

„Мистическото богословие“ на Дионисий Ареопагит и „Блажени бедните духом“ на Майстер Екхарт: два текста в историческата перспектива на християнския мистицизъм

Автори: *Манол Глишев*
Деница Шаранкова

Ако мистицизмът може да бъде определен като път към божеството извън рационалността, то корените на християнския мистицизъм вероятно могат да бъдат търсени извън самото християнство. Това ясно проличава от въвеждащите текстове на четирите Евангелия: това на апостол Матей започва с родословието на Христа, тези на Марк и Лука директно със събитията, засягащи идването на Спасителя, а Йоановото – с пространно богословско изложение, подчинено на изцяло рационални и дори философски схващания. По такъв начин четирите основополагащи текста на християнската религия изглеждат по-близки до старозаветната традиция – историческа и пророческа – отколкото до един мистически по същината си опит за достигане на богопознание отвъд интелекта.

В епохата на гоненията и на първите апологети християнските текстове разкриват загрижеността на своите автори за това как да представят религията си като приемлива и дори полезна за римското общество, най-често пред съдебните власти. Функциите на апологии като тази на Тертулиан и адресатът им в много малка степен позволяват отклоненията в мистическа посока. Дори чисто теологичните проблеми рядко са засъпвани в ранната християнска литература, доколкото задачата на първите защитници на вярата е да я покажат като безвредна и във висша степен неподозрителна. Така например Тертулиан си служи с рационални аргументи, когато последователно отхвърля омразата към самото име на християните и обвиненията в суеверие, чудовищни престъпления и държавна измяна към тях, след което се заема да докаже абсолютната порядъчност на християните като римски

граждани. Той се спира и на проблема за отказа на християните да участват в култа към императора, като с поредица от спекулативни разсъждения демонстрира полемично, че именно този отказ, а не сляпото преклонение доказва лоялността към империята. Всичко това обаче може да бъде посочено като пример тъкмо за липсата на мистичен уклон в най-ранната църковна литература.

С края на гоненията започва епоха, в която християнската църква от една страна се превръща в доминираща политическа сила, а от друга, във вътрешността ѝ започват (или по-скоро стават очевидни) процеси на конфликт и разделение. Епохата на Вселенските събори предствлява низ от ясни дефиниции на това що е “православна” вяра, т.е. такава, която не се отклонява от учението на Христа и апостолите Му. Първият значим текст, публикуван вследствие на събор, е Символът на вярата, който отново не заявява по никакъв начин развитието на бъдещия християнски мистицизъм. Всъщност Символът, както и решенията на съборите имат най-често исторически характер, а понякога юридически и административен. От първи до четвърти век християнската Църква чрез своите апологети и чрез първите си властимащи епископи се стреми не толкова към детайлното изразяване на една чисто духовна доктрина, колкото към кодифициране на моралното си учение и отговор на належащите си нужди. Първо, защита от гоненията и второ, утвърждаване на позициите, заети след революцията на Константин Велики.

Началата на християнската мистика, както беше казано, могат да бъдат търсени извън самото християнство. В културно-исторически план традициите, които най-вероятно са повлияли на ранния християнски мистицизъм, са неоплатоническата и митраистката, както и тези на други ориентал-



ски култове.

Четвърти век е време на духовен кипеж в късната Римска империя, когато в големите градове традиционните езически култове и философски школи постепенно губят привлекателността си в полза най-вече на сотериологични учения от източен произход – култ към Изида и Хор, към Митра, към Кибела. Смесването им с някои клонящи към окултизъм квазифилософски течения създава атмосфера на духовно търсене, в която много от постигнатите резултати се дължат не на интелектуални усилия, а на чисто мистичен личен опит за постигане на божеството. В същия четвърти век християнството, което дотогава е изцяло градско явление (и за западната половина на империята още известно време ще остане такава), поражда феномена на анахоретството или отказа от града и света. От източноримските християнски общности се откъсват индивиди, които се заселват самостоятелно в необитавани местности в египетската и сирийската пустиня, където пребивават в постоянна молитва поради усещаната необходимост или за лично покаяние, или в полза на членовете на общността. Първият християнски монах е св. Антоний. В течение на няколко десетилетия се утвърждава практиката особено свети отшелници да бъдат посещавани, молени за застъпничество и духовно водичество от групи от християнската общност или от други отшелници. Създава се култура на пустинничеството, която черпи вдъхновение пряко от евангелския разказ за четирийсетдневния престой на Христа в пустинята. Фигурата на аскета, застанал между света и Бога, потънал в постоянна молитва и сражаващ се с изкушенията е новият герой на късната Античност според сполучливия израз на Питър Браун). Монашеските подвизи, чудесата, извършващи се чрез тялото на анахорета и моралният му авторитет го превръщат в образец за подражание и възхищение. Както свидетелстват житията на светците, за редица млади градски аристократи светът се превръща в бреме, а самотата на пустинята – в сладост. Новите отшелници със страхопочитание търсят напътствията на “старците”, към

които се обръщат с уважителното “авва” (“отче” на сирийски, откъдето идва и думата “абат” за западноевропейските игумени).

Старо клише е, че пустинята ражда пророци. Христос започва проповедите си след като престоюва там. Старозаветните пророци, чийто пример Той следва, също прекарват известно време в усмотени места, преди да се върнат в Йерусалим, за да известят за поредния Божи гняв. Най-“пустинен” от всички пророци разбира се е Мохамед, който несъмнено е силно повлиян от християнски поведенчески образци. В пустинята, далеч от изкушенията на интелекта, за Бога често се мисли не с понятия и категории, а просто с чувства. Съществува сирийска поговорка, която твърди: “Луксът идва от градовете, а мъдростта – от пустинята.”

В момента, в който прекрачват границата от словесна молитва към съзерцание и се сдобиват с по неколцина верни последователи, християнските аскети се превръщат в мистици. Те търсят и намират просветление не в дефинициите за ерес или ортодоксия, а в дълбините на душата си, където им се струва, че откриват целта на своето бягство от света. За мистиците Бог вече не е толкова Творец или първопричина на всички неща, колкото състояние. С времето християнският мистицизъм се обогатява с нови пластове и влияния, става по-опосредствен и дори започва да си служи с някои чисто философски изразни средства. В това донякъде има ирония, но все пак той не губи връзка със своите първоизточници, така както те са запазени в сборниците с поучения на първите аскети – патерниците.

В подкрепа на твърдението, че за мистика Бог е преди всичко състояние, ще се спрем по-подробно на два християнски текста от различни епохи и писани на различни езици. Става дума за трактата „Мистическото богословие”, приписван на свети Дионисий Ареопагит и за проповедта “Блажени бедните духом” на Майстер Екхарт.

Дионисий започва своя кратък и емоционален текст с молитва, в която казва:



“... възведи ни отвъд знанието и отвъд светлината към най-високия връх на мистическите значения, дето простите, несмесени и неизменни тайнства на богословието се откриват в мрака на онова тайнствено безмълвие, що е отвъд светлината.”

За автора знанието и понятията са преходни и донякъде пречат на достигането до истинската божественост. Бог може да бъде само достигнат и доловен, но не и определен или разбран. Трактатът продължава със съвет:

“Усърдствуй в мистическите съзерцания, остави усешанията, откажи се от умозренията, от всичко сетивно и умозримо, от всичко несъществуващо и съществуващо и възвиси се според силите си натам, дето в незнанието си ще се съединиш с Оня, Който е над всяка същност и знание. И като се откъснеш от себе си и от всичко, ще се въздигнеш [...] към блясъка на божествената тъма, отрекъл се от всичко, свободен от всичко.”

Тук особено ясно проличава, че постигането на крайната цел не е дори съзерцанието, нито емоцията, а ни повече, ни по-малко отказа от собствената личност. У Майстер Екхарт тази апофатика на самата индивидуалност ще бъде доведена до крайност.

“Затова – *продължава Дионисий* – се молим да се озовем в пресветлата тъма и в слепота и незнание да съзрем и познаем онова, което е над съзерцанието и знанието и което нито се вижда, нито се знае; защото това е наистина да виждаш и да знаеш. И да възпеем по свръхсъщностен начин свръхсъщностното, като отмахнем от него всичко съществуващо така, както ваятелят на една статуя, отмахвайки всичко излишно и пречещо за чистото съзерцание на скритото, със самото това отнемане разкрива нейната красота.”

И така в „Мистическото богословие“ по екзалтиран начин е възпято отхвърлянето не само на сетивния опит (което не би било учудващо у един църковен автор), но и на умозрителния, което на пръв поглед изглежда стъписващо, но при задълбочаване

в мистичните доводи, а най-вече в практиката на мистиците, изглежда не само оправдано, но и напълно естествено. Ареопагитът дори твърди, че отнеманията трябва да бъдат възпявани и извършва истинска апология на апофатическото мислене в духа на твърдението, че всяка теология, лишена от апофатика, стига до ерес. След това той демонстрира способността на интелекта да действа само като груб инструмент в богоспознанието, а именно предоставя на рационалната дейност да определи какво не е Бог. След това Дионисий завършва своя кратък трактат, като заявява, че нищо възприемаемо със сетивата и нищо умозрително не може да бъде причина (т.е. Бог), както и че истинската първопричина не може да бъде утвърждавана или отричана, тъй като е над всичко и може да бъде постигната само по мистически път.

В първата половина на XIV в. доминиканският монах и проповедник в Германия Йохан Екхарт, наречен Майстер Екхарт, прокарва своеобразен паралел между твърденията, изложени във вече разгледаното „Мистическо богословие“ и евангелската фраза “Блажени бедните духом”, като озаглавява една от своите проповеди тъкмо с нея. Фразата е взета от Деветте блаженства, част от Проповедта на планината, изложена в няколко глави от Евангелието на апостол Матей. Екхарт разграничава външната бедност от един друг вид бедност, на който той иска да се спре и който нарича “вътрешна”. Авторът степенува все по-радикални, взаимнодопълващи се негативни определения на бедността. Беден според него е не просто този, който не изпитва удоволствия, беден е онзи, който “не иска нищо, не знае нищо и няма нищо”. Тук проповедникът стига до парадоксалност в твърденията си, но същевременно овладява добре своята деликатна тема и не излиза извън рамките на християнското схващане на въпроса. Той твърди, че този, който не иска нищо, не само отхвърля собствената си воля, за да се предаде на Божията, но отхвърля и самото си желание да се покорява, защото доколкото има някой, който осъзнато желае да се покорява, то той все още е донякъде разграничен от Бога. След това

проповедта продължава с изясняване на твърдението, че беден е незнаещият. За Екхарт този, който загуби знанието, че живее и че живее заради Бога, е истински беден и добива Бога в един много особен смисъл. На трето място Екхарт твърди, че беден е онзи, който няма нищо и задълбочава това твърдение до степен, в която този, който не притежава нищо, губи и самия себе си: той спира да бъде индивид, спира да бъде дори потенциално вместилище или инструмент на Божията воля. В края на своята проповед авторът дава обяснение на своите схващания, което премахва всякаква възможност за неортодоксално тълкуване на проповедта. Според Екхарт, който използва донякъде платонически инструментариум, Онзи, Когото наричаме Бог, е Бог само спрямо индивидите, които сами по себе си не са нищо друго, освен отделили се от Него (по Негова, но според парадоксалната логика на Екхарт и по своя собствена воля, което в действителност е едно и също) Негови частици. Следователно истинската бедност е да се лишиш от искането на каквото и да е, от знаенето на каквото и да е и от имането на каквото и да е, включително и на най-добрите си пориви, а и на самата си индивидуалност - с цел връщането в онова блажено, самодостатъчно и цялостно състояние, в което се е намирал Онзи, Когото наричаме Бог, преди още да ни е отделил от себе Си. Постигането на истинската бедност (следователно и на истинското блаженство) не е нищо по-малко от премаването на последиците от Сътворението и Грехопадението.

Това е радикален мистицизъм, който естествено следва от мистическото учение на Дионисий. Така в хилядолетието след IV в. християнският мистицизъм добива задълбоченост и разнообразие, на които подбраните два текста са само две от множеството възможни илюстрации. В XV в. сложните мистично-умозрителни конструкции на Майстер Екхарт ще бъдат заменени с един по-практичен и натоварен с морално значение поглед върху мистицизма. Движението Devotio nova или Devotio moderna („Нова вяроност“), получило разпространение в Бургундия, Холандия, Фландрия, Франция

и Германия, има своя израз в книгата “Подражание на Христа” на Тома Кемпийски, в която се набляга на покаянието и на постоянния размисъл, водещ до видения на страданията и раните на Христа. Подобен “материален”, осезаем полумистицизъм е в съзвучие с кризата на западната Църква през XV в., когато движението на лолардите в Англия, на хуситите в Чехия и честите изображения на Dance Macabre или Totentanz (Мъртвешкия танц) в Германия и Франция издават страховете и несигурността на залязващата средновековна цивилизация.

Вместо заключение ще си позволим кратка съпоставка с традицията на източноправославния монашески мистицизъм така, както той е изложен от епископ Калистос Уеър в неговите исихастки студии, публикувани под заглавие “Тайнството на човешката личност”. Според него мистицизмът на Атон се характеризира с последователни етапи: преминаване от словесна молитва към безгласна, оттам към видения и в крайна сметка отново към познатата още от Дионисий (чиито трактати са преведени на среднобългарски именно през XIV в.) “пре-светла тъма”, в която нито думи, нито образи отклоняват вниманието от интуитивния допир до една неизразима божественост.

