



ИЗЛИЗА ОТ 1900 ГОДИНА

ЦЪРКОВЕН ВЕСТНИК



ОФИЦИАЛНО ИЗДАНИЕ НА БЪЛГАРСКАТА ПРАВОСЛАВНА ЦЪРКВА – БЪЛГАРСКА ПАТРИАРШИЯ

ГОДИНА СХVII, БРОЙ 14

СОФИЯ, 16-31 ЈУЛИ 2016 г.

ЦЕНА 0,70 ЛВ.

e-mail: sinizdat@gmail.com, bg.synodalpress@gmail.com

www.synodalpressbg.blogspot.bg

Духовен живот

Умната молитва
стр. 1, 6**Гласът на св. Отци**
За Исусовата
молитва
стр. 6

Църковна история

Прот. Йоанис
Романидис**Фундаменталната**
разлика между
Изтока и Запада
стр. 1, 4-5

Православна

догматика

Прот. Йоанис
Романидис**Филиокве**
стр. 2-3

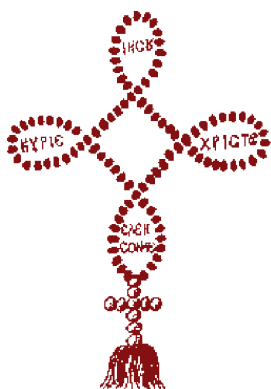
Духовен живот

Схиархим.
Емилиян**Симонопетритски**
Радостта – гибел
за скръбта
стр. 7-8

ДУХОВЕН ЖИВОТ

УМНАТА МОЛИТВА

Георгиос МАНДЗАРИДИС

18:13), назовава се и *Митаревата молитва*.

Христос е съвършен Човек и съвършен Бог. Призоваването на Неговото име е призоваване на Божието име. Разбира се, Бог не може да бъде ограничен в някакво име. Но пък Божието Откровение в света, и особено Божието Въплъщение, бива означавано с имена, които извяват Божиите действия. И ако човек в хода на земния си живот си повтаря името на любимото лице, то още по-естествено е да прави това в духовния си живот с името на Господа (вж. Архим. Софроний, *Н ζωή Του ζωή μου*, Солун 1983, у. 152-4).

Книгата „Умнотрезвено съзерцание“, творба на неизвестен светогорски монах от изминалия век, започва с думите: „Господ наш Исус Христос казва в Своето божествено и свещено Евангелие: „Който вярва в Мене, из неговата утроба, както е речено в Писанието, ще потекат реки от жива вода“ (Йоан. 7:38). Тоест, онзи, който иска от сърцето му да блика като от някакъв вечен източник тази жива вода на Светия Дух, нека се бори да постигне в сърцето си умносърдечната молитва, която е: „Господи Исусе Христе, Сине Божий, помилуй ме“ (Анонимен исихаст, *Νηπτικὴ Θεωρία*).

Тази умносърдечна молитва се нарича още *Исусова молитва*, защото по своята същност тя се състои в призоваване на Неговото име. Нарича се още *еднобразна молитва*, защото се ограничава в една фраза. А тъй като тази фраза напомня и молитвата на Митаря от известната евангелска притча (Лука.

Призоваването на Христовото име води своето начало още от времето на земния живот на Исус Христос. Когато слепецът от Йерихон разбрал, че Исус минава наблизо, той започнал силно да Го призовава, като викал: „Исусе, Сине Давидов, помилуй ме“ (Лука. 18:38; *Марк.* 10:48). Но и Сам Христос при Възнесението Си при Своя Отец на небесата, подканил Своите ученици да търсят в Негово име и да приемат: „Досега нищо не сте искали в Мое име; искайте, и ще получите, за да бъде радостта ви пълна“ (Йоан. 16:24).

Затова естествено е, призоваването на Божието име да е съществувало още от апостолско време. Но кога точно това призоваване е приело сегашния си вид, не е известно. Писмени паметници на Исусовата молитва в сегашния ѝ вид съществуват поне от средата на шестия век.

На стр. 6

ЦЪРКОВНА ИСТОРИЯ

Фундаменталната разлика между Изтока и Запада

Проф. Йоанис РОМАНИДИС



(1927-2001)

В следващите два текста ви представяме изчерпателна и леко редактирана извадка на две от трите лекции, изнесени от най-големия православен историк и догматист на XX век проф. протопрезвитер Йоанис Романидис през 1981 г. в Православната семинария на Честния Кръст в Бостън, САЩ.

Тези лекции засягат преди всичко фундаменталната разлика между Православието и западното християнство, най-вече – римокатолицизма. Читателите ще се учудят, когато научат, че разделението Изток – Запад е било не толкова „богословски“ проблем, а най-вече политическо разделение, причинено от амбициите на франките и други германски племена.

Европейските и американските историци представят разрыва между Източната и Западната християнска църква като нещо неизбежно, възникнало вследствие на т.нар. разделение на Римската империя на „Източна“ и „Западна“, дължащо се на предполагаеми езикови и културни различия и на повърхностно представеното различие между легалистичния Запад и абстрактния Изток. Доказателствата недвусмислено сочат, че подобни опити да се обясни разделението между Изтока и Запада са крайно повлияни от предубежденията, наследени от културата на франките, както и от многовековната пропаганда на франкското (предимно немското) папство.

Доказателствата недвусмислено разкриват наличието на национално, културно и дори езиково единство между романите на Изток и Запад, което се съхранило до онзи момент, в който римските папи били изместени от франките. Ако франките не бяха превзели папството, голяма е вероятността поместният синод на Римската църква (чийто председател бил римският епископ – папата), избран съгласно чл. 769 от Изборния закон на Осмия вселенски събор от 879 г. (това е Великият събор на св.

Фотий срещу главенството на папата – *бел.пр.*), да беше останал и досега. И тогава нямаше да възникнат съществените различия между папството (Римската патриаршия – *бел.ред.*) и останалите четири (православни) патриаршии на Римската империя.

Само че историческите събития се развили по друг начин. Франките отцепили папството от (православния) Изток. Така че днес, когато говорим за възстановяване на единството между разделените християни, ние сме изправени пред историята на именно това отцепване.

В началото на VIII в. срещаме първите начетки на разцепление в християнството. В западноевропейски източници ние откриваме *сепарация* между „гръцкия Изток“ и „латинския Запад“. В ромейски източници същата тази сепарация съставлява *схизма* между франките (съюз от германски тевтонски племена, обитаващи долната част на рейнската граница и които до началото на VI в. завладели по-голямата част от Франция, държавите на юг от нея и земите на днешна Германия – *бел.ред.*) и римляните.

На стр. 4

Франките (съюз от германски тевтонски племена, Вж. I лекция, стр. 1, *Бел.рег.*) умислено започнали да провокират доктринални различия между източните римляни (православните) и западните римляни (римо-католиците), за да разцепят народното и църковно единство на римския народ. Именно поради тяхната целенасочена политика Въпросът за *filioque*-то приема необратими измерения. Така Възприемането на западните и източните римляни като един неделим народ, Верен на римската християнска вяра, формулирана от Вселенските събори проведени в източната част на империята, напълно изчезва при историците от германски произход, като те упорито започват да назовават римляните на Изток „гръци“ и „византийци“.

По този начин умислено бил създаден **историческият мит**, че св. Отци на Църквата в западната част на Римската империя и франките, ломбардците, бургундите, норманите и т.н. представляват една продължителна и непрекъсната линия от „латински“ християни, ясно разграничени и обособени от митичното „гръцко“ християнство. Съответната рамка, безрезервно приета от западните историци, вече векове наред е „гръцкият Изток и латинският Запад“.

Далеч по-точната представа за историята, представяща полемиката за *filioque*-то в нейния реален исторически план, се основава на римския поглед към църковната история и може да се открие в римски източници (както латински, така и гръцки), а също и в сирийски, етиопски, арабски и турски източници. Всички те еднозначно сочат за различие между франкското и римското християнство, а не между митичното „латинско“ и „гръцко“ християнство. За поданиците на Римската империя (римляните) „латински“ и „гръцки“ е въпрос на националност на езика, на който е творил даденият свети отец, а

Смарагд пише как пратениците на Карл Велики се оплаквали, че папа Льв III създава проблеми само заради четири думи. Естествено, четири думи не са много. При все това вложеният в тях смисъл е такъв, че латинското, или франкското, християнство поело по такъв път в историята на теологията и църковната практика, който би бил далеч по-различен, ако франките си бяха направили труда да се вслушат по-добре в „гръците“.

Ще посоча някои от последните, произтичащи от *filioque*, които представляват проблем и в наши дни.

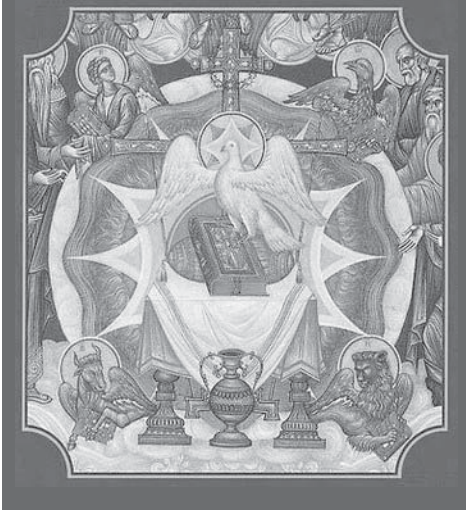
1) Дори само повърхностен преглед към съвременната история на догмата и библистиката разкрива куриозния факт, че протестанти, англичани, паписти и някои православни теолози приемат решенията на Първия и на Втория Вселенски събор само формално. Това е така, защото между ученията на православните и арианите поне има известно сходство. Нещо, което не съществува обаче между православните и латините, по отношение на реалното явяване на Логоса на старозаветните пророци и тъждествеността на този Логос с възплътения Логос на Новия Завет. Това, както видяхме, била общата основа за дебатите при определянето дали Логосът, видян от пророците, е сътворен или несътворен. Именно **тъждествеността на Логоса от Стария Завет и от Новия Завет** представлява самата основа на ученията на всички римски Вселенски събори.

Подчертаваме, че източните римски (православни) Отци никога не са изоставяли този тип прочит на старозаветните богоявления (теофани). Такова е учението и на всички западни римски Отци, с изключение на Августин, който по обичайния за него начин смутен от това, което Отците учели, отричал като богоохула идеята, че пророците са могли да видят Логоса с телесните си очи, и то в пламък, тъмнина, облак и др. подобни.

Арианите и евномианите използвали факта, също както и гностиците преди тях, че Логосът бил видим за пророците, за да докажат, че Той е по-низш в сравнение с Бога и че е сътворено същество. Августин се съгласява с арианите и евномианите, че проро-

ФИЛИОКВЕТО

Исторически контекст



не на принадлежност към друг народ. Светите Отци не са нито с „латински“, нито с „гръцки“ произход. Те са римляни – римски граждани.

Отчитайки този исторически контекст, човек може да оцени величината на конкретните истори-

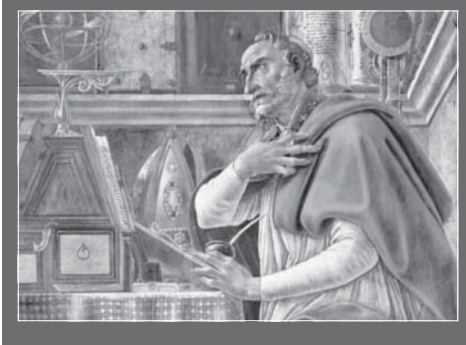
чески и богословски фактори, заложили в спора около т.нар. *filioque*. Този спор по своята същност представлявал продължение на германските или франкски усилия да контролират не само народа в Рим, който така или иначе вече бил поставен под зависимостта на франкския феодализъм, но също и останалата част от Римската империя и нейния народ.

Историческата поява на франкското богословие съвпада с началото на полемиката относно *filioque*-то. Тъй като Отците на Църквата от цялата Римска империя заели твърда позиция по Въпроса, както сторили и преди това по проблема с иконите (също така инициран от франките), франките моментално сложили **край на патристичната епоха в богословието** (т.е. на непрекъснатото светоотеческо предание в Църквата, сякаш Тялото Христово и Неговото дело в света остава без святост и делото на Духа в църковната история, *Бел.рег.*). Като Взели, че приели първо Седмия Вселенски събор (срещу който готово се противопоставяли), те го определили после за край на светите Отци на Църквата. И по-конкретно, на Изток за последен Отец да се счита св. Йоан Дамаскин, а на Запад – св. Исидор Севилски.

Вследствие на това Римската империя не можела повече да провъзгласява св. Отци на Църквата, само защото поради тях народът ѝ отрекъл франкското *filioque*. По този начин римляните се оттеглили от центъра на християнството (според поддържаната от франките представа), който сега станал идентичен с франкското християнство, особено след като източните франки отстранили Рим от папството и го иззели за себе си.

От римска (православна) гледна точка обаче, преданието на Отците на Църквата не само че не било прекратено през VIII век (със Седмия Вселенски събор **На стр. 3**

Мащабни на проблема filioque



ците са видели сътворен Ангел, сътворени пламъци, облак, светлина, мрак и т.н., но пък оспорва твърдението им, че нито едно от тези неща не е бил Самият Логос и че са само символи, чрез които Бог или цялата Троица бива виждана или чувана.

Августин не търпял учението, че Ангелът Госпоген, пламъците, славата, облакът и огнените езици на Петдесетница са словесни символи на нетварните реалности, влизащи на момента в общение с пророците и апостолите, тъй като за него това би означавало, че всички тези (божествени) езици сочат виждане на божествената същност. За епископа на Ипон таква виждане е идентично с всичко несътворено и то би могло да бъде видяно единствено чрез неоплатоничен вид екстаз на душата, извън тялото, в пространството на безвремето и непроменливата Вечност, отвъд всякакви дискурсивни анализи. И тъй като не това открил в Библията, той решил, че богообозрението в нея не са словесно изразени символи на реални теофани, а са само конкретни сътворени неща, които просто символизират вечни реалности. Тварните

словесни символи от Библията станали (за него) тварни обективни символи. Иначе казано, думите, символизиращи нетварни енергии, като огън, светлина, облак и др.п., станали обективно реални тварни пламъци, облаци, езици и т.н.

2) Това неумение на Августин да прави разлика между Божията същност и нейните природни енергии (някои от които влизат в общение с Божиите приятели), станало причина за **много особен прочит на Библията**. Според него твари или символи добиват бистота, за да предават някакво божествено послание, а след това напускат битието. Така Библията се е изпълнила с невероятни чудеса и станала текст, диктуван от Бога.

3) Освен това **библейската концепция за ад и рай също била изопачена**, тъй като Вечният оазис на ада и външната тъмнина също били определени като сътворени обекти, при все че те всъщност са нетварната слава на Бога, виждана през очите на онези, които откъзват да общат. Така човек стигна до проблема с триетажната Вселена, с Бог на някое място и т.н. Затова има нужда да се демитологизира Библията, за да може да бъде спасено каквото е възможно от древнохристиянско предание за съвременния човек. Само че не само Библията се нуждае от демитологизиране, но също и августиновата франко-латинска традиция и окаркатурираният образ на онава, което тя прокарва на Запад като „гръцко“ патристично богословие.

4) Като не приели сериозно гореспоменатите основания на римското патристично богословие от Вселенските събори като ключ за тълкуването на Библията, **съвременните библиисти** прилагат предположенията, заелевали при Августин, и то с такава методическа последователност, че са разрушили единството и идентичността на Стария и Новия Завет и са си позволили да проявяват склонност към юдейски тип интерпретация на Стария Завет, който са отречени дори от Самия Христос. Така вместо да съсредоточат вниманието си върху конкретната личност на Божия Ангел – Господа на Славата, Ангела на Великия съвет, Божията Премъдрост – и да Го идентифицират

На стр. 3

От стр. 2
и неговите Отци), но продължило активно съществуване на Изток, както и в окупираните от арабите области. Съвременни проучвания водят до заключението, че **римският патристичен период** продължил чак до самото начало на налагането на отоманската власт, непосредствено след падането на Константинопол – Нови Рим. Това ще рече, че Осмият Вселенски събор (879 г.) при Фотий, така наречените палатински събори от XIV век и Съборите на Римските патриаршии (на древните Автокефални църкви: Александрийска, Антиохийска, Йерусалимска, Константинополска, бел.ред.) през отоманския период са като цяло продължение и неделима част от историята на патристичното богословие. Те се явяват също така продължение на християнската традиция на Римската империя, с изключение на Патриаршията на древен Рим, която след завладяването ѝ през 1009 г. престава да бъде римска и се превръща във франкска институция.

Без въобще да споменава франките, **Осмият Вселенски събор от 879 г.** осъдил както теза, която внасяла добавки, така и онези, които отнемали от Никео-Константинополския „Символ на Вярата“, както и всички, които все още не били признали Седмият Вселенски събор (за иконопочитанието).

Трябва изрично да се подчертае, че това е първият пример в историята, когато Вселенски събор осъжда еретици, без да ги назовава конкретно. В този случай еретиците очевидно са повсеместно всяващите смут франки. От страна на протестантски, англикански и латински учени постоянно се поддържа твърдението, че още от времето на Агриан I и Льв III, както и през периода на Йоан VIII панската власт се е противопоставяла на *filioque*-то само като на допълнение към „Символа на Вярата“, но никога като на учение или богословска позиция. Тоест, твърди се, че Йо-

ан VIII приел осъждането на добавките към „Символа на Вярата“ от страна на Осмият Вселенски събор, но не и осъждането на *filioque*-то като учение.

Но както Фотий, така и писмото на Йоан VIII до Фотий свидетелстват, че този папа е заклеймявал *filioque*-то и като доктрина. Само че **Църквата на древен Рим нямала възможността публично да осъди *filioque*-то като вид ерес.** Защо? Просто защото франките държали военния контрол над папските диоцези в Римската империя и като безпросветни езичници те били способни на всякакъв род престъпни издевателства над римското духовенство и население. Франките предствявали заплашително присъствие в папските диоцези и това изисквало много внимателно и дипломатично отношение към тях.

И все пак, римляните на Запад по никакъв начин не желаели да подкрепят въвеждането на *filioque* в „Символа на Вярата“ не защото не искали да огорчат „гърците“, а защото това би било ерес. Западните римляни много добре знаели, че терминологичната промяна във *Веруюто* била предложена като паралелна („и от Сина“) към тази на произхождението („от Отца“), и че и в двата случая означава причинно-следствена връзка спрямо Отца, а не енергия или мисия (т.е., че се отнасят до начина на съществуване на Трите Лица, а не до начина Им на действие в света, бел. ред.).

Това възприемане на *filioque* е трайната позиция на римските папи и това е особено видно в случая с Льв III. Недългият разговор, проведен през 810 г. между тримата апокристарии на Шарлеман и папа Льв III и записан от франкския монах Смарагд, потвърждава това трайно утвърдено положение в папската политика (PL 102,971). Папа Льв III, както се цитира от франките, приема учението, че Светият Дух изхожда от Отца и от Сина, само че според указаното в учението на Авеустин и Амвросий. И все пак настоял *filioque*-то да

не се добавя към *Веруюто*. Но именно това направили франките, които взели от папа Льв III разрешение да изпълняват песнопението на *Веруюто*. И те започнали при изпълнението му да добавят *filioque* към него, без да са получили разрешение за това.

Когато човек чете този разговор, без да забравя, че присъствието на франките в Рим било нещо опасно, тъй като в случай на провокация те били в състояние да пристъпят към възможно най-ожесточени и варварски методи на саморазправа, тогава не може да не си даде сметка, че папа Льв III на практика е казал на франките по ясен и дипломатичен начин, че *filioque*-то във *Веруюто* е ерес.

Ние обикновено няма да срещнем тази ситуация представена в светлината на гореизложеното от страна на европейски, американски и руски историци, според които *filioque*-то е съставна част от т.нар. „латинско“ християнство, с изправилото се насреща му „гръцко“ християнство, неприемащо добавката му във *Веруюто*. (За тях на добавката към *Веруюто* папите се противопоставяли не като на догматично учение, а само като на вид допълнение, за да не влизали в конфликт с „гърците“.) Истината е обаче, че имаме насреща си един реално обединен на Запад и на Изток римски християнски народ, изправен пред новосформирана (арогантна) група от германски племена, които започнали да поучават римляните още преди изобщо те самите да са научили себе си на нещо. Разбира се, германските наставници умеели да бъдат много убедителни по въпросите на догматиката, но само с опрян нож в чуждото гърло. Иначе, особено в периода на налагане на *filioque*, богословите от това ново, германско богословие превъзхождали своите благородни съжителници само по това, че могли да четат и да пишат, и че вероятно наизустявали цитати от Авеустин.

От стр. 2

с възпявания Логос и Христос, и да приемат това като учение за Троицата, повечето, ако не и всички, западни учени са стигнали до идентифицирането на Христос единствено със старозаветното учение за Месия, и свеждат учението за Троицата до развиване на извънбиблейска тринитарна терминология в рамките не на реалното светоотеческо богословие, а на Авеустиновото. Така т.нар. „гръцки“ Отци все още се четат в светлината на Авеустин, като към този начин на възприемане се привидняват и руските богослови след Петър Могила.

5) Друг крайно опустошителен резултат от августиновите предпоставки за *filioque*-то е **разрушаването на светопроороческото и апостолското разбиране на благодатта** и заменянето му с **цяла система от сътворена благодат**, предадена в латинското християнство чрез всевъзможни хитрини на клириците.

Според Библията и Отците благодатта е нетварната слава и царство на Бога, виждана от пророците, апостоли, светците и участващите в нея верни следовници на пророците и апостоли. Източникът на тази слава и царство е Отец, Който чрез раждането на Словото и изхождението на Светия Дух, съобщува с Тях тази слава и царство, така че Синът и Духът са също **по природа** единен източник на славата в Отца. Тази нетварна благодат и царство е съ-участваема от Верните съюзница на тяхната подготвеност да я приемат, и тя става видима за Божиите приятели, които (от участието си в нея, бел.ред.) са станали богове **по благодат**.

Тъй като франкското *filioque* предполага твърдение на нетварната божествена същност и енергия, но тъй като участието в Божията същност е не-възможно, латинската традиция автоматично се насочила към приемането на благодатта на общението като тварна, което довело до нейното обективизиране и магически инструмент за свещенически манипулации.

От друга страна, августиновото свеждане на та-

зи откровенческа слава и царство до нивото на тварността довело съвременните библиисти към безкрайни **дискусии относно идването на Царството**, без да си дават сметка за неговата твърдост и нетварната слава и благодат на Бога.

В светоотеческото предание всички догмати, или истината, се познават чрез опита на богосъзерцанието. **Най-висшата форма на богосъзерцание е тази на Петдесетница**, когато апостоли били въведени от Духа в цялата истина, както им било обещано от Христос на Тайната Вечеря. След идването на Петдесетница всеки случай на богосъзерцание от светец (с други думи, от светец, имащ обозрение на нетварната Божия слава, открита в Христа) се явява продължение на тази Петдесетница, в различна по своя интензивност степен.

В този опит участва целият човек, но в същото време е свърх всичко човешко, включително и свърх неговия разум. Така опитът остава тайна за интелекта и не може да се предаде на друг човек по интелектуален път. Ето защо езиковото описание може да го посочи, но не и да предаде този опит. Духовният отец може да упъти човек как да достигне до него, но не и да го породи, защото той е дар на Светия Дух.

Ето защо, когато Отците са добавяли термини към библейската лексика относно Бога и Неговото отношение към света, като *ипостас*, *същност*, *природа*, *единосъщност* и др. п., те не правели това, за да усъвършенстват съществуващите понятия от някоя предишна епоха. Петдесетница не подлежи на усъвършенстване. Всичко което те правят е защита на петникостарния опит, намиращ се свърх думите, на съответния език на тяхното време. Защото всяка ерес отклонява от, а не води към този опит, което означава духовна смърт за отклоняващите се.

За Отците авторитет е била не само Библията, а **Библията редом с прославените и достижаните обожествението хора**, като пророците и апостоли. Сама по себе си Библията не е нито боговъдънована, нито непогрешима. Тя става боговъдънована

и непогрешима в контекста на общението със светците, защото те притежават опита от божествената слава, описана в Библията.

Предпоставките на франкското („латинско“) *filioque* не се основават върху този опит на прославата. Всеки може да има претенциите, че говори убедително и компетентно. Само че ние, православните, следваме Отците и възприемаме като авторитет онзи, който подобно на апостоли е достигнал някаква степен от петникостарното прославение.

В този контекст – не може да има институционализирана или гарантирана форма на непогрешимост, извън традицията на духовното, което води към умосъзерцанието (*theoria*), споменато по-горе според св. Григорий Богослов.

Каквото е Вярно за Библията, е Вярно и за Съборите (Синодите), които подобно на Библията изразяват в символи онова, което надвишава символите и е познаваемо от тези, които са достигнали умосъзерцанието. Именно поради тази причина Съборите се позовават на авторитета не само на библейските Отци, но и на Отците от всички времена, тъй като **Отците от всички времена** участват в същата истина, която е Божията слава в Христа.

Това е причината, поради която папа Льв III казал на франките съвсем ясно и категорично, че Отците не са споменали *filioque* във *Веруюто* не от незнание или случаен пропуск, а по божествено въдъхновение. И все пак последствията от франкското *filioque* не били приети от всички християни в западните римски провинции, завладени от франкско-латинското християнство и неговата схоластична теология. И до днес съществуват остатъци от римското библейско православие и благочестие, и един ден могат да бъдат сглобени всички отделни части, когато станат известни плодотворите от светоотеческото предание, а духовното, като основа на тяхното учение, стане центърът на нашите изследвания.

www.oodegr.com

Превод от английски:

Анжела ПЕТРОВА и Анула ХРИСТОВА

От стр. 1

ДУХОВЕН ЖИВОТ

УМНАТА МОЛИТВА

Упражняването на Иисусовата молитва започва с гласното повтаряне на фразата: „Господи Иисусе Христе, Сине Божий, помилуй ме“.

Тази фраза може да бъде съкращавана или удължавана. Нейното съкращаване става, като се ограничат думите ѝ до: „Господи Иисусе Христе, помилуй ме“ или: „Господи Иисусе“. А нейното удължаване – като се прибави думата „грешиния/ата“, при което се получава фразата: „Господи Иисусе Христе, Сине Божий, помилуй мене, грешиния“. Ограничаването на молитвата до малко на брой думи спомага за самоконцентрацията на вярващия и за безприятелството му съсредоточаване на Бога.

С непрестанното повтаряне и Божията благодат Иисусовата молитва постепенно се пренася от устните към ума. Тогава престава нейното гласно произнасяне и започва нейното умно (в ума) упражняване. Тази молитвена аска на ума не трябва да бъде схващана като действие на разума, а като проекция от спазването на Божията воля и съгласуването на човешката воля с Божията. Защото взето само по себе си призоваването на Божие име без паралелно спазване на Божиите заповеди не притежава никаква стойност; ако не е даже и поругание или дори богохулство. Докато съзнателното призоваване на Божие име, което едновременно с това бива обвързано и със спазването на Божията воля, прави човека причастен на Божието действие и благодат.

Чрез настойчивото упражняване на еднофразната молитва умът на вярващия се съсредоточава в сърцето. А сърцето, съгласно красноречивата формулировка на св. Григорий Палама, представлява „първоверховният телесен разумен орган (λογιστικόν ὄργανον)“ (Υπέρ των ἁγίων ἡσυχαστῶν 2,2,27, Συγγραμματα, т. 1, с. 534). В него вярващият открива своя Христов печат и дара на светото си Кръщение (вж. Св. Григорий Синаит, *Κεφάλαια δι' ἀκροσχηθῆς* 113, PG 150, 1277D).

Както пише св. Йоан Синаит, призоваването на Божието име е най-силното оръжие на вярващия в борбата му срещу лукавия: „Въоръжавай се с молитва... бий враговете с името Иисусово, защото няма по-силно оръжие нито на небето, нито на земята“ (*Κλίμαξ*) (Лествица) 21, PG88, 945C). Чрез тази молитва християнинът изповядва вяра-

та и надеждата си в Христос и същевременно Му засвидетелства своята любов и преданост. Най-накрая, чрез нея той очиства своето сърце, посещава изпитанията и воюва със своите страсти (Св. Симеон Солунски, *Περὶ τῆς θείας προσευχῆς* 296). Така Иисусовата молитва притежава изцелителна и обновителна ценност. Когато тя се вкорени в сърцето, от него се изкореняват страстите и човекът става свободен: „Защото, ако умната молитва не заживее в онова място, откъдето извира страстите, те не могат да бъдат изтръгнати“ (Анонимен исихаст, пак там).

Упражняването на умната молитва е фино духовно дело и не трябва да се извършва безотговорно и без ръководство. Съгласно православната традиция, монахът или вярващият я учи от своя духовен старец. Само в изключителни случаи човек може да напредне сам, призовавайки Божията благодат. Предпоставки за нейното упражняване са смиренното, постът, бдението, злостраданиято, вътрешната тишина (ἡσυχία) и главно – спазването на Божиите заповеди. Без Божиата благодат всички те остават безполезни. Защото

единствено с нея молитвата се вкоренява в сърцето на вярващия и съхранява непрекъсваемо неговото общение с Бога. Но и като цяло, без благодатта на Светия Дух всяка една човешка добродетел остава сама по себе си мъртва и безплодна. „Само Той (Светият Дух), когато слеза и се установява в нас – които подобно на бездиханни членове сме изтръгнати един от друг и мъртви за делата на добродетелта, ни обвързва в здрав духовен нерв и единява в любовта към Бога. И така ни изменя от стари в нови и от мъртви в живи. Другояче не е възможно душата да живее“ (Св. Симеон Нови Богослов, *Нθικὰ* 7, 327-332).

Упражняването на умната молитва някои монаси свързали и с прилагането на един **психосоматичен метод за самоконцентрация**. При този метод молецият се седи с брадичка опряна на гърдите и поглед устремен към сърцето, като повтаря непрестанно Иисусовата молитва, свързвайки я с ритъма на дишането. Така той по време на вдихването може да казва: „Господи Иисусе Христе (Сине Божий)“, а при издишването: „помилуй ме (грешиния)“. Същевре-

менно полага усилие да откъсне своя ум от всичко преходно и да го съсредоточи в думите на молитвата, така че цялото му същество да започне да се моли и да заживее в молитва.

През XIV в. противникът на исихастите Варлаам Калабрийски приел, че психосоматичният метод е въведен от св. Никифор Светогорец. Докато защитникът на исихастите св. Григорий Палама доказал, че св. Никифор бил само продължител на древна светоотеческа традиция (Св. Григорий Палама, *Υπέρ των ἁγίων ἡσυχαστῶν* 2,2,27). Позначителните текстове, в които се описва този молитвен метод са „За трезвениято и опазването на сърцето (Περὶ νήφους καὶ φυλάξης καρδιάς)“ на св. Никифор (PG 147,945-966) и „Метод за придобиване на свещено внимание и молитва (Μέθοδος τῆς ἁγίας προσοχῆς καὶ προσευχῆς)“, който се приписва на преп. Симеон Нови Богослов, макар да се приема, че текстът е от дванадесети век. От само себе си е ясно, че този метод не е съставна част на молитвата, а е само средство за по-лесното постигане на самосъсредоточаване и „едновидно“ съби-

ране на ума. Тук трябва да се отбележи, че абсолютизирането на който и да било метод може лесно да измени молитвата и да я изкриви до някакъв вид „християнска йога“ или „трансцендентална медитация“ (вж. Архим. Софроний, пак там, с. 176). Като по-добър, простиичък и сигурен „метод“ може да се приеме посвещаването на едно определено време за нейното упражняване, след приключването на дневните занимания.

Умната молитва при всички случаи е едно **училище за благодетство** (вж. 1 Тим. 4:7). Времето, което ѝ се посвещава е от огромно значение. То е времето за обличане на човешкия живот в неговото вечно тяло. И когато е достатъчно, то помага молитвата да стане навик, духовна потребност на вярващия и тя да се свърже с неговата природа. В това обаче, от вярващия се изисква упорита грижа и упражняване.

Само че погледнато отвъд грижата и упражняването, умната молитва е дар Божий. Тя е лична връзка и общение с Бога. Свети Григорий Палама отбелязва, че умната молитва става възможна, когато човек приеме дара на молитвата. А дара на молитвата Бог дава на онези, които упорстват в молитвата с вяра и смирение. В тях се приютава и непрестанно действа Духът Божий. „Онези, които са станали участници на

непокатната и непресъхваща благодат, като имат в своята душа вкоренена и непрестанно действаща молитва, според реченото: „Аз спя, а сърцето мое бди“ (Св. Григорий Палама, *Υπέρ των ἁγίων ἡσυχαστῶν* 2,2,27).

Непрестанната молитва не е едностранно действие. Тя е плодотворно сътрудничеството на човека с благодатта на Светия Дух, Който го посещава и тайнодейства в него.

Попитали един съвременен монах как е възможно някой да работи или да говори и едновременно с това да се моли. Той съвсем естествено отговорил: „Ако сега, както си разговаряме, се влущам в сърцето си, ще чужа: Господи Иисусе Христе, помилуй ме“.

Не всички, разбира се, достигат до такова състояние. Едни се борят, други се леният. Има обаче и такива, които живеят непрестанно в молитва. Има ги и днес тези, които въпреки секуларизацията завладяла съвремените ни, опазват непрестанно общението на човека с Бога.

Най-накрая, умната молитва не е само за монасите, но и за вярващите, които живеят в света св. Григорий Палама казва: „Всеки призван от Христа, кому когато било ред, трябва да изпълнява апостолската заръка: „Непрестанно се молете“... Тя не е само за онези, които са във от света, т. е. отшелници и монаси, но и за мъже, жени и деца, за мъдри и за прости. И всички заедно на това трябва да се поучават и към това да насочват всеки свой труд“ (Φιλοθεου Κωνσταντινουπόλεως, *Εὐκόμιον εἰς ἄγιον Γρηγόριον Παλαμῆν*, PG 151, 573CD).

Особено през последните години, с разпространението на светоотеческите текстове и подновеното докосване до изворите на православния духовен живот, умната молитва все повече се разпространява. За това много допринася и постоянното растящото общение на християните в света със светогорци или други монаси, които като духовни отци и светящици повлият на техния духовен живот. По този начин бива изпълнявана и заръката на св. апостол Павел „непрестанно се молете“ (1 Сол. 5:17). Една заръка, която не е отправена само към монасите или определена категория верни, а към всички християни.



Гласът на св. отци

Св. Симеон СОЛУНСКИ

Тази Божия молитва, състояща се в призоваване на Спасителя, е следната: *Госпоги, Иисусе Христе, Сине Божий, помилуй ме*. Тя е и молитва, и обет, и изповядване на вярата, подателка на Светия Дух и божествените дарове, очистване на сърцето, изгонване на бесовете, вселяване на Иисуса Христа, източник на духовни разбирания и духовни помисли, опрощение на греховете, лечителка на душата и тялото, подателка на божествено просвещение, кладенец на милостта Божия, ходатайка за откриването на Божиите тайни на смирените, единствена спасителка, носеща в себе си името на нашия Бог – и то е единственото Име, с което към нас Го призоваваме – името на Сина Божий Иисус Христос. *Защото под небето няма друго име, на което да се спазим, казва апостолът (Деян. 4:12).*

Това призоваване е молитва, защото с него изпросваме милостта Божия; и обет, защото в нея ние сами себе си предаваме на Христа чрез призоваването Му; и изповядване, защото така като Го изповяда, Петър бе облажен; и подателка на Светия Дух, защото *никоя не нарича Иисуса Господ, освен чрез Духа Светаго (1 Кор. 12:3);* и камък на божествените дарове, защото *на тоя камък, казва Христос, ще ти дам ключовете на царството небесно (Мат. 16:19);* и очистване на сърцето, защото Бог вижда и призовава, и очиства зрящия така Бога; и изгонване на бесовете, защото с името на Иисуса Христа бесовете са били и биват изгонвани; и вселяване на Христа, защото чрез спомнянето ни за Него Христос е в нас, и чрез това спомняне Христос се вселява в нас и ни изпълва с веселие, както казва свети Давид: *спомних си за Бога и се развеселих (Пс. 76:4).* Източник на духовни разбирания и помисли, защото в Христа са скрити всички съкровища на премъдростта и на знанието, и Той ги дава на тези, в които се вселява; и опрощение на греховете, защото чрез нея *кактото свържеш на земята, ще бъде свързано на небесата (Мат. 16:19);* и лечителка на душата и тялото, защото е казано: *в името на Иисус Христос стани и ходи (Деян. 3:6);* и: *Енее, Иисус Христос те*

ЗА ИИСУСОВАТА МОЛИТВА

изцерила (Деян. 9:34); и подателка на божествено просвещение, защото Христос е истинската светлина и дава просвещение и благодат на призоваващите Го, както е казал пророкът: *Да бъде благословенето на Господа, нашия Бог, върху нас (Пс. 89:17)* и както е обещал Господ: *който Ме последва, ще има светлината на живота (Йоан. 8:12);* и източник на Божията милост, защото Господ е милостив и милва всички, които Го призовават и скоро защита викащите към Него; и ходатайка на откриването на Божиите тайни на смирените, подобно както на рибаря Петър истината за Христа е била открита от Небесния Отец, и както св. ап. Павел е бил отнесен в рай и чул неизказани думи; и единствена спасителка, защото *няма друго име, казва апостолът, чрез което трябва да се спасим (Деян. 4:12).* Защото *Този наистина е Спасителят на света, Христос (Йоан. 4:42).* Защото в последния ден, иска или не, *всеки език ще изповяда, че Иисус Христос е Господ, за слава на Бога Отца (Фил. 2:11).*

Такова изповядване е знак за нашата вяра и свидетелство, че ние сме от Бога. *Защото всякой дух, който изповяда, че в плът е дошъл Иисус Христос, е от Бога, а който не изповяда това, не е от Бога. И това е духът на антихриста.* Затова всички вярващи трябва непрестанно да изповядват това име и за проповядване на вярата, и за засвидетелстване на любовта ни към нашия Господ Иисус Христос, от който нищо и никога не бива да ни отлъчва, и заради благодатта от това име, за опрощаване на греховете, за изцеление на душата, за освещение и просвещение, и преди всичко заради спасението. Именно в това Божие Име чудно говориха апостолите и поучаваха. А светият евангелист казва: *А това е написано, за да повярвате, че Иисус е Христос, Син Божий.* Ето вярата! – *и като вярвате, да имате живот в Неговото име.* Ето спасението и живота!

PG 155,544D-48C

Из книгата „Православен духовен живот“, СИ 2011 г.

Превод: Анула ХРИСТОВА

Продължение от бр. 12

Духовен живот

Схиархип. Емилиян СИМОНОПЕТРИТСКИ

РАДОСТТА – ГИБЕЛ ЗА СКРЪБТА

Този, който няма радост, не може ли да говори на Бога? Може.

След като и грешникът може, след като дори и еретикът може чрез „Господи, помилуй“ да поиска от Бога да му дари Православие, то няма ли Бог да чуе скърбящия? Само че Бог нищо не може да направи за него, ако той не се откаже от своята меланхолия, не приеме в себе си радостта и не каже: „Господи, Господи, всичко си ми дал! Слава Тебе, Господи!“ Тогава е възможно Бог да започне да му говори, да влиза в сърцето му и да го облекчава.

По-нататък свети Нил казва, че радостта е „видение на молециите се“; думи, изпълнени с духовен смисъл. Цяла година бихме могли да говорим за това „видение на молециите се“; то е онова, което търси човешката душа, когато се моли на Бога. Какво е търсил слепецът? „Какво искаш да ти дам?“ – попитал Господ. „Да прогледам“ – отговорил слепецът (Марк. 10:51). И другите слепци, както и Вартимей, когато Господ ги попитал: „Какво искате да ви сторя?“ (Мат. 20:32-33), отговорили: „Да се отворят очите ни“. По хиляди начини се опитвал да възстанови душевното им зрение, за да им възвърне телесното. При положение, че Господ можел да им върне телесното зрение само чрез кимване, само чрез мисълта или намерението Си, или поне с едно докосване. Той ту се навеждал надолу (Йоан. 8:6), ту ги запитвал (Мат. 9:28; 20:32), ту пък правел калчица (Йоан. 9:6) и я поставял върху очите им. Защо? Защото искал през това време да се отворят очите на душата, слепият да повярва и да разбере защо му отворил очите на тялото. Да прогледаме – това искаме всички ние и за това се молим.

Видение на молециите се

Молиш се и не виждаш пред себе си никакво сияние, никаква светлина, никакво предвещие; не чуваш да се приближава никакъв глас, не виждаш никого, който да те обича. Не чувстваш любовта на Пресвета Богородица, не виждаш нито един ангел или светец да идва да прегръща душата ти и да възнася прощанията ти към Бога. Не виждаш никаква радост, никакво решение на твоите проблеми, никакъв отговор на твоите прощания; спял започваш мо-

литва, спял я и завършваш. И ако продължим още, ще видим, че когато търсим нещо от Бога, в действителност търсим усещането за общение с Него. Искаме да чувстваме, че Бог на небесата и на ангелите е Бог на собственото ми сърце, Бог на мене, грешния човек. Искаме да почувстваме, че Бог не е някакъв Бог, а е моят Бог, че е моят Господ, моят Баща, моят Жених; че е моите собствени очи, моите ръце, „моето спасение“. Този, Който слезе за мене, Който е в душата ми, в нозете ми, в ръцете ми, в слезите ми и насълзани очи.

Но къде е Този мой Бог? Целият свят живее без Бога. Никой няма видение, т.е. възторг, дръзновение в молитвата си, така че да може да каже: това, което търся, ще го получа! Разбира се, обикновено липсват много неща; защото апостолът казва, че ако просите нещо по правилен начин, ще го получите (Яков. 4:3). Също така на друго място казва: ако просите нещо, „без да се съмнявате“ (вж. Яков. 1:5-6), незабавно ще ви се даде. На друго място отново казва: ако с вяра поискате нещо от Мене, ще ви дам точно това, което искате (вж. Мат. 21:22). Човек, който се моли по този начин, каквото и да поиска от Бога, Бог непременно ще му го даде.

Човек, който ти казва: моля се и не получавам отговор, е достоен да го оплачеш като мъртвец! Но мъртвецът може да е жив в Господа; очите му може да разгледат красотите на рая; този нещастен човек обаче е жив мъртвец. Той самият е една загnojа рана, бурен ураган, гибел за самия себе си. Да говориш на Бога, Който всичко чува, а теб да не чува? Та какво по-голямо нещастие би могло да има! Когато става така, това означава, че или неправилно сме се помолити, или „не знаете какво искате“ (Мат. 20:22). Обикновено повечето прощания на човешките са много наивни.

Някой може да казва: дай ми, Боже, здраве! И Бог му отговаря: абе, християнино, отговарям ти, както отговорих на апостол Павел: „Стига ти Моята благодат“ (2 Кор. 12:9). Ако те лиша от тази болест, вече нямаш нищо, с което да се спасиш;



ще станеш измет, без никаква красота в себе си.

Друг казва: *направи ме монах!* – Бе, ако те направя монах, твоят живот ще бъде бурен, нещастен и меланхоличен и няма да можеш да се държиш на нозете си; защото единственото узряване, което може да стане в теб, е узряването на твоето его, на това, което си вложил в ума си. Търси Мене, търси небето, търси Божията правда, „и всичко това ще ви се придаде“ (Мат. 6:33; Лука. 12:31). Въпреки това го виждаш да иска онова, което си е наумил. И от това дали Бог ще му го даде, отсъжда за връзката си с Него, дали Бог съществува, или не.

Виждаш някой друг да казва: *дай ми успех, Боже!* А сам остава напълно нехаен, напълно бездееен, без да се заеме с никаква подготовка. Бог не му дава успех. Какъв успех да му даде Бог? Бог дава спасение, Бог дава Бог. Светлината дава Светлина.

Човек обаче иска да се моли, за да има цялата топлина на Бога, цялата Божия прегръдка, цялата Негова сладост, цялото веселие на Неговия Дух, цялата благодат, която Светия Дух дава. Благодатта на Светия Дух е друго видение, в което човек участва с всичките си сетива. Такова видение в молитвите обаче достига радостта. Когато се молиш без радост, тогава

твоята молитва не стига до Бога. Твоята меланхолия, притеснение, скръб стават здрава преграда, непроходима градина за светлината и за гласа и нищо не може да възлезе горе при Бога.

Когато чрез твоята молитва, чрез възходанията на ума ти искаш да видиш живия Бог, искаш да участваш донякъде във виденията на светиите, в достиженията на ангелите; когато искаш да предвкусиш тези неща, които Бог дарява на всички Свои, а особено на онези, които водят по-духовен живот; когато с очите на душата си искаш да видиш Бога, когато искаш Бог да стане твое истинско видение, тогава не съществува друг начин, освен да се молиш с радост. Така придобиваш право да поискаш боговидението.

Без радостта, каквото и да поискаш, е егоистично. То е низост, нещо, което те отделя от Бога. Следователно, ако Бог те чуе, тогава ще чуеш гласа: „Между Мен и теб, *зее голяма пропад*“ (Лука. 16:26). Както онзи богаташ не можел да се приближи до лоното на Авраам, защото „*зее голяма пропад*“ между тях, но и Авраам не можел да изпълни неговото прошение, точно така, колкото и да се моли дори най-богатият човек, ако няма радост, нищо не може да постигне. Бедният, окаян и

пълнен с рани Лазар обаче има всичко. Той се радва и на трохата, която успява да грабне от кучетата на господаря си (Лука. 16:20-21).

„Видение за молециите се“ означава: молитви в радост, които дават и най-възвишените прошения на сърцето. За всяко нещо съществува предпоставка, а за виденията предпоставка е радостта.

И продължава по-нататък: *„и ведрост в болките“*.

Някой би казал, че болка е това, което ме лишава от радост. Следователно не може хем да си радостен, хем да изпитваш болка. Когато изпитвам болка, нямам радост. Тук обаче той казва, че радостта е „ведрост в болките“. Какво означава „ведрост“? Означава радост, веселие, сладост, преобразяване, пълно удовлетворяване на сърцето, еуфория в сърцето, промяна на всичко. „Ведрост в болките“ – Болка са трудовете и борбите, които вършим чрез сърцето си; това са трудовете и борбите, които Бог ни дава. Радостта обаче претворява това състояние на трудове във ведрост. Затова виждаш мъченика да живее радостта си. Преследван го, бит го, бичуван го, той обаче е толкова радостен, защото му било дадено това, което е имал, и получил в изобилие онова, което е искал (Мат. 13:12; 25:29). Той имал радост, Бог му дал още радост и още повече веселие и ликуване.

Радостта също е – казва св. Нил – „присадка на отречението“ (αποτομήν εὐφροσύνη). Какво означава „присадка“? Присадката е нещо, което влагаш, присаждаш в едно тяло, присаждаш; съединението на две неща в едно. Калемът, който поставяш в дървото, след това не можеш да го извадиш, защото става едно с дървото, срства се, разклонява се и дава плод. Следователно не можеш да отделиш радостта като „присадка“ от отречението. Тя е неотменим спътник на отречението, т.е. на суровия живот, който живееш. Отречението е твоето подчинение, твоето послушание, дори мъченичество, което може да претърпиш, проявявайки послушание към стареца. Също така отречението означава постижение, излизане от света чрез монашеското житие. Отречението означа-

ва „отричам се от егоизма си, от волята си, от желанията си, въобще – от себе си“. Отречението означава следване на Христа. Това отречение и следване на Христа обаче е безполезно и немошно, ако не съществува радост. Защото радостта е „присадка на отречението“.

Духовният живот е свързката между два фактора: между отречението, т.е. нашето себепредаване на Христа, и радостта, която е последица от доверието към Бога, последица от разбирането и усещането, че Христос се е разпнал за мене, че Христос ми е приготвил вечни жилища, че Христос ми е приготвил красиви неща на небото. И както казахме, радостта иззира от увереността в Бога, т.е. от преживяването на единството с Христа и с другите хора.

Човек без радост е отделен от Христа, а неговото отречение е фалшиво. Каквото и да правиш – дори и твоето покаяние и любов не са истинни, ако не си радостен. Казваш, че ме обичаш, и на другия ден, когато аз си тръгвам, ти се натъжаваш и плачеш. Твоята любов е била разпътство на егоизма, била е смущение на твоята персона, издигане на твоя идол, заблуда.

Също така не е възможно да кажеш, че постих, когато постъп не ти доставя радост. Не е възможно да кажеш, че обичаш бедния и му даваш своята лепта, а в същото време, давайки лептата, сърцето ти да не чувства цялото онова веселие. Когато имаш радост, тогава всяко нещо е истинно. Следователно връзката ти с Бога и твоето отречение от всичко зависи от радостта.

След това св. Нил казва, че радостта е

храна за подвизаващите се

Да се подвизавам – означава да върша нещо, постоянно да се опитвам да бъда способен. Има значение на „упражнявам се“, когато това се отнася към нас самите. Следователно „храна за подвизаващите се“ означава, че този, който се подвизава (упражнява), този, който търси, този, който дава обещание, който обича; този, който иска, който жадува за Христа, за монашеско житие; този, който преследва плодовете на Светия Дух; този, който се стреми към подвиж, пост, въздържание, болка, молитва, който се подвизава в каквото и да е, който винаги се въздържа заради Христа,

На стр. 8

Продължение

ДУХОВЕН ЖИВОТ

От стр. 7

за да спечели небесното царство, който пази девство заради Христа – този човек, ако не внимава, е възможно да изнемошее от тези постоянни лишения, на които се подлага и да не може да живее живота си.

Молитвата ти, любовта ти, дори любовта ти към Бога, постът ти – каквото и да правиш, то може да те стопи, затова трябва да се храниш.

Храната на подвижниците се в Христа обаче – е радостта. Радостта храни душата, духа, ума, за да могат да възхождат и да се отдават на Бога. Никой подвиг, никое въздържание, никой копнеж, никоя любов не може да стигне до края, ако не се храни. Помислете си за някой, който иска да е добър спортист, но не яде много просто, той ще падне на пътя. Същото се случва и с всеки духовен подвижник, ако няма радост. Радостта е „храна за подвижниците се“ и следователно – наслада и прехрана.

Преподобни Нил продължава, като казва, че радостта е

утешение
в сълзите

Утешение в сълзите, които докарва Светият Дух, както и нашият собствен дух, когато истински се принася на Бога. Сълзите, които не са поради несгода и болка, а от покаяние и любов към Бога; сълзите, които пролива радостната душа, когато иска да се приближи до Бога и вижда колко далеч е със своите дела, които преценява през призмата на Христа, а не на човешкия егоизъм. Когато човек има таква сълзи, когато вижда греха си – че досега „като паяжина преминаха“ (Пс. 89:9; по 70-те) всички години от живота ми, че досега не направих нищо и сега, когато остарях и съм на петдесет, шейсет, седемдесет години, трябва да започна живота си отначало – когато този човек пролее сълзи, кажете ми, какво може да му даде утеха? Христос? Та Христос е дал средството за

утеха. Радостта, казва, е „утешение в сълзите“. Радостта, която имаш в душата си, като прекрасна градина кара да поникнат цветовете на духовните сълзи, на покаянието, на разбирането, на себепознанието.

Разкриваш на някой човек неговото собствено „аз“, неговите рани, неуспехи, страдания, страсти и го виждаш да се разколебава и отчайва. Защо? Защото му е липсвала радостта и следователно – не е имал Христа. Когато обаче кажеш истината на един грешен човек, на най-пропадналия, и го видиш да се утешава, да се радва и да казва: „Да, се-



га ще започна моя нов живот; подари ми, Боже мой, макар и пет минути живот, за да успея да се подготвя и да кажа: Господи, помилуй!“ – това означава, че този човек е имал радост в себе си; в противен случай той навярно би стигнал дотам да сложи край на живота си.

Радостта също е „съединяване с любовта“ (αγάπη εἰς φιλίαν) (αγάπη εἰς φιλίαν). Глаголът εἰς φιλίαν означава причислявам, съединявам едно нещо с друго. „Съединяване с любовта“ означава, че радостта винаги се съединява с любовта. Както една хартия има не само една страна, а две, точно така любовта не може да бъде истинна, ако я няма другата страна – на радостта. Всяка любов към човек, всяка любов към духовния живот, към Отца, към Сина, към Светия Дух, към каквото и да е, е лъжлива, ако я няма радостта. По такъв абсолютен начин **любовта е свързана с радостта.**

Следователно, ако искаш да придобиеш любов

към Христа, ще започнеш първо от радостта; защото, както прочетохме погоре, човек черпи радост и от най-малките неща, когато ги възложи върху Бога и ги възприема чрез Бога. Радост може да ти достави усмивката на другия, милувката на другия, похвалата на другия; радост може да ти достави обаче и осъждането от страна на другия, защото те прави герой пред Бога. Радост може да ти доставят дори хулите на другия, защото това показва, че стоиш пред него истински, а не лъжливо. Радост доставя цветето; радост доставя планината; радост доставя естествена

та светлина; радост доставя и най-малката молитва; радост доставя всяка надежда; радост доставя и присъствието на бащата, на майката, всичко; радост доставя дори сънят. Бог е изпълнил света с неща, които могат да ти доставят радост. И от тази радост можеш да се изкачваш до по-високите стъпала на радостта, да стигнеш до съвършенствашата радост и от там – до съвършената радост, която е Сам Христос.

Затова човек първо трябва да придобие радостта и чрез нея ще изкачи стълбицата, за да стигне до любовта след трудове и много усилия, злополуки, бедни, молитви, болки, благодарения, отречения, оказване на гостоприемство, надежди, подвизи, скърби, сълзи и всичко друго. Трябва да минеш през всичко това, за да можеш да възлюбиш Бога. Ако за всички тези неща, през които трябва да минеш, залогът е радостта, както ни казва св. Нил, то как мога да стигна там горе без

радост? Затова радостта е „съединяване с любовта“ и това, което ни съединява с Бога.

Нека продължим със св. Григорий Палама: „Затова, ако никой не може да обясни каква е сладостта на меда на някой, който не е вкусил (от него), то как човек да разкаже за насладата от священата Божия радост и благодат на онези, които не са ги изпитали?“ (Към монахиня Ксения). Как е възможно, казва, да говориш за мед на някой, който не е вкусил от сладостта на меда? Какво ще разбере? По същия начин, какво да кажеш на човек, който не е положил усилие и не се е подвизавал да придобие опита от „насладата от священата Божия радост и благодат“?

Когато някой не е радостен и искаш да го направиш радостен, той изпитва болка, както изпитва болка този, на когото му режат и стържат плътта; защото той живее със своята болка, храни се с болката си.

Радостта обаче води до священата Божия радост, до радостта, която идва от личното участие в Бога, от съприкосновението лице в лице, от това да погледнем Бога със собствените си очи. Нашите очи възвестяват нашата радост, а нашата радост открива приветливостта на Божиите очи.

Когато копнея само за Бога, изваждайки всичко друго от себе си, тогава придобивам „насладата от священата Божия радост и благодат“.

Точно това постига във всичко, при всяко общуване и във всяка ситуация радостният човек. Помнете ли какво каза Бог на Каин, когато той уби Авел? „Защо се помрачи лицето ти?“ (Бит. 4:6). Защо си намръщен? Защо навъси лицето си? Защо се притесни? „Успокой се!“ (Бит. 4:7, по 70-те). Защото, ако не повдигнеш очите си, ако устата ти не се усмихне и сърцето ти не се развесели, грехът, който е скрит вън до вратата, ще влезе и като мечка ще се навърли върху теб, за да те разкъса. Грехът застава

ПРАВОСЛАВЕН РЕЧНИК

Разлика между
Велик събор и
Всеpravославен събор

За разлика от поместния Свети Събор (Свети Синод – в богословски аспект думата събор е напълно еднозначна на синод), който се състои от местните архиепископи и се свиква от най-старшия по чест – техния поместен Предстоятел и председател на Поместния събор (Св. Синод), **Великият събор** се свиква от най-старшия по чест измежду Предстоятелите на поместните Събори (= Св. Синоди) за разглеждане на теми, отнасящи се до цялата Църква.

Това именно го отличава от **Всеpravославния събор**, който се провежда инцидентно по даден конкретен повод, тържествен или чрезвичаян, по покана на един или друг Предстоятел. И както на поместен Свети Синод може да не пристигнат всички синодали, така и във Великия синод може да не се включат всички поканени. Така е било още по времето на Вселенските събори (4-9 век) – както са се наричали тогава Великите събори, така е естествено да бъде и при тези занаярци. Защото за Бога няма нищо по-противно от принудата: „Няма нищо да върша по принуда, макар и от силни на деня“ (из клетвата при архиепископски хиротония).

Понятието за Велик събор е твърdestвенно на понятието за Вселенски събор, т.е. Синод на архиепископи от целия икумен. Първото название започва да измества второто едва след великата схизма от 11 век. Така например, св. Марк Ефески (15 в.) все още ползва названието **Вселенски** за Константинополския (Фотиевия) събор от 879 г., като го нарича в своите послания **Осми вселенски събор**. Докато сега за същия събор се ползва названието **Велик събор**.

Великият събор, като свят Велик синод, се явява най-висшият авторитетен орган на Църквата и решенията му имат общоцърковна валидност за нейните членове.

А. ХРИСТОВА

пред теб да те удуши; и втори, и трети, и четвърти грях. Искаме ли ти да имаме успех? Искаме ли това, което правим, наши трудове, молитви, злострадания и любов – всичко да е истинно? Нека държим себе си в непрестанна радост. На онзи, който не е радостен, нищо не казваме; пожелаваме му само да излезе от своето окаяно положение.

На тези, които са радостни, пожелаваме да ликуват с радостта, която Божията слава им дарява. И

още, нека помним, че тази наша радост и тази наша усмивка са прелюдия към насладата със священата Божия радост и с благодатта.

Само радостният може да е сигурен по Божия път.

Из „Откъси от огласителни поучения в манастира „Св. Благовещение“, Ормилция, февруари, 1977 г.

Превод:
А. СТАМБОЛОВ,
К. КОНСТАНТИНОВ

ПРОДЪЛЖАВА АБОНИРАНЕТО ЗА
„Църковен вестник“ за 2016 г.

1 година 30,00 лв.
3 месеца 15,00 лв.
6 месеца 7,50 лв.
ед. цена 0,70 лв.

АДРЕС НА РЕДАКЦИЯТА
СВ. СИНОД, София – 1000
ул. „Оборище“ № 4
тел. 980-30-16, центр. 987-56-11/245,
e-mail: sinizdat@gmail.com

Отговорен редактор на броя:
Анула Христова

Материали се приемат в електронен формат.

Сумите за абонамент да се изпращат по банкова сметка или с пощенски запис на името на **Танка Тончева Христова**, като се изписват точният адрес и пощенският код на абоната!
Банкова сметка на Синодално издателство на БПЦ:
УниКредит Булбанк – София, ул. „Алабин“ № 58
IBAN BG97UNCN96601018147018, BIC код: UNCRBGSF

„Църковен вестник“ съдържа свещени текстове и изображения и не бива да се използва за битови нужди.