

**Свилен Тутеков**

Велико Трново, Българија

### ЗА СЪСТОЈАНИЈАТА НА ЧОВЕШКАТА ПРИРОДА СПОРЕД АСКЕТИЧЕСКОТО БОГОСЛОВИЕ НА СВ. ЙОАН ЛЕСТВИЧНИК

**Апстракт:** *Въпросът за различните състояния на човешката природа е основна тема за антропологијата на св. Йоан Лествичник, която открива опитно преживјаната истина за човека и истинската цел на духовниот живот. Св. Йоан следва динамичната и отворена антропологија на светоотеческото предание и разглежда човека како интегрално психосоматично битие, богообразна личност, която има својата идентичност във фактот на личното общение со Бога. Во естественото състояние на здраве, благодаруваната природа на човека притежава всички възможности и способности за постигането на тази цел и за истински живот.*

*Истината за човека може да биде разбрана единствено во контекстот на амартологијата, но отвъд всякакви легалистични, моралистични и психологически интерпретации за грехот. Грехот не може да биде дефиниран рационално, а се преживува екзистенцијално, а во опитот на покајанието човекот осъзнава, че неговата природа е изменена (διαστροφή). Разграничувањето на естественото (κατὰ φύσιν) и противоестественото (παρὰ φύσιν) състояние, или начин на съществување на природата е основна претпоставка за разбирањето на възгледот за човека и карактерот на духовниот живот. Падението води до екзистенцијална промена на човешката природа, която съществува индивидуално и автономно и има за свои екзистенцијални предели грехот, тлението и смртта. Православната аскетика свързува тоа парафизично състояние со страстите (οἱ πάθοι), които не припаѓаат на сътворената природа, а се изопачени, по-грешно насочени сили и енергии на природата, безлични автономни импулси на биологичното съществување.*

*Во опитот на пустинните отци тоа състояние е възможност за човека да осъзнае неадекватноста на својата природа, да види дори во автономните страсти копнеж (ἔρως) за истински живот и общение и да се обрне към Божјата милост во онтологично покајание. Подвигот претполага връцането и възстановувањето на естественото състояние (κατὰ φύσιν), но неговата истинска цел е во достигнувањето на сврхестественото (ὑπὲρ φύσιν) състояние - динамично израстување во добродетелта, сввршенството и светостта. Тоа е едно благодатно превъзможвање на падналата природа, което е възможно само чрез съдействието (συνέργεια) меѓу човешката слобода и Божјата благодат. Смислът на духовниот живот е во преосновавањето на човешкото съществување, което цели единението со Христос и осиновлението (= обожение) – живот на слободното общение во любовта.*

**Клучови думи:** *Св. Йоан Лествичник, аскетическа литература, човешката природа*

Лествицата на св. Йоан Лествичник е един от най-забележителните образци в съкровищницата на патристичната богословско-аскетическа литература и има огромно влияние върху традицията на православната духовност. Често пъти обаче тя се чете единствено като наръчник от правила за монашески живот,<sup>1</sup> без да се вниква в богатия духовен опит и дълбоките истини за човешкото съществуване, които тя съдържа. Но ако бъде прочетена *екзистенциално* (както предлага еп. Калистос Уеър),<sup>2</sup> Лествицата може да открие опитното богословско-аскетическо познание за тайната на човека и неговия път от греха до обожението и да спомогне за формулиране на основните принципи на християнската антропология. Несъмнено в богословското учение на св. Йоан Лествичник се откроява една основна антропологична тема – различните начини на съществуване или състояния на човешката природа и значението на този въпрос за правилното разбиране на характера и целта на духовния живот. Целта на това изследване е да анализира основните аспекти на тази проблематика в контекста на аскетико-богословския синтез, който се съдържа в Лествицата, и да посочи тяхното значение за правилното разбиране на православната антропология и духовност. В опита на Лествицата се отразява дълбокото богословско проникновение и аскетическо самопознание на пустинните отци, което е решаващо за разбирането на подвига, защото познаването на разбунтуваната в греха човешка природа и опита от онтологичното покаяние в аскезата води към едно богато познание за човека<sup>3</sup> и за неговите екзистенциални проблеми. Като следва традицията на светоотеческото богословие св. Йоан Лествичник се опитва да проникне в самата тайна на човешкото съществуване и да опише неговия път от греха до светостта не чрез обективни термини и определения, а в контекста на опита от обожението. Но за поставянето на темата за човешката природа в контекста на аскетическото богословие на св. Йоан Лествичник има още една причина.

Лествицата не е изолирано съчинение в традицията на православното подвижничество, а интегрира по своеобразен начин различните “нишки” на източното аскетическо предание, които са вплетени органично в нейната “тъкан”.<sup>4</sup> Д. Чити и епископ Калистос Уеър смятат, че в нея се открива един богословско-аскетически синтез, който много прилича на христоцентричния синтез на св. Максим Исповедник – “това, което св. Максим е постигнал в областта на хринологията, св. Йоан е извършил в областта на аскетическото богословие”.<sup>5</sup> Този факт има решаващо значение за разглежданата тема, тъй като под влиянието на оригенизма широки монашески кръгове на Изток често са били склонни да приемат *спиритуализма* и

---

1 Естествено Лествицата има за цел да бъде своеобразен “наръчник” за монашески живот, но тя съдържа богат духовен опит и познание за човека и е била твърде популярно съчинение в извънмонашеските кръгове. Св. Симеон Нови Богослов например съобщава, че е открил Лествицата в библиотеката на своя баща.

<sup>2</sup> Ware, K. Introduction, In: John Climacus. The Ladder of Divine Ascent, Classics of Western Spirituality. New York, 1982, p. 8.

<sup>3</sup> Срв. Yannaras, H. The Freedom of Morality, NY, 1984, p. 41.

<sup>4</sup> Срв. Chryssavgis, J. “The Source of St. John Climacus (c. 580 - 649)”. Ostkirchen Studien, XXXVII, 1988, p. 6.

<sup>5</sup> Срв. Chitty, D. The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire, Oxford, 1959, p. 173 и Ware, K. Introduction..., p. 3, 18, 57-58.

дуалистичното отношение към тялото, характерно за платонизма и неоплатонизма<sup>6</sup>. Това влияние започва още през IV век, когато Евагрий Понтийски се опитва да интегрира египетската аскетическа практика в една метафизична и антропологична система, вдъхновена от неоплатонизма, в духа на александрийското богословие, като идентифицира човека с *ума* (*νοῦς*), противопоставен на тялото. Но в традицията на св. Макарий Египетски и на пустинните отци Евагриевата “мистика на ума” се пренасочва към христоцентричната и автентично библейска мистика на сърцето, основана върху принципите на библейската антропология. Тук *подвигът* (*ἄσκησις*) се разбира като очистване (*κάθαρσις*) и обожение (*θέωσις*) на цялото човешко психофизическо битие, чрез участието в тайната на Христос, т. е. в светотайнствения живот на Църквата. В своя богословско-аскетически синтез св. Йоан Лествичник следва традицията на пустинните отци и “оцърковява”, подобно на св. Максим Исповедник, аскетическото учение на Евагрий като се основава на общия духовен опит на пустинята и на аскезата<sup>7</sup>. Тази негова позиция спрямо светоотеческото аскетическо и богословско предание определя основните предпоставки на разбирането му за човека, а оттам и за съдържанието и целта на духовния живот – преобразяване на целия човек и достигане до обожение в благодатния живот на Църквата.

### 1. Общ антропологичен контекст

Светоотеческото разбиране за човека се основава върху богооткровената истината, че Бог се явява като Личност, а човекът е сътворен по Негов образ (срв. Бит. 1:26-27) и макар да е тварна природа, той също е *личност*. Като следва учението на отците, св. Йоан Лествичник отнася истината за богообразността на човека<sup>8</sup> към самата тайна на човешкото съществуване и я приема като основен принцип на своята антропология. Според него образът Божи се открива в изначалната светост и красота на човека<sup>9</sup> и се отразява в структурата на неговата психофизическа природа, която се състои от тяло (*σῶμα*), душа (*ψυχή*) и ум (*νοῦς*)<sup>10</sup>. Разбира се, авторът на Лествицата не дава никакви обективни определения относно човешката природа или нейните съставни части, а подчертава *органичното единство* на човека и неизменната принадлежност на природата и всички нейни “части” в съществуването и живота на личността<sup>11</sup>. Разбира се, в опита на аскетическата борба падналата човешка природа се преживява като разделена и двуполусна, но за св. Йоан истината за единството на

6 По-подробно вж. Майендорф, J. Христос у источно-хришћанској мисли, Хиландар, 1994, с. 52-63.

7 Γιαννινα, Χ. Ἡ μεταφυσική του σώματος. Αθήνα, 1971, σ. 60.

8 Лествица 26 (PG 88. 1064).

9 Лествица 29 (PG 88. 1019).

10 Относно основните антропологични категории в богословието на Лествичник вж. по-подробно Chryssavgis, J. Ascent to Heaven: the theology of the human person according to Saint John of the Ladder. Brookline, Holy Cross Orthodox Press, 1989, pp. 36-125. Св. Йоан Лествичник особено подчертава условната ценност на ума, който макар и да е “хегемон” на човешкото същество (срв. Лествица 15 PG 88. 901) по самата си природа не е неизменен. Лествица 28 (PG 88. 1132). Освен това той говори за “практически ум” (*νοῦς πρακτικός*), като разбира под него най-висшата духовна способност на човека. Лествица 6 (PG 88. 796).

11 Лествичник договори дори за преобразяването на сексуалния импулс в копнеж и жажда по Бога. Лествица 5 (PG 88. 777).

богообразната човешка личност остава неизменен онтологичен факт в есхатологичната перспектива на благодатното обожение.<sup>12</sup>

Основният антропологичен въпрос, който се открива в Лествицата е свързан с отношението на православното подвижничество към тялото, за което св. Йоан често използва отрицателни изрази като го нарича “блато”, “пръст” и се учудва как въобще душата е съединена с “тази скверна и ненаситна тлъстина (*παχύτης*)”.<sup>13</sup> Той обаче не употребява тези изрази в контекста на някакъв антропологичен дуализъм, противопоставящ душата и тялото в онтологичен смисъл и категорично твърди, че злото не може да бъде отнесено към нищо, което принадлежи на богодадената човешка природа и на тялото<sup>14</sup>. Доколкото опитът от аскетическата борба разкрива някакъв конфликт между душата и тялото, за св. Йоан Лествичник той няма нищо общо с платоническите предпоставки на “развъплътената” оригенистична духовност<sup>15</sup> или с месалианството. В опита на Лествицата тялото не е враг или чужд елемент на човешкото богообразно битие, а е неделимо свързано с душата и затова личността го преживява като “свое”<sup>16</sup>.

Между основните категории на православната антропология и духовност няма място за елинския философски дуализъм, който противопоставя тялото на духа. За светоотеческото предание душата и тялото са две измерения на единното човешко съществуване, неделимо свързани в органично единство, и преобразени заедно в Христос чрез Светия Дух – истина, която служи като *онтологичен* критерий за духовния живот. Доколкото в Лествицата се забелязва някакво противопоставяне между телесното и духовното, по-скоро става дума за етически конфликт и за психологическо преживяване, което е последица от екзистенциалната трагедия на греха като отчуждение и отпадане от истинския живот в Бога. Човекът се преживява като “телесен” (*σωματικός*) и “плътски” (*σαρκικός*), когато живее без Бога и затова в езика на Лествицата тялото и плътта често са синоним на отделеността от Бога и средство за описание на състоянието на разбунтуваната природа, подвластна на греха и смъртта. Когато говори за състоянието на падналия човек св. Йоан, както и останалите аскетически писатели, предпочита да нарича тялото плът (*σάρξ*), което в този контекст обозначава човешката отделеност и противопоставеност на Бога. В този смисъл, ялната разлика между “тяло” (*σῶμα*) и “плът” (*σάρξ*) в Лествицата<sup>17</sup> показва, че от една страна той приема тялото като интегрална част от неделимата структура на богодадената човешка природа, а от друга - подчертава особеното значение на телесното измерение на подвига, който трябва да преобрази плътските импулси на падналата човешка природа.<sup>18</sup> Това означава, че “като борба срещу

12 Лествица 26 (PG 88. 1064); 27 (PG 88. 1097); 30 (PG 88. 1156-1157).

13 Лествица 26 (PG 88. 1061, 1064).

14 Лествица 26 (PG 88. 1068).

15 Твърде показателно в това отношение е фактът, че един от средновековните ръкописи на Лествицата носи надслова (*Λόγος κατὰ Ὀριγένους*) (Богдановић, Д. пос. съч., с. 24), което означава, че преписвачът на Лествицата е видял в нея израз на борбата на православното подвижничество срещу опитите на “развъплътената” оригенистичната духовност да проникнат в православното подвижническо предание.

16 Лествица 15 (PG 88. 901, 904).

17 Относно разграничаването на понятията *σῶμα* и *σάρξ* в богословието на св. Йоан Лествичник вж. по-подробно Chryssavgis, J. *Ascent to Heaven*, pp. 36-69. Вж. също фундаменталното изследване на Христос Янарас “Метафизика на тялото”, бел. 7.

18 Вж. особено стъпало 5, 15 и 30.

страстите, или по-точно: срещу погрешната употреба на страстната част на душата, подвижничеството не е разпъване на тялото (*σῶμα*), а ‘разпъване на плътта (*σάρξ*)’ (срв. Гал. 5:24: τὴν σάρκα (не: σῶμα) ἐσταύρωσαν.<sup>19</sup> Подвигът предполага участието, преобразяването и обожението на целия човек (включително и на тялото) и затова св. Йоан Лествичник говори едновременно и за душевно безмълвие (*ἡσυχία ψυχῆς*), и за телесно безмълвие (*ἡσυχία σώματος*),<sup>20</sup> а подобно на него св. Максим Изповедник пише: “По своята природа човекът остава изцяло човек и в душата, и в тялото, а чрез благодатта става изцяло Бог (също) и в душата, и в тялото”.<sup>21</sup> Това означава, че св. Йоан разбира подвига не като борба *срещу*, а по-скоро като борба *за* тялото, защото “всеки от нас – пише той – трябва да употреби всички възможни средства, та, като очисти и възвиси тази тленност на тялото, да го постави, така да се каже, на Божия престол”.<sup>22</sup> Есхатологичното измерение не само потвърждава истината за неделимото единство на душата и тялото в онтологичен смисъл, но и предполага възможността за преодоляването на тварната човешка природа чрез участието в божествения живот. Това основно антропологично положение е важна предпоставка за разбирането на човешката природа и нейното състояние *преди* и *след* акта на грехопадението, а оттам и на съдържанието на подвижническия живот.

Светоотеческото богословие говори за първосъздадения човек като за *богоцентрично* и *христоцентрично* същество, което живее *естествено* (κατὰ φύσιν) и *нормално* (т. е. в състоянието на *здраве*) само в тясна връзка и *общение* с Бога.<sup>23</sup> В учението на отците човекът не е някаква статична завършена даденост, а личност, която трябва да се осъществи по един динамичен начин (динамична и отворена антропология), в *личното отношение* с Бога. В опита на духовния живот тази истина се открива в контекста на преживяването на жаждата и копнежа (*ἔρως*) за общение в любовта,<sup>24</sup> който е *жизнения нерв* на всяко автентично усилие и подвиг. За да осъществи смисъла и целта на своето битие човекът е надарен със *самовластие* (αὐτεξουσιότης), което не означава обикновен морален избор между добро и зло, а избор на начина на съществуване, между живота и смъртта.<sup>25</sup> Св. Йоан Лествичник не говори за състоянието на човека преди падението, но го предполага в опита и динамиката на духовния живот<sup>26</sup> и в есхатологичната перспектива на *радостния начин на съществуване* в Царството Божие, защото “в Адам преди престъплението не е имало сълзи, както няма да ги има и след възкресението, когато грехът ще бъде унищожен”.<sup>27</sup> Този начин на съществуване като лично общение с Бога е бил своеобразна “екзистенциална норма” и основа за осъществяването на живота. Всички способности, сили и функции на тварната човешка природа са действали нормално,

19 Перишић, Вл. “Молитва ума и молитва срца”, у: Раскршћа (студије о јелинској и хришћанској философији). Београд, 1996, с. 126.

20 Лествица 27 (PG 88. 1097).

21 Св. Максим Изповедник, За трудните места у св. Дионисий и Григорий, (PG 91. 1088).

22 Лествица 26 (PG 88. 1064).

23 Срв. Левтић, јером. Атанасије, Аскетика, Београд–Србиње–Ваљево, 2002, с. 43.

24 Лествица 30 (PG 88. 1156-1157); 1 (PG 88. 633); 7 (PG 88.804).

25 Лествица 1 (PG 88. 633).

26 Лествица 24 (PG 88. 981); 26 (PG 88. 1028, 1068).

27 Лествица 7 (PG 88. 809).

*естествено* (κατὰ φύσιν)<sup>28</sup> и в пълно единство като средство за поддържането на този живот чрез оживотворяващото действие на нетварната Божия благодат. Този *природен динамизъм* на човека се открива в неговата *онтологична* цел – обожението (θέωσις) и включва всички *сили* (δυνάμεις) или енергии, т. е. *необходимите свойства* и *възможности* за постигането на тази цел, които св. отци наричат *добродетели* (ἀρεταί). Така Евагрий Понтийски отнася добродетелта (ἀρετή) към Божия образ в човека,<sup>29</sup> а св. Атанасий Велики учи, че в своето естествено състояние човешката душа (която е в постоянно движение - κινεῖται) е постъпвала *според добродетелта* (κατ' ἀρετήν), която води към Бога.<sup>30</sup> Според св. Исаак Сириец “добродетелта е природно (φυσικῶς) здраве на душата..., което ѝ е свойствено”,<sup>31</sup> а св. Йоан Дамаскин казва, че “ако ние останем в нашето естествено състояние, тогава ние сме в добродетелта..., защото добродетелите са естествени за човека и съществуват еднакво за всички, макар да не вършим в еднаква степен това, което принадлежи на нашата природа”<sup>32</sup>. Св. Йоан Лествичник застава изцяло на тази светоотеческа позиция и недвусмислено отъждествява *естественото* (κατὰ φύσιν) състояние на човека<sup>33</sup> с изобилието на *добродетелите*, които “не са далеч от естеството” (τῆς φύσεως αἱ ἀρεταὶ καθεστῆκασι).<sup>34</sup> Това е състоянието на *безсмъртна красота* (ἀθάνατον κάλλος), която Бог е дарувал на човека преди грехопадението<sup>35</sup> и която той е трябвало да превърне в основа на своя живот с Бога. Но истината за човешкото съществуване не може да бъде разбрана докрай, ако не се има предвид трагичния факт на падението и неговите последици за човешката природа.

## 2. Падението и противоестественото (παρὰ φύσιν) състояние на човека

Аскетическото богословие поставя въпроса за човека и неговата природа в контекста на амартологията и опитното преживяване на трагичното човешко съществуване в състоянието на страстите, тлението и смъртта. Св. Йоан Лествичник не се занимава с някаква *метафизика на злото* в рамките на една философска етика, защото по думите на Христос Янарас “тайната на нашата паднала природа не може да бъде рационално определена, а само екзистенциално преживяна”<sup>36</sup>. Макар да не пише за самия акт на грехопадението, очевидно за св. Йоан истината за падението на човека е неприконовен догмат,<sup>37</sup> а задълбоченият прочит на Лествицата показва, че този въпрос не е само отделен аспект на антропологията, а ключ за разбирането на

---

<sup>28</sup> Лествица 26 (PG 88. 1028, 1068).

<sup>29</sup> Евагрий Понтийски, Гностически глави 67, 206.

<sup>30</sup> Св. Атанасий Велики. Слово против езичниците, 2-5. Св. Йоан Златоуст също смята, че добродетелта “е естествена, а злото - неестествено” Св. Йоан Златоуст. PG 62,21,

<sup>31</sup> Св. Исаак Сириец, Слово 83.

<sup>32</sup> Св. Йоан Дамаскин, Точно изложение на православната вяра II, 26 и 3,14 (PG 94. 973, 1045). Вж. също св. Макарий Египетски, Омилии I, 7 и 15, 49.

<sup>33</sup> Лествица 15 (PG 88. 896) и 1 (PG 88. 633); 29 (PG 88. 1149).

<sup>34</sup> Лествица 26 (PG 88.1028). 15 (PG 88.896) и 1 (PG 88. 633); 29 (PG 88. 1149).

<sup>35</sup> Лествица 29 (PG 88. 1148); св. Макарий Египетски, Омилии I,7 (PG 34, 457,460).

<sup>36</sup> Γιανναρά, Χ. Η μεταφυσική του σώματος, σ. 86.

<sup>37</sup> Лествица 7 PG (88. 809).

човека и неговия духовен живот. Човекът е сътворен с изначална чистота и красота,<sup>38</sup> което означава, че грехът и злото не принадлежат към същността на неговата богодадена природа, нито пък притежават някаква ипостас или природа. Св. Йоан изразява тази обща за светоотеческото богословие истина по класически начин: “Бог не е нито виновник, нито творец на злото” (*Κακὸν μὲν ὁ Θεὸς οὔτε πεποίηκεν οὔτε δεδημιούργηκεν*).<sup>39</sup> Човекът е бил сътворен добър от Бога и в неговата природа няма нищо, което да е зло или да е естествена причина за злото в света.<sup>40</sup> Затова в патристичната литература той се описва като *неипостасен*,<sup>41</sup> като нещо чуждо и противоположно на природата<sup>42</sup> - състояние, което авва Исаия и авва Доротей отъждествяват с *болестта*.<sup>43</sup> Това означава, че злото не е онтологичен автономен принцип или нещо противостоящо на Бога, а съществува само в човешкото самовластие, защото по думите на Лествичник “всеки от нас греши не по принуда”.<sup>44</sup> Православното подвижническо предание идентифицира греха със свободния отказ на човека да участва в истинския живот, защото той се корени в загубата на връзката, близостта и общението с Бога като източник на този живот. Грехът е *отчуждение*<sup>45</sup> и екзистенциална лъжа, чрез която човекът пренася върху себе си принципа на битието и живота и чрез отделянето си от Бога сам става център на своето съществуване (= индивидуализъм).

В патристичната литература грехът не се разбира и описва в *моралистични* или *легалистични* понятия както в латинското богословие,<sup>46</sup> т. е. като нарушаване на някакъв външен обективен закон (морален или религиозен), който определя отношението между Бога и човека. За светоотеческото богословие *грехът* не е нито психологическа, нито етическа, нито юридическа категория, а се разбира и тълкува *онтологично*,<sup>47</sup> т. е. като събитие на човешкото съществуване, в което участва целият човек. Ако до този момент човекът съществува *по образа на Бога* (κατ' εἰκόνα Θεοῦ), то след падението той съществува *по образа на греха* (κατ' εἰκόνα τῆς ἀμαρτίας), което означава промяна в начина на съществуване или в *състоянието* (ἔξις), т. е.

---

38 Лествица 29 (PG 88. 1149); 7 (PG 88. 809).

39 Лествица 26 (PG 88. 1068); 26 (PG 88. 1028).

40 Лествица 29 (PG 88. 1149); 26 (PG 88. 1028); св. Атанасий Велики, Животът на Антоний 20 и 34 (PG 26. 873 и 893).

41 Св. Макарий Египетски, Омилии 16, 1; авва Доротей, Поучения 10, 106 и 11, 116.

42 Лествица 26 (PG 88. 1028, 1068); св. Макарий Египетски, Омилии 15, 13; св. Григорий Нисийски, За девството 12 (PG 46. 369-372); Патерик, авва Пимен 68 (PG 65. 337); св. Макарий Египетски, Омилии 45,6; св. Нил Синайски, Писмо 2, 299 (PG 79. 348-349); св. Йоан Касиян Римлянин, Събеседвания 5,8; авва Таласий, Сто глави 2, 16 (PG 91. 1440); св. Никита Ститат, За душата 16 и 48.

43 Авва Исаия, Слово 25, 23 и Доротей, Поучения 10, 106.

44 Лествица 10 (PG 88. 845).

45 Св. Григорий Богослов нарича греха “отчуждение от Бога”. Нравствени песни (PG 37. 662).

46 Nellas, P. Deification in Christ, St. Vladimir's Seminary Press New Work, 1984, pp. 160-162.

47 Като изследва източното и западното разбиране за греха Дейвид Вивер заключава, че източните отци са имали “онтологичен подход” и “макар никога да не са липсвали моралистични концепции за греха, за гърците оперативните понятия, в които грехът се развива, са били онтологичните понятия *тление* (φωρά), *страстност* (πάθος) и *смъртност* (θνητότης)”. (“Тумачење посланице Римлянина (5:12)”, сп. Беседа, кн. 3, Нови Сад, 1993, с. 244, 252.)

съществуване като биологична ипостас. Онтологичното измерение на греха може да се разбере само в контекста на основната богословска истина, че човешката природа участва в истинския живот само в личното общение с извора на живота - Бога и чрез оживотворяващото действие на Неговата благодат. Така св. Йоан Лествичник и заедно с него цялото светоотеческо предание на практика отъждествяват истинския живот на човешката душа и на цялата негова природа с божествената благодат до такава степен, че ако е лишена от нея, т. е. от този живот, душата постепенно умира и се облича в одеждите на *смъртта* и *тлението*.<sup>48</sup> Грехът е отпадане от истинския живот, пропадане и непосредствена причина за смъртта (срв. Рим. 6:23; Як. 1:15) и затова св. Йоан го определя като *въвеждане на смъртта* (*προοίμιον θανάτου*), поради което след падението “страхът от смъртта е свойство на човешката природа, произлязло от непослуhaniето”.<sup>49</sup> В това състояние грехът и смъртта стават екзистенциални граници на човешкия живот, сведен до нуждите и импулсите на индивидуалната автономна природа, отчуждена от благодатта. Затова в опита на Лествицата грехът се разбира и преживява предимно като “парафизично” отхвърляне на благодатта, като *отпадане* (*ἔκτωσις*) и *загуба* (*ἀπώττωσις*)<sup>50</sup> на *естественото* (*κατὰ φύσιν*) състояние и достигане до състояние против природата (*παρὰ φύσιν*). Така присъствието на греха и злото в човешкото съществуване му придава онтологично измерение, което по думите на прот. Г. Мантзаридис “неизбежно насочва интереса на етиката към онтологията”<sup>51</sup>.

Като следва този онтологичен подход към греха, св. Йоан Лествичник *диагностицира* с аскетическо и богословско проникновение неговите патологични прояви и разделението в съществуването на падналия човек. “По какъв начин – пита той – става в мене това съединение на противоположности? Как аз сам на себе си съм и враг, и приятел?”.<sup>52</sup> Това означава, че в природата на падналия човек съществува някакво непримиримо разделение и противопоставяне, но подвижничеството го разглежда не в смисъл на нещо, което е онтологично присъщо на човешката природа, а по-скоро в плана на начина на съществуване, до който води трагедията на греха. Лествицата може да бъде разбрана само в контекста на тази диалектика, като на всяка нейна страница се прави много ясно разграничаване на отделните състояния или по-точно начини на съществуване на човешката природа - дали става дума за състоянието преди или след падението. В основата на това противопоставяне еп. Калистос Уеър вижда проява на “базисния *дуализъм*, който лежи в основата на аскетическото богословие на св. Йоан Лествичник. Това обаче - заключава той - не е дуализъм между Бога и материята, защото Бог е неин Творец; не е дуализъм между душата и тялото, защото Лествицата разглежда човешката личност като интегрално единство, а дуализъм между непадналото и падналото, между естественото и противоестественото, между безсмъртието и тлението, между живота и смъртта”.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> Лествица 1 (PG 88. 633); Св. Макарий Египетски, Омилия 1-2; св. Василий Велики, (PG 31. 345); св. Кирил Йерусалимски, Към Римляни (PG 74. 789); св. Симеон Нови Богослов, Етическо слово 7; св. Григорий Палама (PG 150. 1048-1049).

<sup>49</sup> Лествица 6 (PG 88. 793). По-подробно вж. Γιανναρα, Χ. Ἡ μεταφυσική του σώματος, σ. 95.

<sup>50</sup> Лествица 15 (PG 88. 885); Св. Максим Изповедник нарича греха “трагично поражение” (PG 91. 1084-1085).

<sup>51</sup> Μαντζαρίδη, Γ. Χριστιανική ηθική. Θεσσαλονίκη, 2000, σ. 63.

<sup>52</sup> Лествица 15 (PG 88. 904).

<sup>53</sup> Ware, K. Introduction..., p. 21.



Това “противопоставяне” открива традиционното за светоотеческото предание разграничаване на *естествено* (κατὰ φύσιν) и *противоестествено* (παρὰ φύσιν) състояние на човека, което има жизненоважно значение и е своеобразен “онтологичен ключ” за правилното разбиране на антропологията и характера на духовния живот.<sup>54</sup>

Когато говори за *противоестественото* състояние на падналия човек, св. Йоан Лествичник е доста осъдителен, но никога не допуска мисълта, че падението води до цялостна поквара на човешката природа, защото тя е възстановена в Христос, а тялото участва в опита от нетварната светлина и обожението<sup>55</sup>. В аскетическия опит *природата* (φύσις) се преживява и разбира като нещо динамично,<sup>56</sup> което не може да бъде отделено от цялостната структура на човешката личност, но трябва да се има предвид, че в Лествицата има много пасажи, където този термин не е напълно ясен. Тази “неяснота” е по-скоро резултат от опитите за рационално дефиниране на човешката природа, без да се има предвид динамиката на благодатно-подвижническия живот, който предполага нейното връщане към естествено състояние. Екзистенциалното преживяване на греха открива истината, че човешката природа е *изменена* (διαστροφή),<sup>57</sup> което позволява на св. Йоан Лествичник да разграничи ясно двете нейни основни състояния или начина на съществуване – *естествено* и *противоестествено*, с което обозначава падналата природа.<sup>58</sup> Това означава, че различния смисъл на φύσις в отделни пасажи на Лествицата не се дължи на някаква терминологична неяснота, а отразява дълбоката богословска и антропологична истина, че злото не е нещо естествено за човека, но може да стане негова своеобразна “втора природа”,<sup>59</sup> т. е. природата да функционира съгласно законите на греха, смъртта и тлението.

Грехът фрагментира и изопачава човешката природа, но той не променя нейната същност в онтологичен смисъл, а по-скоро променя нейния начин на съществуване и функциониране. Разрушаването на единството, разбирано като лично отношение с Бога, неизбежно води до разрыв на единството и целостността на човешката личност и до погрешното функциониране на неговите природни сили и способности. Това означава, че природата не трябва да се разбира като нещо неутрално, а като нещо добро по своята същност, което е “основната патристична гледна точка за φύσις, с която св. Йоан Лествичник е в пълно съгласие”.<sup>60</sup> Злото, пороците или страстите не са изначално присъщи на природата, защото “по природа зло и страсти няма в човека; защото Бог не е Творец на страстите (Κακία μὲν ἢ πάθος φυσικῶς ἐν τῇ φύσει οὐ πέφυκεν. Οὐκ ἔστιν γὰρ κτίστης παθῶν ὁ Θεός)”.<sup>61</sup>

54 По-подробно вж. Mantzarides, G. *Orthodox Spiritual Life*. Brookline, Massachusetts, 1994, pp. 113-121; Μαντζαρίδη, Γ. *Χριστιανική ηθική*, σ. 62-97.

55 Лествица 30 (PG 88. 1157). Срв. Ware, K. “The Transfiguration of the Body”, in: A. M. Allchin, *Sacrament and Image*, London, 1967, pp. 17-32.

56 Лествица 7 (PG 88.808).

57 Лествица 22 (PG 88. 949).

58 Лествица 15 (PG 88. 901); 14 (PG 88. 865); 26 (PG 88. 1020).

59 Лествица 6 (PG 88. 793); 15 (PG 88. 896-897); 24 (PG 88. 981); 26 и 17 (PG 88. 1085).

60 Chryssavgis, G. *Ascent to Heaven...*, p. 163.

61 Лествица 26 (PG 88. 1028); 26 (PG 88. 1068). Тази мисъл може да се открие и в други отци, но по-специално в св. Йоан Касиян Римлянин, *Събеседвания* 8, б; бл. Диадок Фотикийски, *Сто подвижнически глави за духовния живот* 3; св. Симеон Нови Богослов, *Катихеза* 4.

Безпорядъкът и дисхармонията на душевните и телесните сили (=психофизическите енергии на природата) са последица от загубата на божествената благодат и на придобитите блага по време на падението и развитието на следгреховния начин на живот в психосоматично пропадане и сквернота.

Ясното разграничаване на *естественения* (κατὰ φύσιν) и *противоестественения* (παρὰ φύσιν) начин на съществуване на човешката природа е основната антропологична предпоставка за решаването на проблема за природата на страстите (πάθη)<sup>62</sup>, а оттам и за целта и смисъла на подвига. Светоотеческото богословие не поставя въпроса за страстите и добродетелите в рамките на някаква автономна философска етика, а ги отнася към начина на съществуване и функциониране на човешката природа и ги разглежда в цялостния онтологичен контекст на човешкото съществуване. Според св. Атанасий Велики страстите са плод на злоупотребата с богодаруваните сили на човека,<sup>63</sup> а св. Йоан Дамаскин учи, че отдалечаването от естественото състояние (т. е. от добродетелта) се достига до противоестествено състояние, т. е. в страсти (κακία)<sup>64</sup>. Св. Йоан Лествичник застава на тази светоотеческа позиция и заявява категорично, че “по природа зло и страсти няма в човека” (Κακία μὲν ἢ πάθος φυσικῶς ἐν τῇ φύσει οὐ πέφυκεν)<sup>65</sup> и директно нарича страстите “противоестествени” (παρὰ φύσιν).<sup>66</sup> За него страстите не са нещо зло само по себе си, а са импулси или стремежи на природата, които са насочени по-грешно (срв. Пс. 36:10),<sup>67</sup> т. е. изопачаване и погрешно насочване на богодадените функции на човешката природа. Той дори полемизира с тези, които допускат възможността страстите да бъдат отнесени към естествените психофизически функции на човешката природа и пише: “Те не разбират, че ние сме превърнали в страсти естествените свойства към добро” (τὰ συστατικὰ τῆς φύσεως ἰδιώματα ἡμεῖς εἰς πάθη μετηνέυκαμεν)<sup>68</sup>. Докато в естественото състояние на човека силите и способностите на неговата природа са функционирали в пълно единство и в съдействие с Божията оживотворяваща благодат, то след падението те са се превърнали в безлични автономни сили, действащи стихийно<sup>69</sup> и противно на истинското си назначение. В

---

<sup>62</sup> За значението на понятието π ῥος вж. Lampe, G. A. Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961, pp. 993-994.

<sup>63</sup> Св. Атанасий Велики. Слово против езичниците, 2-5. Св. Йоан Златоуст също смята, че добродетелта “е естествена, а злото - неестествено” Св. Йоан Златоуст (PG 62. 21); вж. също св. Максим Изповедник, Въпроси и отговори до Таласий 1 (PG 90. 243-244).

<sup>64</sup> Св. Йоан Дамаскин, точно изложение на православната вяра II, 26 (PG 94. 973). На друго място св. Йоан Дамаскин казва: “Подвигът и подвижническите усилия са открити не за това да се придобие добродетелта, като че тя е нещо, което е дошло отвън (в нашата природа), а напротив, за да изгоним от себе си с помощта на подвига противоестествените страсти, които са дошли отвън (и така да върнем добродетелите)”. Пак там 3, 14 (PG 94. 1045). Същата мисъл изразява и св. Макарий Египетски, Омилии 1, 7 и 15, 49.

<sup>65</sup> Лествица 26 (PG 88. 1028); 26 (PG 88. 1068). Същата мисъл изразява св. Максим Изповедник в отговора си на 42 въпрос на авва Таласий.

<sup>66</sup> Лествица 15 (PG 88. 885).

<sup>67</sup> Лествица 26 (PG 88. 1065-1068); 26 (PG 88. 1028); 29 (PG 88. 1148); 7 (PG 88. 816) и 15 (PG 88. 892). Подобно на него, св. Григорий Палама предпочита да говори за μετάρθεσις на страстите, отколкото за νέκρωσις. Триади I, 19 и III, 3, 15.

<sup>68</sup> Лествица 26 (PG 88. 1068).

<sup>69</sup> Св. Йоан Лествичник пише: “Неразумните страсти няма порядък или разум, но всякакво

протиеостественото си състояние на страстност човекът дотолкова е изопачил тези сили и способности, че вече приема като свое естествено и нормално състояние не добродетелите, а страстите<sup>70</sup> като “нови” гранични параметри на човешкото съществуване. В Лествицата дори могат да се открият пасажи, които да доведат до мисълта, че страстите по някакъв начин са *свързани* и получават съдействие от природата, или поне че *воюват* срещу човека с помощта на неговата природа.<sup>71</sup> Това означава, че протиеостественото състояние на човека подменя същността на живота до автономното съществуване на индивидуалната природа, което има за свои екзистенциални предели греха, тлението и смъртта. Това обаче не означава, че св. Йоан Лествичник споделя някакъв *антропологичен песимизъм* и не допуска никаква възможност за връщане към истинския живот.

### 3. Човешката природа и опитната педагогика на аскетата

В богословието на пустинните отци греховното “парафизично” състояние на човека се преживява в контекста на аскетата като покаяние и връщане към истинския живот в *лично общение* с Бога чрез благодатта на Светия Дух. Опитът от трагичното съществуване в греха и от подчинеността на смъртоносните страсти открива на човека безграничната Божия милост и действието на благодатта, както и възможността неговата порочност да стане начало на покаяние и преобразяване, за връщане към неговото *естествено* състояние и начало на нов живот<sup>72</sup>. Тази *благодатна опитност* става своеобразна “форма на *аскетическа педагогика*, която често пъти е начин човекът да се върне към духовния живот с още по-голямо разбиране и опитност”,<sup>73</sup> защото по думите на св. Йоан Лествичник “понякога това става *промислително* за наше *вразумяване*”<sup>74</sup>. Църковният аскетизъм превръща съзнанието за греха в съзнание за неадекватността на падналата човешка природа и насочва към търсенето на Божията благодат,<sup>75</sup> защото аскетическото покаяние е път към преосноваването на човешкото съществуване като лично общение и единение с Бога. Така вкусът на страстността или дори поробването на човека на “естествената” му податливост на греха открива пред него възможността да осъзнае своето лично отчуждение и различните форми на робство, упражнявани чрез неговото *своеволие* (*ιδιορθεμία*)<sup>76</sup> - индивидуалната воля на падналата природа, която узорпира възможностите на автентичната природа.

В процеса на духовния живот това преобразяване става извор на един дълбок екзистенциален опит от човешкото съществуване, който е жизнено необходим за

---

своеволие или неуредица (*ἀταξίαν ἀκαταστασίαν*). Лествица 26 (PG 88. 1020).

<sup>70</sup> “Аз много се удивлявам – пише Лествичник - защото като имаме за помощници в добродетелите – и Всевишния Бог, и ангелите, и светите човеци, а в греха – само лукавият бяс, по-удобно и по-скоро се скланяме към страстите и пороците, отколкото към добродетелите”. Лествица 26 (PG 88. 1066-1067).

<sup>71</sup> Лествица 28 (PG 88. 1136); 26 (PG 88. 1033).

<sup>72</sup> Лествица 15 (PG 88. 893).

<sup>73</sup> Γιαννάρια, Χ. Ἡ μεταφυσική του σώματος, σ. 141.

<sup>74</sup> Лествица 21 (PG 88. 953).

<sup>75</sup> Срв. Yannaras, H. The Freedom of Morality, p. 39.

<sup>76</sup> Лествица 15 (PG 88. 901); 4 (PG 88. 680); 26 (PG 88. 1028). По-подробно вж. Chrissyavgis, G. Ascent to Heaven..., p. 212.

преобразяването на живота и връщането му към неговия истински смисъл и назначение – личното общение с Бога. Цялостното преживяване и преминаването през този опит на страстността, достигането на дълбините на краха на огреховената природа в перспективата на покаянието и преобразяването от благодатта води към истинското познание за човека и към *педагогиката* на духовния живот. Той се различава по радикален начин от всички опити за постигане на субективна психологическа сигурност чрез външното налагане на обективни морални принципи и норми, чието изпълняване трябва да “осигури” доброто индивидуално поведение на човека. Точно затова е необходим един синтетичен опит, в рамките на който осъзнаването на греха и краха на човешката природа може да доведе до *онтологично* покаяние, до цялостен вътрешен прелом, който не просто да промени характера или поведението, а начина на човешкото съществуване. Като следва опита и богословието на пустинята св. Йоан Лествичник признава, че дори на най-крайните степени на човешкото падение в човека съществува някаква, макар и извратена, жажда за живот и за пълнота на човешката личност. Истината на Църквата и динамиката на живота осветляват бездната на човешкото падение и показват на човека, че дори най-ненаситните импулси на неговата паднала природа и автономното съществуване на страстите са белег на жаждата за участие в истинския живот и знаци, които свидетелстват за благородството на неговия произход.<sup>77</sup> Благодатно-опитната *педагогика* на подвига вижда дори в автономната страст на плътта импулс на любовта и копнеж (*ἔρως*) за лично общение, който може чрез покаяние да доведе до нестихваща любов към Бога, защото “чист е онзи, който отблъсква плътската любов с любов (*ἔρωτι ἔρωτα διακουσάμενος*) божествена (*ἔρως*) и е угасил телесния огън с огън невеществен”<sup>78</sup>. На друго място св. Йоан пише: “Аз видях нечисти души, които до буйство изгаряха в плътска любов, но после се разкаяха и обърнаха своя копнеж към Господа; преодолявайки всеки страх, те с ненаситна любов се превързаха към Бога. Затова и Господ не каза за оная целомъдрена блудница, че се е уплашила, но че е обикнала много (срв. Лук. 7:47) и лесно е могла чрез любовта да отблъсне любовта”<sup>79</sup>. Това свидетелство открива измеренията на една опитност в безднното падение и краха на падналата природа, чието осъзнаване може да бъде динамично влизане в подвига на покаянието и личното общение с Бога, преживяно като благодатно общение в любовта. Това още веднъж показва, че православното подвижничество не цели отричането и унищожаването на естествените богодадени възможности и способности на природата (включително и телесните), а цели промяната, възпитанието и пренасочване на по-грешно насочените страсти към тяхното естествено функциониране (= добродетели)<sup>80</sup>, т. е. преобразяването им във възможности за истински живот. По своята същност подвигът е отговор на призива за връщане към

---

<sup>77</sup> Yannaras, H. *The Freedom of Morality*, p. 43.

<sup>78</sup> Лествица 15 (PG 88. 880). Въпросът за човешкия и божествения ерос в опита на Лествичник е разгледан подробно от Христос Янарас, вж. ‘H μεταφυσική του σώματος, σ. 149-166; “Eros divin et éros humain selon S. Jean Climaque”, pp. 190-204.

<sup>79</sup> Лествица 5 (PG 88. 777).

<sup>80</sup> Лествица 26 (PG 88. 1068). В аскетическото учение на св. Максим Исповедник се срещат достатъчно често мисълта за преобразяването на страстите: ἡ ἐπιθυμία става τὸ θεῖον, а θυμός се превръща в τὴν θεῖαν ἀγάπην. Срв. Сидоров, А. *Комментарии, в: Творения преподобного Максима Исповедника*, кн. 1, М., 1993, с. 280.

този живот, усилие на човека да преодолее своето противоестественно съществуване, подвластно на греха и смъртта<sup>81</sup> (= индивидуална автономна природа) и да основе един личностен начин на съществуване като общение чрез съдействието с Божията благодат.

#### 4. Природа и благодат

Проницателната богословска и аскетическа оценка на различните състояния на човешката природа открива истинските измерения и смисъл на духовния живот като динамично израстване в Христос чрез благодатта на Светия Дух. Подвигът е движение за връщане и израстване на човека в динамичната пълнота на личното отношение с Бога, но той е немислим в рамките на падналата човешка природа, а цели своеобразното личностно “излизане” или “преодоляване” на природата и срещата с благодатта. Чрез действието на благодатта човекът престава да бъде роб на нагоните и нуждите на автономната природа и става господар и управител на творението и на своята тварна природна ипостас; придобива един *царски етос*, който св. Йоан Лествичник изразява по много характерен начин: “Бъди като цар в сърцето си, седнал на високия престол на смирението и заповядай на смеха: *върви, и той си отива*; а на сладкия плач: *ела, и той идва*; и на тялото, тоя наш раб и мъчител: *направи това, и то го прави* (Мат. 8:9)”<sup>82</sup>. В тази среща с благодатта подвигът възстановява самовластието на човешката личност над неговата природа и преобразява нейното смъртно и тленно съществуване във възможност за личен живот.

Като следва светоотеческото богословско предание св. Йоан Лествичник основава цялата си аскетика върху учението за *съдействието* между Божията благодат<sup>83</sup> и човешката свобода, като единствена възможност за преобразяването на човека и достигане до светост и обожение<sup>84</sup>. В духа на авва Варсануфий и авва Доротей той говори за *синергия* (*συνέργεια*) и макар да употребява този термин само два пъти<sup>85</sup> мисълта за *съдействието* на Божията благодат се предполага на всяка страница от Лествицата. Академик Димитрий Богданович дори смята, че св. Йоан Лествичник пръв в източното богословско предание изразява идеята за *синергия*,<sup>86</sup>

<sup>81</sup> Св. Йоан Лествичник описва борбата на осъдените в тъмницата като борба срещу смъртта, която е “неестествена”. Лествица 6 (PG 88. 793).

<sup>82</sup> Лествица 7 PG (88. 808-809).

<sup>83</sup> Св. Йоан Лествичник говори за благодатта като за *енергия* (*ἐνέργεια*) на Св. Дух на много места: Лествица 4 (PG 88. 700); 5 (PG 88. 777); 26 (PG 88. 1017); 27 (PG 88. 1096). Забележително е, че той подчертава паралелизма на *благодатта* (*χάρις*) и любовта (*ἀγάπη*) в отношение с *милостта* (*συμπάθεια*). Лествица 25 (PG 88. 988).

<sup>84</sup> За подвижническия живот въобще и за осъществяването на неговата цел чрез синергията с божествената благодат вж. по-подробно Левтић, јером. Атанасије, “Православни хришћански етос”, в: Теолошки погледи № 2, Београд, 1973, с. 142-144; Кардамакис, М. Православна духовност. Хиландар, 1996, с. 61-66; Зарин, С. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996, с. 75, 86-91; 94-96 и 114.

<sup>85</sup> Вж. Лествица 14 (PG 88. 868), където думата се среща в нейната глаголна форма *συνεργεῖ* и 15 (PG 88. 900), където св. Йоан цитира св. ап. Павел (срв. 1Кор. 4:7). Вж. също св. Атанасий Велики, Житие на светия наш отец Антоний 5 и 19 (PG 26. 849, 872); св. Марк Подвижник (PG 65. 1037, 1040 и 1049).

<sup>86</sup> Срв. Богдановић, Д. пос. съч., с. 162.

която е основна за светоотеческото богословие и духовност. Вероятно на пръв поглед може да изглежда, че св. Йоан често преподчертава човешкия аспект и поставя силен акцент върху подвига, като казва много малко за Божията инициатива и действието на благодатта. Според него обаче спасението може да стане реалност единствено чрез Божията инициатива и действие, което различава по радикален начин неговото богословие от всички форми на *пелагианство*.<sup>87</sup> “Никой от ония – четем в Лествицата - които са обучени в опазване своята чистота, да не считат, че това е негова придобивка; защото невъзможно нещо е някой да победи своята природа; и дето природата е победена, там се вижда присъствието на Оногова, Който е по-горе от природата... Който иска да се бори със своята плът и да я победи със свои собствени сили, той напразно се подвизава... Представи пред Господа немошта на своето естество, съзнавайки във всичко своето безсилие, и ти неусетно ще получиш дара на целомъдрието...“, защото е “крайно безумно да се гордеем с Божиите дарования”.<sup>88</sup> Тези думи показват безпомощността на човека пред бунта на неговата тленна и смъртна природа, а заедно с това и призова за Божията помощ и съдействие да се победи природата и да се придобие дара на благодатното общение с Бога. В благодатния синергичен процес на подвига всички положителни усилия на човека (т. е. копнежа на неговата природа за живот и общение) намират *добър прием* от страна на Бога, който възпълва слабостта на падналата човешка природа чрез действието на Своята благодат. От друга страна обаче подвижничеството категорично отхвърля всеки “пелагиански” опит и претенция на човека да постигне добродетелност и съвършенство чрез силите и способностите на своята паднала природа.

В опита на църковния аскетизъм съществува един дълбок реализъм, който умее добре да “дешифрира” (на аскетически език - *διάκρισις* = различаване, разсъдителност)<sup>89</sup> опитите на падналата природа да подмени истинския живот с *маските* на лицемерното индивидуално благочестие.<sup>90</sup> Този реализъм е плод на опитно преживяната истина, че човекът не може да победи своята паднала природа без помощта на благодатта, защото “никой от ония които са обучени в опазване своята чистота, да не счита, че това е негова придобивка, защото невъзможно нещо е някой да победи своята природа; и дето природата е победена, там се вижда присъствието на оногова, който е по-горе от природата (*ὕπερ φύσιν*)”.<sup>91</sup> “В тези думи – заключава Христос Янарас – ние можем да видим провала на целия официален морализъм и на целия идеалистичен хуманизъм с каквото и да е систематизирано занимание, със “самодоказването” на човека чрез неговите собствени възможности и сили”.<sup>92</sup>

Св. Йоан Лествичник отхвърля всяка претенция на човека да постигне добродетелност и съвършенство като резултат от естествените усилия на своята паднала автономна природа и вижда във всеки подобен опит (=индивидуална добродетел) по-скоро израз и действие на живеещата в човека страст, сплетена с

---

<sup>87</sup> По-подробно вж. Ware, K. Introduction..., p. 19. Вж. Лествица 4 (PG 88. 677).

<sup>88</sup> Лествица 15 (PG 88. 881, 884); 23 (PG 88. 968).

<sup>89</sup> Забележително е, че най-пространното стъпало в Лествицата (26) е посветено на разсъдителността (*διάκρισις*).

<sup>90</sup> Срв. Лествица 23 (PG 88. 966); 26 (PG 88. 1058); 26 (PG 88. 1060); 26 (PG 88. 1069-1070).

<sup>91</sup> Лествица 15 (PG 88. 881).

<sup>92</sup> Yannaras, Chr. The Freedom of Morality. p. 113.

добродетелта.<sup>93</sup> Ако добродетелите се откъснат или станат *независими* от синергичния благодатен контекст на подвига, тогава те не са “нищо друго, освен успехи на голата природа, които пречат на човека да се освободи от природата и да се предаде на благодатта”.<sup>94</sup> Подвижникът ясно осъзнава, че бунтът на природата се състои в нейния опит сама да осъществи истинския живот, а това е възможно единствено чрез съдействието на Божията благодат, чрез *дара на личното общение и любов*. Затова подвигът не се свежда до диалектиката “усилие-резултат” в рамките на индивидуалния природен живот, а цели благодатното преобразяване на *природното съществуване* във възможност за живот, осъществен чрез *присъствието на Христос* (Χριστοῦ ἐνδημία).<sup>95</sup> Св. Йоан Лествичник не отнася критериите за истинския духовен живот към някакви обективни морални принципи, а в присъствието и действието на Божията благодат, преживяна като “невеществена светлина”.<sup>96</sup> Така подвигът придобива смисъл на *подготовка* на човека да предстои смирено пред нозете на Христос, да признае пред Него своята собствена слабост и да моли за Неговата благодат. “Представи пред Господа немощта на своята природа – четем в Лествицата - като съзнаваш във всичко своето безсилие, и ти неусетно ще получиш дара на целомъдрието”.<sup>97</sup>

Всичко това не означава, че в своето разбиране за духовния живот св. Йоан Лествичник отхвърля човешката природа, тъй като тя е основата, в която обитават грехът или благодатта, а в своето *естествено* състояние природата е *отворена* за благодатта<sup>98</sup>. В аскетическия опит природата не е дадена като завършена статична даденост, а се преживява в нейното движение към непрестанното преодоляване<sup>99</sup> на собствената ограниченост в греха и смъртта в съдействие с благодатта, която е съдържание на истинския живот. Като изхожда от тези основни богословски и антропологични предпоставки, св. Йоан Лествичник предполага не само посоченото вече разграничаване на *естествено* (κατὰ φύσιν) и *противоестествено* (παρὰ φύσιν) състояние на човека, но и една тройка разлика – *естествено* (κατὰ φύσιν), *противоестествено* (παρὰ φύσιν) и *свръхестествено* (ὕπερ φύσιν),<sup>100</sup> което е традиционно за цялата източна аскетика. Това създава общия онтологичен и богословско-антропологичен контекст, в който той посочва някои добродетели като *естествени* (φυσικοί), т. е. които принадлежат на богосъздадената природа, и добродетели, които са “по-горе от природата” (ὕπερ φύσιν),<sup>101</sup> придобити чрез

---

93 Лествица 26 (PG 88. 1027).

94 Γιανναρά Χρ. Ορθοδοξία καὶ Δύση στὴ νεώτερη Ελλάδα, 1992, σ. 54.

95 Лествица 26 (PG 88. 1117).

96 Лествица 26 и 25 (PG 88. 1033 и 996). Вж. също 7 (PG 88. 804).

97 Лествица 15 (PG 88. 884).

98 Относно патристичния контекст на тази позиция вж. по-подробно Pelikan, J. The Christian Tradition (A History of the Development of Doctrine), The Emergence of the Catholic Tradition (100-600), vol. 1, Chicago and London, pp. 278-329.

99 Лествица 15 (PG 88. 881).

100 Лествица 15 (PG 88. 896) и 1 (PG 88. 633). Тази разлика се открива и в благодатния опит на *радостотворната скръб* (χαρμολύπη), където св. Йоан Лествичник говори за различни видове сълзи (Лествица 7 (PG 88. 808) и според еп. Калистос Уеър тук могат да бъдат разграничени трите нива - *противоестествено*, *естествено* и *свръхестествено*, въпреки че св. Йоан не използва тази терминология. Срв. Ware, K. Introduction..., p. 25.

101 Лествица 26 (PG 88. 1018); 22 (PG 88. 951); 26 (PG 88. 1028-1029).

аскетическото “насилие” над падналата природа и действието на благодатта.<sup>102</sup> На много места в Лествицата се среща мисълта, че макар да се намират в човека по природа, тези *свръхестествени* добродетели - *чистота, безгневие, смиреномъдрие и молитва, бдение и пост, непрестанно умиление*, в крайна сметка са действие на Божията благодат, защото на истинска добродетел може да ни научи само Бог.<sup>103</sup> *Харетологично-синергийният* подход прави разликата между *естествените* и *свръхестествените* добродетели твърде относителна, тъй като всички те се отнасят към творческото действие на Бога и са Божи дар, т. е. отнасят се към действието на благодатните Божии енергии. Подвигът предполага едновременно връщането към естественото състояние на природата (която Бог е надарил с добродетели)<sup>104</sup> и свръхестественото преодоляване на природната ограниченост<sup>105</sup> чрез действието на Божията благодат.

Доколкото подвига предполага едно *връщане* или *възстановяване* на естественото състояние на човека, св. Йоан съветва монаха да пази себе си такъв, какъвто Бог го е създал,<sup>106</sup> което означава укротяване и преодоляване на всички протиестествени безлични стремежи и импулси на разбунтуваната природа. Това *връщане* или *възстановяване* няма нищо общо с учението за *апокатастасиса* на Ориген, което Евагрий интегрира в своята духовна система.<sup>107</sup> Още в житието на св. Антоний Велики, което е станало образец за аскетическата традиция, целта на подвижника се определя като връщане или пребиваване в съответствие с природата (*ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἕστῳς*). Но за разлика от стоическото учение за “живот според естеството” (*τὸ κατὰ φύσιν ζῆν*), това връщане не е просто повторение на изначалното райско състояние, а възходжане на по-висока степен, защото то се осъществява само чрез Христос и предполага *свръхестествените* дарове на благодатта.<sup>108</sup> В духа на това разбиране св. Йоан Лествичник не свежда подвижническия живот до някакво статично пасивно състояние на чистота от страстите,<sup>109</sup> а настоява да се преодолеят “законите” на падналата природа<sup>110</sup> чрез нейното *свръхестествено* отхвърляне в подвига,<sup>111</sup> до нейното окончателно побеждаване: “Който е победил тялото – четем в Лествицата – той е победил природата; а който е победил природата, без съмнение, е

---

<sup>102</sup> Лествица 1 (PG 88. 633); 15 (PG 88. 884); 26 (PG 88. 1013, 1030).

<sup>103</sup> Лествица 26 (PG 88. 1028-9, 1065).

<sup>104</sup> Лествица 26 PG (88. 1028, 1068).

<sup>105</sup> Лествица 15 (PG 88. 896); 1 (PG 88. 633); 26 (PG 88. 1018, 1028-1029); 22 (PG 88. 951).

<sup>106</sup> Лествица 24 (PG 88. 981); срв. св. Атанасий Велики, Житие на св. Антоний 20 (PG 26. 873).

По-подробно вж. Μαντζαρίδη, Γ. Χριστιανική ηθική, σ. 95-96.

<sup>107</sup> По-подробно вж. Брајовић, Б. Аретологија Евагрија Понтијског. Никшић. 2002, с. 65-66.

<sup>108</sup> Срв. Marx M. Incessant Prayer in the Vita Antonii // Antonius Magnus Eramita. 356-1956. Studia ad antiquum monachismum spectantia cura B. Steidl. Romae, 1956, pp. 110-113.

<sup>109</sup> Св. Йоан категорично подчертава динамичния положителен характер на *безстрастието* ( π θεια) и го определя като “изобилие на добродетелите” в органична връзка с любовта *любовта* ( γ πη). Лествица 29 и 30 (PG 88. 1148-1149, 1156). Още Евагрий Понтийски подчертава връзката между безстрастието и любовта и определя любовта като “внук на безстрастието”. Евагрий Понтийски, Йерархически глави 53 (PG 40. 1233), а според бл. Диадок Фотикийски единствено безстрастието е способно да доведе любовта в човека. Сто подвижнически глави за духовния живот VIII, 9. По-подробно вж. Γιαννινα, Χ. Ἡ μεταφυσική του σόματος, σ. 178-184.

<sup>110</sup> Лествица 1 (PG 88. 633); 15 (PG 88. 884); 26 (PG 88. 1013).

<sup>111</sup> Лествица 15 (PG 88. 880); 1 (PG 88. 633).



по-горе от природата (ὄπερ φύσιν)<sup>112</sup>. Тук не става дума за онтологичното отрицание на тялото (в духа на манихейския дуализъм или на оригенистичната духовност), нито пък на нещо в човешката природа, а за своеобразното аскетическо “недоверие” в способността на падналата природа да постигне истинския живот. Този живот е възможен само ако себелюбивото, *идиоритмично* упорство на индивидуалното съществуване се преобрази в *лично отношение*, което дава възможност на природата да се *открие* за действието и дара на благодатта. Тройното разграничаване на *естествено, противоестествено и свръхестествено* състояние не допуска дори мисълта за някакво противопоставяне на *природата* и *благодатта*, тъй като те винаги се предполагат - природата е открита за действието на благодатта, а благодатта съдейства на автентичните човешки усилия и за връщане на загубеното общение с Бога. Тези три състояния образуват екзистенциалната рамка и контекст, в който се осъществява човешкият живот и подвиг, неговата изходна точка, съдържание и цел, а оттам и онтологичната функционалност на етиката<sup>113</sup>. Благодатно-подвижническият етос предполага *връщането* и *възстановяването* на естественото състояние на душевно здраве, но неговата истинска цел и съдържание е достигането на човека до Бога,<sup>114</sup> т. е. *обожението* (θέωσις), което Лествичник нарича *богосиновство* (υἰοθεσία) и уподобяване на Бога (ὁμοίωσις Θεοῦ).<sup>115</sup> Преобразяването на природата чрез действието на благодатта е състояние на “богоподражателно безстрашие и съвършенство (τὴν θεομίμητον ἀπάθειαν καὶ τελειότητα)”, което е плод на личното общение с Бога и тайната на Неговото присъствие.<sup>116</sup> Човекът може да достигне до своето автентично съществуване и назначение единствено като следва Христос с помощта на благодатта, което по думите на св. Йоан го прави “подражател на Господа с помощта на Господа (μιμητὴς Δεσπότης ἐκ βοηθείας Δεσπότητος)”<sup>117</sup>. Благодатното състояние на обожението се открива в преживяването на “невеществената” светлина,<sup>118</sup> разбираана като благодатна енергия на Светия Дух, като духовна и нетварна светлина, която просветлява и озарява цялата човешка личност, преобразена в общението на любовта. Това преобразено вътрешно състояние на личността се отразява дори във външното изражение на тялото, когато неговият външен вид показва вътрешната душевна красота. “Когато човек вътрешно напълно е съединен и съпричастен с Божията любов - пише св. Йоан - тогава и по външния вид на своето лице, като в огледало, той отразява светлината на своята душа” така, както “бил прославен Боговидецът Моисей

112 Лествица 15 (PG 88. 896).

113 За св. Йоан Лествичник добродетелите не са нещо самоценно, а по-скоро проява и израз на онтологичния факт на личното общение на човека с Бога, защото човекът живее “по правилата на добродетелта (κατ’ ἀρετήν)”, когато стои пред Божието лице. Лествица 27 (PG 88. 1114-1115).

114 Лествица 5 (PG 88. 780); 7 (PG 88. 809).

115 Лествица 30 (PG 88. 1156-1157).

116 Лествица 29 (PG 88. 1149); Към пастира 15 (PG 88. 1201). Обикновено св. Йоан Лествичник не използва *езика на обожението*.

117 Лествица 26 (PG 88. 1017).

118 Могат да се открият 8 основни пасажа. Лествица 7 (PG 88. 804); 7 (PG 88. 813); 19 (PG 88. 937); 25 (PG 88. 996); 26 (PG 88. 1033); 26 (PG 88. 1065); 28 (PG 88. 1137) и 30 (PG 88. 1157). Съществува и един ключов текст от Към пастира 15 (PG 88. 1204).

(гл. Изх. 34).”<sup>119</sup> В аскетико-мистичния опит на светоотеческата традиция тази светлина е получила една есхатологична интерпретация и се преживява като предвкушане и очакване на бъдещите блага и на просветлението, което ще се случи в бъдещия век. Епископ Калистос Уеър смята, че св. Йоан Лествичник следва светоотеческото учение за нетварната светлина, според което “божествеността е разкрита като нетварна светлина и човешката личност може да участва в тази светлина не само метафорично, но и буквално, не само в бъдещия век, но и в този настоящ живот и не само с душата, но и с тяло”.<sup>120</sup> Обожението предполага преобразяването на цялата човешка природа, а това означава нейното *оправдаване* и *обновяване* в Христос чрез действието на Божията благодат. Това е благодатно състояние на *богосиновството* и *подражанието* на Христос, което се преживява като непрестанно търсене и приближаване до Бога и е плод от вкушването на истинския живот и благодатните дарове на Светия Дух. Опитът от това търсене и очакване открива копнежа за истинската среща и общение с Бога лице в лице, защото “кое благо е повече от това, да се привързваш към Господа и да пребиваваш в непрестанния подвиг на единението (*ἐνώσει ἀδιαλείπτως προσκαρτερεῖν*) с Него?”<sup>121</sup>

В динамичния процес на непрестанно израстване преобразената и просветлена човешка личност вкухва дара на спасението и обожението и открива истинската пълнота на живота в Христос, преживяна като мир, радост и светлина. Целият път на израстване в духовния живот открива движението на човека до върховете на светостта, когато той живее обновен живот в Христос и Светия Дух и открива безпределността на участието във вечния живот в общението на любовта.

---

<sup>119</sup> Лествица 30 (PG 88. 1157).

<sup>120</sup> Ware, K. Introduction..., p. 56.

<sup>121</sup> Лествица 28 (PG 88. 1136).

**Svilen Tutekov**

**THE ESSENCE OF HUMAN NATURE ACCORDING TO THE ASCETIC  
THEOLOGY OF ST. JOHN CLIMACOS**

The different states of human nature present a basic theme in St. John Climacos's anthropology, revealing the lived-by truth about man and the real purpose of spiritual life on the basis of experience. St. John follows the dynamic and "open" anthropology in the tradition of the Holy Fathers and studies man as an integral psychosomatic being, a godlike person, who has his identity in personal communion with God. In the natural state of health the god-given human nature possesses all the opportunities and capacities of achieving this purpose and real life.

The truth about man can only be understood in the context of anthropology but beyond all legalistic, moralistic or psychological interpretations of sin. Sin cannot be defined rationally, it is to be experienced existentially and solely in the act of penance does man realize that his nature has changed (*διαστροφή*).

The differentiation between the natural (*κατὰ φύσιν*) and the unnatural (*παρὰ φύσιν*) states or the ways of existence of nature is a basic premise for the understanding of the conception of man and the essence of spiritual life. Fall leads to an existential change of human nature, which exists individually and autonomously and has as its existential limits sin, corruption and death. The orthodox asceticism connects this para-physical state with the passions (*οἱ πάθοι*), which do not belong to the created nature but are distorted, wrongly-directed forces and energies of nature, undefined autonomous impulses of biological existence.

In the experience of the desert fathers this state gives man the opportunity to realize the inadequacy of his nature to see, even in the autonomous passions, longing (*ἔρωσ*) for real life and communion as well as the opportunity to turn to God's grace in ontological penance. Asceticism presupposes a return to and a restoration of the natural state (*κατὰ φύσιν*), but its true purpose is to reach the supernatural (*ὑπὲρ φύσιν*) state – a dynamic growth in virtue, perfection and holiness. It is the grace-filled overcoming of the fallen nature which is possible only through the cooperation (*συνέργεια*) between human freedom and God's grace. The meaning of spiritual life is in the re-basement of human existence, the purpose of which is to achieve unity with Christ and sonship (= deification) – life of free communion in love.

