

ЕВАГРИЙ ПОНТИЙСКИ: „СЪЗЕРЦАНИЕТО – ЕДИНСТВО С ЕДИННОТО“

ДИМИТЪР ПЕТРОВ (СЕЙНТ ДЖОН, КАНАДА)

ABSTRACT

Evagrius Pontikus: “the contemplation - unity with the Unity” [D. Petrov]

In this study the theory and practice of contemplation was examined in the trilogy of Evagrius Ponticus – *The Praktikos*, *The Gnostikos* and *The Kephalalaia Gnostika*. The main concept of *The Praktikos* was deduced – the spiritual practice aims to purify the soul, to develop the virtues and to set the condition of impassiveness, which shapes the mind for awareness. Different types of contemplations were adduced – upon material things, upon the intelligible from the created nature and upon transcendental realities – God, the Holy Trinity and the Unity, formulated in *The Gnostikos* and extended in *The Kephalalaia Gnostika*. The two main functions of the contemplation were analyzed – elevating; raising the words and the truths in the hierarchy of knowledge and unifying; uniting with the spiritual and the divine, with God, the Holy Trinity and the Unity. The article aims to illustrate what is the eternal spiritual importance of the theory and practice of contemplation in the mystical theology of Evagrius Ponticus for the Hesychastic tradition and the Christian culture.

KEYWORDS: contemplation, unity, knowledge, mystical theology, Hesychasm.

В патристичните изследвания Евагрий Понтийски (345-399 г.) се счита както за „изключителен мислител и писател на древното християнство“,¹ така и за първия християнски мистик, „теоретик и систематизатор на съзерцанието и живота в

1. Cf. A. Guillaumont, *Une „philosophe au désert“: Évagre le Pontique*, [по-нат. съкр. *Phil.dés.*], Paris, 2004, p. 7.

съзерцание.“² В творчеството на този „философ на дело“³ веднага прави впечатление, че и титулите на трактатите *Умозрител* (или *Гностик*) и *Умозрителни глави* (или *Гностически глави*) говорят за връзката им със съзерцанието, и голяма част от изказаните сентенции и глави в тях са му посветени. Освен това и тези негови трактати, които номинално и съдържателно не са свързани със съзерцанието са съобразени с него и дискурсите му непрекъснато рефлектират върху тази тема. Фундаменталната роля, която изпълнява съзерцанието в богословието на „философа в пустинята“ е разбираема при положение, че се дефинира като гносеологичен „духовен инструмент“ /KG, II, 80,92/,⁴ водещ до „духовната наука за съществуващото“ /KG, III, 42, 115/ и необходимата „практика на богопознанието“ /Pr. 90, 171-172/,⁵ формираща „духовността на умозрителя“ /KG, V, 90,174/, въвеждаща в „пределите на знанието“ /Pr., 84, 674-675/ и правеща възможно духовното единство с Бога, Света Троица и Единното.⁶ Затова незнанието, неупражняването на съзерцание и неистинните съзерцания са грях (*amartia*).⁷

Практик - първият трактат от трилогията⁸ на авва Евагрий - е композиран върху

2. Cf. Arch. Basile (Kriwochéine), *Évagre le Pontique*, Paris, 1967, II, p. 1.

3.Cf. Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique*, lib.IV, tex. grec et tr. de P. Maraval, in: *Sources chrétiennes*, [по-нат. съкр. SC], № 505, Paris, 2006, p. 102.

4. Съкратено с KG се цитират *Умозрителни глави* на Евагрий Понтийски като с римска цифра се изписва сотницата, а с арабски – сентенцията или главата и страниците в запазените автентични сирийски и арменски преводи (S1 - съкр. от *scripturaire*) и редактираната сирийска версия (S2) по тяхното критично издание: *Les six Centuries des “Kephalalaia Gnostica” d’Évagre le Pontique*, ed. crit. par A. Guillaumont, in: *Patrologia Orientalis*, t. XXVIII, fasc. 1, Paris, 1958, p. 5-257. Фрагменти от тях са запазени на гръцки език и са издадени от известния французин, изследовател на византийското мистическо богословие отец-йезуит Ирене Осер. /Cf. Ir. Hausherr, *Nouveaux fragments grecs d’Évagre le Pontique* [по-нат. съкр. NFG], in: *Orientalia Christiana Periodica* [по-нат. съкр. OCP], № 128, Roma, 1939, p. 229-233/

5. *Практик* [за по-крат. Pr.] се цитира по неговото критично издание като с арабски цифри се изписва номера на главата, страниците и редовете. /Cf. *Évagre le Pontique, Traité pratique ou le Moine*, tom. II, ed. crit. par A. Guillaumont et C. Guillaumont, in: SC, № 171, Paris, 1971/

6.Cf. KG, (cf. not. 5), I, 77(S2), 53; II, 3, 60; III, 30, 110; 42, 115.

7. Cf. *Évagre le Pontique, Le gnostique ou à celui qui est devenu digne la science*, [по-нат. съкр. Gn.], ed. crit., tr. integr. par A. Guillaumont et C. Guillaumont, in: SC, № 356, Paris, 1989, cap. 43, p.170-171 – по-нататък в текста пропускам изписването на глава и страница.

8. Три са основните трактати на авва Евагрий – *Практик* или *Монах*, *Умозрител* или *Гностик* и *Умозрителни глави* или *Гностически глави*. В последния параграф от Пролога към *Практик* той споменава за тези три книги, посветени на деятелния и съзерцателния живот или на „духовната практика“, първата, от които е написал в 100 глави, а втората и третата - от 50 и 60 глави. /Cf. op. cit., *Prol.*, p. 492, lin. 53-58/ По този въпр. вж. също така и поясненията във *Въведението* към това

идеята, че *практиката* е „духовен метод, който има за цел да отдели ума от неразумната част на душата /Pr., 66, 650-652/, да очисти нейната страстна част /Pr., 78, 666-667/ и да намали страстите.” /Pr., 87, 678-679/ В сентенция 86 тази идея е представена от нейната позитивна страна, разкриваща какво култивира и развива в себе си гностикът и до какво води духовната практика – желателната част на душата трябва да се обърне към добродетелите, яростната да се бори за тях, а разумната да се отдаде на съзерцание на съществуващото.⁹ Това е така, защото успехът на подвизаващите се в практическите занимания, които подготвят навлизането им в „пределите на знанието“ зависи както от отделянето на ума от неразумната част на душата и игнорирането на всичко сетивно и страстно, което влиза и присъства гносеологично в нея и с което сърцето и умът оперират,¹⁰ така и от поддържането на това състояние чрез интровертното обръщане на ума, изолирането му от външния свят и навлизането в катастазис на покой, тишина и безмълвие. В него сърцето се успокоява, а „умът, пребивавайки безмълвен (*hesychos*) и озарен от своето собствено сияние започва безметежно се визира във всичко съществуващо” /Pr., 64, 648-649; 36, 380-381/, т.е. практиката подготвя съзерцанието и става съзерцание.

В *Умозрител*, подобно на *Практик*, отново става дума за добродетелите, които прокарват път на гностиците, посветили се на това, което се отнася до знанието.¹¹ Още в началните сентенции авва Евагрий категорично утвърждава - „всички добродетели прокарват път на умозрителя“ /Gn., 5, 95-96/, но насочва своите дискурси предимно към онези нравствено-психични качества, състояния, свойства, дейности и помисли, от които умозрителите трябва да се освободят – гняв, малодушие, печал, ненавист, злопаметност

произведение на Александър Гиомон и Клер Гиомон, преводачите и съставилите на критичното му издание. /Cf. op. cit., Intr., p. 30-31/

9. Cf. Pr., (cf. not.6), 86, 676-677. Това изброяване на частите на душата, с което си служи авва Евагрий и патристиката е формулирано от Платон в *Тимей*. /Cf. *Tim.*, 70a-71d; 44d-44e; 69c-71a/

¹⁰. В *Умозрителни глави* четем, че „умът вижда умопостижимите неща, когато е свободен от помислите, изхождащи от страстната част на душата.“ /KG, VI, 55(S2), 241. Подобен текст четем и в: NFG, (cf. not.5), VI, 55, p. 233/

11. Cf. A. Guillaumont, *Le gnostique chez Clément d'Alexandrie et chez Évagre le Pontique*, in: *Alexandrina Hellenisme, judaisme et christianisme à Alexandrie*, Paris, 1987.

и пр., а други да развиват в себе си – съвест, внимание, смирение, мъдрост, целомъдрие, безстрастие и пр.¹² И от 44 гл. до 48 той подкрепя казаното, позовавайки се на опита на видни мистици като Григорий Богослов, Василий Велики, Атанасий Александрийски, Серапион Тмуитски и Дидим Александрийски.

В първата сентенция от *Умозрител* авва Евагрий формулира основната идея, върху която полага и развива своето богословие на съзерцанието. В нея е казано: „отдадените на [духовната] практика умопостигат логосите на практиката, а умозрителите зрят [това, което се отнася до] знанието.“ /*Gn.*, 1, 88-89/ Тази сентенция както и цялото произведение си поставя за цел да интерпретира по съвсем нов начин традиционната опозиция между *практиката*, артикулираща деянията или онези духовни „трудовете“ и упражнения, с които се занимават аскетите и *знанието*, *медитацията* и *съзерцанието*, които я следват.¹³ Така практиката няма само за цел, основавайки се на катарзиса да култивира и развива добродетелите и безстрастието в подвизаващите се в духовната борба. Опирайки се на казаното в *Евангелието според Матей* – „блажени чистите по сърце, защото те ще видят Бога“ /5:8/, той счита, че прогресирането в практиката, отделянето на ума от неразумната част на душата, от всичко сетивно, развитието на добродетелите, постигнатото безстрастие и чистота дават на разумната част на душата знания както за феноменалните и ноуменалните сътворени неща, така водят и до една нова умозрителна визия за Бога – до истинно и непреходно съзерцателно знание за Света Троица и Единното.

В *Умозрител* авва Евагрий отново формулира какво се постига в практиката и нейните предели, но поставя нов гносеологичен акцент: „цел на духовната практика е очистването на ума и привеждането му в състояние на безстрастие; цел на естественото съзерцание – откриването на истината, скрита във всичко съществуващо; но обръщането на ума от сътворените неща към Първопричината е дар на богословието.“ /*Gn.*, 49, 190-191/ Така практиката не само гради гносиса и извисява до върховете на познанието,¹⁴ а

12. Cf. *Gn.*, (cf. not.8), 2, 90-91; 5, 94-95; 20, 119-120; 22, 122-123; 24, 126-127; 28, 195-196; 30, 143-144; 32, 148-149; 44-49, 172-191.

13. „Практикът става гностик – твърди авва Евагрий, така както Иаков става Израил.“ /Cf. *Schol. Ps.*, 13, 7; W. Frankenberg, *Evagrius Pontikus, Abhandlungen der Koniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen*, [по нат. съкр. *Abhan.*], in: *Philologisch-historische Klasse, Neue Folge*, Berlin, Bd. XIII, № 2, *Lettr.* 56, S. 139-141/ Във философията идеята за превръщането на съзерцанието в непрестанна практика е на Плотин. /Cf. Plotin, *Ennéades*, [по-нат. съкр. *Enn.*], III, 8, 6, text. étab. et trad. par E. Brehier, Paris, 1938/

14. Cf. *Gn.*, (cf. not.8), 49, 190-191. За авва Евагрий, който се очиства, развива в себе си добродетелите

преминаваща в съзерцание е както „пребиваване в медитация (adoleschia)¹⁵ върху логосите на нещата, съществуващи в сътворения свят, така и висше знание (gnostika/) на тварните и нетварните неща,¹⁶ което е предмет на занимания на богословието.

Подобни идеи, отнасящи се до съзерцанието и праксиса, който го предхожда и съпровожда са изказани и развити в *Умозрителни глави*. Във формално отношение в тях ярко се открояват двата аспекта, присъщи на дискурсите на авва Евагрий – първият, свързан с краткия, наситен, съдържателен и дефинитивен сентенциален изказ, а вторият – с алегоричния, символичен, енигматичен¹⁷ и забулен с езотеричност¹⁸ стил на

и безстрастието намалява незнанието, „с Божия помощ се освобождава от тяло и навлиза в областта на знанието“. /Cf. KG, (cf. not. 5), II, 6, 62; NFG, II, 6, (cf. not. 5), p. 230/

¹⁵. Вярно е, че буквалното значение на старогръцкото отглаголно съществително *adoleschia*, използвано във фразата е „пустословие“, „дърдорене“ (от гл. *adolescheo*), но във философията още от времето на Платон то започва да се среща в съвсем различни позитивни смисли – „подробно изследване“ и „прецизен разбор“. /Cf. *Theaet.* 195c; *Parm.* 135d; *Phaed.* 270a/ В *Сентуагинт'а*, в *Трета книга Царства* Илия си служи с него в разговора си с пророците на Ваал, употребявайки го в смисъл на „замисляне в себе си“ (*adoleschia en auto*), самовглъбяване. /III *Sam.*, 18:27/ Освен това в *Първа книга Царства* с него се артикулира молитвата на Ана, която безмълвно „говореше със сърцето си“. /Cf. I *Sam.*, 1:12-16/ За авва Евагрий медитацията – „замислянето в себе си“ – подготвя ума за съзерцанието на „словата на нашия Спасител, които са и вътре в нас“, но умозрението на Бога, Света Троица и Единното не се постига с медитация, а с духовно съзерцание. /Cf. KG, (cf. not. 5), I, 12, 20; V, 30, 188, вж. и Лука, 17:21. За *adoleschia* в патристиката вж. G. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, [по-нататък съкр. PGL], Oxford, 1964, p. 36/

¹⁶. Cf. Evagrius Ponticus, *De oratione*, cap. 57; PG 79, 1180A.

¹⁷. Според Александър Гиомон тази символика и енигматичност тръгва още от броя на главите в трактата – липсата на 10 глави от всяка сотница, общия им брой и наличието на шест сотници. Той обръща внимание върху казаното от авва Евагрий в края на трактата – „мистерията на числото шест“. Освен това в геметрията числото 540 (шест сотници по деведесет глави) олицетворява „истинното знание за сътвореното от Бога в шест дни.“ /Cf. KG, (cf. not.5), *Intr.*, p. 18-22/ Използването ѝ, към което авва Евагрий добавя и развита от него мистична аритмология е видно и в пролога към *За молитвата*. Там 153-те глави са наречени „символично число“, което кореспондира с „фигурата на триъгълника и шестоъгълника, водещи едновременно и до благочестиво знание за Света Троица, и до знания за Вселената“. /Cf. *De oratione*, *Intr.*; PG 79, 1168A-B/

¹⁸. Енигматичността на краткия сентенциален изказ на *Умозрителни глави*, характерна изобщо за творчеството на авва Евагрий, съчетана с езотериката, присъща на практическите деяния и съзерцания на неговото богословие ги превръща не само в непонятни, а и в съзнателно шифровани за непосветените и новоначалните. В *Пролога на Практик* е обяснено от какви принципи се ръководи, за да „затъмнява“ и прави неразбираемо написаното – „светини да не се дават на псетата и бисер – на свине“. /Вж. *Пс.* 141:8; *Мат.* 7:6; *Pr.*, *Prol.*, 492-495, lin. 53-62/ Според него мистериалните практики са предназначени само за онези, които „следствие на чистотата на

изложение, присъщ на „преподобен наставник“ и „духовен майстор“ от „школата на пустинята“.¹⁹ В съдържателно отношение ако в главите съзерцанието се дефинира не само като „инструмент на душата“, умозряща сътворения свят и постигаща тайните на творението, а и като „духовен инструмент“ /KG, II, 80, 92/, способен да достигне до висши и непреходни знания за Света Троица и Единното, то безспорно е фундаментално за богословието му. Освен това ако съзерцанието е „хляба на живота“ /Иоан. 6:35/, с който се храни разумната душа /KG, V, 35, 190/ и е „доктринален синтез на всички елементи на мисълта на авва Евагрий, поставящ всеки от тях на неговото място“ като аранжира калейдоскопичната картина на съществуващото и прониква в неговата същност и трансцендентните реалии, то *Умозрителни глави* директно и индиректно са му посветени.²⁰ Казното се потвърждава от факта, че „съзерцание“ е едно от най-често срещаните понятия в тях (за „съзерцание“ става дума в 110 глави и сентенции). С това те са първият трактат в християнската книжнина, в който е разработена теорията и праксиса на съзерцанието, формулирана е неговата висша цел - връщане в божественото Единство - и то е положено като основно занимание на теологията. И ако се опитаме да

душата си и без тяло могат да се отдават на съзерцание на нетварните неща.” /Cf. KG, IV, 70, 166/ Освен това, за разлика от „умозрителите, които духовно зрят това, което е присъщо на висшето знание на начинаещите не бива да им се казва нищо за умозрителните неща, нито да им се позволява да се докосват и до книги, тълкуващи умозрителното, защото те не са готови да се противопоставят на паденията, съпътстващи подобни съзерцания.” /Gn., (cf. not.8), 1, 88-89; 25, 128-129/

19. Уважително и с пиетет сирийската мистична традиция се отнася към личността на авва Евагрий. /Cf. A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pur une phénoménologie du monachisme*, in: *Revue de l'histoire des religions*, [по-нат. съкр. RHR], №181, Paris, 1979, p. 56; id., *Phil.dés.*, (cf. not. 1), p. 336-337; A. Guillaumont, C. Guillaumont, *Le texte véritable des "Gnostica" d'Évagre le Pontique*, [по-нат. съкр. *Text. Gnos.*], in: RHR, № 142-2, Paris, 1982, p.156/ За популярността му в арабската и коптската традиция вж. P. Géhin, *La tradition arabe d'Évagre le Pontique*, in: *Collectanea Christiana Orientalia*, № 3, 2006, p. 84.

20. Cf. *Pr.*, (cf. not.6), *Intr.*, p. 336-337; KG, (cf. not.5), *Intr.*, p. 337; F. Jullien, „*Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*“, *Recen.*, in: RHR, № 181, Paris, 1979, p. 29. Противно на тази фундаментална роля на *Умозрителни глави* за богословието на авва Евагрий, на факта, че сирийската мистична традиция ги съхранява в множество манускрипти (в по-голямата си част гръцкият текст е загубен) и те не само доволно често са цитирани в нея, а оказват и огромно влияние за формиране както на нейния лексикон, така и на този на християнството изобщо „те все още са малко познати и повечето от поставените проблеми в тях остават неизследвани.” /Cf. *Text. Gnos.*, (cf. not. 17), p. 156-157; A. Guillaumont, *Le versions syriaques de l'œuvres d'Évagre le Pontique et leur rôle dans la formation du vocabulere ascétique syriaque*, in: OCA, № 221, Rome, 1983, p. 35-36/

създадем една абстрактна представа за формулираното от него богословие на съзерцанието ще ни направи впечатление, че то е композирано върху няколко основни идеи.

Първата от тях е налична в цялото му творчество и рефлектира върху духовните деяния на богословието или неговите практически упражнения и познанието или съзерцанието и дефинира нещо много съществено: „предел на духовната практика е безстрастието, а на познанието – богословието и начало на първото е вярата, а на второто – естественото съзерцание”. /Pr., 84, 674-675/ Това означава, че вярата подготвя безстрастието и се реализира чрез него, а съзерцанието – чрез богословието. Казано по друг начин вярата не може да съществува без своята практическа страна – катарзиса, култивирането на добродетелите, безстрастието, постигнатата чистота, любов, покой и исихия, а богословието – независимо от съзерцанието и неговите степени. Точно поради това, второ, съзерцанието не е само *fysike theoria* - *естествено*,²¹ насочено и проникващо в сътворения феноменален и ноуменален свят, а и *gnosis Theou* - *свръхестествено*,²² водещо до възводителни духовни знания и единяващи умозрения с Бога, Света Троица и Единното. Тази идея дава основания на авва Евагрий да го дефинира както като „славата и светлината на ума, олицетворяващи неговото съвършенство и блаженство“, така и въвеждащо във висшите духовни знания и като „граница на знанието“ и единствен гносеологичен инструмент на богословието.²³

Що се отнася до самата теория и праксис на богословието на съзерцанието в творенията на авва Евагрий те са разгърнати и аргументирани на различни равнища. На *физиологично* ниво съзерцанието използва различни органи, различни „прозорци“, през които

21. В терминологията на авва Евагрий заради своята екстравертна интенция върху обекти от феноменалния свят и поради обособените от сетивата възможности тази степен на съзерцание има второстепенно значение за знанието и богословието и освен „естествено“ се нарича и „второ природно съзерцание“. /Cf. KG, (cf. not. 5), I, 77(S2), 53; II, 45, 78; 61, 84; III, 17, 21, 104 и др./ По този въпр. вж. по-подр. *Phil.dés.*, p. 284-289, (cf. not. 1); J. Konstantinovskiy, *Evagrius Pontikus: the making of a gnostic*, [по-нат. съкр. *Mak.gnos.*], Surrey, 1988, p. 47-77.

22. Тази степен на съзерцание е разгледана на две нива като първото контактува с *логосите* от феноменалния и ноуменален сътворен свят и се нарича „първо природно съзерцание“, което подготвя висшето „духовно съзерцание“ на Бога, Света Троица и Единното. /Cf. KG, II, 2, 61/

23. Cf. KG, (cf. not.5), I, 74, 52; 81, 54; III, 15, 102; 88, 135; IV, 70(S2), 167. Гносеологичната аргументация на авва Евагрий се основава върху онтологията на „природите“ и техния ред в творението – „втората природа се представя от телата; първата от *логосите* и душата, а умът – от Христа.“ /Cf. KG, I, (S2), 53; 77, 52-53; V, 85, 212/ За „първото природно съзерцание“ вж. по-подр. *Phi.dés.*, p. 289-292; *Mak.gnos.*, p. 27-45, 47-77, (cf. not.1, 21).

постъпилата информация в ума се обработва и върху нейна основа той формира различни видове знания. То тръгва от едно просто сетивно обусловено виждане, зрящо материалните неща; преминава през отварянето на „окото на ума“ или „умсвеното око“²⁴ и умозрителното постигане на същностни знания за феноменалните и ноуменалните неща и завършва с активирането на „духовния органон“²⁵ или „духовното сетиво“²⁶,²⁶ необходимо за възводителните и единяващи съзрения на теологията.

24. „Когато умът навлезе в съзрение, използвайки окото на ума - пише Евагрий - той има една визия, която е цялостна за обекта, за разлика от сетивното око, което когато гледа нещо видимо не вижда цялостността, а вижда частично, фрагментарно“, при наличието на светлина, непосредствено въздействие върху сетивото и пр. /KG, II, 28, 70-73/ Според него илюминацията или способността му да си служи с „първата“, „изначалната светлина“ (lamprotes) го прави способно да вижда не само цялостно обектите, а и дълбоко, същностно, проникновено, истинно и пр. /KG, I, 35, 32; V, 15(S2), 182; V, 68, 166/ Подобна идея е налична и у Климент Александрийски. /Cf. Stromata, VII, 13, 79, 5/ Освен за „око на ума“ или „умствено око“ Евагрий говори и за „очи на душата“ (ofthalmoi tes psyches), в които диференцира „ляво око“, съзрцаващо съществуващото във феноменалния и ноуменален сътворен свят и „дясно око“ - зрящо светлината на Света Троица. /Cf. Sur le pensées, 42, 75, in : SC, № 438, Paris, 1998/ За „духовното око“ в индуизма, будизма, католическото богословие и исляма вж. по-подр. F. Schuon, *L'oeil du coeur*, Paris, 1974; W. Johnston, *The inner eye of love*, London, 1981. За духовното зрение и съзрцанието в патристиката вж. Д. Петров, За „духовното око“ във византийското мистическо богословие, в: Архив за средновековна философия и култура, Свитък VII, София, 2001, стр. 77-108.

25. Cf. KG, (cf. not.5), II, 80, 92. С pneumatika organa В. Франкенберг превежда употребеното понятие в издадените от него сирийски преводи на *Главите* на гръцки език. В тяхното критично издание А. Гиомон използва „l'organon de l'âme“ и „l'instrument de l'âme“. /Cf. W. Frankenberg, *Abhan.*, (cf. not. 13), S. 183; KG, *ibid.*/ Ориген изказва и развива идеята за „духовния органон“ или „духовните сетива“ на съзрцанието преди Евагрий. /Cf. Origène, *Entretien avec Héraclide*, 16, 11-23, in: SC, № 67, Paris, 2002, p. 78-80, 88-100; *De principis*, I, 1, 9, in: SC, № 252, p.108-110; *Contre Celse*, VI, 68, in: SC, № 147, p. 138/ По този въпр. вж. по-подр. H. Crauzel, *Origène et la connaissance mystique*, Paris, 1961, pp. 258-262, 504-507. За „духовните сетива“ вж. K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, in: *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XIII, Toulouse, 1932, p.114-145; B. Julien-Fraigneau, *Le sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, in: *Théologie historique*, № 67, Paris, 1985, p. 33 - 40. За „духовните сетива“ и съзрцанието вж. Д. Петров, „Божие сетиво“ и единяващото съзрцание в исихазма, в: *Философия*, № 4, 2010, стр. 45-55.

26. За авва Евагрий „както всяко изкуство се нуждае от изострено сетиво, което да съответства на неговия предмет, така и умът се нуждае от духовно сетиво, за да различава духовните неща.“ /KG, I, 33, 32/ Според него „умът притежава пет духовни сетива, с които усеща нещата, които са му сродни. Зрението му показва интелегивилните обекти такива, каквито са; чрез слуха прониква в съответстващите им логоси; обонянието се наслаждава на истинното им ухание; устата усеща техния вкус; посредством осезанието той вече е убеден в съществуването им, усещайки непосредствено техните прояви.“ /KG, I, 33, 32; II, 35, 75/

Авва Евагрий аргументира тази идея така: „сетивно обусловеното съзерцание не може да се използва за постигане на по-висши знания, тъй като сетивото е естествено настроено да усеща [само] сетивните неща.“ /KG, I, 34, 33/ Но към нематериалното може да се пристъпи единствено нематериално, за да се постигне. Това предполага активиране на нови органи, с които да си служи съзерцанието, придобиване на нов вид зрение и виждане – умствено и духовно. Само така умът, чрез принадлежащата му свръхсетивна рецепторика е способен не само да види, а чрез съзерцанието и непосредствено да общува с Бога, Света Троица и Единното. От подобно единяващо съзерцание той конструира своята същност и съдържание, природата и дейността си и така и по природа, и по енергии и сили, и физиологично, и гносеологично е естествено настроен за непосредствено съзерцание, ведение и общение с „умните“, духовните и божествените неща. Безстрастието и исихията пробуждат свръхсетивното сетиво – „духовното чувствилище“ (aistheterion)²⁷, което е „духовен инструмент“, „духовен органон“ на теологията, но неговото функциониране е дар и на Божията благодат.

Тази различна, физиологично обусловена рецепторика – сетивна, рационална и духовна, се концентрира върху различни *обекти* на съзерцание. „Пет са основните съзерцания – пише авва Евагрий, под знака на които се разбират всички съзерцания. Първото е, както казват отците, съзерцанието на възхитителната Троица; второто и третото е съзерцанието на това, което е нетелесно и на телата; четвъртото и петото е съзерцанието на Страшния съд и Божието провидение.“ /KG, I, 27, 28/ Различните обекти на съзерцание водят до обособяването на различни негови нива или степени, подредени йерархично, в които съзерцанието достига до различни видове знания. Те също са пет вида и се издигат от материалните неща, преминават през сътворените умозрими, достигат до духовните, проникват в Бога, Света Троица и Единното и навлизат в бъдещото състояние на творението. Взети в своята цялост те формират в ума един идеален и „перфектен образ на Бога“ и дават здраве на душата. /KG, I, 70, 50-51/²⁸

В своите *гносеологични функции* съзерцанието тръгва, първо, от екстравертните материални неща. За авва Евагрий сетивните неща афицират сетивата, предизвикват движения в душата и провокират ума към съзерцание. На това равнище то е проста

27. За употребата на aistheterion (духовното „чувствилище“) в патристиката вж. по-подр. PGL, (cf. not. 16), p. 52-53.

28. За петте съзерцания вж. по-подр. A. Guillaumont, *Les “Kefalaia gnostica” d’Évagre le Pontique*, in: *Patristica Sorbonensis*, № 5, Paris, 1962, p. 38-40.

сетивна рефлексия върху тях, която ги превръща в „огледално отражение“ в ума или създава един техен „умствен образ“, който той артикулира с термина поема (буквално „мисъл за обект“) и води до знания за техните качества – за тяхната материя или вещество, образ, фигура, цвят и пр., т.е. до техните поемата.²⁹ Сетивно обусловена тази рефлексия върху природните неща може да доведе единствено до „теоретични знания“ (theoremata) за тях, зависещи от физиологията на рецепториката и вкарани в рамките на нейните възможности репрезентации, които умът получава като усещания, възприятия и представи, обработка и достига до концепти (noematon).

Следователно всичко, което може да постигне и постига съзерцанието на това ниво в практиката е в тези умозрителни образи или *ейдоли* на сенсибилните обекти, във възприятията и представите за тях и в понятията, с които те се артикулират, т.е. в този преминаващ през сетивата и опиращ се на подаваната от тях информация теоретичен възглед в ума, който съзерцанието конструира за съзерцаемите обекти. Вярно е, че това знание е сетивно обусловено и като такова е с ограничени познавателни възможности, но в него тази *сетивност* (aistheseon) е една непрекъснато дорисуваща се аперцептивна картина или един „жив сюжет“, един „променящ се субект“, който има собствено развитие. /KG, I, 34, 32; 36, 34/

Но независимо от това съзерцанието не оставя на това свое външно, сетивно детерминирано и като такова „профанно“ равнище.³⁰ Практическите занимания, което го предхождат и съпътстват имат за цел да очистят ума от сетивната информация, която е налична в него и до го доведат до кондиция, в която да стане способен да контактува единствено с обекти от същото естество, от което е и той – нематериално (asomata) и интелигибилно (noeta), с което се формира и едно ново, свръхсетивно ниво на съзерцание.³¹

Идеята, която Евагрий развива е, че съзерцателното виждане в материалните неща и гносеологичния преход от феноменалния в ноуменалния свят, и различните нива на съзерцание в него са функция на различните степени на очистване и придобиване на

29. Във философията идеята и терминологията за познавателните прости репрезентации на сетивните обекти в ума е на Аристотел. /Cf. *De Inter.*, 16a-c/

30. Cf. KG, (cf. not.5), I, 13, 74; IV, 90, 174; VI, 22, 227.

31. За авва Евагрий „съзерцанието на този свят е двойствено – едното е обективно, а другото – духовно.“ /KG, VI, 2, 215; с други думи това е казано и в III, 17, 104; 28, 108; IV, 62, 162/

телесна, умствена и сърдечна *чистота* (kathariotes).³² Само очистен и чист умът може да създаде съзерцателен „проход“ в нещата, съществуващи извън него във вещественния и интелигибилния свят и свръх него – в трансцендентния.³³ Само изпепелил всичко в себе си той може да се върне към изначалната, към „първата чистота“ и умозрително да проникне в подобната на него природа – в „природата на природата“, в *poeraí fysis*, получавайки съвсем нови знания, които контактуват с „интелигенциите“ (*logai*) на нещата, с техните *логоси* (*logoi*) или самите те са ноуменални обекти. Този преход от репрезентативно, сетивно обусловено съзерцание на екстравертните неща към съзерцание на техните *логоси* е преход в есенциалния, каузален, аксиологичен, телеологичен и есхатологичен гносис, който те носят в себе си – в информацията за творението, която е фундирана в сътвореното и формира едно ново ниво на съзерцание. Това истинно и непреходно знание, представящо обектите в духа³⁴ има своя принцип в *Логоса*, в Словото, в Христос, който присъства чрез тях в сътвореното „подобно на архитекта в своите конструкции, на скулптора в изваяната от него статуя“.³⁵ Като заложили от Светите сили с акта на творението в сътвореното *логосите* съдържат в себе

³². За катарзиса и катартиката („очистителното изкуство“) вж. по-подр. Д. Петров, *За „упражненията в очистване“ в исихазма*, в.: *Философия*, т. 21, № 2, 2012, стр. 164-175.

³³. „Духовното знание изисква чист ум“ /*KG*, II, 34, 74/ или „гол ум“ /*KG*, VI, 48, 236/- категоричен е авва Евагрий, тъй като „само на чистата мисъл е присъщо да умозри духовните неща.“ /*Pr.*, (cf. not. 6), 89, 682-683; *Gn.*, (cf. not. 8), 41, 169; *KG*, VI, 22, 227; *NFG*, (cf. not. 5), 223/ Освен това той счита, че „също както сега, посредством сетивата познаваме сетивните неща, така и последствие, очистени ще познаваме техните нематериални *логоси*, след което е възможно да достигнем и до знания за Света Троица.“ /*KG*, V, 52, 198; 57, 200/ Пак в *Умозрителни глави* четем: „Когато ние търсим да видим телесното се нуждаем от чист ум; когато [се стремим да видим] нетелесното – от по-голяма чистота; и от много по-голяма когато вече сме готови да видим Света Троица.“ /*KG*, V, 52, 198/ А за чистотата на ума, подготвяща и аранжираща степените на съзерцанието е казано: „Един чист ум се нуждае от знания за *логосите* на нещата; един по-чисто ум се нуждае от [знания за] нематериалните неща; а един по-чист ум от първите два – от [знания за] Света Троица.“ /*KG*, II, 34, 74; подобна идея четем и в III, 19, 104/ За чистотата на ума и съзерцанието вж. по-подр. *Phil.dés.*, p. 394-397, (cf. not. 1).

³⁴. „Знанието – четем в *Умозрител*, идващо в нас отвън представя материалните неща, посредством техните *логоси*; знанието, родено от благодатта Божия, представя съществуващото непосредствено на духа и умът, вирайки се в него възприема и *логосите* му.“ /*Gn.*, 4, 92-93/

³⁵. Cf. *KG*, (cf. not. 5), II, 77, 25-26; VI, 82, 250-251.

си „ейдолите на божествеността“ и в своята цялост символизируют „мястото на Бога на земята“, което светите сили на съзercанието са призвани да видят и познаят.³⁶

Що се отнася до термина *logos*,³⁷ който е фундаментален за богословието на съзercанието, развито от авва Евагрий той го наследява, както и теорията, свързана с него от Ориген. Те се основават на екзегезата на казаното в увода на *Евангелието според Иоан* /1:1-4, 14/³⁸ Но Евагрий не повтаря споделеното от Ориген, а създава една прецизно

36. Cf. *Gn.*, (cf. not. 8), 40, 164; *KG*, I, 77, 52; 89, 58; II, 2, 60; V, 89-90, 214-215; VI, 12, 182; 345, 230 и др. За *логосите* у Евагрий вж. по-подр. *Phil.dés.*, p. 394-397; *Mak.gnos.*, p. 51-54, (cf. not.1, 21).

37. С термина *logos* Хераклит Ефески артикулира творческия принцип, съдържащ в себе си атрибутите на божествеността и задаващ посоките на развитие на битието. /Cf. Héraclite, *Œuvres Complètes*, (139 fr.), text. grec a établi par S. Beraud, Paris, 1980; E. Kurtz, *Interpretation zu den Logos-Fragmenten Heraklitis*, Hildesheim, 1971/ Със стоиците започва нов етап от развитието на неговите значения и смисли. Те за пръв път заговарят за „Бог-Логос“ – за Бога като *Логос* и за *Логоса* в Бога. Тяжна е и идеята за „семената причини“ или „семената на словото“, които Бог-Логос „засажда“ в сътвореното, определящи неговото битие и развитие. За авва Евагрий Бог също „посвята“ *логосите* в сътвореното и опосредствано чрез тях ни дава възможност да четем „писанието“ на творението. /Cf. *KG*, IV, 1, 136; M. Spanneut, *Le Stoicisme de Pères de l'Église*, Paris, 1957, pp. 241, 316-323; R. Holte, „*Logos Spermaticos*“: *Cristianity and Ancient Philosophy*, in: *Studia Théologica*, № 12, 1958, p. 108-168/ Филон Александрийски свързва философската доктрина за *Логоса* и „посятите“ от него „семена“ в сътвореното с идеите на юдейската религия. Той използва казаното в *Притчи* (8:22) и *Премъдрост Соломонова* (9:1-19) за премъдростта, която е сътворена преди останалите неща и *словото* на Бога, за да изтъква началните стихове – от 1 до 26 – на книга *Битие*, развивайки идеята, че ако акта на творението се описва чрез глаголите „каза“ (1:3,6,9), „нарече“ и „назова“ (1:5,8,10), то Бог твори чрез своето слово, чрез своя *Logos*, именувайки нещата. В неговата екзегеза *словото* не само е „в начало“ (en arche/) на творението, а и става най-важния „инструмент“ в него – *logos ergon* – самия акт на творческото действие. Точно поради това и *логосите* – творещите слова – остават като „посяти“ от Твореца „семена“ в нещата, които определят тяхното битие и съществуване. С това Филон формулира написаното по-късно от ев. Иоан – „в начало бе Словото...“ /Вж. *Иоан*. 1:1-4, 14; *Philon d'Alexandrie, De sacrificiis Abelis et Caini*, 18, 65, text. grec. tr. et not. par A. Méson, in: *Œuvres de Philon d'Alexandrie* [по-нат. съкр. *PA*], № 4, Paris, 1966; *De somnis*, 2, 37; 2, 45, text. grec. tr. et not. par P. Savinel, in: *PA*, № 19, Paris, 1962; *De cherubim*, 14, 49, text. grec. tr. et not. par J. Gorez, in: *PA*, № 3, Paris, 1963/

38. Интерпретацията на Ориген за творещия *Логос* и *логосите* кореспондира с формулираната от Аристотел доктрина за четирите причини в съществуващото: *действаща, материална, оформяща и крайна*. В акта на творението Ориген отнася първите две към Отца, а вторите две към Сина. За него *логосите* са не само прототипите на битието или „образите на Словото (tou logou morfai/), останали в сътвореното, а и силите (dunamin), задаващи телеологичните форми на неговото развитие.“ /Cf. Origène, *Commentaire sur Saint Jan*, I, 1, 92, 103-105, 110-111; 3, 104; 5, 106; XVI, 1, 20; XIX,

дефинирана, логически свързана и обоснована теория, върху която основава същностното съзърцание на феноменалните и ноуменалните неща. Според него в акта на творението градящият *Логос* остава да присъства в сътвореното, посредством своите *логоси* не само давайки му битие и същност, идея и смисъл, а чрез тях задава и неговото движение, предназначение и крайна цел на съществуването му. Така *логосите* са както метафизически принципи на битието, положени в него с акта на творението или онези „овеществени слова“ /KG, VI, 23, 236/ и „прости изказвания“,³⁹ изречени чрез Словото и имплантиращи в него божествеността,⁴⁰ Божиите идеи, същностните основания на неговото съществуване, неговата *oikonomia*, така и заложената в него „генетична програма“, манифестираща проекциите на бъдещото му развитие – неговото *pronoia*.⁴¹

Следователно *логосите* са творческото „ехо“, което непрекъснато звучи в природата, провокиращо движението в нея и задаващо телеологичните форми на нейното развитие, водещо я до пределите ѝ, с което реализира своята съпричастност към творящия *Логос*.⁴² Но така, чрез *логосите*, природата продължава акта на творението, започва да съучаства в творението, става самотворяща се. И съзърцанието на природата има за цел, тръгвайки от съзърцание на *логосите* на тленните неща, преминавайки през умопостижимите да

109; XXII, 118, ed. crit. de C. Blanc, in: SC № 120-bis, Paris, 1966. По този въпр. вж. по-подр. G. Aebli, *Les missions divines de Saint Justin à Origène*, Friburg, 1958; H. Grouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Paris, 1961, p. 54-59/

³⁹. Cf. Evagrius Ponticus, *De oratione*, 57, PG 79, 1180A. За *Логоса* и *логосите* вж. по-подр. B. Julien-Fraigneau, *Le sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, cap. I, *Logos, Logikoi et image de Dieu*, in: *Théologie historique*, № 67, Paris, 1985, p. 29-36/

40. За авва Евагрий „*логосите* съдържат в себе си божествеността в сътворения от Бога свят.“ /Cf. *Gn.*, (cf. not. 8), 40, 164-165; *KG*, (cf. not. 5), I, 10, 20; VI, 35, 230 и др./ Но в четвърта центурия на *Главите*, в сентенция 40, в която това твърдение отново се среща, в S2 преводачът съвсем неправомерно заменя в него „божествеността“ с „Бог“, с което придава на тази доктрина – волно или неволно – един пантеизъм, който изобщо и е чужд. /Cf. *ibid.*, p. 77/

41. Според авва Евагрий, „познавайки *логосите* на икономията, Страшния съд и провидението съзърцанието прониква в облака, покриващ Бог, явяващ се на земята.“ /*KG*, V, 16, 182-183/ „Отците казват – продължава той, че *логосите* на Старшия съд и провидението са вторични по отношение на *логосите* на движението.“ /*KG*, V, 4 (S2), 177/ Многократно се повтаря и идеята, че „*логосите* манифестират интелигенциите на нещата, които са върху земята“ или „в природата“, с което явяват и приликата им с техния Творец, с *Логоса*, с Христа. /Cf. *KG*, I, 77, 52-53; II, 2, 60-61; IV, 9, 138-139; V, 16, 182; 23-24, 186-187 и др./

42. Cf. *KG*, I, 19-20, 24-25; V, 54, 200-201. Вж. и *Mat.* 24:35.

познае генезиса, битието и развитието на нейната „оразуменост“ /KG, II, 13, 66/;⁴³ да постигне смислово заложения с акта на творението, изказан чрез Словото и положен в нея същностен, духовен смисъл; да съзерцава, чрез *логосите* „субекта на субстанцията“ на съществуващото.⁴⁴ Така умът, съзерцавайки *логосите* в материалния и нематериален сътворен свят чете „Святата книга“ със словата на Бога и достига до тяхната *етика*, *физика* и *теология*, т.е. до това, което може да постигне в практиката (етика) и това, което получава от природното (физика) и свръхприродното (теология) знание.⁴⁵ С това съзерцанието прониква в умствената природа, в *poeraí fysis* – в света сътворен чрез Словото, знанието и истината; изпълва се със слово, знания и истини и получава възможността да прогресира в словото, знанието и истината.⁴⁶

Но за авва Евагрий съзерцанието не оставя и на това второ и по-високо равнище, свързано със знанията за „простите истини“ (*psiloi logismoi*), за *логосите* във феноменалия и ноуменален сътворен свят, а дава възможност на ума да продължи своето неопишуемо пътешествие. Неговата висша цел е да се изкачи на „Святата планина“ – на Сион, да стъпи на „мястото на Бога“ на земята, да прекрачи прага на духовния „храм Божий“. Само там съзерцанието може да стане истинно, свършено и духовно „бого-видение“ и „бого-знание“, а умозрителят да живее истинно, духовно и свято. Но за този радикален преход от тукашния свят в трансцендентния се изисква не само сериозна и

43. Авва Евагрий често повтаря основната си идея, че съзерцанието като *eksothen sofias* или на своето екстравертно, природно равнище „вижда обектите и *логосите* на обектите“, т.е. обектите и техните „разумни причини“. /KG, I, 32, 30; II, 45, 78; V, 90, 214; VI, 22, 226 и др./

44. „Във второто природно съзерцание, пише авва Евагрий, ние виждаме „многообразната премъдрост“ /Еф. 3:10/, Христа, който обслужва създаването на световите; но в знанието, което съдържат *логосите* ние се намираме пред субекта на субстанцията на съществуващото.“ /KG, II, 2, 60-61/

45. Cf. KG, I, 77, 52-53; IV, 1, 136-137; VI, 1, 125-126; *Sch.Ps.*, 118, 92; 138, 16. Авва Евагрий използва същата дестинкция, за да определи и християнството – „учение на Исус Христос, нашия Спасител, което е съставено от практика (или етика), физика и богословие.“ Тази трихотомия е формулирана от Ориген. /Cf. Origène, *Comentaire du Cantique des cantiques*, Prol., in: SC, № 375, lib. I-II, text. crit. tr. et not. par L. Brésard et H. Crouzel, Paris, 1991/

46. Cf. KG, II, 5, 62; 33, 74; IV, 12, 180; V, 39, 192. За авва Евагрий това е „пътят“ (вж. *Иоан.* 14:6) на разумната душа, която чрез съзерцанието се стреми да познае интелигенциите на нещата.“ /Cf. *Gn.*, (cf. not. 8), *Intr.*, p., 28-30; *Phil.dés.*, (cf. not. 1), p. 289-292; *Mak.Gnos.*, p. 51-54, (cf. not. 21)/ Във философията идеята за творящия *Логос* и *логосите* е развита от Плотин в трактата му *За природата, съзерцанието и Единното*. /Cf. Plotin, *Enn.*, III, 8, 1-11/ За съзерцанието у Плотин вж. по-подр. P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, 1980.

всестранна предварителна практическа и теоретична подготовка, а и съществена промяна, радикално изменение на личността на умозрителя. В „храма Божий“ той може да влезе одухотворен, преобразен, достигнал висшите степени на безстрастието, чистотата, исихията и духовното знание, превърнал ума си в „духовен разум“ и постигнал съвършенството. С този преход от незнанието в знанието, което винаги е богознание и води до съвършенство той подготвя и започва да реализира своето гносеологично и екзистенциално „малко възкресение“.⁴⁷

Но неописуемото съзерцателно пътешествие на ума не спира и тук. В *Умозрителни глави* дискурсите на авва Евагрий следват идеята, че съзерцанието не е само *възводително*, извисяващо на върха на „Святата планина“ на знанието и „мястото на Бога“ на земята, даващо възможност на гностика да достигне до света на духовното, до Отца – „производителя“ (*demiourgos*) на есенциално и истинно знание /KG, 28, 228/, до Света Троица и Единното, а и *единяващо*, еносиращо, правещо го способен да влезе в духовния „храм Божий“ и да битува, да екзистира в него; да има „обиталище“ с Бога, в което да води ангелски живот.⁴⁸ В тази висша степен на съзерцание той навлиза в ново „вътрешно състояние“ – на духовно общение и единение с духовния, трансцендентен свят – на „единство с Единното“. /Cf. KG, I, 77(S2), 591/ Освен това ако на екстравертно ниво на съзерцание гностикът има визия пълна с истина /Еф., 3:10/ и съзерцавайки *логосите*, чрез тях съзерцава *Логоса* – Христа, /KG, II, 2, 60-61/, то на това висше духовно равнище съзерцава божествените неща *заедно* с Христа. /KG, IV, 8, 138-139/ Но така съзерцанието става богочовешки феномен, неограничено в своите възможности, без граници, без лимит.⁴⁹ В него умът на умозрителя, постигнал своето съвършенство от активен става

47. Cf. *Pr.*, (cf. not. 6), 64, 648-649; *KG*, (cf. not. 5), II, 3, 60; III, 30, 110; V, 22, 25, 184-187; V, 39, 192; V, 84, 212. Това радикално изменение на личността на умозрителя или „малко възкресение“ (в S2, в редактираната версия преводачът маха „малко“ и оставя само „възкресение“) се реализира на четири равнища – морално или практическо, с преминаването от страстно в безстрастно състояние на душата; гносеологично, със съзерцанието на логосите в съществуващото и скока от незнанието в знанието; екзистенциално – с прехода в „храма Божи“ и *сотириологично* с постигнатата чистота, святост и съвършенство. /Cf. *Pr.*, 31, 570-571; 81, 670-671; *KG*, II, 62, 62; V, 22, 184/

48. Cf. *KG*, (cf. not. 5), I, 74, 208; IV, 8(S2), 139; V, 6, 178; 21, 184; 39-40, 132-135; 84, 212; VI, 90, 225 – вж. и референцията с *Рим.*, 8:17.

49. Cf. *KG*, IV, 88, 175-176; *Com. Ps.*, 144, 3. По този въпр. вж. по-подр.: Ir. Hausherr, *Ignorance infinie*, in: *ОСР*, (cf. not. 4), XI, 1936, p. 351-362.

пасивен и започва да очаква какво съзерцанието ще му даде в неговата визия. Изпаднал в този катастасис той започва да получава харизматично божествени откровения, видения и осезания, които са в действителния смисъл на думата „съзерцание“ (theoria).⁵⁰

Тази идея се подкрепя с уточнението, че до висшите умозрителни и еносиращи знания за Бога, Света Троица и Единното не се достига с медитация – „със замисляне в себе си“ или самовглъбяване /KG, I, 12, 20/, нито със съзерцание върху *логосите* на нещата, софистична силогистика, диалектически разсъждения /KG, IV, 90, 173/ и използването на каквито и да са познавателни посредници, а с трансцедентирането на ума, с прехода му в духовния „храм Божий“ и единството с Единното.⁵¹ Навлязъл в своята първична духовна природа и освободил се от тяло,⁵² което му дава възможност да прекрачи прага му и да влезе в него, там той постига и „първото съзерцание“ – онова непосредствено духовно умозрение на Монадата на Единното, което по своя генезис е първично по отношение на всяко съзерцание.⁵³ То, от своя страна, го прави способен да получи и истинното, духовното, единното и непреходното знание – „първото знание“, което по своята природа е първично по отношение на всяко знание /KG, VI, 75, 248/ и чрез него да

50.Cf. KG, I, 34, 32; 62(S2), 47; II, 62, 84; V, 79,81, 210.

51. KG, (cf. not. 5), II, 6, 62; NFG, (cf. not. 5), p. 230. Идеята на авва Евагрий за съзерцателното единство (enosis) с Единното е развита в исихасткия „учебник по съзерцание“ на Калист Катафигиот и днес е неделима част от православната духовност и култура. /Cf. Callistus Cataphugiota, *De unione cum Deo et vita contemplativa*, PG 147, 836A-942D или последния превод на руски в: *Путь к свяченному безмолвию: Малоизвестные творения святых отцов-исихастов*, М., 1999, стр. 28-102/ Парадоксално е, че синодът на V Вселенски събор, състоял се в Константинопол през 553 г. е подлага на анатема. /Текстът на петнадесетте „анти-оригенистки“ анатемни върху идеите на авва Евагрий, техния критичен анализ и литература по този въпр. са у: *Mak.gnos.*, (cf. not. 21), pp. 3, 20-23. Вж.и *Phil.dés.*, p. 74-95, (cf. not. 1). За оригенизма на Евагрий Понтийски вж. и встъпителната студия на историка, патролога и преводача проф. Алексей Сидоров към *Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты*, Москва, 1994/

52. „Когато умовете на светите – пише авва Евагрий – ще са получили съответстващото им съзерцание, тогава цялата природа на телата ще бъде отнета и съзерцанието ще стане изцяло нематериално.“ /KG, II, 62, S2, 65 – подобна идея четем и в IV, 81, 170; *Gn.*, 23, 124-125/

53. „Първото от всички знания, четем в *Умозрителни глави*, е знанието за единство с Единното и по-древно от всички природни съзерцания е духовното знание, което директно изхожда от Твореца.“ /Cf. KG, II, 3, 60.; III, 6, 101/

постигне жадуваната свобода, съвършенство, обожение и блаженство в единството с Единното, до което го води умозрението.⁵⁴

Положено в подобна парадигма, съзерцанието за авва Евагрий не е само обусловен от сетивата или от *логосите* рефлексивен акт на ума, отнесен към определен обект от феноменалния и ноуменален сътворен свят, нито само някаква негова пасивна, лишена от каквито и да са познавателни „посредници“ непосредствена интуиция на духовния свят, а активен творчески процес, който обхваща тотално личността и променя и съзерцаващия ум,⁵⁵ и самия умозрител.⁵⁶ Съзерцанието започва да поражда съзерцания, придобитото чрез него знание - знания. Подобно на поемата, които са един „жив сюжет“ в ума и на *logoi*, проявяващи своята действителна активност и живот в духа на гностика⁵⁷ и съзерцанието се разбира като деен, жив акт, способен да твори и обектите на съзерцание и съзерцаващия субект.⁵⁸ Освен това ако практиката се бори за спиритуализацията на душата, то на тази висша степен съзерцанието не само я постига, а и започва да я реализира, да я използва практически – активно, превръщайки духовността както в единствен гносеологичен „инструмент“ на богословието, така и в самоосъществяващ се, градивен творчески акт. В нея съзерцанието не само е проникнало в света на словото, знанието и истината и не само е станало слово, знания и истини; то започва да твори слово, знания и истини, с което умозрителят става активен съучастник в творението на съществуващото и го превръща в перманентно.

Казаното прави разбираемо защо за византийското мистическо богословие съзерцанието е гносеологичен „духовен инструмент“ /*KG*, II, 80, 92/, чрез който

54. Cf. *KG*, I, 50, 40; 52, 43; II, 4, 62; 13, 66; 15, 66; VI, 75, 258.

55. За авва Евагрий „също както в сетивните орагани сетивото се променя, усещайки различни качества и цветове, така и умът се изменя, разглеждайки многообразните съзерцания.“ /*KG*, II, 83, 92. Подобен текст четем и в: *NFG*, (cf. not. 5), p. 230/

56. За А. Гиомон есхатологията на Евагрий е фундирана върху идеята за радикално изменение на индивидуалността на умозрителя, което в *Пролога* на *Практик* е артикулирано с *eschate makariotes*. /Cf. *Pr., Prol.*, p. 482-483, lin. 51/ Това „пределно блаженство“, което е изградено от „края“ на добродетелите, безстрастието, чистотата, исихията и висшите знания въвежда в святостта и съвършенството и се подготвя и осъществява от практиката и съзерцанието. Неговата цел е да върне умозрителя в изначалното божествено единство - в „единството с Единното“. По този въпр. вж. по-подр.: *Phil.dés.*, (cf. not. 1), pp. 384-387; 397-403; Hans von Bunge, „*Mysterium Unitatis*“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, № 36, 1989, S. 449-469.

57. За Евагрий „истинният живот на *логосите* е в тяхната активност в духа“. /*KG*, I, 64, 46/

58. Cf. *KG*, I, 34,32; 36, 34; *Abhan.*, (cf. not. 14), *Lettr.* 47, S. 596, lin. 31-32; *Phil.dés.*, p. 287-288.

„Бог се единява с боговете”;⁵⁹ защо води до онзи предел, до който може да се извиси познанието и богословието; защо е необходим начин на живот на умозрителя и защо тайната на бъдещото битие и житие е в духовното съзерцание.⁶⁰

⁵⁹. Cf. Callistus Cataphugiot, op. cit., PG, 147, cap. 90, 933D-936A. В това свое твърдение Калист Катафигиот се позовава на Григорий Богослов. /Вж. Св. Григорий Назианзин, *Слово 38 (На Богоявление)*, 7; PG 36, 317С и *Слово 45 (На Святуя Пасху)*, 3; PG 36, 628А – референциите са посочени от В. Бибахин и А. Дунаев..

⁶⁰. Вж. Аввы Исаака Сириянина, *Слова подвижнические*, Сл. 21, 119-120; *О знании*, I, 61, пер. с сир. еп. Иларион (Григорий Алфеев), М., 1990.