

## СЪЗЕРЦАТЕЛНОТО „ВРЕМЕ НА МЪЛЧАНИЕ“ И „СЪСТОЯНИЕ НА МЪЛЧАНИЕ“ НА УМА

### СПОРЕД КАЛИСТ КАТАФИГИОТ

ДИМИТЪР ПЕТРОВ

В трактата *За божественото единение и съзерцателния живот*<sup>i</sup> Калист Катафигиот<sup>ii</sup> излага синтетично, развива оригинално и аргументира обстойно исихастката доктрина за съзерцанието и необходимостта от съзерцателен живот, което го превръща в своеобразен „учебник по съзерцание“. За него между двете висши практики, на които са се отдали безмълвстващите, съзерцанието е духовна дейност, първенствуваща над молитвата,<sup>iii</sup> защото „когато изменчивостта, съединена с природата на ума в тукашното, помрачава мисленето, разконцентрира го и вселява в него небрежност към съзерцание, тогава следва деятелно да подбуждаме себе си към молитва“.<sup>iv</sup> Освен това съзерцание може да се практикува, само ако е култивирана молитвата и безмълвието, тъй като се осъществява в, посредством тях. Това му дава основание да приеме, че съзерцанието е мистично, тайно и тайнствено духовно деяние – висша дейност, до която се издига богословието, негов предел, а не начало. Тази фундаментална роля на съзерцанието се подкрепя и с твърденията, че единствено то може да постигне както мислимото „сврѣх ума“, така и да направи „целия ум да бъде в Бога“ или „Бог да бъде в целия ум“, което води до богопричастност.<sup>v</sup> Затова несъзерцаващият или не е достигнал до своето духовно раждане и причастие, или ако ги е постигнал, то по незнание занемарява своята „зрителна сила“, с което невежествено се отвърща и от „божествените сили“, които усвоява чрез съзерцанието. Според него като духовно явление лествицата на съзерцанието започва от многообразния феноменален свят, виждайки в него единната първопричина в създаването му, навлиза в ноуменалния и в съществуващото „около“ (peri) Бога, от което, преминавайки към „лицето“ (toprosōpon) Божие и прониквайки в „гълбините“ или „лоното“ (ho kolpos) Божие<sup>vi</sup> умът се превръща в „богообеман“ (theolēptētai), а умозрителят става „ангел, роден от Духа и причастен на Духа“, което недвусмислено отново утвърждава обожавателната, сотириологична и богочовешка мисия на съзерцанието.<sup>vii</sup> Началните глави на

трактата са посветени на търсенето на отговор на въпросите *защо* умът е длъжен да се обръща и съзерцателно вира в премирното и задпределното Единно<sup>viii</sup> и *каквотой* и съзерцателят постигат от подобен акт? С това в исихастката традиция се формулира парадигма, за чието обосноваване се изказват поредица *отдоказателства* за необходимостта от съзерцание и съзерцателен живот, формулирани предимно чрез имплективни съждения, от които се изграждат диалектически дискурси, изхождащи от различни предпоставки. На *онтологичнониво*<sup>ix</sup> се следва идеята, че „ако на причинените създания – в особеност на разумните – е природено да обръщат своя взор и се разпростират към причината [на своето битие], а всичко е произлязло от Бога като своя причина, от която е и умът, и Бог е върховно и просто Единно, то, следователно, естествено е умът [съзерцателно] да се обръща към върховното и простото Единно като към своя причина.<sup>x</sup> Затова и Духът завещава чрез пророка: „Пристъпете към Него“, т.е. към Единното „и се просветете.““ / Вж. Пс. 33:6/<sup>xi</sup> Но с това причинно обусловеното, единното и единовидното съзерцание предполага не само единен и единовиден *обект*, който го предизвиква и илюминира, а изисква единен и единовиден *субект* – ум, способен да го съзерцава и просветява чрез него. Към тази идея се добавя разяснението, че ако Бог не само по име, етимологично е „съзерцаващ“,<sup>xii</sup> а и по достойнство и справедливост е „съзерцател“, то и по природа, и по енергия – сила, способност и дейност – е създал ума „съзерцателен и богоподобен (theōron kai theoeikelos)“ и така му е дал способност и да се взре духом в него, за да намери „Виновника за своето битие“, и да се събере и едни с него. Така че съзерцанието е призвано както *давиди* умозримо Единното и да се *едни* с него, така и *непрестанно* да *служи* на единството Божие.<sup>xiii</sup> То е онази, извършвана „тук“ и „сега“, но имаща за обект премирното мистична, тайнствена *литургия*,<sup>xiv</sup> която по воля Божия единния и единовиден ум отдава на Единно и чрез нея се *причастява* към него. С това съзерцанието води не само до възход и преуспяване на ума, причастен на Бога, навлязъл и битуващ в трансцендентни измерения, а се превръща и в плод на неговото *обожение*.<sup>xv</sup> В глава трета доказателството изхожда от постановката, че всичко съществуващо е получило от своя Създател по слововото му своето собствено движение и естествено свойство, от където по последователен начин е

произлязъл и умът. Но движението на ума съдържа в себе си нещо постоянно. Постоянното е безкрайно и безпределно. Следователно крайното или ограниченото движение ще е противоестественно на собственото назначение и същност на неговата природа, а това ще бъде и в случаите, когато той насочва и съсредоточава своето движение и активност върху крайни и ограничени неща. Непрекъснатото движение на ума или неговата „приснодвижност“ (aeikinētos)<sup>xvi</sup> изисква нещо безкрайно и неограничено, към което да бъде насочен разумно и съобразно природата му. Но в действителност няма нищо друго безкрайно и безпределно освен Бог. Така че умът е длъжен съзерцателно да се визира, устремява и движи към безкрайното и безпределното, към Бога и това негово свойство му е природено. Нагносеологично равнище доказателствата за необходимостта от съзерцание и съзерцателен живот изхождат от идеята, че ако на онтологично ниво „от Единното произлиза многото, а не от многото – Единното“, <sup>xvii</sup> то разгледана от гносеологични позиции тя предполага, че съзерцанието като акт на познанието трябва да завършва в Единното. Това е така, защото подобно на водното течение, чиято сила и стремителност се умножава, когато много потоци се съберат в едно, и умът в съзерцателното виждане, увенчан с чистотата, безмълвието на покоя и навлязъл в мислене, преодоляло словата и издигнало се над мисленето от многообразието на частностите, разпилян по отделностите се съсредоточава, концентрира и събира в Троичното Едно, в Единното. Но, разсъждавайки в тази връзка авва Калист напомня, че Троичната Единица, търсена от ума в съзерцанието, е *erekeina*<sup>xviii</sup> – премирна, задпределна, трансцендентна по отношение на него – свръх възможностите му и зад неговите граници, което я прави неподдаваща се директно на съзерцание. Затова и често повтаря, че умозрението е невъзможно, ако от трансцендентното тръгва умът в съзерцанието като от „обект“ или ако към него е насочен непосредствено в съзерцателния акт.<sup>xix</sup> Единното като задпределно или трансцендентно не може да бъде начален „обект“ на съзерцанието, а негов естествен край, до който достига съзерцаващият, илюминиран от него и подпомогнат от Духа. Като хиперкосмически „обектът“ на съзерцание е онази отвъдна по отношение на ума и познанието граница – техния *предел* (peras), който той по воля Божия е призван и длъжен да преодолее. Поради тази причина и умът, тръгвайки от битийното

многообразие в акта на съзерцанието, трябва да го загърби, да се отдели от всичко съществуващо, абстрахирайки се, да превърне съществуващото в несъществуващо, след което да се обърне към самия себе си и образа на Единното, който с акта на творението е заложен в него и оттам да се извиси, изменен<sup>xx</sup> и трансцендиращ, достигайки до задпределното. Там, в „безпределното място на безкрая“, в премирното Единно, актът на съзерцание се финализира.<sup>xxi</sup> Този финал е необходим и защото природно заложената в ума приснодвижност или неговото непрекъснато движение, способността му да е невъзможно да изпада в състояние на бездействие, да не мисли и невъзможността да е по силите му да се взре директно във върховното, задпределното и премирното Единно, го кара да се вира в множественото, в битието. И съзерцанието като дейност, независимо от заложената в ума с творението богоподобна природа и енергия, започва не от Единното, а от множественото, от съществуващите тварни неща. Но, вирайки се във феноменалния свят, самата природа на ума го заставя да вижда въвн от себе си в многообразието на съществуващото нещо *всеобщо*, което му принадлежи, да вижда в множеството съзерцаеми неща създамата ги *единна* първопричина.<sup>xxii</sup> Казано по друг начин, заложената в природата на ума способност да мисли абстрактно, да обобщава съзерцаемото битийно многообразие в едно цяло и от него да достига до едно умозрение го прави способен в тази една и единна цялост да вижда образа на Троичното Едно. Но тази негова визия не може да го събере и единни с трансцендентното, което е пределна цел на съзерцателния живот. Затова умът е длъжен от множеството последователно и постепенно гносеологично да се издигне като по лествица и да достигне до премирното и задпределното Единно, което е сътворило битийното многообразие. Или, казано лаконично, от порядъка на естественото многообразие, в което вижда единната първопричина в създаването му, той става способен да навлезе в творещото, в чина на свръхестественото, правейки видимо и познаваемо естествено единовидното. Второто гносеологично доказателство за необходимостта от съзерцание и съзерцателен живот изхожда от идеята, че ако неистината е множествена и многообразна, а истината е една и единна, то умът, вирайки се в Единното, навлиза фактически в *истината*.<sup>xxiii</sup> Така съзерцанието като гносеологично средство, даващо възможност на ума да премине зад

възможните хоризонти на познанието, е свойство на истината и самата истина.<sup>xxiv</sup> Съзерцава се не само в духа и чрез духа, а в истината и чрез истината. Освен това съзерцанието я вижда и представя такава, каквато тя е, защото контактува с нея непосредствено – без каквито и да е гносеологични посредници, образи, слова и мисли. Съзерцаващият ум навлиза в „божествената истина”, в „живата истина“, в „единовидната истина“, в „първата истина”, в „предела на истината”,<sup>xxv</sup> с което истината се онтологизира и персонализира. /Вж. Иоан. 14:6/ В духа той осезателно съзерцава тайноучението на истината в „събран вид”, ръководи се от светлината Божия /Иоан. 8:12/, която се отъждествява с истината и се намира изцяло под нейно влияние. Умът е длъжен да се взира в истината и защото посредством съзерцанието той не само се обръща към истината, контактува с нея и я усвоява, а и прави себе си действително истинен и свободен.<sup>xxvi</sup> Истината, която го е обладала, го освобождава /Иоан. 8:32/ от зависимостта на тварното и му дава необходимата свобода, правеща го способен да проникне в мистерията, в „тайните на Отца”, с което е знак на божествено синовство, на неговото обожение.<sup>xxvii</sup> Що се отнася до самото съзерцание в началото на осемнадесета глава от трактата пределно абстрактно са формулирани практическите деяния или необходимата подготовка, която предхожда и съпътства този акт. Там четем, че „има практика, предшестваща съзерцанието и има практика, следваща съзерцанието.”<sup>xxviii</sup> В съзерцателната практика първото действие се извършва *телесно* (sōmatikōs) и има за цел да обуздае поривите на тялото и неговите потребности; да създаде контрол върху сетивата и възжеленията на сърцето; да неутрализира пагубното действие на страстите и пр. Така, създавайки в тялото малко по малко „стройно движение“, се дава възможност на ума свободно да прекрачи и започне да работи единствено в своята област – *умственото* (ta noēta). Но, за да се реализира този радикален преход и умът, приземен, разпилян по частностите и многообразието на съществуващото да се превърне в единен и единовиден, да бъде сам по себе си и в самия себе си, е необходимо да се *обърне*<sup>xxix</sup> от тленните неща, към които е насочен и върху които рефлектира интровертно, потъвайки в своята собствена природа и да се самопознае като „образ на Първообраза“. Това е така и защото сред тварите умът не може да намери спокойствие, мисловен покой и

успокоение, към които се стреми, нито да се спре, покоящ се сред движещото и променящото се битийно многообразие. Истинен покой и успокоение той може да постигне, като загърби множеството тварни неща и се обърне към самия себе си и Единното – към покоящото се, съвършеното и непроменливото, което съществува свръх него и съществуващото и на което е образ и подобие. Така, самосъзерцавайки се, той *актуализира* образа на Единното в себе си и започва да има за предмет на разсъждения собствената си дейност чрез него и да рефлектира заедно с него като става това, което съзерцава – единен и единовиден. Освен това, за да съзерцава, той трябва да бъде обърнат и зает единствено с виждане натам, където се намира „съкровищницата на всяко знание“ /Кол. 2:3/ и където онзи, който е достигнал там, пребивава в състояние на *покой*, на *исихия*,<sup>xxx</sup> освободен от сетивните усещания, образи, чувства и слова; спрял своето мислене, обзет от мълчание, тишина и безмълвие,<sup>xxxi</sup> превъзхождащо ума, в което единствено може да се реализира неговата не само възводителна среща, извисяваща го до задпределното Единно, а и единяваща го с него. Казаното прави разбираемо защо на ума му предстои, за да навлезе в състояние на пределен покой, мълчание и безмълвие, в което „мирът Божий възхожда в душата“<sup>xxxii</sup> и да *очисти* своето съдържание от всичко, което е привнесено отвън в него и с което оперира. Това е и най-сериозното деяние, пред което е изправен в съзерцателния праксис – очистване на неговото съдържание, защото само на чист ум е позволено да види Единното и само чист той може да умозри и проникне в задпределното, в мрака, в който Бог съществува.<sup>xxxiii</sup> То изисква и *време*, в което не само е загърбил тварното многообразие и се е подложил на очистване, а и не позволява да влезе в него каквото и да е „отвън“ и „отвътре“, т.е. изолирал е както потока от сетивно-образна и чувствена информация, който постъпва в него, така и своята рефлекторна дейност върху нея. Осъществявайки *катарзис*, умът, от една страна започва да изхвърля от своето съдържание извън себе си онова, което е влязло и присъства в него и спира да разсъждава върху него, а от друга – е зает и със своето собствено устройство, култивиращо и поддържащо непрекъснато състояние на покой, мир, тишина и безмълвие, в което не дава каквото и да е усещане, образ, чувство и мисъл да влезе или да възникне в него по време на очистването. Постигнал чистота, единство и

покой, умът може да положи начало на самия акт на съзерцание. То започва от многообразието на *сетивно постижимите неща*, виждайки в тях прекрасното единно благоустройство в създаването им, загърбя съществуващото, съсредоточава се върху *самия себе си*, от където, самопознавайки се като „образ на Първообраза“ става способен да премине към *умопостижимите* и от тях достига до *несъздаденото умопостижимо*, с което преминава като по лествица през тези четири степени на съзерцание. Но и в четирите нива на съзерцание и във феноменалния свят, и в самия себе си, и в създадения ноуменален, и в несъздаденото умопостижимо той се стреми да види и вижда едно и също нещо – Единното, но проявяващо се и съществуващо по различен начин. След тези степени, издигнал се гносеологично до задпределното, следва „непостижимото и превъзходящото ума безмълвие, мълчание и тишина“ или кратко казано – „върхът на спокойствието,“ в което възводителното съзерцание се финализира.<sup>xxxiv</sup> Реферирайки с *Екл. 3:7*, авва Калист нарича тази петстепенна подготовка, предхождаща и съпътстваща акта на съзерцание и имаща за цел да приведе съзерцателното начало на ума в кондиция на покой, мир, тишина и безмълвие, „време на мълчание“ (*kairos tou sigan*).<sup>xxxv</sup> Практиката на „време на мълчание“ на ума, която в една или друга степен присъства във всички нива на живота в безмълвно съзерцание, води до формиране на трайно „състояние на мълчание“ (*stasis tou sigan*) или на *sabbatismos*,<sup>xxxvi</sup> на божествен покой, свещена тишина и свято безмълвие, на „суботстване“, подготвящо и реализиращо събирането със съзерцаемото, в което и става това, което съзерцава.<sup>xxxvii</sup> От петдесет и трета глава на трактата започва серия от единадесет глави, посветени на висшата практика на съзерцателното „време на мълчание“<sup>xxxviii</sup> и „състояние на мълчание“ на ума, синоними на безмълвния живот в съзерцание. Но преди тях в текста авва Калист подготвя теоретично въвеждането на „време на мълчание“ на ума. Той пише: „умът, проникнал в областта на божествената съкровеност, естествено се отдава на мълчание, обединен от простотата и следователно при участието на Духа, осияван единствено от Единното, превишаващо мисленето.“<sup>xxxix</sup> В това дефинитивно изказано твърдение се казват три важни неща. Първо, отдаването на мълчание е дейност, на която *естествено* се отдава умът, а не по принуда, т.е. мълчанието е онтологично

заложено в природата на ума с акта на творението и задача на съзерцанието е да актуализира, да направи реална, видима и чрез „духовното сетиво“ свръхусетима и познаваема не само потенциално съществуващата в него тишина, а и премирния покой и мир, да достигне до онтологията на безмълвието и да се събере, да се едини с хиперкосмическия мир, покой и тишина, с божественото безмълвие. Затова и „състоянието на мълчание“ трябва да възникне в ума от само себе си, следствие на неговото потъване в самия себе си, придобитата чрез катарзиса чистота, издигането му над словата и мисленето и навлизането в простотата и единството,<sup>xi</sup> които е постигнал чрез безмълвното съзерцание, като и поддържа непрекъснато този стазис в себе си. Но, второ, по дефиниция съзерцанието е „духоносно виждане, въвеждане и събиране с Единното”,<sup>xii</sup> т.е. в своята висша степен то е невъзможно да се реализира без участието на Духа и без превръщането на ума в *духоносен*, което прави възможен съзерцателния еносис с Бога и разбирането му като състояние, в което „целият ум е в Бога“ или „Бог е в целия ум.“<sup>xiii</sup> И накрая, отново се напомня, че съзерцание може да се практикува от ум, обединен от простотата, т.е. от *чист* и *пуст* ум, съществуващ сам по себе си, илюминиран и захранван енергийно единствено от превишаващо мисленето Единно. Аргументацията на тези идеи е развита от различни гледни точки. За авва Калист ако умът мисли каквото и да е, то той не е в състояние да влезе съзерцателно в задпределната „област“ спрямо понятията, дискурсите и познанието – в непонятното, немислимото и непознаваемото Единно. Затова той трябва да се приведе в състояние, в което да се ослепи, да не вижда и да не разсъждава, защото усещайки и виждайки образи, той мисли и съзерцава; ако мълви сам в себе си или извършва някаква абстрактна дейност, той мисли; мислейки съкровено и задпределното, той действа, употребява абстракции, дискурси и съзерцава. А в действителност в своето висше, възводително и единително ниво съзерцанието може да навлезе само при положение, че умът стане „сляп“, „глух“ и „ням“ – *безмълвен*. Единното е безобразно, неусетимо, невербализирано, немислимо, свръх усещанията, образите, словата, мисленето, дискурсите и разбирането – свръх каквато и да е рационално-рефлекторна дейност на ума. Проникването в него може да се осъществи, само ако умът се предаде на мълчание – естествено, илюминиран и



захранван енергийно единствено и по единствен начин от превишаващото мисленето Единно, което самò се появява в него, следствие от навлизането в това състояние.

Освен това, второ, „ако словата имат свойството да заставят ума да прогресира и да има успехи, то следователно те го водят успешно и там където не достига слово”, т.е. към съзерцателното дело, извършвано в мълчание.<sup>xliii</sup> Трето, изхождайки от факта, че „словата винаги са присъщи на ума и душата винаги има нужда от тях, то аз не виждам – продължава той – какъв умствен успех следва от употребата на слово в съзерцанието и в съзерцателния живот“, имащи за цел да проникнат в неназовимото и непонятното.<sup>xliv</sup> Казаното подкрепя отново основната идея, която полага съзерцанието като акт, в който умът възхожда от словата, представляващи абстрактен образ на нещата към простото и свръх-словото не-понятийно, не-назовимо и без-образ-но виждане на Единно. Затова и преуспяващите в съзерцателно мълчание следва да прекратят употребата на слово, тъй като достигнат до просто умозрение, което се реализира без помощта на абстрактни названия, очертания и образи. Четвърто, „ако словата са свойствени на познатото, [а] тайното е неизвестно, то следователно тайното е извън словото. И ако незнанието на тайното е над знанието, а превишаващото знанията не се нуждае от знания, то още по-малко ще се нуждае и от слова.“ Така и умът, проникнал в тайното и простото Единно естествено се отдава на мълчание и ако той не мълчи естествено, а не по принуда, то в своето възхождане все още не е достигнал тайното и преопростеното Единно.<sup>xlv</sup> Петият аргумент изхожда от пределната чистота на ума, преодолял не само словата, а и мисленето, което прави възможен енергийния съзерцателен еносис с немислимото и непонятното. Ясното еднородно съзерцание на ума в Бога, приело духоносните божествени озарения и безначалното и безкрайното светолитие изисква не само време на мълчание на устата, а и на ума. Това е така, защото при мълчане на устата умът, разполагайки се вътре в себе си, е склонен към помисли и разнообразни впечатления, които са следствия на неговите вътрешни настроения и нагласата му към мислене и размишления. Простотата на Единното и неговата съкровеност трябва да отклонят ума от прехода на мисли в мисли, използването на гносеологични посредници и неговите разнообразни

настроения. Умозрителят, издигнал се до съзерцание на божествената съкровеност, съблюдава необходимо мълчание и с уста, и с ум, тъй като само постигнал собствен покой, тишина и безмълвстващ, той може да навлезе – чрез безмълвното съзерцание – в *вгносеологията на безмълвието*. Разсъждавайки в тази връзка, авва Калист дори полага идеята, че в този определен съзерцателен покой и тишина „умът се спира, остава без движение“. Това е така, разяснява той, защото „съзерцанието се стреми не към преход [от една мисъл към друга], а към прекратяване [на мисленето] и спиране [на движението] на ума“, т.е. към към неговия абсолютен покой и безмълвие, което го прави възможно.<sup>xlvi</sup> Шестият аргумент подкрепя приведения по-горе като извежда на преден план дейностното различие между *amertimnia*<sup>xlvii</sup> – акта на придобиване на безгрижие, безстрастие, спокойствие, чистота, дълбока тишина и безмълвие на ума в съзерцателното „време на мълчание“ и *sabbatismos* – „състоянието на мълчание“, стазиса на божествено „суботстване“ на ума, в който каквато и да е мисловна дейност е спряна, дори и самото съзерцание и чрез което се навлиза в „мястото на покоя“ /Ис. 66:1/, където се единява с Божия мир, с божественото безмълвие и словото на мълчанието, олицетворявайки „суботството“ на съзерцателния народ Божий. /Вж. Евр. 4:9/ В този преход и в състоянието, до което той води, се разкрива *сотириологията на безмълвието*, спасителната мисия на съзерцателния покой, мир и тишина, постигнати от ума. Затова и авва Калист е категоричен: „Онези, които са се предали на безмълвие, на мълчание по природа, а не по принуда, са като ангели на земята, станали съпричастни на истината и единовидно, безвидно, незримо, бездобразно са в непреходните [съзерцателни] взирания на ума, нищо немислещи, пребиваващи над мисленето и свърх мисленето, усещайки в себе си само изумление и удивление и устремени безоко и незримо към безначалните и божествените осияния, се стремят да избягват разговорите, а с тях и самото мислене.“<sup>xlviii</sup> Във „времето на мълчание“ умът, въведен чрез мълчанието над себе си и свърх себе си в дълбини, превишаващи разума в богозрителни осияния и обзет от „божествени действия“ (*theourgias*)<sup>xlix</sup>, се единява с Христа Иисуса, с божествената и свърхестествената Единица.<sup>1</sup> Когато във „времето на мълчание“, отрекъл се от временни и местни протяжности, разстояния и ограничителни свойства на естествата и преминал съзерцателно

бързо през тях, тогава умът, вследствие на придобитата еднородна простота, несложния безвиден живот на покоя на мислите и безмълвието, свръхестествено достига безначалност, непостижимост, безпределност и безграничност в духодвижната божествена сила ивижда всички неизказани умствени сили, превишаващи мисленето.<sup>li</sup> Във „времето на мълчание“ когато взора на ума се скланя вътре в сърцето и вижда осиянията на Духа, а следствие на мисловното взирание в Бога започва да източва от божествения източник и духовна сила, тогава разумната част на душата всецяло се обладава от „божествено изумление (theias ekplēxeōs), а умозрителната – от съзерцателни видения (oraseōs)“.<sup>lii</sup> Във „времето на мълчание“, когато по харизматичен дар умът на умозрителя застава пред лицето Божие в божествено, еднородно представяне на себе си, т.е. когато съзерцавайки, умът възлиза „горе“, тогава се обожава и приема ново устройство – богопричастно и боговидно.<sup>liii</sup> Когато „във времето на мълчание“ умът, неизразимо удържан от безмълвие, се преизпълва с любов, радост и се уподобява на наслаждението на ангелите, тогава достига до превъзходящото го божествено безмълвие – до премирния покой, святата тишина и дълбокия Божи мир, до „състоянието на мълчание“ и безмълвие.<sup>liv</sup> Тогава, постигнал „покой Божи в суботство“, т.е. достигнал „състояние на мълчание“ празнува своята събота, която е „пир (hestiasis) на зрението“.<sup>lv</sup> Следователно съзерцанието е невъзможно без „благовременното мълчание“, без покоя, мира, тишината и безмълвието на ума, тъй като самото то е акт на неговото мълчание, покой, мир, тишина и безмълвие. Но това означава, че в съзерцателното „време на мълчание“ и в „състояние на мълчание“ покоят, мирът, тишината и безмълвието на ума стават *активна, творческа сила*, която радикално променя съзерцаващия и го води до *обожение и богоединение*. Това е така, защото когато от „времето на мълчание“ се постигне трайно „състояние на мълчание“, определен съзерцателен покой, мир, тишина и безмълвие на ума, тогава не само „мирът Божий възхожда в душата“ и тя навлиза в „мястото на покоя“ /Ис. 66:1/, а и „светлината на лицето Господно се явява на душата /Пс. 4:7/ и тя се единява с Бога“.<sup>lvi</sup> Тогава тя, илюминирана и освещавана от божественото светолитие и усещането за истината, застава извън себе си и се изменя радикално, съвършено приема образа на свръхестественото и ново устройство – обожено и

боговидно,<sup>lvii</sup> превишаващо нейната собствена природа.<sup>lviii</sup> „Товага и ти, – пише авва Калист – който все още се намиращ се на земята, ставаш бог, съзерцавайки ангелоподражателно лицето на Бога небесен.“<sup>lix</sup> Казаното прави разбираемо защо философското и богословското му послание към нас е: „мълчи и съзерцавай, гледай спокойно и безмълвно“.<sup>lx</sup>

### БЕЛЕЖКИ

i. Пълното заглавие на текста е *Оцелели глави, обмислени и възвисени за божественото единение и съзерцателния живот*. Трактатът е запазен от *Filokalia*, от където влиза в *Patrologia Graeca*. /Cf. *Filokalia*, [по-нат. съкр. FIA] SD-ROM, Venetia, 1782, cop. Nemecic, 1999, p. 1114-1159; **Callistus Cataphugiota, Syllogisticis et altipetis capitulis quae supersunt de unione cum Deo et vita contemplativa**, PG, tom.147, col. 836A-942D/ Оптинският „старец“ Паисий Величковски го превежда на старобългарски и той влиза в корпуса на славянското *Добротолубие*. /Вж. *Добротолубие*, том IV, Петербург, 1793, стр. 1421-1614/ За Теофан Затворник главите са „твърде сложни и предимно силогистични“ и не са включени в превода на *Добротолубието* на руски. /Вж. *Добротолубие*, т. 5, Предисловие, Москва, 1877, стр. 4/ Този пропуск в руската православна книжнина по-късно е преодолян с преводите на Н. Леонтиев и на монаха Андроник (А. Лосев). /Вж. *Православный собеседник*, вып. VI, 1898, стр. 5-102; **А. Лосев, Имя. Сочинения и переводы**, СПб, 1997, стр. 393-454/ Върху тези преводи е направено трето издание на трактата, сравнено със старогръцкия текст от А. Дунаев и др. и със славянския превод от монаха Алимпий (Вербицки). /Вж. *Малоизвестные творения святых отцов-исихастов*, М., 1999, стр. 28-102/ По-нататък в текста привеждането на старогръцки думи и изрази по *Patrologia Graeca* от трактата е извикано, за да се подчертаят смислови акценти като с арабски цифри се посочва главата и колоната, следва буквата от пагинацията и до тях страницата в превода на руски по изданието на А. Дунаев, като пропускам изписването на сар. и стр.

ii. За Калист Катафигиот агиографията не разполага със сведения. В увода към текста във *Filokalia* Никодим Агиорит, съставил сборника с православни мистични текстове предполага, че прозвището му може би идва от наименованието на храм, в който се подвизавал, посветен на пресвета Богородица, наречен „Прибежища“ или „Убежища“ (Katafygēs). /Cf. FIA, p. 1113/ Ако това предположение е вярно, то днес се знае, че храмът и манастирът към

него се намирали близо до гр. Меленикон (днешен Мелник). Върху основата на терминологичен и съдържателен анализ на текста, написан от него, богослови, патролози и историци изказват предположения и за времето в което е живял (между XIV и XV век), тъй като не се знае нищо за неговата личност, жизнен път, дейност и творчество. /По този въпр. вж. по-подр. *Малоизвестные творения святых отцов-исихастов*, М., 1999, стр. 152-158/ За различните варианти на неговото прозвище, свързани с град Меленикон вж. **H.G. Beck**, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, S. 78.

**iii.** И за Евагрий Понтийски, Исаак Сириец и Григорий Синаит начинът на молитва е двойствен – единият е *деятелен* (*praktikos*), а другият – *съзерцателен* (*theōretikos*). Но в тази връзка между молитвата и съзерцанието се отдава приоритет на съзерцанието – „молитвата сее, а съзерцанието събира снопите” или „молитвата е ключовете за съкровенията стаи, а съзерцанието въвежда в тях”. Тази идея е изказана и дефинитивно: „молитвата ражда безмълвието, безмълвието – съзерцанието,” затова „неизреченото съзерцание и изпълнението в него идва след молитвата или е извисено над молитвата.“ /Cf. **Evagrius Ponticus**, *De oratione*, Intr., PG 79, 1165B; преп. **Исаак Сирин**, *Слова подвижнические*, Слово 15, 16 и 21, пер. с сир. еп. Иларион (Григорий Алфеев), М., 1994, стр. 95-108, 130-171; **Gregorius Sinaita**, *Alia capita*, cap. 5, PG 150, 1301B/ Водещата роля на съзерцанието по отношение на молитвата може да се намери и у Григорий Палама. /Cf. *Gregorion tou Palama Suggramata*, tom. A, *Defensio Nesychastarum*, [по-нат. съкр. TR], I, 3, 17-19, ed. B. Bobrinsky et alii, Thessalonike, 1988, p. 429-430/

**iv.** Cf. **Callistus Cataphugiota**, op. cit., 35, 873A; 54.

**v.** Cf. *ibid.*, 84, 928B-929B, 91. Съзерцанието разкрива „стремежа да станем причастни на свръхестественото (*to hyper fysin genesthai epeigesthai*)“ – четем и в гл. 26. /26, 860B; 45/

**vi.** Твърдението, че съзерцанието като духовен феномен от „лицето“ (*to prosōpon*) Божие прониква в „гълбините (*to batos*) Божии” се среща и у Григорий Палама, който също се опира на *1 Кор. 2:10*. /Cf. TR, (cf. not. 3), I, 3, 47, p. 425, line 13-14/

**vii.** Cf. **Callistus Cataphugiota**, op. cit., 6, 839A, 31; 9, 841B-844A, 32-33; 10, 844A-C, 33-34; 55, 893C, 67-68; 82, 925D, 89-91.

**viii.** „Единното е Бог – на много места дефинира Калист Катафигиот; както и „Бог, който е Единното Троично благо” или „Бог е върховно и просто Единно”. /Cf. 5, 840A, 30; 10, 844C, 34; 12, 845A, 34; 18, 849C, 38 и др./ За разлика от него, според Плотин като Абсолютно благо Единното не е Троица, не е личност, „не е съзерцаващо, нито е съзерцаемо, но като проявяващ се разумен и творчески принцип в съществуващото е източник на всяко съзерцаващо и съзерцаемо.“ /Cf. Plotin, *Ennéades*, [по-нат. съкр. *Enn.*], III, 8, 9, text. étab. et trad. par E. Brehier, Paris, 1938, lin. 20-23/

**ix.** На серията от онтологични доказателства за необходимостта от съзерцание и живот в съзерцание са посветени петнадесет глави. В гл. 4 и 14 доказателството се основава на диалектиката на „множество-единично“. Върху единичната и единна природа на ума и множествеността на неговата дейност и многообрази от мисли се извежда наличието на подобна първопричина, от която е произлязъл и към която трябва да е насочен съзерцателно. /837B, 29-30; 844D-845A, 34/ В гл. 5 доказателството изхожда от диалектиката на движението като „крайно и безкрайно“, върху което се прави извод, че съзерцаващият ум може да намери покой и пълно успокоение, единствено съзерцавайки неподвижното и покоящото се, но вечно движещото – Бога. /837C; 30/ Глава 6 е посветена на „родено-раждащо“ /839A–C; 30-31/; гл. 9 – на „създадено-несъздадено“ /841B; 32-33/; гл. 13 на „причина-следствие“ /845B; 34/; гл. 26, 30 и 35 на „естествено-свръхестествено“ /860B–C, 45; 861D-864A, 47; 868D-873B, 51-54/, което задължава ума да се вира и разпростира в несъздаденото, раждащото, причиняващото, свръхестественото и т.н., което го променя по енергия и дейност.

**x.** Cf. *Callistus Cataphugiota*, op. cit., 12-13, 844D-845B; 34. В гл. 13, реферирайки с Рим. 11:36 от първопричината, от която е сътворен и умът се извежда неговата природа – да е богоподобен и съзерцателен, което отново го задължава „да се обръща, вира и разпростира във върховното и просто Единно, като в своя първопричина”. /845B; 34/

**xi.** Cf. *ibid.*, 9, 841B, 33; 12, 845A, 34.

**xii.** Cf. *ibid.*, 2, 836B; 30. Следвайки антична философска и светоотческа традиция, Калист Катафигиот извежда етимологично съществителното име „Бог” (Theos) от „съзерцавам”, от глагола theōreō. /Вж. бел. 3 на стр. 29 в изданието на трактата от А. Дунаев и бел. 3 на стр. 455 в превода на А. Лосев, (вж. бел.1)/

**xiii.** В гл. 9 четем: „да се служи (latreuein) на единството Божие, да се вира и по сили събира с него от многото, е воля Божия и преуспяване на ума.” /9, 844A, 33/

**xiv.** „Когато от бездната на божествения източник – четем в трактата – от умственото виждане от сърцето [започва да] се източва изобилно духовна сила, тогава настъпва естествено „време на мълчание“ [...], тогава с истинно духовно чувство неизречено се извършва служение и поклонение (*latreia kai proskynēsis*) от ума на Бога „в дух и истина““ /Вж. *Иоан.* 4: 24; 59, 846B; 69/

**xv.** В глава 9 от трактата четем, че съзерцателното виждане в Бога е „плод на обожението“ (*theōseōs gennema*). /844A;33/ Във фразата употребеното старогръцко съществително *γεννητα* 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 четем пояснена тази идея в обратен ред: „за божественото единение (*enōsis*) е необходимо божествено подобие (*homoiōsis*); за божественото подобие е необходима деятелност на ума или съзерцание (*theōria*)“ . /852B; 39-40/

**xvi.** Подобно на старогръцката философия (вж. в Платоновия *Федър* /245c-246a/ и *Законали* /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“. /Cf. **G. Lampe**, *A Patristic Greek Lexicon*, [по-нат. съкр. *PGL*], Oxford, 1964, p. 38/

**xvii.** Cf. 14, 845B; 35. И за Плотин „Единното и единството е първично, множеството е вторично.“ /Cf. *Enn.*, III, 8, 9, lin. 4, (cf. not. 8)/

**xviii.** В патристиката *erekeina* се употребява в смисъл на „отвъд“, „зад пределите“, „от другата страна“ на познанието. /Cf. *PGL*, p. 513/

**xix.** „Никой ум не може да направи начало [на съзерцанието] премирното Единно и от него да премине към множеството“ – категоричен е Калист Катафигиот. /35, 869A; 51/

**xx.** Относно *изумяването* на ума в гл. 52 четем: „Когато умът, просветлен, навлиза в изумяване (*ekplēxeis*) от немислимото безмълвие, виждайки себе си между Бога и божественото, тогава той вкуса, доколкото това е възможно, истинните плодове на духовното разбиране, обожаване се [...] и умствено [започва да] вижда в светлината на духа и истината“. /892D-893A, 67/ Използваното от авва Калист старогръцко отглаголно съществително *ekplēxis* („изумяване“, „зашеметяване“, „объркване“) е съставено от предлога *ek* със значения на „от“, „посредством“, „чрез“ и съществителното *plēxis* – „удар“, т.е. буквално означава „с удар“, „от удар“, „чрез удар“. Това е етимологичен намек, че изумителният скок на ума в задпределното и изумяващото го пребиваване в него стават възможни,

подпомогнати от енергиите на Духа. Що се отнася до съдържателната страна в употребата на понятието „изумяване”, в трактата са формулирани три основни негови смисли в съзерцателния праксис – „подготовката на ума за изстъпление”, за излизането му извън себе си; самото му „изстъпване от себе си” и трансцендиране в задпределното и следващото го „божествено изумление”, в което се удивлява, възхищава, недоумява и зашеметява от пребиваването си в Единното. По този въпрос вж. по-подр. дефинирането на понятието /ср. 24, 34, 40-41, 43, 60; 856С, 880В-881А, 884В-С, 896В-С/ и разбирането както на съзерцателното изумяване на ума и отиването му в задпределното, така и на изумителното му пребиваване в Единно, в което „целият ум е в Бога” или „Бог е в целия ум” като *hē tēshēsychias korōnis* – „завършек на безмълвието”, „връх на покоя” и спокойствието или „корона на исихията”. /Cf. 36, 876В/ Във византийското мистическо богословие идеята за съзерцателното трансцендиране на ума в Бога е на Дионисий Ареопагит. /Cf *De mystica theologia*, 3, PG 3, 1033В/ 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 или неговото трансцендиране в Бога – от „Бог да е в целия ум”, в който става дума за *sygkatabasis*, за „низхождение“ на Бога в ума. /Cf. TR, (cf. not. 3), I, 3, 47, p. 458, lin. 11-14/.

**xxi.** Cf. **Callistus Cataphugiota**, op. cit., 14, 845В, 35; 35, 868D-873В; 51-52; 36, 876D, 56.

**xxii.** Подобно на Плотин и Калист Катафигиот счита, че в природата на ума е заложено да е единен по природа, произхождащ от Единното и множествен по енергия, по дейност, по мисли, което го заставя съзерцателно да вижда в множественото битие и в самия себе си своята първопричина – Единното. /Cf. *Enn.*, I, 2, 3, lin. 25-29, (cf. not. 8); **Callistus Cataphugiota**, op. cit., 4, 837В, 29; 12, 844D-845А, 34; 4, 837В, 29/

**xxiii.** Освен тези онтологични и гносеологични доказателства в гл. 22, 23, 24 и 27 от трактата аргументацията изхожда от етични и естетически предпоставки – от наличието на висше и абсолютно благо, любов, красота, прекрасно и добро, в които е длъжен да се визира съзерцателно умът, търсещ обожение и богоединение. /Cf. 853D-856А; 856А-С; 856С-857В; 860С0861А, 42-46/

**xxiv.** Cf. **Callistus Cataphugiota**, op. cit., 10, 844С; 35, 872А; 55-56; 52, 892D, 67; 65, 900В, 72.

**xxv.** Cf. 6, 340С, 30-31; 60, 896В-С, 69; 76, 912D, 77-80; 80, 913D-918А, 81-82; 84, 928В; 92.

**xxvi.** Cf. *ibid.*, 10, 844А-С, 33-34; 80, 916С-Д, 82-83; 84, 929В, 92-93; 88, 933В; 95-96.



**xxvii.** Cf. *ibid.*, 22, 26, 76, 844B, 853D, 860B–C, 903A; 34-35, 42-43, 45, 81.

**xxviii.** Cf. *ibid.*, 18, 849B; 38.

**xxix.** В патристичната литература това радикално *обръщане* на ума от земните неща към самия себе си и божествените се артикулира с термините *epistrofē* или *strofē*. /Cf. PGL, (cf. not. 16), p. 536, p. 1264/ В глава 48 обобщена е представена практиката на съзерцателното обръщане и безмълвие на ума и това, до което води тя. Там четем: „Когато умът, в следствие на своето обръщане (*strofē*), изцяло се устремява към Бога и съзерцателната му сила е изчерпана от пресветлейшите лъчи на божествената красота и безобразно се въздига до простотата и безграничността на тайното безвидно Единно и става единен сам за себе си в следствие на собствения си стремеж към Единното и взирането при вдъхновението на Духа, тогава бива явно в младенческо безмълвно устройство [...], вкусвайки неизреченото и свръхестественото Царство Божие. /Вж. *Mat.* 18:3/ [...] Тогава умът, устремен към неизразимото и непознаваемото, което е отвъд ума става независим във всички отношения, нищо не съдържащ [в себе си], превъзхождащ границите на всяко познание, възможното мислене и всяко съединение и разнообразие. Вследствие на това, разбира се, умът естествено пази мълчание по причина на своето естество (*fysikōs*), което е свръх словото и свръх умствената дейност (*hyper logos kai hyper noeran energeian*) и заедно с тайното и безвидното съдържа в себе си свръхестественото.“ /889A-B; 6/

**xxx.** За „покой“ (*hēsychia*) се говори в старогръцката митология. Трите хори – дъщерите на титанидата Темида и Зевс – са *Евномия* (Божия Ред), *Ейрене* (Мир) и *Дике* (Справедливост). Дъщеря на *Дике* е *Исихия* (Покой). Тя персонифицира покая, който олицетворяват боговете и към който се стремят смъртните. /Cf **Pindar**, *Olympian Ode*, 8, 1; 13, 6; **Plato**, *Leges et epinomis*, 715e-716c, in: *Ancient Greek Texts*, SD-ROM, Oxford, 1990/.

**xxxi.** За Плотин не само съзерцателят, а и световният Ум и Душа, дори и природата, съзерцавайки, съществуват, творят и се самотворят в покой, тишина и безмълвие. В трактата *За природата, съзерцанието и Единното* четем показателен текст: „И ако някой попита природата в какво е смисълът на нейното творчество, то тя би му отговорила: „Не ме питай, а сам постигай всичко в безмълвие, той както безмълвствам и аз. И в тази тишина ти ще можеш да разбереш, че всичко възникнало е мое [съзерцателно] видение, видение в покой и тишина. И самата аз съм [сътворена] от съзерцание, от видения в безмълвие, и съзерцавам и творя,

това което съзерцавам, в покой и тишина. Душата ме е създала в съзерцание и тези висши начала, които са ме сътворили в съзерцание, сами са се родили от съзерцание и съзерцавайки самите себе си, създават, пребивавайки в покой, тишина и безмълвие.““ /Cf. *Enn.*, III, 8, 4, line 4-12, (cf. not. 7)/ В *Стария Завет* безмълвието е дадено от Бог на Адам. /Вж. *Бит.* 2:21. Вж. екзегезата и разясненията на тази библейска фраза в: преп. **Исаак Сирин**, *О знаници*, Избранные главы, 4, 95, пер. с сир. еп. Иларион (Григорий Алфеев) на: <https://hyllarion.ru/>

**xxxii.** Тази идея има библейски основания. В *Стария Завет* съществителното „мир“ (*shalom*) се използва често, отнесено както към Бога, на който един от множеството синоними е „мир“ и „покой“, така и към харизматичния дар на „покоя“, „мира“ и „мястото на покоя“. /*Пс.* 54:19; *Ис.* 26:12; 66:1/, към което вярващите се стремят. Покоят и мирът обладават душите на Божия народ и избраници /*Пс.* 84:9/, на онези, които са с Господа, които го обичат и следват неговите закони. /*Пс.* 118:16/ В *Притчи Соломонови* намираме изказана алегорично идея, която се превръща в изходна парадигма на исихастката традиция – „коренът на праведните е положен в покой“, в мир и тишина, в онази божествена неподвижност /12:3-4/, в която битува Бог и в която те могат да се изправят пред лицето му, за да общуват с него и да бъдат благословени. /Вж. и *Бит.* 26:27-31/ Покоят и мирът трябва да обладаят не само тялото и душата на обичащите Господа, а да проникнат и в тяхната екзистенция и социални отношения, да се разпрострат над ближен и далечен. В този смисъл е показателна библейската повеля: „Не съгрешавайте, размислете в сърцата си и утихнете“, бъдете с „мир“, останете „миром“. /*Пс.* 4:5/ Това прави обяснимо, защо и поздравът в древен Израил е бил *shalom aleyhem* – „мир тебе“ /*Бит.* 29:6; *Пс.* 121:8/ и в неговия кратък вариант – *shalom* – „мир“ се използва и днес. Не бива да забравяме и това, което казва Исус Христос на своите ученици: „Моят мир ви оставам; Моят мир ви давам“, който не е от света. /*Иоан.* 14:27/ Затова миротворците са блажени или миротворчеството е едно от християнските блаженства. /Вж. *Мат.* 5:9/

**xxxiii.** *Callistus Cataphugiota*, op. cit., 43, 884D, 60; 91, 936B, 100.

**xxxiv.** На тези разсъждения е посветена гл. 36. /Cf. 876A-C; 55-56/

**xxxv.** Cf. *ibid.*, 18, 852A-B, 39.

**xxxvi.** Старогръцкото *sabbatismos* идва от староеврейското *shabbat* – „събота“. В патристиката се употребява не толкова в неговия библейски смисъл като четвъртата Божия заповед от декалога за „спазване на събота“ – седмия ден от седмицата, въздържане от работа и почитане на Господа /вж. *Изх.* 20:8-11/,

колкото като „почивка”, „покой”, „прекратяване на всяка дейност”, „физически и духовен мир”. /Cf. PGL,(cf. not. 16), p. 1220/

**xxxvii.** Cf. *Callistus Cataphugiota*, op. cit., 18, 849B-852B; 39; 25, 857B-860A, 44. В гл. 54, 56, 63 и 65 /893A-B, 67;893D-896A, 68; 897C-900A, 71; 900B, 72/ Авва Калист твърди, че във „времето на мълчание“ умът, разпрострял се в безкрайното и безграничното, проникнал целият в Бога и Бог изпълнил целия ум, виждащ и контактуващ с „умни сили“ и опиващ се от истината като „преизпълнена чаша“, се просвещава и изменя радикално, става това, което съзерцава. Той подкрепя тази идея, 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. Бибахин и А. Дунаев, вж. бел. 27, 28 и 113-116 на стр. 38 и 96-97 в превода на руски, (вж. бел.1)/ Във философията тази идея е изказана и обоснована от Плотин. В *Енеадите* четем: „Не само природата и Умът съществуват и творят чрез съзерцания” /III, 8, 4, lin.1-2/, а и „всяка душа се явява и става това, което съзерцава.” /IV, 3, 8, lin.15, (cf. not. 8)/

**xxxviii.** В трактата това са: 53, 893A-B, 67; 54, 893A-B, 67; 56, 893D-896A, 68-69; 59, 846B,69; 60, 896B-C, 69; 62-63, 896D-900A, 70-71; 64-65, 900A, 72; 67, 900C, 72; 76, 908A-913B,78-79. В *Стария Завет* глаголът „мълча” (*hachah*) е използван в метафоричен смисъл, намираме го у пр. Зхария: „Да мълчи всяка плът пред лицето на Господа /2:13/. Освен това той е изказан и като повеля, която има за цел да обуздае устата на човека, правейки го „безгласен”, „ням” и „безмълвен”, за да запази пътищата му. /Пс. 38:3; Екл. 3:7; Ис. 62:6/ В *Притчи Соломонови* е използван като синоним на разумността. /11:12;17:28/ В *Премъдрост Соломонава* четем, че когато „тихото мълчание” обгърне всичко съществуващо, тогава „слиза от небето, от царствените престоли, всред гибелната земя всемогъщото Божие слово като страшен войн.“ /18:14-15/ За „мълча” и „мълчание” в *Стария Завет* вж. *Bible Works*, SD-ROM, California, 1992 – глосара и етимологичния речник към него.

**xxxix.** Cf. *Callistus Cataphugiota*, op. cit., 37, 877A; 56.

**xl.** „Съзерцавайки Единното – четем в трактата – умът става прост и единен.“ А под „просто“ се разбира съществуващо „само по себе си“. /18, 852A; 38/ За употребата и смислите на *aplous*(„прост”) в патристиката вж. по-подр. PGL, (cf. not. 16), p. 187.

**xli.** Cf. *Callistus Cataphugiota*, op. cit., 9, 841B, 32-33; 10, 844C, 33-34; 11, 884D, 34; 19, 852D, 39-40; 20, 852A-853A, 41. И у Плотин четем, че „умът, постигнал истината в

покой и безмълвно съзерцание се приобщава към Единното.“ /Cf. *Enn.*, 3, 8, 6, lin. 18, (cf. not. 8)/

**xlii.** В гл. 54 авва Калист свързва тази дефиниция на съзерцанието с „времето на мълчание“ на ума. Там четем: „Когато целия умствен взор вижда Бога или по-скоро когато целия ум бива в Бога, или, така да се каже, когато Бог бива в целия ум, тогава в особеност и напълно естествено е „време на мълчание“ /Екл.3:7/”, т.е. в своето висше равнище съзерцанието е времето на мълчание на ума, състоянието на неговото безмълвие, което прави възможно навлизането на целия ум в Бога или разполагането на Бог в целия ум. /893A–B;67;1, 836A; 29/

**xliii.** Cf. 35, 865A; 51.

**xliv.** Cf. 35, 865A–B; 51.

**xlv.** Cf. 39, 379A; 58.

**xlvi.** Cf. 41, 880D; 61.

**xlvii.** В патристичния гръцки лексикон са изведени основните смисли, в които се употребява *amerimnia* във византийското мистическо богословие – „безгрижие”, „спокойствие”, „тишина” и „духовен мир”. /Cf. *PGL*, p. 86, (cf. not. 15)/

**xlviii.** Cf. **Callistus Cataphugiota**, op. cit., 40, 879A–C; 58. Вж. и 44, 884D–885B, 62; 45, 885B–888A, 63.

**xlix.** В патристиката понятието *theourgia* – „божествено действие” е въведено в употреба от Дионисий Ареопагит. /Cf. *De coelesti hierarchia*, 7, 2, PG 3, 208C–D/ По този въпр. вж. *PGL*, (cf. not. 16), p. 641.

**i.** Cf. **Callistus Cataphugiota**, op. cit., 69, 900C–901A; 72–73.

**ii.** Cf. *ibid.*, 63, 897C–900A; 71.

**iii.** Cf. *ibid.*, 59, 895B, 69; 60, 896C–D; 69.

**liii.** Cf. *ibid.*, 76, 912D–913A, 80.

**liv.** Cf. *ibid.*, 36, 873B–876D, 55–56; 70, 901A–B, 73; 72, 904D–905A, 75–76.

**lv.** Cf. *ibid.*, 69, 900D–901A, 72–73; 81, 921D, 87 – в това свое твърдение Калист Катафигиот се позовава на Дионисий Ареопагит. /Вж. *О церковной иерархии*, 1, 3, PG 3, 376A – референцията е посочена от В. Бибихин и А. Дунаев/

**lvi.** Cf. **Callistus Cataphugiota**, op. cit., 51, 892D; 67.

**lvii.** Употребеното в текста понятие *theoeidēs* – „като Бога”, „богоподобен”, „боговиден” /9, 811C, 32; 10, 814B, 33; 18, 852C, 38 и др./, разкриващо придобиването на Божия *ейдос* в съзерцателното богоединение от ума, е въведено в употреба от Дионисий Ареопагит. /Cf. *Dedivinis nominibus*, PG 3, 821C/ По този въпр. вж. и *PGL*, (cf. not. 16), p. 625–626

**lviii.** Cf. **Callistus Cataphugiota**, op. cit., 43, 881B-C, 46; 888B-C, 64; 67, 900C; 72; 76, 903A-913B, 77-81; 80, 913D-918A, 82-83.

**lix.** Cf. *ibid.*, 76, 912B; 81. Тази идея с други думи е изказана и в гл. 90. /Cf. 90, 933D-936A;96/

**lx.** Cf. *ibid.*, 85, 893B; 68.