа чрез апостолите и св. отци «учения, правила, постановления, обреди» и вертикалната линия – неотлъчното пребиваване на Светия Дух, на «благодатта и освещението» във всяко слово на богооткровената Истина. В своето вертикално измерение Преданието не налага формални, външни гаранции за истините на вярата, а разкрива тяхната вътрешна достоверност; то не е самото слово като съдържание на Откровението, а неземната светлина, която го прониква, жителният дъх на Осветителя, Който ни прави способни да чуем както самото слово, така и «мълчанието, от което Словото произлиза», по думите на св. Игнатий Богоносец.⁴

Битийна сърцевина на православната духовност като живо Предание е именно Светият Дух, Третото Лице на Триединния Бог и изливаната от Него освещаваща благодат. Богословието на Православната Църква отличава Лицето на Светия Дух от благодатта, от нетварната Божия енергия, присъща и на Трите Божествени Ипостаси. Основание за такова разграничаване намираме в словата на Христа: «Той Мене ще прослави, защото от Моето ще вземе и ще ви възвести. Всичко, що има Отец, е Мое; затова казах, че от Моето ще

вземе» (Иоан. 16:14-15). «Общото» на Отца и Сина е пълнотата на благодатта, божествеността, която Светият Дух преподава на хората в Църквата; чрез огъня на Божеството, чрез нетварната Божия благодат членовете на Тялото Христово стават «причастници на Божественото естество» (2 Петр. 1:4). Един от антифоните на православно богослужение гласи: «От Светия Дух всяка душа се оживотворява и с чистота се възвисява, от Троичното единство осияна свещенотайно.»

Често даровете на Светия Дух се назовават със седем имена, които намираме в книгата на пророк Исая: дух на премъдрост, дух на разум, дух на съвет и крепост, дух на знание и благочестие, дух на страх Божий (Ис. 11:2-3). Впрочем православно богословие не прави особена разлика между тези дарове и освещаващата благодат. Съгласно учението на Православната Църква благодатта означава цялото богатство на Божествената природа, дарявано на изкупения с драгоценната Христова Кръв човек. Благодатта е богатството на Божеството, Което действа «извън» Своята същност и дарява Себе Си, тя е енергия (= действие) на Божеството, чрез която се приобщаваме към Божествената природа.

За православно Предание Петдесетница бележи началъка в освещаването на човешките личности (ипостаси) – Светият Дух им дарява Своето божествено присъствие – тя сочи послед-

ната цел, завършека и същевременно отбелязва началото на духовния живот. Светият Дух, слязъл над Христовите апостоли във вид на огнени езици, невидимо слиза над новокръстените в Тайнството Миропомазване. Това Тайнство в Православната Църква се извършва непосредствено след Кръщението. Светият Дух действа и в двете Тайнства: Той възсъздава нашата природа, като я очиства и съединява с Тялото на Христа, Той също така дарява на човешката личност (ипостас) божественост – общата енергия на Пресвета Троица, т.е. благодатта. Поради тясната връзка между тези две Тайнства – Кръщение и Миропомазване – нетварният и обожаваш дар, с който се удостояват новите членове на Църквата чрез невидимото слизване на Светия Дух, често се нарича «кръщелна благодат». Ето как преп. Серафим Саровски говори в беседата си с Мотовилов за благодатта на Петдесетница: «И ето за самата тази огневдъхновена благодат на Светия Дух, когато ни се дарява на нас, всички верни на Христа, в Тайнството Кръщение, като запечатва чрез Миропомазването главните, посочени от Светата Църква места на нашето тяло, като нейно (на благодатта) вечно обиталище, се казва: „Печатъ дара Духа Святаго“... Защото кръщелната благодат е толкова велика и толкова необходима за човека, толкова живоносна, че дори от еретика не се отнема чак до самата му смърт, т.е. до срока, определен свише по промисъл Божий за пожизне-

но изпитание на човека тук на земята – за какво ще бъде годен и какво може да извърши в този дарен му от Бога срок при дадените му средства за спасение.»⁵

Вселявайки се в нас, Светият Дух ни преобразява в обител на Пресветата Троица, защото Отец и Син са неотделими от Божествената природа на Духа. По думите на св. Симеон Нови Богослов «ние приемаме непокрития огън на Божеството, както казва Сам Господ: „Огън дойдох да тура на земята“ (Лука 12:49). Какъв е този огън, освен на единосъщния по Божество Дух, заедно с Когото влиза в нас и бива съзерцаван Синът с Отца?» Със слизането на Светия Дух Пребожествената Троица живее в нас, дарява ни обожение*, дава ни Своите нетварни енергии – огневидната благодат, дарява ни Своята слава, Своето Божество, тази предвечна Светлина, към която ние трябва да се приобщим. «Защото това е била крайната цел на въплътеното домостроителство – благовести св. Симеон Нови

* Предавам гръцкия патристичен термин $\theta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma\iota\varsigma$ със славянското му съответствие «обожение», за да се разгранича от значенията на думата «обожествяване» в съвременната ѝ словоупотреба – «възвеличаване на някого или нещо като божество; силно чувство на обич, преклонение пред някого». Под обожение (теосис) св. отци разбират всецялото проникване и изпълване на човешката природа с благодат, приобщаването ѝ чрез благодатта към Божествената природа, чрез което човекът става бог по благодат (срв. Пс.81:6; Иоан.10:34).

Богослов – т.е. за това Бог Слово се е въплътил и е станал Човек, та тези, които вярват в Него като Богочовек, да приемат в душите си благодатта на Светия Дух като душа (ὡς ψυχὴν)..., и така да се възродят и обновят, като освещават с благодатта на Светия Дух ума, съвестта и всичките си чувства...»⁶ Сходен текст срещаме и у св. Макарий Велики: «Нашият Господ Иисус Христос приел върху Себе Си грижата за спасението на човека и извършил цялото домостроителство, ... и целият труд, цялото Негово усърдие били за това, да роди чрез Духа чеда от Себе Си, от Своето естество, като е благоволил те да се раждат свише от Неговото Божество... Всички Ангели и свети Сили се радват за душата, родена от Духа и станала дух. Защото тялото е подобие (ὁμοίωμα) на душата, а душата е образ на Духа (εἰκὼν τοῦ Πνεύματος); както тялото без душа е мъртво и не може да върши нищо, така без небесната душа, без Божия Дух и душата е мъртва за царството и без Духа не може да върши нищо от това, що е Божие... Както в този свят душата е живот на тялото, така живот на душата във вечния и небесен свят е Божият Дух... Затова този, който се стреми да повярва и да дойде при Господа, трябва да се моли, та още тук да приеме Божия Дух, защото Той е живот за душата, и затова е било пришествието на Господа, за да даде Той още тук на душата живот – Своя Дух.»⁷ По думите на св. Макарий «Господ Иисус

Христос дойде, за да измени, да преобрази и обнови естеството, да създаде отново (ἀνακτίσαι) тази душа, съборена поради престъплението от страстите, като я съчетае с Божествения Си Дух. Той дойде да направи вяващите в Него нов ум, нова душа, нови очи, нов слух, нов духовен език, с една реч – нови люде или нови мехове и ги помаза със светлината на Своето знание, за да влее в тях ново вино, т.е. Своя Дух.»⁸ Именно в придобиването на Светия Дух като «душа на нашата душа», в придобиването и разкриването на изливаната от Него благодат на Триединния Бог се корени същността на православната духовност, крайната цел на православния духовен живот.

Пресъздавайки поетично текста от книга «Битие» за сътворяването на човека, св. Григорий Богослов рисува творческия Божий акт със словата: «Като взе с безсмъртните Си ръце част от новосътворената земя, Словото състави моя образ и му отдели от Своя живот, защото изпрати Духа, Който е струя на незнания Божество. От пръст и дихание бе създаден човекът, образ на Безсмъртния, защото и в двете царствува естеството на ума. Затова като земя съм привързан към тукашния живот, а като божествена частица (θεῖα μοῖρα) нося в гърдите си любов към бъдещия.»⁹ В същия поетически текст, посветен на душата, св. Григорий казва: «Душата е Божие дихание и въпреки че е небесна, търпи смешение с пръстта. Тя е светлина,

заклучена в пещера, но светлина божествена и неугасима.»¹⁰ Ако възприемем смисъла на тези два текста буквално, би следвало да достигнем до извода за нетварния характер на душата и да схванем човека като някакъв бог, обременен с тяло. Разбира се, св. Григорий Богослов в никакъв случай не би могъл да споделя такова едно схващане. В словото си за човешката природа той се обръща към своята душа: «И ако ти си Божие дихание и Божи жребий, както сама мислиш, то отмахни неправдата и тогава ще ти повярвам... Как ти така силно се смущаваш от ударите на пагубния Вელიар, щом си съчетана с небесния Дух? Ако и при такава помощ ти тегнеш към земята, то – уви! уви! – колко голяма е силата на твоя пагубен грях.»¹¹ И така, съчетаната с «небесния Дух» душа получава помощ от нещо, което е по-високо от самата нея. В душата е влята божествена сила и това дава основание тя да се нарича «божествена частица»; начало на своето съществуване душата получава от вдъхнатата в нея «Божествена струя», т.е. от благодатта. Изразът «Божие дихание» сочи начина на самото сътворяване, по силата на който човешката душа е тясно свързана с благодатта, тя е създадена от благодатта – така както раздвижването на въздуха, причинено от духването, съдържа в себе си това духване и е неотделимо от него. Именно тази причастност на душата към Божествената енергия изразява словосъчетанието «божествена

частица». Така нетварната благодат се включва в самия творчески акт и душата получава едновременно живот и благодат, защото благодатта – това е Божието дихание, «Божествената струя», животоворящото присъствие на Светия Дух¹².

Човек е създаден съвършен. Това не означава, че неговото първоначално състояние съвпада с крайното му предназначение, не означава, че той е бил съединен с Бога от самия миг на своето сътворяване. До грехопадението Адам не бил нито «чиста природа», нито обожен човек. Източните свети отци изключват всяко противопоставяне между природата и благодатта, които взаимно се проникват, съществуват една в друга. В «Беседи» на преп. Макарий Велики четем: «Благодатта непрекъснато съпребивава, вкоренява се и действа като закваска в човека... и това съпребиваващо в човека става като нещо естествено и неотделимо, като една същност с него.»¹³ Св. Йоан Дамаскин вижда неизмеримо дълбока тайна в това, че човекът е бил създаден «обожаваш се», тегнеш към общение и съединение с Бога.¹⁴

За постигането на тази цел е потребно взаимодействие на две воли: на Божията воля, която дарява благодатта чрез Светия Дух, и на човешката воля, която се подчинява на Божията воля, като приема благодатта, като отдава своята природа, та да бъде тя изцяло проникната от светоносната благодат. Тъй като волята е енергия на човешката духовна природа, тя ще действа във взаимодействи-

ствие с благодатта в такава мяра, в каквата природата се приобщава към благодатта и чрез това се уподобява на Бога със силата на «променящия огън» (πῦρ τῆς ἀλλαγῆς) според израза на бл. Диадокх Фотикийски.¹⁵

Но Адам не изпълни призванието си. Той не успя да постигне единение с Бога и обожение на творението, към което също е бил призван според учението на св. Максим Исповедник. Откъсвайки се от Бога, човешката воля попада под властта на дявола. Тя се ожесточава и се закрива пред Бога. «Човекът пресякъл в себе си притока на Божията благодат» – казва Московският митрополит Филарет.¹⁶ Човекът се лишава от дара да общува с Бога, закрива пътя на благодатта, която чрез него трябвало да се излива върху цялото видимо творение. Започва екзистенциалната трагедия на човешката природа. «Човешката душа – пише св. Тихон Задонски – като дух, създаден от Бога, не може да намери удоволствие, покой, мир, утешение и отрада в нищо друго освен в Бога, от Когото и по Чийто образ и подобие е създадена. А когато се отдели от Него, тя е принудена да дири удоволствия в създанията и да се храни с различните страсти като с рожкови, но истински покой и отрада не намира, и така от глад е обречена да умре, защото на духа е потребна духовна храна.»¹⁷ Духът на човека е трябвало да намира храна за себе си в Бога, да живее с Бога; душата е трябвало да се храни от

духа, а тялото е трябвало да живее и да се храни от душата – ето какво е било първоначалното устройство на безсмъртната човешка природа. Откъсвайки се от Бога, духът започва да живее за сметка на душата, да се храни от нейната същност (т.е. с това, което ние обикновено наричаме «духовни ценности» или «духовност» на антропоцентричната цивилизация); душата на свой ред започва да живее от жизнените сили на тялото – вследствие на това се раждат страстите; накрая тялото е принудено да търси храна вън, в бездушната материя и се натъква на смъртта.¹⁸ Разпадането на човешката природа достига до своя краен предел.

От грехопадението и до самия петдесети ден след Възкресението на Спасителя Божествената енергия, нетварната обожаваща благодат става чужда на човешката природа и действа върху нея само външно, като оставя тварни следи в душата. Проводници на благодатта стават старозаветните пророци и праведници. Благодатта действа чрез тях, но не се усвоява от хората като тяхна лична сила и достойние. Теосисът, единението с Бога по благодат, става невъзможно. Но грехопадението на прародителите не унищожавя Божия план за човека. Призванието на първия Адам ще бъде изпълнено от Христос, втория Адам. «Бог ще стане Човек, за да може човекът да стане бог», според класическия израз на св. Иринея Лионски

и на св. Атанасий Велики. Но това дело, извършено от възплътилото се Слово, ще се разкрие пред взора на падналото човечество в своя най-непосредствен аспект – като дело на спасение, дело на изкупление на поробения от греха, проклятието и смъртта човешки род. Нерядко ние забравяме, че съкрушавайки властта на греха, Спасителят открива пред нас път към обожение, т.е. към крайната цел и предназначение на човека. Делото на Христа води след себе си делото на Светия Дух (Лука 12:49).

И така, ние извършихме сякаш кръгово движение и пристъпваме отново към изходния пункт. Както вече бе казано, Петдесетница бележи началка на освещението, началото на духовния живот, началото на истинската богочовешка духовност и същевременно сочи последната цел – обожението на човека посредством придобиването и разкриването на Божията благодат, дарявана на човешките личности (ипостаси) от Светия Дух. Към тази крайна цел е насочен целият мистико-аскетически опит на Православието. Да се усети днес пулсът на този опит не е лесно. Днес мнозина гледат отвисоко на св. отци, оценяват «монашеския и аскетическия дух на историческото Православие» като отживелица. Николай Бердяев направо пише: «Светът се движи към нова духовност и към нова мистика; в нея повече не ще има място за аскетически мироглед.»¹⁹

Това изказване избуява като практика в религиозния климат на днешната епоха, тегнещ към универсална синкретична «духовност». Бердеяв наистина може да се окаже «пророк» на постхристиянската духовност в смисъл, че проникновено е усетил тази тенденция в религиозната мисъл и емоции, която по негово време е кълняла, а днес е почти изцяло доминираща. Но ако се помъчим да разберем православната духовност като живо Предание чрез самата нея, като не достигаме единствено до буквата, т.е. единствено до сам по себе си сложния емпиричен пласт на нейния език, то навярно ще се доберем до скритото в конкретно-историческата семантика метаисторично значение на този език, ще усетим в неговата дълбочина съкровения пулс на православната духовност. Естествено, това е път на една духовно-интелектуална рефлексия. Обаче до жив допир, до екзистенциално приобщаване с православната духовност се достига по пътя на вярата и вдъхновявания от нея духовно-аскетически опит, по пътя на тази евангелска вяра, която включва в равна мяра както апостолската проповед, така и богословското свидетелство на св. отци. Православието живее чрез постулата «като следваме св. отци...» Това не е позоваване на някакво отвлечено предание, на сухи текстове и формулировки. Това е преди всичко обръщане към лица, към свети свидетели. Свидетелството на отците е вътрешно, то всецяло се

втъркава в самата структура на православната вяра. Църквата Христова еднакво е свързана както с апостолската киригма*, така и с догматите на отците, едното и другото са в неразчленимо единство. Църквата е наистина апостолска, но тя е също и светоотеческа. И тъкмо по силата на това, че е светоотеческа тя е и постоянно апостолска. Отците свидетелствуват за апостоличността на Преданието.²⁰ Богословието на св. отци е духовно-интелектуален изказ на вярата, провъзгласена от апостолската проповед, в същото време то е и кристализирал опит на православна духовност, т.е. на живот в Христа чрез Светия Дух.

В благовестието на Христовата вяра се очертават два основни етапа. Назрява вътрешна потребност нашата проста вяра да бъде ясно изречена, назрява вътрешна подбуда киригмата да прерасне в догма. И наистина догматическите постулати на отците по същество са същата тази «проста» киригма, възвестена от Христовите апостоли веднъж и завинаги. Но сега същата тази киригма получава и интелектуален изказ, разгърната е в една стройна цялост, изтъкана от взаимосвързани свидетелства. Тази апостолска проповед не само се съхранява в Църквата, тя расте в нея като *depositum iuvene-*

* От гръцката дума κήρυγμα – «известяване с глашатай», новозаветно значение «проповед»; «киригма» е технически богословски термин, обозначаващ проповедта на св. апостоли.

scens – «растящ залог», по думите св. Иринея Лионски.²¹ Като плод от растящия залог на апостолската проповед светоотеческото учение е заедно с нея постоянна категория на православната вяра, висше мерило за правилна вяра. Св. отци не само свидетелствуват за древната вяра, *testes antiquitatis*, те свидетелствуват преди всичко за правилната вяра, *testes veritatis*. Ето защо позоваването на св. отци е нещо много повече от търсене на исторически опори в миналото. В православното богословие позоваването на св. отци не е помаловажно от позоваването на Священото Писание. Впрочем едното никога не се отделя от другото. Самите отци винаги са били служители на ипостасното Слово и тяхното богословие е вътрешно екзегетическо.

Основен отличителен белег на светоотеческото богословие е неговата екзистенциалност. Отците са богословствували – както се изразява св. Григорий Богослов – «апостолски» (дословно «рибарски»), а не «аристотеловски» (*ἀριστευτικῶς οὐκ ἀριστοτελικῶς*, Слово XXIII, 12).²² Тяхното богословие продължава да бъде послание, «киригма» в новозаветния смисъл на думата, то продължава да бъде «киригматично богословие», свидетелство за вярата, дори когато се подрежда логически и се обосновава с доводи, изказвани с помощта на светоносно преобразования в нова смислова сплав език на елинското категориално мислене. В крайна

сметка обаче това богословие се обръща към вярата, към духовното, а не към неутрално-интелектуалното разбиране. Вън от живота в Христа богословието губи убедителност и ако се отдели от живата вяра, лесно може да се изроди в празна диалектика, в безсмислено многословие, лишено от духовно значение. Светоотеческото богословие винаги се е коренило в живата вяра, в живия духовен опит. И тъкмо по силата на това то е път към този опит, т.е. към православната духовност.

Богословието на св. отци не е самодостатъчна, самообясняваща се наука, която може да се изложи в система от аргументи, т.е. «аристотеловски», без предварително духовно себеотдаване на този, който жадува за Бога и Неговата истина. Това богословие може да се «проповядва», но не може школски или академично да се «преподава».²³ То звучи в словата на църковните молитви и песнопения, изобразява се в иконите, живее в свещеностията, пулсира с ритъма на сакраменталния църковен живот. Такъв вид богословие е неотделимо от молитвения живот, от своя литургичен контекст, от аскетическото възрастване в евангелските добродетели. В този смисъл няма богословие извън духовния опит, извън стремежа към евангелско съвършенство. «Върхът на чистотата е начало на богословието», казва св. Йоан Лествичник.²⁴

От друга страна обаче богословието е само пропеедвтика. Неговата крайна цел е свидетел-

ствуването със слово за тайната на Живия Бог. Богословието не е самоцел, то винаги е само път. То е своеобразно разсъдъчно очертаване на богооткровената Истина, интелектуално свидетелство за нея. Това очертаване е безусловно необходимо, но единствено поривът на чистата апостолска и светоотеческа вяра го запълва с живо съдържание. Християнското учение на практика е изпълнено със смисъл само за вярващите, за тези, които с вяра в Христа живеят в Неговото Тяло – Църквата. Именно затова богословието никога не може да бъде самообясняваща се наука. То постоянно изисква погледа на вярата. «Което сме видели и чули, ви възвестяваме...» (1 Иоан. 1:3). Извън това «възвестяване» богословските формулировки губят значение. Ето защо те никога не бива да бъдат откъсвани от духовния им контекст. Заблуда е да се отделят едни или други догматически и доктринални постановки, да се изтръгват от цялото, което ги изпълва със смисъл и съдържание. Опасен навик е да се борави с «цитати» от отците и дори от Свещеното Писание извън общото здание на вярата, тъй като само в него те запазват ненакърнен достоверния си смисъл. Както подчертава протоерей Георги Флоровски, да следваш отците не означава просто да цитираш техните изказвания. Това означава да придобиеш техния ум, тяхното духовно мислене (⊠⊠⊠⊠⊠⊠⊠⊠).²⁵ Православната Църква утвърждава, че тя е съхранила

това духовно мислене и че богословствува *ad mentem patrum* – «според разума на отците». Разбирано именно в този смисъл, богословието на отците, бидейки само кристализирала вяра, кристализирал опит на живот в Христа чрез Светия Дух, е път към живото практикуване на този опит, т.е. път към дейното приобщаване със съборния духовен опит на Православната Църква или, с други думи, към православната духовност като живо Предание.

Бележки

¹ Митрополит Георгий Кодре. – В: Соборность, Лето 1971, с. 172 – цит. по Серафим (Роуз). Православие и религия будущего. Алма-Ата, 1991, с. 13-14.

² там, с.166.

³ цит. по: Г. Флоровский, прот. «Пути русского богословия». Париж. 1939, С. 178.

⁴ Ἰγνάτιος, Μαγν. VIII, cf. Ἐφεσ. XV. – Οἱ Ἀποστολικοὶ Πατέρες, Ἀθήναι, Ἀστήρ, 1986; σελ. 180, 170.

⁵ О цѣли христіанской жизни. Бесѣда преп. Серафима Саровскаго съ Н. А. Мотовиловымъ. Сергіевъ посадъ, 1914, с. 38–39.

⁶ Слова преподобнаго Свмеона Новаго Богослова, перев. на рускій языкъ с греч. епископа Теофана, изд. Второе Аѳонскаго Русскаго Пантелеимонова монастыря, вып. первый. М., 1882, Слово VIII, 3, с. 71.

⁷ Преподобный Макарий Египетский. Духовные беседы, перевод с греческого, репринтное издание. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994 – Беседа 30, 2, 3, 5–6, с. 231, 233.

⁸ там, Беседа 44, 1, с. 282.

⁹ PG, 37, 432.

¹⁰ *ibidem*, 446–447.

¹¹ *ibidem*, 761–762.

¹² Срв. Владимир Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – Богословские труды, № 8, 1972, с. 63–64.

¹³ S. Macarius Aegyptus. Homilia VIII, 2 – PG, 34, 528D–529A.

¹⁴ S. Ioannes Damascenus. Expositio accurata fidei orthodoxae, liber II, 12 – PG, 94, 924A.

¹⁵ Діадохъ Фотикійскій. Слово подвижническое, гл. LX-VII, изд. К. Попова, Кіевъ, 1903 (греческій текстъ съ русскимъ переводомъ), т. I, с. 366 – цит. по Вл. Лосский, пос. съч., с. 68.

¹⁶ цит. по Вл. Лосский, пос. съч., с. 70.

¹⁷ Тихонъ Задонскій. О истинномъ христіанствѣ, часть II-я, статья первая, глава 1-я «Како Богъ призываетъ грѣшника на покаяніе» § 140 – Творенія, т. II, изданіе пятое, М., 1889, с. 198.

¹⁸ Вл. Лосский, пос. съч., с. 69.

¹⁹ цит. по Серафим (Роуз), пос. съч., с. 15.

²⁰ Протоиерей Георгий Флоровский. Этос Православной Церкви. – Вестник Русского Западно-европейского Экзархата, № 42–43, 1963, с. 137.

²¹ там, с. 137.

²² пак там

²³ там, с. 138.

²⁴ Св. Йоан Лествичник. Лествица, Слово XXX, 20.

²⁵ Протоиерей Г. Флоровский, пос. съч., с. 138.

Публикувано в сп. «Православно слово», № 3, 1995, с. 15–20.