

Лидия Денкова (София, България)

ФИЛОСОФСКИ АСПЕКТИ НА ХРИСТИЯНСКАТА ЛЮБОВ В СРЕДНОВЕКОВНАТА ТРАДИЦИЯ

Да се пише за християнската любов в старобългарската литература, означава да се пише за всичко, което обхваща р е л и г и я т а в изконното ѝ значение (religio — връзка) — за връзката на човека с божественото, на самата литература с породилата я традиция, на религията с „мета“религиозното виждане на философското знание. Подобно вдаване в темата — ако си послужим с думите на Патриарх Евтимий¹ — попада в „безкрайността на прекрасното, което се простира, докъдето и любовта“, т. е. предварително ограничава възможностите си като безкрайно приближаване към обекта на познание. И все пак ненаситимият любовен пламък — настоява пак Евтимий — се утешава със словото (по Пс. 118:82), „а утешение на душата е ползата от словесата“². Всъщност първото, което бие на очи като особено силно засвидетелствуване на любовта в старобългарската литература, е л ю б о в т а к ъ м с л о в о т о и з н а н и е т о, естествена за една нова литература, която, подражавайки на Словото-Христос, търси да спаси чрез изгласения смисъл у книгите възлюбилите вечния живот. Може да се каже, че цялата старобългарска литература изпълнява посланието на Игнатий Богоносец: „Аз цял се изливам в любов към вас и с най-велика радост ви укрепвам.“³ Затова и „вливането на любовта калка по калка чрез словото“ става общ топос на въвеждане в повечето старобългарски писания. Тук обаче темата въвежда едно далеч по-общо разбиране за многообразните превъплъщения на любовта, донякъде едностранно представени в наличните изследвания. Става дума за „проблемата „Ерос“ и „Агапи““⁴.

„ЕРОС“ И „АГАПИ“ — ФОРМИТЕ НА ЕДИННАТА ЛЮБОВ

В типично православно-етическо осветление споменатото изследване на проф. Панчовски разглежда съотношението между ерос и агапи в християнството като отношение на диалектически противоположности, изразяващи „естествената“ и „благодатната“ любов. При подобен подход изглежда неминуема

¹ Патриарх Евтимий. Съчинения. С., 1990, с. 217.

² Пак там. Послание до Киприан, с. 195.

³ Послание към филиделфийците. — В: Ранни отци церкви. Антология. Брюссел, 1988, с. 129.

⁴ Вж. Панчовски, Ив. Г. Проблемата „Ерос“ и „Агапи“ в православно-етическо осветление. — Годишник на Духовната академия, 19, 1970, 189—265; Панчовски, Ив. Г. Принциплът на християнската любов (Етическа генеалогия и аксиология). — Годишник на Духовната академия, 17 (63), 4 (1967—1968). С., 1969, 129—215.

и критиката към А. Нигрен, автор на един от най-добрите трудове върху проблема⁵, че нерядко преувеличава значението на античния ерос в опита му да го отгъждестви с напълно „новата“ и нямаща аналог в античното мислене християнска агапи⁶. Без да се подчинява на предзададена позиция обаче, Нигрен всъщност следва естествения развой на философското знание, което, както ще се опитаме да допълним, не противопоставя, макар и диалектично, формите на любовта. И заслугата за това има най-вече Платон, чиито отгласи във философствуващото християнство предопределят единността на образ на знанието за любовта независимо от опитите (сами по себе си основателни) да се отнесе еросът само към мистиката и аскетиката⁷.

Както е известно, едно от гръцките понятия за изразяване на обич — „агапе“, в християнството получава смисъл на равна взаимна обич, на дружествено разположение между братята (братолюбие) при вечерната трапеза на любовта, възпроизвеждаща Тайната вечеря на Христос и апостолите. Този смисъл укрепва още у ранните отци: така Игнатий в Посланието към жителите на Смирна казва, че еретиците не се държат на любовта (*ἀγαπᾶν*), отричайки евхаристията⁸. Същото въвежда и Презвитер Козма, говорейки, че са „летно на вашите вечери на любовта“⁹, а у Патриарх Евтимий агапи изразява всеки празник на душата със символа на „обилната трапеза, украсена с невоществени храни за любопразнуващите“¹⁰. Агапи е разсъдъчната, морална любов-уважение и като безлична, абстрактна склонност към общуване държи общността на *повече от два субекта*¹¹. Най-общо тя носи идеята за *хоризонтално* разположено равенство, което поражда подobaващата у всеки справедлива любов към всички. „Така — пише Василий Велики по отношение на монашеската общност — взаимната любов (агапи) трябва да бъде у всички обща и еднаква“¹², което, настоява от своя страна Августин, „ни кара да сме справедливи, като насочваме любовта си не само към Бога, но и към ближния си“¹³. Идеята за равенството, справедливостта и основното значение на „агапи“ като „общуване в съгласие“ обаче съвсем не е дотам нова, тъй като е последователно проведена в Платоновите диалози „Горгий“ и „Алкивиад“¹⁴. Много по-силно влияние върху християнската теория на любовта има платоническият ерос, особено забележителните любовни диалози „Пирът“ и „Федър“, защото оттам трайно се извличат основните постановки за по-голямата сила на *вертикално* устремения към вечно притежание на Благото Ерос, за никога неутолимата жажда на любовта, която вечно се стреми да възпълни липсващото (Пирът, 203b). Сократовото твърдение, че обичаният не принадлежи на себе си, а на обичащия (Лизис, 212b), подхранва „налудната любовна обзетост“ на всички мистици, жадуващи личното притежание на Бога. Не по-слабо се инфилтрира и идеята, че на висшето си стъ-

⁵ N y g g e n, A. Eros und Agape (Gestaltwandelungen der christlichen Liebe). Berlin, 1955. 622 p.

⁶ П а н ч о в с к и, Ив. Г. Проблемата „Ерос“ и „Агапи“ . . . , с. 198, 209.

⁷ П а к т а м, 249—255.

⁸ Ранние отцы церкви. Антология. Брюссель, 1988, с. 137.

⁹ П р е з в и т е р К о з м а. Беседа против богомилите. — В: Стара българска литература. Т. 2. Ораторска проза. С., 1982, с. 54.

¹⁰ П а т р и а р х Е в т и м и й. Похвално слово за великомъченица Неделя. — В: Съчинения . . . , с. 175.

¹¹ В ж. Ф л о р е н с к и й, П. А. Дружба. — В: Столп и утвърждение истини. Т. 1. М., 1990, 400—463.

¹² В а с и л и й В е л и к и. Слово за монашеството. — В: Антология по етика. С., 1987, с. 131.

¹³ А в г у с т и н Б л а ж е н и. Изповеди. — В: Антология по етика . . . , с. 140.

¹⁴ По-подробен анализ на Платоновите импликации в християнските понятия „ерос“ и „агапи“ вж. у Д е н к о в а, Л. Ерос, по-божественият (за небесната страст у Псевдо-Дионисий Ареопажит). — Философски преглед, 1992, № 2 (под печат).

пало любовта е отърсена от всичко телесно, чисто съзерцание на красивото само по себе си (Пирът, 211e), когато обичащият застава лице в лице с обичния. „Федър“ също завещава любимата символика на „добрите страсти“, на предимствата на влюбения пред невлюбения, на обезумялата от любов крилата душа, която с всички сили на опиянението свръх разума се стреми да се върне към небесната родина (251—252b). Душата обаче не може да осъзнае „еротичната си страст“ и я нарича с всякакви други имена, смятайки, че изпитва не любов, а обич (255e). Това преотнасяне на еротичната страст към „привидната“ обич в християнската традиция се наслагва върху превода и коментарието на твърде чувствените образи на Стария завет. Обзети от опасение да не вулгаризират с твърде телесни асоциации, първите преводачи предават почти навсякъде старозаветната любов с несвойствената агапи. Едва коментарите на Ориген и Григорий от Ниса върху „Песен на песните“ връщат на божественото ероса чрез образно-философското сублимиране (в смисъл на трансцендентно възвисяване) на „небесната страст“. Всеки земен образ на любовта се превръща в очистен символ на своето собствено отрицание. Най-яркият пример за битуването на това християнско-неоплатоническо схващане в старобългарската литература е дългият пасаж от Григорий от Ниса, въведен в Първото послание до Никодим на Евтимий, който няма аналог в теорията на Йоан Екзарх (Василий Велики) за агапи като съвършено братолюбие¹⁵. В посланието дишат всички платонико-неоплатонически асоциации: душата никога не изгубва способността си да желае и нейната цел е пълнотата на доброто и приобщаването с красотата; тъй като природата ни е бедна и лишена от прекрасно, тя непрестанно търси да се възпълни и искайки да стане боговидна, се преобразява така, че „да не остане нищо друго освен любовното състояние“; любовта никога не се насища, дори когато душата се уподоби на ангелите, защото и ангелите любят и желаят, доколкото причастно актуализират „божието естество, което е всецяло любов“¹⁶. Същност последните две теми — за любовта на ангелите и за ероса (а не агапи) като същност на божествената природа, извисява „до крайност“ авторът, известен като Дионисий Ареопагит, в съчиненията „За божествените имена“ (DN) и „За небесната йерархия“ (CH). Сам силно повлиян от Григорий от Ниса, той направо обявява ероса за „по-божествен“ (DN, 709b) от агапи, но това не е крайността, за която говори Панчовски: вярно е само, че ареопагитското отношение между ерос и агапи представлява повече философски, отколкото религиозен интерес¹⁷. Защото Дионисий надминава учителя си Прокъл, който отдава ероса на второстепенните модуси на битието, тъй като самото Единно е безстрастно¹⁸. От Прокъл се запазва движението към божественото като „любовна лудост“, каквато изпитват най-вече небесните сили, сублимиращи в неистовото си пламтене от любов такива страсти като гнева, опиянението, желанието (CH, 141c); това са истинните

¹⁵ Йоан Екзарх в Словото за третия ден (84a по изданието на A i t z e t m ü l l e r, R. Das Hexaemeron des Exarchen Johannes. 3. Graz, 1961) предава традиционно съвършената „агапи“ с „любовъ“. Интересно е, че наред с ἀγάπη Василий употребява φίλια в двояк смисъл: като хармонично свързваща космоса сила (по „Тимей“ във Втората хомилия към „Шестоднева“) и като достойна за пренебрежение „любов към вещите“ (πρὸς τὰ χρήματα φίλιαν, V, 109a). Вж. Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaéméron (texte grec et trad.). Sources chrétiennes. Paris, 1949, p. 306.

¹⁶ Патриарх Евтимий. Първо послание до Никодим Тисмански. — В: Съчинения . . . , 215—218. В коментара към това място са посочени оригиналът на Григорий „За душата и възкресението. Разговор със сестра Макрина“ (PG, 46, cd. 11—160), както и отклоненията в Евтимиевия текст.

¹⁷ Панчовски, Ив. Г. Проблемата „Ерос“ и „Агапи“ . . . , с. 242.

¹⁸ Proclus. Théologie platonicienne. 1. Paris, 1968, 109—113.

отрицания на „неподобните подобия“ — колкото по-земни, колкото по-отдалечени от „духовните прелести“, толкова по-близо до свръхсъщностната божественост, надминаваща духовното (СН, 145b). Самата свръхсъщностна божественост на Единното постоянно се активира в своята любов като пораждаща и съхраняваща сила, защото „любовта на Благото е любов към самото благо“. Всички смесвания, общности, противоположности и изобщо съществувания биват съдържани в ъв и чрез красивотворящия ерос (τῆ ἔρωτι): в първия славянски превод от края на XIV в. Исая Серски много добре схваща „чувственото“ щение, копнеж, желание на този ерос, превеждайки го не с „любов“, а с „рачителство“: „**вса н съдрѣже, своего доброт’ства рачителствомъ. н кон’ць всехъ, н лювтел’ноиѣ, тако съвршате’лно внижево**“¹⁹ (по DN, 704b). Дионисиевата любов випаги има *желание* да поражда, за да не остане Благото „бездетно“ (ἄγονον — DN, 708b). Именно в такъв онтологичен смисъл на благопораждане, благообразяване и благоосъщностняване на битието Бог е любов (ерос). И от тази „тотална“ любов (в която агапи изразява само равното *притежание* на битие, но не и равната *причастност* към благото битие) не изпада нито една форма на любовта. Средновековието, особено християнската мистика, не забравя мисълта на Дионисий, че отпадането в любовта — дори в „грозните ѝ образи“ (СН; 141a) — е предопределено като възвръщане.

ОТПАДАНЕ И ВЪЗВРЪЩАНЕ В ЛЮБОВТА

Поначало темата за отпадането в любовта (най-често като агиографски топос) се обвързва със заклеяващото „низвержение“ на езичеството, за да изпъкне превъзходството на „ловата“ християнска заповед в любовта (Йоан. 13:34). „Блудът“ е онова страшно състояние на непросветлена страст, в което „всуе“ са провлачвали живота си цели народи и поколения. В „Диалозите“ на Псевдо-Кесарий не само се изобличава „елинската заблуда“ за предопределението на звездите, според която Венера подтиква уж лишените от свободна воля да „беснеят спрямо жената на съседа“, но и подробно се излага „скверният“ живот на индийци, парти, египтяни, фриги, халдеи и вавилонци, сред които „жените се кичат с всякакви мазила и украси . . . и безсрамно се сношават с всички младежи и са господарки на своите мъже“²⁰. Освен това за постановената моногамност и подчиненост на жената в християнството няма по-отблъскващ „исторически“ пример от живеещите в „беззаконие“ амазонки, убиващи мъжката си рожба²¹ — един коренно инверсиран символ на превъзходното синовство (божествената Майка и Сина-младенец). Според мита, известен още от „Илиада“, амазонките са красиви, но това е дяволското изкушение на външната красота, създадена, за да погуби вътрешната. Само идолопоклонниците се увличат по „външната красота и израза на лицето“, както се говори в Похвалното слово за Димитър Солунски от Климент Охридски.

Всъщност в повечето похвални слова за светците продължават да струят отгласите на античната физиогномика, според която вътрешната красота не може да не се прояви във външната привлекателност, особено в израза на

¹⁹ Трифуновић, Ђ. Писац и преводац инок Исаяја. Крушевац, 1980, л. 116а — 119б.

²⁰ Вж. Стара българска литература. Т. 5. Естествознание. С., 1992, 194—195.

²¹ Пак там, с. 196.

очите. В споменатото слово се казва, че Димитър става от вярата все по-светъл и „за това Господ сложи върху него привлекателна красота, като пожела да украси пречистата му глава с двоен венец“²². „Двойния венец“ на красотата, която според Платон (Федър, 250e) единствена е „пределно видима и пределно будеща любов“, носят и Константин-Кирил, и Методий²³, като в Цамблаковото Житие на Стефан Дечански ясно е определен изключителният смисъл на външната лъчезарност: да привлича към светеца любовта на всички²⁴. Подтикът за такава любов, предупреждава Григорий от Ниса в XIX си писмо, не трябва да бъде никакъв друг освен добродетелта (πλήν ἀρετῆν μόνον)²⁵, защото „Всяка плът е като трева . . . изсъхна тревата и цветът ѝ олетя“ (1 Петр. 1:24). Възхвалата на външната красота като импулс на любовта (дори по отношение на благоуханното мъртво тяло на светеца, което вярващите прегръщат с филична целувка) само отдалеч напомня Платоновото степенно посвещение в любовта — от едно красиво тяло към всички красиви тела, от тях към красивите занимания, от заниманията към красивите знания, та чак до съзерцанието на красивото само по себе си (Пирът, 211e). Движението на християнския светец в любовта започва по-скоро със съзнателното умъртвяване на телесната хубост, с разкъсване на примките, теглещи към всекидневното и низкото. Разбира се, старобългарската литература не показва особена склонност към крайностите на патеричния разказ, според който една обхваната от безмерна любов към Бога девойка избола очите си, за да се отърве от влюбения в нея младеж²⁶. Защото „и мъжеството в борбата с демоните, и подвигът си имат мяра“²⁷, а мярата не допуска драговолно обезобразяване на създаденото от Бога тяло, още по-малко изпадане в най-смъртния грях на гордостта. Любовта е щедра и опрощаваща, приласкваща и братолюбива, а не самовлюбена и горделива. Далеч по-типично за темата на външната украса е ранното (от V в.) византийско „Разкаяние на св. Пелагия“. Многозначително е не толкова „чудото“ на св. Нон, който успява да вкара в правия „път на живота“ и да изтръгне от „пътя на смъртта“ антиохийската блудница Пелагия — подвигът му повтаря евангелския сюжет за Христос (Лук. 7: 37—50). Прозрачно еротично звучене има сублимирането на телесното разкрасяване — Нон е засрамен, защото красивата жена е направила всичко, за да се хареса на възлюблените си, а онези, които „имат в небесата брачен чертог и небесен жених“, не правят нищо, за да се разкрасят духовно. Така красотата на блудницата — жалва се Нон към Бога — „за един ден победи красотата на целия ми живот . . . и нека нейната прелест не свидетелствува против мен в деня на Страшния съд, задето не съм се представил на твоята страшна трапеза, без да съм се украсил по твоята воля и без да съм ти поднесъл душевна красота“²⁸.

Ако тук „страшната трапеза“ безспорно е агани, преотнасянето на плътското разкрасяване към божествената любов е едно от най-изразителните „неподобни подобия“ в ероса според смисъла на Ареопагитската теория. Преобразяването на Пелагия обаче стига крайността на мистичното отречение

²² Стара българска литература. Т. 2. Ораторска проза . . . , с. 101.

²³ Стара българска литература. Т. 4. Житиеписни творби. С., 1986, с. 71.

²⁴ Пак там, с. 227.

²⁵ Grégoire de Nyse. Lettres. Sources chrétiennes No 363. Paris, 1990, p. 246.

²⁶ Византийские легенды. Под ред. С. В. Полякова. Л., 1972, с. 12. Срв. патеричния разказ „За монахинята, която избола очите си заради влюбения младеж“. — В: Николова, Св. Патеричните разкази в българската средновековна литература. С., 1980, 340—341.

²⁷ Византийские легенды . . . , с. 19.

²⁸ Пак там.

— тя не само губи хубостта си от „прекалени лишения“, но и външно заприличва на мъж, докато се прочува като евнуха монах Пелагий.

Темата за прелъстяването от нагиздената блудница, когато човек, вместо да вземе мъдростта за сестра, тръгне подир насладите и така достигне гибелта си, отпадне в презподнята и „вътрешните жилища на смъртта“, е трайно закрепена и в образната символика на Стария завет (Притч. 7: 4—27). Еклисиастовото „всичко е суета“ разбива кумира на античното преклонение пред красотата и любовта: достатъчен проводник са и житията, особено отнасящите се до раннохристиянския период. Така мъченическите жития от Супрасълския сборник²⁹ представят крайното напрежение в противопоставянето на християнство и езичество чрез сравненията между бездушните идоли на езическите богове, самите те „родени от блуд“ и натрапващи блуд („Снн же нже бланъ днѣ. глаголемын Аполонь, не отъ блѣда ан родн са . . . такожде же и Днонусъ. нарочнтън вашъ богъ. нѣ ли і тѣ отъ блѣда роднаъ са“), и всеосмислящата и чиста любов на християнския Бог. Установяването на „неукрасената“ християнска агапи начева с отказ от преклонение пред натруфените със злато и скъпоценни камъни идоли (каквото е примерът с „Мъчението на Юлиния“) и побеждава с разрушаването на капищата на „развратната Афродита“, постигнато от благоверния император Константин³⁰. Отшелническата нагласа на пълното отречение вече препася „развратната Афродита“ или „Вавилонската блудница“ върху целия свят, върху всичко мирско: в Евтимиевото житие на Иван Рилски светът е наречен „скверна блудница, майка на нечистотата и всякаква сквернота“, противопоставен на „божията планина“ и истинско отечество на светците, Горния Йерусалим³¹.

Разбира се, дори на практическо, а не само на идейно равнище християнската естетика никога не изпуска понятието за украсената, външната красота, възвеждаща чрез видимите символи към припознаването и същевременно трансцендентирането на отвъдната „улада“. Запазва се още и античното разбиране за „пленьването“ (по Федър, 253d), сиреч за прелъстящата красота, възбуждаща любов със спомена. Подобна припомняща функция имат иконите. Така в Пространното житие на митрополит Петър от Киприйн се разказва как божият отец, докато рисувал образите на Спасителя, неговата майка и светните, се настройвал за сълзи, „защото за мнозина е обичайно, като си спомнят лицето на любимия, веднага да се просълзят“³². Показателно е привличането на любовния спомен като възвеждаща аналогия в „Беседа против богомилите“ на Презвитер Козма: „Ѥкоже и жена довроучмаѣа и мъжелюбница. ѡшедъшѣ мужъ еѣ на долгъ поуть, аще и котыгѣ мъжню нан поасъ оузреть въ храмѣ сн, то прѣимъшн въ роукѣ любнтѣ н н ко учнма прнлагаеть, не пестротѣ свнлы любѣщи, но понеже любнмааго ен наречет са...“ (Попруженко цитира това място като удачно образно сравнение на автора³³). Оригинален или преводен, този пасаж показва, че любовта към образа на

²⁹ Заимов, Й., М. Капалдо. Супрасълски или Ретков сборник. Т. 1. С., 1982, с. 8 (Житие на св. Павел и св. Юлиния).

³⁰ Патриарх Евтимий. Похвално слово за Константин и Елена. — В: Съчинения . . . , с. 132.

³¹ Патриарх Евтимий. Съчинения . . . , 45—47.

³² Стара българска литература. Т. 4. Житиеписни творби . . . , с. 111.

³³ Вж. Попруженко, М. Г. Козма Пресвитер. Болгарский писатель X века. — В: Български старини. Т. 12. С., 1936, с. ССLII.

светостта — иконите — и човешката, съпругеска любов са сравними за разлика от постигането на съвършената любов в житията, където отбягването от съпругеството е извисяване дори над добродетелните условности.

Какви възвращения е предизвиквало двойственото отношение към съпругеството в евангелските текстове, личи от разказа в Похвалното слово за Константин и Елена относно императорското постановление за „бездетството“³⁴. Общо взето, християнството защитава добродетелното семейство, особено добрата жена („на добрата жена цената е по-висока от бисер“ — Притч. 31:10), за целите на детераждането и възможното правствено усъвършенстване на двама. Защото има и друга „суета“ освен плъзването по красотата — „човек самотен, другото си няма“, та „по-добре двама, нежели един“ (Екл. 4:8). Повечето философстващи християнски автори коментират брачната любов като „бракуване на егоизма“, като двуединен образ — двама в една плът (Еф. 5:31; Мат. 19: 5—6; Марк. 10: 7—9) — на бъдещото божоедино човечество³⁵. В Стария завет брачната любов все още не изключва като нещо безправствено еротичната наслада: „И утешавай се с жената на своята младост, с либавата кошута и прекрасна сърна: нейните гърди да те упойват по всяко време, с любовта ѝ се наслаждавай постоянно“ (Притч. 5: 18—19). Новозаветната агапи обаче покрива и брачните чувства като безстрастна дружествена връзка, основана на послушанието и грижата за душата, чийто прообраз е грижата на Христос към Църквата и покоряването на Църквата на Христос. Неслучайно в този известен пасаж от Посланието на апостол Павел до Ефесяни (5:28) се говори, че мъжете и жените са *длъжни* да обичат, защото само нравственият дълг изкупва греха на сладострастието. И самото зачеване — постановява известният в западното богословие „Светилник“ — „трябва да се създава без възжелаване, тъй както ръка се свързва с ръката без наслаждение“, „защото желанието е нечестива страст, отправяща в калта“³⁶. Като „деломъдрие“, основано не на любовта, а на общата вяра, възприемат брака и патеричните разкази („За мъжа и жената, които изплатили дълговете си благодарение на разбойника“), разказите и житията, развиващи мотива за съруга езичник, повярвал в християнската вяра благодарение на жената, и по-многобройните обратни случаи³⁷. Брачният топос в житията обхваща двата момента на приемане — отхвърляне. Първият се отнася до родителите на светеца, живеещи *благочестиво*, и често *подражават на библийските* разкази за чудесно зачатие след дълго безплодие в Стария завет. В старобългарската литература моментът на „боголюбезните родители“, на „добродетелния впряг“, освободен от безплодието с едно-единствено чедо, за да се подчертае изключителността на светеца, може да се проследи в Житието на Иларион Мъгленски, Житието на Филотея Темнишка, Похвалното слово за великомъченица Неделя, в многобройните преводни жития. При повече деца, какъвто е случаят с биографичния момент в Пространното житие на Константин-Кирил Философ, родителите имитират затварянето на божествения „съсърд“ Богородица и след раждането на светеца се въздържат помежду си, живеейки като брат и сестра³⁸. В същото житие обаче е прокарано и по-старото антично разбиране за „умеряването“ на страстите чрез разума и при-

³⁴ Патриарх Евтимий. Съчинения . . . , с. 140.

³⁵ Вж. Соловьев, Вл. Смысл любви. — В: Русский Эрос или философия любви в России. М., 1991, с. 67.

³⁶ Хонорий Августодунски. Светилник или свод на цялото християнско богословие. С., 1992, с. 76.

³⁷ Вж. у Николова, Св. Патеричните разкази в българската средновековна литература . . . , с. 177 и 336—338 („За семейството на християнка и езичник“).

³⁸ Стара българска литература. Т. 4. Житиенски творби . . . , с. 38.

лагане на „обратното лечение“, когато „похотните страсти на този живот трябва да се умъртвяват с горчивина“³⁹. Това прилагане на студено към горещо, какъвто пример дава Кирил, е твърде „агапично“ в сравнение с еротичната християнска мистика на страстите, която лекува страстта не с охлаждане, а с още по-гореща страст за постигане на божественото. Защото светът, казва Исаак Сирий, е съвкупност от човешки страсти и където страстите спират своя поток, там светът е умрял, та и отшелникът, настоява в същия дух Йоан Лествичник, трябва да прилага огън към огъня, страст към страстта⁴⁰. Повечето жития, поне що се отнася до биографичния, земния брак, поддържат охлаждащото отхвърляне, съчетано с често мъчителното преодоляване на изкушенията. В Житието на Кирил изборът се прави отрано и веднъж завинаги — от всички лични девойки *най-красивото* видение в съня е богато украсената със златни мъниста, със светнало лице Премъдрост, която става негова сродница за целия земен и отвъден живот. Изгарящите мятания на колебанието, за да се подчертае още по-силно победата над всяка „връщанца“ се в земното битие дяволска страст, са великолепно описани в Житието на Филотея Темнишка, която подобно на св. Антоний заслужава светостта си най-вече като „страстопобедителка“⁴¹. В това житие обаче е забележителен не толкова разказът за жената, която, „бидейки в плът, съществуваше като безплътните“, колкото дългата реч на Амун против терзанията на плътския брак, който „носи само беди, скръб и стонове, та е по-добре да се предпочете смъртта пред такъв живот“⁴². В старобългарската литература тази реч е може би най-яркият контрапункт на също тъй пространната апология на съпружеството у Презвитер Козма. Ако се изразим с термините на Ареопагитската теория за степенната онтологична градация на благото, бракът не е зло, а само „по-малко“ добро в сравнение с висшето благо на мистичното единение с Христос, „когото любите, без да сте го видели“ (1 Петр. 1:8). Евангелският подтекст обаче изтъква тайната на избраничеството или на „възприемането“, защото нямат полза да се женят онези, които „сами са се скопили заради царството небесно. Който може възприе, нека възприеме“ (Мат. 19: 10—12). Само малцината съвършени, подвижните икони на небесния живот, могат да съблекат плътското тяло (Кол. 2:11) и да превърнат тялото си в „храм на Светия Дух“ (1 Кор. 6:19), подготвяйки се единствено за брачния пир в небесното царство, оприличен на десет девизи, които посрещат небесния Жених (Мат. 25:1—12). Само „чедата на тоя свят се женят и мъжат, но ония, които се сподобиха да получат оня свят и възкресението от мъртвите, нито се женят, нито се мъжат, понеже са равни на Ангели“ (Лук. 20: 34—36).

За истински ангели и „небесни жители“ обаче се провъзгласяват еретиците тъкмо на основание, че в небесното царство не се женят (Мат. 22:30), а те още тук, на земята, изцяло отхвърлят брака, живеейки в чистота. Тъкмо това е и причината, поради която Презвитер Козма защитава яростно съпружеството и иконите чрез възвисяването на любовта. Защото в любовта еретиците са отпаднали повече от езичниците, които поне обичат света. Вярно е, че апостолът казва: „не обичайте този свят и нещата, които са в него“, но това според Козма се отнася само до злите похоти, а еретиците искат да погубят цялата християнска вяра и любов, като „безумно се измъчват“, защото имат само усърдие, по не и Павловата любов, която всичко побеждава над всяка вяра и знание (1 Кор. 13:2). Отношението на не-любов към света и

³⁹ Пак там, с. 54.

⁴⁰ Вж. Лосский, Вл. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Богословские труды. Т. 8. М., 1972, 104—105.

⁴¹ Вж. Патриарх Евтимий. Съчинения..., с. 100.

⁴² Пак там, 99—100.

църквата им пречи да се всели Христос в сърцата им и да се утвърдят в любовта, та да проумеят със светците „що е ширина и дължина, дълбочина и височина“, т. е. те не постигат тайната на висшата цел — „да узнаете Христовата любов . . . , за да се изпълните във всичката пълнота Божия“ (Еф. 3: 17—19). Също толкова непостижима е тайната на любовта за онези монаси, които, макар да са отхвърлили брака, нямат силата на свършените да постигнат вечно спасение. Затова, който бяга, понеже мисли, че този свят е скверен, и хули живота с жена, задето такъв живот не дава спасение, с нищо не е по-далеч от мисълта на еретиците. След обилна аргументация, че „всеки брак е честен“ и от Писанията благословен, Презвитер Козма ясно посочва „трите степени у хората: девство, брак и блудство. Девството е велико и възвишено, женитбата не е същото, но е без грях, а прелюбодейството и блудството водят в ада.“⁴³ Йерархизирането на ценностите е съотносимо с удоволствията на душата и тялото, за които се чете в Йоан-Екзарховия превод на Дамаскиновото съчинение „Небеса“ — душевните удоволствия се получават от заниманието с наука или съзерцанието, плътските са тези, в които участват душата и тялото, но никой не може да намери удоволствия, свързани само с тялото. От плътските удоволствия едни са естествени и без тях не може да се живее, каквото е храненето, други са естествени, но не необходими, като съвкуплението, и трети нито са естествени, нито необходими, каквото е блудството. Така божията воля оставя на второ място брака — естествен, но не необходим⁴⁴. Разделянето на удоволствията според преобладаването им разделя „плътските“ и „духовните“ хора в степента на отпадането в любовта, което те актуализират от възможността чрез свободния избор на житейско поведение. Възможността за отпадане обаче е не по-слабо онтологично вкоренена у човека, отколкото образа и подобие Божии, защото протегля във времето заразата на първородния грях, изначалната отпадналост на Адам и Ева от божията любов, което не е нищо друго освен архетипно „оправдаване“ на човешката любов. Адам извършил грях, „поголям от света“, защото в едното си прегрешение извършил шест гряха, осъждайки на смърт „шестте възрасти на своето наследство“; от тях петият бил духовният разврат, защото душата му била свързана с Бога, а когато допуснала до себе си дявола, извършила прелюбодейание с чужденец⁴⁵. Тази еротична образност на „онтологичната“ изневяра е широко застъпена и в старобългарската литература и се обвързва настойчиво като първопричина с всяко отпадане в любовта — не само на езичници, еретици или несвършени „плътски“ хора. Митът за сътворението на човека, за плътско-половото разделяне на мъжа и жената носи изцяло смисъла на изпадащия ерос, който обаче сам създава своята противоположност (агапи) и висшата любов на изкуплението с приемането на човешко естество от Бога.

Естественият извод от разказа в Битие (2:7—25) е, че до прегрешението първите хора са в хармонична отцовско-синовна заедност с Бога, обичайки се като сътворител и творение⁴⁶, без обаче двамата човеци да *познават* любовта помежду си. Половият акт, който дава началото на грешното човечество, се извършва след изгонването от рая, т. е. еротичната любов не е не-

⁴³ Презвитер Козма. Беседа против богомилите. — В: Стара българска литература. Т. 2, с. 55, 62, 65. За светостта на първия, единствено благословен брак говори Патриарх Евтимий в Послание до митрополит Антим (В: Съчинения . . . , 220—226).

⁴⁴ Йоан Екзарх. За удоволствията. Из „Небеса“. — В: Стара българска литература. Т. 5. Естествознание . . . , с. 169.

⁴⁵ Хонорий Августодунски. Цит. съч., с. 28.

⁴⁶ За бащинския аспект в любовта към Бога пише подробно Фром, Е. Изкуството да обичаш. С., 1992, 54—68.

бесно, а своето рода придобито състояние вследствие тъкмо на познаването на добро и зло — затова неслучайно самият акт се определя като *познание* („Адам позна Ева“ — Бит. 4:1). Хората проглеждат един за друг в срама и голотата и губейки вечността на отцовската любов, придобиват единствено дара на „лошата вечност“ в поколенията, като обаче именно любовта-състрадание (общо страдание) прави възможна заповедта „Обичай ближния като себе си“ (Лев. 19:18). Състрадаващата любов (агапи) не само изкупва греха, защото „любовта покрива много грехове“ (1 Петр. 4:8), но се превръща в образ на възвръщащата любов към Бога, защото Господ насочва сърцата им към любовта Божия (2 Сол. 3:5), та да се обичат един друго така, както той ги е възлюбил, провождайки Сина си за омилюване на греховете (по 1 Иоан. 4: 10—11). Безценната придобивка от прегрешението е свободата в избора на узнатото добро и тъкмо свободата възстановява загубеното божествено подобие чрез любовта „над всичко“.

Тези разсъждения следват по-скоро усилията на високото богословие да отъждестви ерос и агапи в най-висшите им интелектуални съприкосновения чрез сублимирането на първото и „еротизирането“ на второто. Подтикът дори да се извиси дръвната, панонтологично свързваща в единно тяло сила на любовта над агапичното състрадание се усеща и в скритото градиране на Павловото Послание до колосяните: „Облечете се с милосърдие, а над всичко облечете се в любовта, която свързва всичко в съвършенство“ (Кол. 3:14). За обичайното средновековно разбиране обаче именно първородният грях си остава „начинанието“ на злото в света, а братолюбие то остава в ранга на *втора*, макар и подобна на първата заповед (Мат. 22: 37—39; Марк. 12: 30—31).

Естествено най-устойчивите теми за въвеждане на злото в света чрез прелъстяването се подават от тълкуванията върху Битие. В Историческата палей последователно се внушава пагубната сила на пленяващата красота: Ева е подлъгана от красотата на Дървото на живота и *първа* по уговорките на змията пожелава да стане равна на боговете, увличайки в най-големия грях на гордостта Адам. Така те се лишават „не само от божествеността, но и от Божията любов“ и чак след тридесетгодишен плач пред рай се съединяват в своята, човешка любов⁴⁷. Резултатът е раздвояването в любовта на поколенията отново с архетипно „прелъстяване“. В изброените седем Каинови греха похотта отсъствува, но красивите Каинови дъщери (отново жената!) прелъстяват по волята на лукавия благочестивите синове на Сит, като ги научават „да оставят Бога и да следват своите желания“⁴⁸. Това води до блудството отпреди Потопа (Мат. 24:38) и изпитанието на Божията любов. Бог, нише Хуго от Сен Виктор, се разкаял, но не за своята промяна, а за нашата, разкаял се не защото е сътворил хората, а защото хората отстъпили от доброто; та в разкаянието „любовта му се отдръпнала, за да не погине доброто от зло“⁴⁹. Оттам насетне отдръпването на любовта заради любовта към доброто взема и формите на изпитание (страдалеца Йов) и наказание, целящо или следващо разкаянието, което поведение се инверсира в изповедта — човек се разкайва, за да добие отново отдръпнатата любов.

Архетипно разкаянието е най-силно у Ева, защото тъкмо тя е „прародителката на греха“. В апокрифното „Слово за Адам и Ева от началото до свършека“ Ева произнася, ридайки, дълга самобичувача се реч с признанията: „всеки грях е сторен заради мене“ и „ти, Адаме, боледуваш заради мене“.

⁴⁷ Стара българска литература. Т. 5. Естествознание . . . , 69—70.

⁴⁸ Там там, с. 72.

⁴⁹ Хуго от Сен Виктор. За суетата на света. С., 1992, 49—50.

Адам дори иска да я убие, но се побоява, защото Бог е създал нейния образ, защото се разкайва и призовава Бога⁵⁰. В разнообразните апокрифни описания от този тип жената пак е създадена от реброто на мъжа, като подробностите твърде показателно се въртят около неканоничната „красота“ на прелъстяващото зло — дяволът обикновено се явява с „ангелско лице и светлина“, а от всички зверове в рая змията е била „най-почтена и красива“⁵¹. Дуалистичните версии засилват „мерзкия“ еротичен подтекст в създаването на видимия свят и първите хора — дяволът нерядко приема образа на хубава жена, за да прелъсти ангелите, а според „Тайната книга“ на богомилите именно той създал рая и не извън, а вътре в рая, тъкмо за да го оскверни, се съвкупил с Ева под образа на хубав юноша, след което го направил и с Адам, така че човечеството било двойно опорочено⁵². За разлика от библейския разказ обаче жената не е направена от реброто на Адам (в глинените тела се вкарват душите на ангели от второто и третото небе), така че, бидейки „по-равна“ на мъжа по душевност, а и по опороченост, има равни шансове за спасение в небесното царство, „където между мъжа и жената не ще има никаква разлика“⁵³.

Макар и привличащо, еретическото „изравняване“ на жената е далеч от обичайното ѝ за Средновековието охулване и принижаване като посетелка на половото изобщо. Разказите за вероломните жени от типа „Соломон и жена му“, „Слово за силния Сампсон“, „За женската невярност“, „За жената, която убил мъжа си и синовете си заради един монах“, „За жената, в която влязъл бяс по молба на отец Данил“ поддържат трайно наставлението от Физиолога: „Човече, не се стреми към женската красота. Спомни си, че никоя жена не е въвела мъжа си в рая, а по-скоро го е погубила.“⁵⁴ Но дори думите от Еклисиаст: „по-горчиво от смъртта е жената, защото тя е мрежа, сърцето ѝ — примка, ръцете ѝ — окови“ (7:26), звучат меко в сравнение с аналогията на кръстното разпъване в апокрифа „За Тивериадското море“. Бог приспива Адам и изважда реброто му, за да му създаде съпруга, а после го пита какво е видял насън. „И Адам рече: Господи, видях апостол Петър, разпънат в Рим . . . , апостол Павел в Дамаск, Иоан в Едеса, а тебе, Господи, в Йерусалим, разпънат на кръст на Голгота и прободен с копие в ребрата.“⁵⁵ Така „реброто Адамово“ започва да символизира смъртта, която светът нанася в ребрата на божественото. По-различно обаче е едно ортодоксално тълкуване на „създанието от реброто“, което по логиката на „неподобните подобия“ сублимира, поне като подтекст, физиологията на пола в най-висш тип еротична мистика. Така в „Християнската топография“ на Козма Индикоплевс с типичните морални съотнасяния се обяснява, че човекът ходи изправен, защото е „предопределен да се въздигне от земята към небето“ и за да може „с очите си да гледа небето“; жената е сътворена от реброто на мъжа, защото ребрата поддържат цялото тяло (жената е опора!) и защото реброто, срещ страничната част, означава, че „жената по естество е равна на мъжа, макар че първенстващ е мъжът, но това е само по времето на поява, а не по естество“; повечето животни имат при съвкупление връзка предимно отзад, без да виждат лицата си, и единствено човекът, понеже има разум, „застава

⁵⁰ Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи. С., 1981, 38—40.

⁵¹ Вж. За Тивериадското море. — В: Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи, с. 33.

⁵² Иванов, Й. Богомилски книги и легенди. С., 1925, 80—81.

⁵³ Срв. Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier. Ed. de J. Duvernoy. Т. 3. Toulouse, 1965, p. 223.

⁵⁴ Стара българска литература. Т. 5 . . . , с. 235.

⁵⁵ Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи . . . , с. 33.

лице срещу лице с този, с когото се съчетава“, със свян и уважение⁵⁶. Това тълкуване не само различава човека от животните (според „Небеса“ тъкмо чрез тялото и похотта си човек има общност с растенията и животните⁵⁷), не само „реабилитира“ изначално сътворението на жената, но и сублимира еротичния акт като виждане на Любимия *лице в лице* — основната тема на мистичната любов, чиято крайна цел е „съжителството с Христос“, отново придобитото безсмъртие на единенното. И ако отначало, пише Немесий Емески, човекът не е бил нито смъртен, нито безсмъртен, а на границата на двете природи⁵⁸, то едва след изкуплението и подвига на любовта спечелва истинско безсмъртие.

ПРЕБЕЗМЕРНАТА ЛЮБОВ НА СВЕТИТЕ РЕВНИТЕЛИ

И тъй, еросът е онова „по-божествено“ състояние, което възплъщава изключителността на светеца, изкачил стълбата на съвършенството чак до личното единение на двама — Бог и неговото „най-божествено подобие“. Ако любовта се състои в това „да постъпваме по Неговите заповеди“ (2 Иоан. 1:6), то началната заповед за преодоляване на първото стъпало е: „Не обичайте света, нито което е в света“ — похотта на плътта, похотта на очите и гордостта (1 Иоан. 2: 15—16). Прескачането на това изкушение е типично в Пространното житие на Яков Черноризец, „съдържащо много смирение“. Сюжетът обаче издава и скрития механизъм на подмяната на една любов с друга, на представянето на злото като добро, защото подучената от дявола блудница се преторва на „покосена от сърдечна болка“, та залагайки на милосърдието на отеча, да го прелъсти, когато той положи ръка на гърдите ѝ⁵⁹. Милосърдието (агали) обхваща онези по-високи стъпала на любовта, които постановяват новата заповед да обичаме всеотдайно ближния си, защото „такова е благовестието — да любим един другото“. Агали подражава на Христовата саможертва, извършена, за да се спасят хората от погибел, и затова само онези, които обичат братята си, преминават от смърт към живот (1 Иоан. 3:14). Никой не може да люби Бога, когото не е видял, без да люби брата си, когото е видял, и само който пребъдва в такава любов, пребъдва и в Бога, защото Бог е любов (1 Иоан. 4: 16—20). Така оживотворяващата сила на любовта иде от двойната смърт — умиране за плътския свят и умиране за себе си, като тези заповеди на „съвършената любов“ съвсем „не са тежки“ (1 Иоан. 5:3). Явно изпълняването им обаче е било единствено по силите на светците, изключителните подражаващи „единици“ на единичния пример на Христос. Така в Пространното житие на Ромил Видински се изтъква, че измежду множеството „иноци, живеещи в планината“, само той не проявява любовта си към ближния „оскъдно и частично“, радвайки се повече да дава, нежели да взима. „И ни най-малко не пренебрегваше *царицата на добродетелите*, но се стараеше като истинноприближен раб божи преди всичко и към всички да се изпълва с любов.“⁶⁰ „Царицата на добродетелите“ според „Лествицата“ (ст. 30:37) на Йоан Лествичник е любовта, но макар и дадена като божествен дар, като благодат, изкачването на това най-високо стъпало представлява труден подвиг, свободно и дейно актуализиране на заложеното

⁵⁶ Стара българска литература. Т. 5 . . . , 202—203.

⁵⁷ Йоан Екзарх. Из Богословие („Небеса“). — В: Стара българска литература. Т. 5 . . . , 167—168.

⁵⁸ Немесий, епископ Емески. За естеството на човека. Из Симеоновия сборник (Изборник) от 1073 г. — В: Стара българска литература. Т. 5 . . . , с. 189.

⁵⁹ Стара българска литература. Т. 4 . . . , 429—431.

⁶⁰ Пак там, с. 471.

в човека „любовно предразположение“ или — по изрза на Василий Велики — „любовна сила“ в смисъл на потенциалност (ἡ ἀγαπητικὴ δύναμις)⁶¹. Но активирането на това „любовно естество“ на човека, особено у „любобожествените души“ на светците, чрез които се проявява „всичкото желание“ за пълна радост пред Божието лице (по Пс. 15: 3, 11), съвсем не е безстрастно, колкото и исихастката нагласа да търси безметежния покой. Пробивът на християнската мистика на страстите, силно повлияна от „Федър“, се усеща твърде отчетливо в споменатото Житие на Ромил при определяне начина на действие според „естеството ни“. Битуващата антична представа (в случая предадена според Григорий Синаит) е, че душата се състои от разум, ярост и желание. Само с разум обаче или с насочване на яростта срещу злото не може да се постигне „богвидението“; необходимо е Платоновото желание за притежание на вечните блага да се насочи „според естеството ни“ към онова, което „око не е виждало, ухо не е чувало и човеку на ум не е идвало, това, що Бог е приготвил за ония, които Го обичат“ (1 Кор. 2:9). Затова и желанието, и яростта — цитира животописецът Максим Изповедник — могат да се преобразуват чрез овладяване на помисъла, включително и чрез въздържание от телесен покой⁶². В случая е вмъкнато учението на Максим за „добрите страсти“, според което естествените свойства не са зло сами по себе си, а стават такива само ако са насочени неправилно; така копнежът или влечението (ἐπιθυμία) може да приеме формата или на сладострастие, или на целомъдрие; и понеже страстите стават „добри в ръцете на ревнителите за добър и спасителен живот“, дори такива страсти като пожелание, сладострастие, страх и печал могат да бъдат преобразени. Така сладострастието се превръща в „жива радост под влияние на възхищаването на ума от божествените дарове“⁶³. Едва ли може да има по-ярък пример за сублимирането на човешкия ерос, но Ареопагитската теория на любовта, от която Максим е силно повлиян, отнася страстите и към безплътните сили, които са по-близо до неведомото блаженство, приготвено за любещите, така че светецът, идентифициран като „небесен човек и земен ангел“, постига още един вид сублимиране на ероса извън плътта и свойствата на душата. В Евтимиевото Житие на Иван Рилски светецът не само има „благолюбив“ характер на душата, сиреч любви вечните блага, но и „беше всецяло зашленен в божията любов, сякаш един от серафимите“⁶⁴, т. е. усеща опияняващия, неистово теглещ копнеж за сливане, за осъществяване на Павловия екстаз: „Не аз живея, но Христос живее в мен.“ При такъв екстаз животът на всеки светец възприема смъртта като „придобивка“ (Фил. 1:21), като спонтанен преход в нетленното царство, като нетърпеливо, но и постоянстващо очакване да се срещне Женихът в преддверието на небесния чертог. Този алегоричен мотив на брачното очакване, когато, предварително подготвен за „часа“, любещият тръпнещо предвкусва своята награда (Мат. 25:1—13), е оригинално проведен в Цамблаковото Пространно житие на Стефан Дечански: дори когато Женихът се бави и природната необходимост кара всички да заспят, спящата душа на светеца продължава да върши „преславни неща“ (за разлика от обичайните блудни „сънни наваждения“), за да отхвърли онова „донецде“ (1 Кор. 13:10) на човешкото несъвършенство и „да влезе с Жениха в чертога“⁶⁵. И-

⁶¹ Вж. Лосский, Вл. Цит. съч., 111—112.

⁶² Стара българска литература. Т. 4. Житийски творби . . . , 484—485.

⁶³ По: Пачовски, Ив. Г. Проблемата „Ерос“ и „Агапи“ в православно-етическо осветление. . . . , 246—247.

⁶⁴ Патриарх Евтимий. Съчинения . . . , с. 43.

⁶⁵ Стара българска литература. Т. 4 . . . , с. 242.

тересно е, че това място, което у апостол Павел се отнася до *свършеното знание*, у житиенписеца е пренесено към свършената *любов* и *избранничество* със символа на вратата, която се затваря, след като избраникът е влязъл в брачния чертог. Тук „съкровената премъдрост“, проповядвана между свършените, за която говори Павел (1 Кор. 2: 6, 7), носи еротичния подтекст на избирането в любовта, защото, пише Климент Римски, не чрез друго, а чрез любовта всички избраници на Бога са достигнали свършенство⁶⁶. Именно тази любов е вече личната любов на двама, взаимна и сама предизвикваща своя предмет: „Ние Го любим, защото Той по-напред ни възлюби“ (1 Иоан. 4:19). Тъкмо като възлюбен божи избраник светецът става и „ходатай“ за другите пред Бога, посредник между небето и земята⁶⁷, което в никакъв случай не отразява „равната взаимна обич“ (агапи). Може би най-силно „небесният ерос“ поддържа неравенството в пресмислената символика на ревността, на възрешуването. От всички светецът най-силно е възжелал и затова той не е просто любещ, а „горещ рачител на небесното житие“, какъвто е традиционният термин в късните исихастки жития, вероятно повлияни и от езика на Исая Серски (превода на Дионисиевия ерос с „*рачителство*“). Неговият подвиг „чрез някакво жило на ревността“ подтиква и другите да възжелаят добротелта⁶⁸, да изпъкнат в *сърешуването*, в общото *решие* за по-голяма причастност към божията любов. Според обяснението на Максим единствено божията ревност е „агапична“, защото Бог е ревнител само доколкото *люби всеобщото спасение*⁶⁹. Всички тези нива от символната сублимация на красотата, желание, страст, опиянение, ревност и брачно сливане са отчетливо проследими най-вече в Евгимиевите жития, може би защото те предпочитат да съхраняват традицията на неоплатонизиращата християнска мистика, която проявява особена „любов“ към коментираването на любовта и чувствените образи в Стария завет.

Особено значенне в житията има понятието „сладост“, свързано донякъде и със символа на вкусването на нетленната храна. Още началото на Житието на Иларийон Мъгленски обаче насочва към разбирането за „по-добрия образ“, за прелестната наслада на безсмъртното, което единствено може да възвърне *младостта*, непреходния символ на всяка любов и жизнена сила. Неслучайно светецът трябва да доказва своята любов-нелюбов още на младия (своего рода инициация), разчитайки и на божие човеклоубие, което не с „преклонило небесата“ само веднъж, приемайки човешко естество, а постоянно помага на изпадналите в беда⁷⁰. Доказването изисква традиционното безстрашие на светеца да понесе мъченията заради Христовата любов, защото „в любовта страх няма“ и „Който се бои, не е свършен в любовта“ (1 Иоан. 4:18). Евгимиевите герои изцяло олицетворяват Йоановото послание да „имаме дръзновение“ в любовта (4:17), а дръзостта е „добрият“ антиномичен смисъл на гордостта и съзнанието за избранничество. Светците са тези, които *могат* да „вместят“ заповедта: „ако някой иска да върви след Мене, нека се отрече от себе си, да вземе кръста си и Ме последва“ (Мат. 16:24). В Жи-

⁶⁶ Вж. Ранние отцы церкви. Антология . . . , с. 74.

⁶⁷ За божественото посредничество на светеца приживе и след смъртта у: V a n e z, A. Le saint. In: L'homme médiéval. Sous la dir. de J. Le Goff. Paris, 1989, 345—347.

⁶⁸ Пространно житие на Ромил Видински от Григорий Доброписец. — В: Стара българска литература. Т. 4 . . . , с. 469.

⁶⁹ M i g n e, J. P. Patrologia cursus completus. Series Graeca. T. 91, p. 266.

⁷⁰ П а т р и а р х Е в т и м и й. Съчинения . . . , 58—60.

тието на Петка Търновска именно тази заповед устрелява светлицата „като някаква стрела“. Стрелата (от колчана на древния крилат бог) е също любим еротичен символ на мистиците, повлиян от образите на устрелената душа във „Федър“, както е изразен и у Йоан Лествичник: „Ти поразил душата ми и не може да изтърпи сърцето ми твоя пламък.“⁷¹ Изпепелената душа вече не принадлежи нито на себе си, нито на света, а единствено на Любимия, затова благочестивата Параскева бива „изгаряна от божествено желание“, без да може дълго да търпи „сърдечната пламенност и ревността към Бога“. Символът на огъня също традиционно търси утоление в символа на погасяващата жарта вода, водните извори, към които бяга душата-елен (Пс. 41: 1—2). Повтаряйки чувствата на възлюблената от Песен на песните (2:5), „рачителницата на благия Жених“ става „болна от любов“, търсейки да влезе в „дома на пиршеството“ под знамето на своя избраник — любовта. Затова, „възпламенена от стремеж към Бога, тя не изтърпя да падне себе си, но се умъртви всецяло и докрай“. Нетърпението е най-силно в мига на смъртта: „Бързо я вземете и положете в скъпоценен ковчег, понеже Царят възжадува нейната красота“ (по Пс. 44:12). Самата тя е „красота“, „сладостно веселие“ и „украса“ и подобно на великомъченица Неделя „прекрасна на вид, още по-прекрасна с душевни добродетели“. За да се „ласити на своя рачител“ и влезе с мъдрите девы във вечните селения на сладостния Жених, тя се опълчва срещу „безсилието на женската природа“, побеждава изкушенията, както Давид невидимия Голиат, и поднася брачния дар — девството, също традиционно описвано с образа от Песен на песните: „Цяла си хубава, моя мила, и петно няма на тебе!“⁷² (4:7). При светлиците всички тези моменти се въвеждат най-вече за да се изтъкне доколко те подражават архетипното изкупление на първородния женски грях. Христос, се казва в Житието на Филотея Темнишка, се ражда от Девата Мария не само за да дарува победа на мъжкия род, но и „за да въздигне женския, опорочен чрез древното престъпление“⁷³. Тишичният *женски* подвиг на светостта е преодоляването на низките страсти, защото тъкмо жената е „най-неразумната част“, „най-крехкото вместилище“, оръдие на дявола, прелъстяващо в безумната си суета с равнобожие. В този смисъл би било повърхностно да се смята, че у светлицата се възхваляват единствено мъжките качества („в женската природа мъжки разум“, както определя Евтимий, или „мъжествени дела на безстрашие“ по Климент Римски). Светлицата е „икона“ на Девата, която е „освобождение от проклятието на прамайката Ева“ — грехопадението на раждащия пол, и която същевременно е „запечатана книга“, „стомна, имаща за кратко манната Христос“, „несорана бразда“ и др.⁷⁴ — символ на девственото плодородие. „Страстотерпницата“ е още „лоза, многоплодна от добродетели“⁷⁵, която кара девойките да се разпалват от любов към подвига на Мария, но като символ на добродетелното многоплодие не изоставя и омъжените жени, т. е. покрива с посредничеството си най-съкровениите прояви на *женствеността* — девството и

⁷¹ Вж. Лосский, Вл. Цит. съч., с. 111.

⁷² Патриарх Евтимий. Житие на Петка Търновска. — В: Съчинения . . . , 84—95.

⁷³ Патриарх Евтимий. Житие на Филотея Темнишка. — В: Съчинения . . . , 96—97.

⁷⁴ Патриарх Евтимий. Похвално слово за Михаил Воин от Погука. — В: Съчинения . . . , с. 167. Тези и много подобни символи на Богородица се използват обилно в химографията, като е интересно, че към нея се отнасят образите на възлюблената от Песен на песните, които високото богословие предпочитва да отнася към божествената Премъдрост.

⁷⁵ Патриарх Евтимий. Похвално слово за великомъченица Неделя. — В: Съчинения . . . , с. 178.

раждането. Самата тя обаче няма нужда от посредничество, защото „пребезмерната ѝ любов“ я кара да смята всичко друго освен собствения ѝ копнеж по небесния Жених за „второстепенно“⁷⁶ и защото в мистично озарение иска с а м а с ъ с С а м и я да разговаря непрестанно⁷⁷. Тя е „посредник без посредничество“ и жадува да се наслаждава на вечните блага, на небесната красота и сладкия любим Исус „не като през огледало и неясно, но лице в лице“⁷⁸. Последното е може би най-силният израз на еротичната мистика, тъй като при мъжете светци виждането лице в лице изразява постигането на съвършеното *знание* и *чистото съзерцание* и много рядко се описва като брак, особено с чувствената символика на Песен на песните. Еротичният копнеж в мъжката святост отразява по-скоро земното въздигане към божествената Премъдрост („женската същност“ на божественото), изкачването по стълбата на съвършенството, чийто връх надминава дори брачното сливане (диадата), губейки се в тайните висини на пълното единностяване (монадата). По-опростено казано, животът на светицата е живот *със* Христос, животът на светеца — живот *във* Христос.

Подобни изводи през цялото развитие на религиозната философия потвърждават Аристотеловото наблюдение, че любовта не се отнася само до разума, а обхваща целия субект. От своя страна самото развитие на понятието за ероса стига до прозрението, че тъкмо половата любов, еросът, е образец на всяка друга любов и живее дори в любовта към идеалните ценности на философията⁷⁹ (любовта към знанието), без да се ограничава като някакво естествено състояние, неприложимо към крайните проявления на битието. Именно това има предвид Ареопагитската теория на любовта, когато обединява в цялостната божествена любов всички видове „любови“: телесно-осезаема, разсъдъчна, интелектуално-съзерцателна.

Без да претендират за изчерпателност, всички изложени тук наблюдения могат да подскажат, че старобългарската литература е имала традиционното съзнание за всички видове християнска любов и го е показвала не само на формално-терминологично равнище с превода на гръцките понятия, но и с оригиналното „вместване“ на зададените теоретични образци. Живото вместване за всяко знание обаче си остава „законът на любовта“, който — пише Патриарх Евтимий⁸⁰ — изисква да си припомним за поминалите дни на любимите, да съзерцаваме и рисуваме техните образи, дела и думи. За поминалите дни е опитът ни да се обрисова християнската любов в онези нейни аспекти, които поддържат традиционното ѝ възприемане и в старобългарската литература.

⁷⁶ Пак там, 187—188.

⁷⁷ Патриарх Евтимий. Житие на Петка Търновска. — В: Съчинения . . . , с. 88.

⁷⁸ Пак там, с. 95. Вж. още Житие на Филотея Темнишка . . . , с. 111.

⁷⁹ Б е р д я е в, Н. А. Эрос и личность. Философия пола и любви. М., 1989, с. 78.

⁸⁰ Патриарх Евтимий. Съчинения . . . , с. 82.

Lydiu Denkova (Sofia, Bulgaria)

PHILOSOPHICAL ASPECTS OF CHRISTIAN LOVE
IN THE MEDIEVAL TRADITION

(Summary)

An attempt is made in this paper to offer a general analysis of the tradition, within the scope of which the view of Christian Love has been formed, and of those characteristic "images" which present the idea of love in the old Bulgarian literature. The topic is conditionally divided into three aspects: "Erōs and agapē — forms of the unified love", "Fall off and return in love" and "Measureless love of St. Zealots". The traditional conception of agapē as "equal mutual love", which is a pattern of the love of God, is traced in Byzantine and old Bulgarian hagiography. It is interesting to note that in certain cases the Christian conjugal symbols give away a kind of a mystical sublimation of erōs in the personal union of the Saint and God. The more profound philosophical reflections on erōs, which link Plato's dialogues "Symposium" and "Phaedrus" to "Canticus canticorum" are related to Gregory of Nyssa, who exerted a strong influence on the writings of Patriarch Euthymius.