

**Свилен Тутеков**

Великотърновски университет „Св. св. Кирил и Методий”,
Православен богословски факултет, Велико Търново

Еклисиологични дилеми в богословието на Ориген

Abstract: Богословското учение на Ориген е едно от най-значимите явления в историята на християнската мисъл, оставило дълбоки следи в опита и съзнанието на Църквата. Настоящото изследване е опит да се потърсят и формулират основните еклисиологични дилеми в богословската мисъл на Ориген и да се посочат екзистенциалните последици от неговата спиритуалистка духовност за еклисиологичното съзнание. И отговорността на съвременното православно богословие може би се състои в това да извърви докрай пътя от Ориген до св. Максим Изповедник и да освободи еклисиологичното съзнание от всички форми на християнски крипто-неоплатнизъм.

Key words: Ориген, духовност, протологична онтология, протологична онтология, душа, еклисиологията.

Богословското учение на Ориген е едно от най-значимите явления в историята на християнската мисъл, оставило дълбоки следи в опита и съзнанието на Църквата. Делото и творчеството на големия александрийски богослов са били предмет на множество научни изследвания, които обикновено си поставят за цел проучването на отношението му към древногръцката философска мисъл (и особено към платонизма и неоплатонизма), извеждането на основните принципи на неговата космология, антропология, аскетика и мистика¹, които са имали голямо влияние особено в монашеската духовност². В случая обаче е важно, че платонически вдъхновеното богословие на Ориген е довело до формирането на една спиритуалистка „духовност”, на един начин на мислене или архетип, който спостоянно се е повтарял в

¹ По темата има много изследвания, по-важни от които за нас са: Daniélou, J. *Origène*. ICP, Paris, 1986; Crousel, H. *Origen*. Edinburgh, 1999; Louth, A. *The Origins of the Christian Mystical Tradition*; Chadwick, H. 'Origen', in Armstrong, ch. II; Williams, R. *Origen between Orthodoxy and Heresy*. In: W. Bienert, *Origeniana Septima* (3–14). Leuven: Leuven University Press, 1999; Dillon, J. *Origen and Plotinus: The Platonic influence on Early Christianity*// Finan, T. & Twomey, V. *The Relationship between Neoplatonism and Christianity (7–27)*. Focus Courts Publisher, 1992.

² По-подробно вж. Тутеков, Св. *Неоплатонически мотиви в оригенизма и влиянието им върху монашеската духовност на православния Изток*// *Неоплатонизъм и християнство*, ч. I, (Гръцката традиция III–VI в.). С., 2002, 23–54.

историята и дори днес създава предпоставките на един особен тип християнски *крипто-нео-платонизъм*. Под влияние на оригенизма „духовността“ е започнала да се отъждествява или поне да се доминира от интровертната екстатично-съзерцателна мистика и се е отчуждила от светотайнствената онтология на Църквата—факт, който до голяма степен обяснява разкъсването и фрагментирането на органичното единство на църковния живот и етос.

Настоящото изследване е опит да се потърсят и формулират основните еклисиологични дилеми в богословската мисъл на Ориген и да се посочат екзистенциалните последици от неговата спиритуалистка духовност за еклисиологичното съзнание. Подобно изследване предполага постигането на две основни задачи: 1/ да се очертае платоническият контекст на Оригеновата екстатично-съзерцателна мистика като основно съдържание на „духовността“ и 2/ да се посочат основните еклисиологични дилеми, които се пораждат в мисълта на Ориген. Отговорът на тези въпроси няма за цел просто *описанието* на различни детайли от учението на Ориген, а по-скоро цели да покаже *как* спиритуалистката „духовност“ разделя и противопоставя отделни аспекти и елементи на единния в своята „онтология“ опит и живот на Църквата. Подобен подход позволява да се види и рецепцията на тази проблематика в по-късното светоотеческо предание и дори в контекста на съвременното богословие. Несъмнено задълбоченото познаване и трезвата оценка на богословското и духовно наследство на Ориген може да помогне на православно богословие да преодолее „дилемите“ в съвременното еклисиологично съзнание. Мисълта на Ориген може би остава „камъка за препъване“ по пътя към динамичното и отговорно връщане към светоотеческото богословско предание и в частност към еклисиологичното съзнание на църковните отци.

1. Богословско-философски предпоставки

Еклисиологичните дилеми в богословието на Ориген са естествена последица от влиянето на платонизма и неоплатонизма върху космологията, антропологията, христорологията и есхатологията на Ориген³. Под влиянието на платонизма и неоплатонизма Ориген се опитва да изтълкува библейската истина за сътворението на света в контекста на Платоновото учение за идеите⁴ и създава една цялостна монистична структура, в която Бог и всички духовни същества (умове) са тъждествени по природа⁵, от което следва, че

³ Вж. Мајендорф, J. Христос у источно-хришћанској мисли. Хиландар, 1994, 54–55.

⁴ Вж. особено Ориген, *За началата*, кн. III. Учението на Ориген за съществуването на света може да се види от свидетелството на св. Максим Изповедник. Вж. *Ambigua* (PG 91, 1069A–1104B).

⁵ „Бог – пише Ориген – е първата причина на разумните същества. В Бога не е имало нито многообразие, нито изменение, нито невъзможност. Затова Той е трябвало да създаде равни и подобни на всички същества, които Той е поискал да създаде, защото в Него не е имало многообразие или различие“ – *За началата*, II, IX, 6. Ориген разглежда сетивния материален свят в перспективата на многообразието, което в контекста на неоплатониче-

творението е *съ-вечно* на Бога⁶. Този „духовен“ (= идеален) свят съществува в състоянието на вечен покой (στάσις), който се нарушава от факта на грехопадението (чиято историческа реалност Ориген почти не забелязва) – единственият източник на *движение* (δύναμις) в сътворения свят⁷. В началото Бог е сътворил равни и съвършени разумни твари, на които е била чужда всяка телесност, материалност и непълнота⁸; те от вечност са били *причастни* на божествения Логос и са пребивавали в блажено *съзерцание* на Бога⁹. Свободното *движение* на духовните същества и отделянето им от Логоса е станало *причина* за сътворяването на материалния свят (и за появата на историческото движение!¹⁰) и за *обличането* на падналите души в материални тела¹¹ като в *тъмница*. Ориген разбира това *обличане* на душите в тела като *наказание* за техния бунт и едновременно с това като възможност – чрез страдание и очистване – да се освободят от всичко телесно, материално и

ската традиция не кореспондира с идеята за съвършенство, което е мислимо единствено във връзка с абсолютното Божие битие.

- ⁶ Ориген, *За началата*, бележка от св. Методий Олимпийски// Photii Bibliothecam, cod. 235 (PG 103, 1140–1141). Ориген изхожда от предпоставката, че творението е вечно действие на Бога. „Ние – пише той – дори не можем да наричаме Бога всемогъщ, ако няма нещо, спрямо което Той да упражнява Своята сила” – *За началата*, I, 2, 10. Ориген очевидно отнася действието на Бога като Творец към вечността. Вж. Майендорф, Й., Византийско богословие, 38. Очевидно Ориген не различава достатъчно ясно *сътвореното* от *несътвореното* – различие, което е основно за светоотеческата онтология. Срв. Зизјулас, J. Христологија и постојање: дијалектика створенога – нестворенога и халкидонски догмат// *Беседа*, кн. 2, бр. 3–4, Нови Сад, 1992, 174–177.
- ⁷ Като класически изразител на патристичната традиция, св. Максим Исповедник създава своя богословски синтез именно върху „преподреждането” на този модел. Той подчертава динамизма на творението и отнася греха по-скоро към статичното състояние на острастената човешка природа, противоположно на автентичното *движение* на сътвореното битие към Бога. По-подробно вж. Влетсоп, Аџ. То пролаторико аџартџа (σπη θεολογία Μαξίμου του Ουολογητου). Θεσσ., 1995, 165–182.
- ⁸ „При сътворяването – пише Ориген – всички разумни творения са били безплътни и нематериални „умове”, без имена и числа, така че всички те образували единство по силата на тъждеството на своята същност, сила и енергия, а също така по причина на своето познаване на Бог Логос и единството с Него” – *За началата*, I, V, 3–4.
- ⁹ В духа на неоплатоническата традиция Ориген описва това вечно блажено състояние като духовност и сферичност, когато назначението на всички умове се е състояло в блажено съзерцание на Божията същност.
- ¹⁰ Основна грешка на Ориген е, че той не разбира докрай проблема за времето и вечността. Не случайно прот. Г. Флоровски определя оригенизма като „ерес на времето” – Флоровски, Г., Противоречия оригенизма// *Путь*, № 18, Парижъ, 1929, 114. Ориген не отрича историята, а само нейния смисъл, тъй като тя получава своето начало в безсмислието на грехопадението.
- ¹¹ Ориген описва тази промяна по следния начин: „Но след това, загубвайки желанието за божествена любов и съзерцание, те (духовните същества) се изменили към зло: всяко от тях (разумно творение) според степента на своята склонност към отпадане от Бога. И те приели тела, тънка същност или по-груба и получили имена... Като охладнели към божествената любов, разумните творения били наречени *души* и за наказание се облекли с много по-груби тела, подобни на тези, които имаме ние, и били наречени ‘човеци’...” – *За началата*, I, VII, 3.

историческо, за да се върнат в първоначалното състояние на блажен *покой* и *съзерцание* на божествения Логос. Всичко това означава, че сътворяването на материалния свят е последица от движението или падението, т. е. от греха, който е станал в „духовния“ свят и това според Ориген е втората фаза на сътворението или т. нар. *второ сътворение*¹². По-късно този метафизичен принцип става решаващ в усилието на Ориген да „затвори“ духовността в рамките на една спиритуалистка екстатично-съзерцателна мистика, която отхвърля всичко телесно, материално и историческо.

Според него истината за съществуването се открива в изначалното вечно съществуване на духовните творения в причастността им към Божествения Логос и това тяхно вечно съществуване конституира безсмъртието им по природа¹³. Истината за света извира от неговата „духовна“ природа, а единството на духовните същества с Бог Логос осигурява не тяхното *битие*, а тяхното *благодитие*; това единство не е събитие, което се осъществява в историята и ще има своята пълнота (= *вечно благодитие*) в *есхатона*, а се отъждествява с изначалното състояние на *съвършенство* и *покой* на душите и духовете¹⁴. Така в мисълта на Ориген истината за съществуването се открива във връзка с изначалното състояние на съвършенство (= протологична онтология), а не в перспективата на есхатологичната пълнота на битието (= есхатологична онтология), традиционна за светоотеческото богословие¹⁵. Този подчертано платонически протологичен (а това означава философски и метафизичен) подход към онтологията оставя своя отпечатък и върху антропологията, мистиката и еклисиологията на Ориген.

Протологичният подход към онтологията определя изцяло възгледа на Ориген за съществуването на човека като *душа*¹⁶, облечена в материално тяло. Под влияние на платонизма той подчинява антропологията с идеята за *предсъществуването* на душите¹⁷ и отнася идентичността на човека към

¹² Следователно – заключава прот. Йоан Майендорф – в системата на Ориген могат да се различат две нива на творението. В първото и вечно ниво, материята не съществува. Тя въобще няма самостоятелна реалност, защото възниква в резултат на грехопадението, като един вид „свит“ или „сгушен“ дух – в това се състои второто ниво на творението” - **Майендорф, Й.** Введение в святоотеческото богословие. М., 1992, 101. По въпроса за *второто творение* в мисълта на Ориген вж. по-подробно **Пено, З.** О предпостојању душа (Критика Оригеновог схватања стварања)// Пети Васељенски Сабор (1450 година Светог Петог Васељенског Сабора 553 – 2003), Србинье, 2004, 78 и сл.

¹³ Вж. **Пено, З.**, Цит. съч., 75–76.

¹⁴ Вж. **Мидић, И.** Биће као есхатолошка заједница, Пожаревац, 2008, 186.

¹⁵ Основната заслуга за утврждаването на тази есхатологична истина за съществуването на творението става възможно във връзка с хринологията, което откриваме в богословието на св. Максим Исповедник. По-подробно вж. **Јевтић, Ат.**, Протологија и есхатологија светог Максима Исповедника (Кратко објашњење Максимових одговора 59. и 60. Таласију)// *Видослов*, бр. 37, Требиње, 2006, 19–35.

¹⁶ Ориген ясно отъждествява човека с неговата душа, което кара прот. Г. Флоровски да заключи, че „в оригенизма всъщност няма *антропология*, а само *пневматология*, учение за вечните духове” - **Флоровский, Г.**, Противоречия оригенизма, 114.

¹⁷ Ориген, *За началата*, I, VII, 4; II, IX, 6–7; III, I, 17; III, V, 4; вж. също *Анатема* 1–5, 10–11 и

неговата безтелесна душа¹⁸, докато материалното тяло се свързва изцяло с отпадането на душите от *духовния свят*¹⁹ и *второто сътворение*²⁰. Така *съвършенството* на човека също се разбира *протологично* – като изначалното състояние на блажено *съзерцание*²¹ – и става *телос* на една „духовност“ и *мистика* с подчертано спиритуалистичен и екстатично-съзерцателен характер. По време на своя земен живот душата носи непосилното бреме на своето материално тяло²² (и на историята) и пребивава в различни състояния на *телесност*²³, което всъщност предопределя възможностите на всяка отделна душа да се върне към състоянието на изначално блаженство и съвършенство. В това се състои и личният *апокатастасис* (в рамките на всеобщия апокатастасис на цялото творение), който определя същността на Оригеновата аскетика и еклесиология и остава *телос* на всеки индивидуален екстатичен мистицизъм. Протологичният подход към блаженството и безсмъртието на духовните същества неизбежно отнася истината за тяхното единство с Бог Логос не към есхатологичната пълнота на съществуването и живот в Христос чрез Духа²⁴, а към изначалното – но вече изгубено – „духовно“ съвършенство. През целия си земен живот душата си *спомня* за

14–15 на Константинополския събор от 553 г. Оригеновото учение за предсъществуването и превъплъщението на душите е резултат от полемиката с гностицизма. То е специфично и произхожда от предпоставката за цикличния апокатастасис, т. е. основава се върху хипотезата за едното въплъщение на душата във всяка от поредицата светове, които Бог е сътворил. По-подробно вж. Пено, З., О предпостојању душа, 73–90.

¹⁸ Ориген изказва някои двусмислени твърдения относно природата на душата: от една страна, че душата е *безтелесна* [*За началата*, I, 1, 7 (PG, 11, 126)], а от друга – че само Бог по Своята същност е нематериален, а другите духовни същности не могат да съществуват без тела [*За началата*, I, VII, 4 (PG, 11, 170)]. Според Х. Кроузел в мисълта на Ориген душата притежава някакво ефирно тяло, че тя е относително безтелесна. Срв. Crouzel, H., Origen, 89.

¹⁹ Ориген вижда в това плод на Божието наказание за греха. „Душата – пише той – получила тяло в следствие на предишните грехове като наказание или отмъщение за тях“ – *За началата*, I, VII, 3.

²⁰ В тълкуванието си на книга Битие, Ориген не се е колебал да отнесе израза „кожени ризи“ към човешкото тяло. Срв. Nelas, P. Dification in Christ, New York, 1987, 45. Вниманието на Ориген е насочено изцяло върху въпроса за произхода и природата на *душата*. Вж. *За началата*, II, VIII, 4 (PG 11, 224).

²¹ Ориген описва падението на духа (*νόος*) като охладняване на неговото горящо състояние в съзерцанието на Бога и в резултат от това охладняване (*ψυχρῶσία*) се образува душата (*ψυχή*) [*За началата*, II, VIII, 3 (PG 11, 222CD)] – аргумент, заимстван директно от Аристотел (*За душата*, 405 В) или косвено чрез Филон Александрийски (*За съня*, I, 31).

²² Ориген, *За началата*, II, XXXIV, 1 (PG 9, 834–835). Под несъмненото влияние на Платон, според Ориген душата се намира в тялото като в *тъмница*. Платон обяснява, че думата *о́μα* произлиза от *о̑ма* (тъмница), т. е. тялото е тъмница за душата (*Кратил*, 400 E) и че ние се намираме като че ли в някакъв затвор (*Федон*, 62 В).

²³ Различните степени на телесност са свързани с различните способности, с които човекът идва на земята. Вж. Ориген, *За началата*, III, IV, 5 (PG 11, 325AC).

²⁴ Еп. Игнатий Мидич заключава, че това *единство* няма реално онтологично значение. Срв. Мидић, И., Цит. съч., 186.

блаженото състояние, когато е съзърцавала Божията същност²⁵ и се стреми да се *върне* към изгубеното блажено състояние – *съзърцанието* на Бога в рамките на индивидуалния екстатичено-мистичен опит. Всичко това определя целта и характера на аскетиката и мистиката – освобождаването на човека от всичко телесно, материално и историческо²⁶ заради съзърцанието на Логоса, което създава предпоставките на една интровертната екстатично-съзърцателна мистика.

Аскетическото или „духовното“ учение на Ориген е съсредоточено в *очистването* (κάταρσις) на душата от всичко телесно и във *възпитаването* на ума²⁷ чрез молитва и добродетелност за постигане на богоподобие²⁸. Пътят на аскезата²⁹ има за цел освобождаването на душата от всички материални елементи и пълното ѝ „одухотворяване“³⁰ в един подчертано интелектуалистичен дискурс. Според Ориген душата трябва да се отдалечи от всичко чуждо на нейната природа и постига своето истинско „духовно“ битие в борбата за своето дематериализиране. Така аскетиката на Ориген следва принципа на непрестанното усъвършенстване на душата до степента, когато тя става „духовна“³¹ – принцип, който е в основата на всички по-късни форми на „за-

²⁵ Ориген, *За молитвата*, 237. Тук ясно личат следите от платоническото влияние. В диалога Федон (& б2) Платон определя познанието като *спомняне* на душата за нейното блажено съществуване в света на идеите, където тя съществува вечно.

²⁶ Във философията на Платон, а след това и на неоплатонизма, съществува един краен аскетизъм, който се основава върху противопоставянето на душата и материалното тяло, чиято цел е пълното освобождаване от тялото, което е „тъмница за душата“ – *За началата*, II, I, 4 (PG 11, 184–186).

²⁷ В контекста на своята трихотомична антропология, Ориген смята, че духът като присъстващ в човека божествен елемент, трябва да бъде обучен в практиката на добродетелите и да бъде опазен от всички влияния на душата и тялото. Срв. **Crouzel, H.**, *Op. cit.*, 89.

²⁸ Оригенистката духовност поставя темата за *образа* като централна и я разглежда главно от две гледни точки – *библейска* и *платоническа*. В първия случай тя се отнася към сътворяването на човека *по образ* Божий, а във втория – към идеала за *уподобяването* на Бога (както виждаме още у Филон Александрийски, св. Теофил Антиохийски и Климент Александрийски). Платоническото „инфилтриране“ на тази библейска истина има съществено значение за развитието на оригенистката духовност, защото тук *образът* Божий се отнася изключително към *душата* (която е божествена по природа в противовес на материалното тяло), а смисълът на „духовността“ се свежда до това душата да преоткрие (както е в платонизма) своята истинска „духовна“ същност, която е божествена. *Уподобяването* на Бога е привилегия единствено на душата, а не преобразяване и обожение на целия човек *по благодат* в Христос. Срв. **Λουδοβίκος, Ν.** Ἡ κλειστή πνευματικότητα και το νόημα του εαυτού. Ἀθήνα, 1999, 119–120. Светоотеческото богословие преодолява това разбиране в перспективата на *христологията*, в която е възможно безкрайното уподобяване, единение и обожение на човека – винаги *по благодат* – благодарение на *ипостасното* единство на тварното и нетварното. Вж. напр. св. Максим Изповедник, *Ambigua* (PG 91, 1113B).

²⁹ Вж. Ориген, *Против Целз*, III, 28 (PG 11, 956). Ориген посочва като отделни фази на този аскетичен път *вярата*, *съвършеното знание* (γνώσις) и *обожението* на ума.

³⁰ Вж. Ориген, *Коментар на Евангелието от Йоан* 19. 6 (PG 14, 959). По-подробно вж. **Crouzel, H.**, *Op. cit.*, 89.

³¹ Вж. Ориген, *За молитвата*, 10. От друга страна, когато е подчинена на телесното и ма-

творена” духовност и екстатично-съзерцателна мистика. Като следва духа на платонизма и неоплатонизма александрийският мислител създава един (според определението на Жан Даниело) дидактически схоластически мистицизъм, „който има своята върхова точка в теорията за тайнствата и се основава в съзерцателната интровертност, която познаваме от платониците”³².

Ориген съсредоточва личностното съществуване и духовния живот на човека в *духа* (πνεῦμα) или *ума* (νόος), който е орган на добродетелния живот, съзерцанието и молитвата³³, т. е. на единението на човека с божествения Логос³⁴. Аскетическият път има за крайна цел *възстановяването* (ἀποκατάστασις)³⁵ на първоначалното състояние на блажено съзерцание на Логоса, но Ориген придава на това първоначално съвършенство чисто *ноетичен*³⁶, „духовен”, *идеален* характер. Съзерцанието и единението с Бога се осъществява в интровертно-екстатичния опит и чрез мистичното посредничество на Логоса³⁷: *гносис*-ът (като висша степен на духовния живот) се постига в непосредствената връзка с Логоса, Който възпитава човека по пътя му към истината, а душата се съединява с Христос именно в *съзерцанието* на Логоса³⁸. В аскетическата борба Христос е само ръководител, вдъхновител и

териалното, духът във все по-голяма степен става душа. Вж. *За началата*, II, VIII, 4 (PG 11, 224).

³² Λουδοβίκος, Ν. Ἡ κλειστή πνευματικότητα..., 120–121. В този „езотеризъм” Жан Даниело открива още по-голямо влияние от страна на гностицизма, тъй като в случая гносеологията се откъсва от библейското предание, за да служи безусловно на speculation-то на Ориген. Вж. Daniélou, J. Origène, 42–45. Оттук следва и основната теза на Евагрий Понтийски, който отъждествява духовното съвършенство с познанието. Вж. Брајовић, Б. Аретологија Евагрија Понтијског. Никшић, 2002, 92–97.

³³ За Ориген човекът е преди всичко паднал *ум* и затова мистиката е съсредоточена в опита от съзерцанието и *молитвата*. По-подробно вж. Perrone, L. Prayer in Origen’s „Contra Celsum”// The Knowledge of God and the Truth of Christianity. *Vigiliae Christianae*, 55 (1), 1–19, 2001.

³⁴ Вж. Crouzel, H., Op. cit., 89.

³⁵ Според Ориген, ако грехопадението има за последица „обличането” на душите в материални тела, то аскезата предполага освобождаване на душата от всичко телесно, материално и историческо, което пречи на тяхното връщане към първоначалното състояние. Той е категоричен, че единствено тварните тела са осъдени да не участват във вечното блаженство. *За началата*, II, 3, 3. Тази идея е осъдена от 1 и 2 анатема на Петия Вселенски събор.

³⁶ Според А. Орлов Ориген, заедно с неоплатониците, издига висшия идеал на *гностика* и така поддържал една особена форма на интелектуална и нравствена аскеза (θεωρία, κάθαρσις). Срв. Орлов, А. К характеристике христологии Оригена// *Богословский Вестник*, № 8–9, 1909, 378.

³⁷ Ориген тълкува събитието на Боговъплъщението по-скоро в един етико-мистически контекст и вижда в Христос образа на святост и морално съвършенство, който човекът може да постигне. Вж. Сидоров, А., Древнехристиянски аскетизм..., 92–93. За Ориген първият момент на Боговъплъщението се отнася към съединяването на Логоса с душата на Исус още преди падението на света – мисъл, която е в пълно съответствие с подчертаната неисторичност на оригеновата система.

³⁸ Тук мистичното действие на Логоса се свързва с Неговото *раждане* в душата на посветените, което е условие за тяхното *възхождение* към истинското съзерцание на Божията

учител по този *път*³⁹ и затова целият смисъл на тази „духовност“ е насочен не към преобразяването на душата в един божествен ерос и сродство с Бога, а в екстатичния опит на ноетичното съзерцание. Така христологията няма онтологично-екзистенциални последици за антропологията, а остава по-скоро „аргумент“ за формирането на една *педагогическа сотириология* и христоцентрична съзерцателна мистика⁴⁰, в която Логосът е само *път* и *средство* за възходането на душата към Бога, за постигането на истински *гносис* и *съзерцание*⁴¹. „Тайнственият“ път на мистично възходане към Логоса се разбира в категориите на етическия индивидуализъм⁴², а отношението на човека с Христос остава затворено във „вътрешния“ свят на душата и нейния субективен екстатично-съзерцателен опит. В учението на Ориген (и особено в традицията след него) тази екстатично-съзерцателна мистика и духовност има екзистенциални последици за еклисиологичното съзнание и постепенно става основа и критерий за самото *събитие* на Църквата. Затова тук ще се опита да формулираме дилемите в еклисиологичното съзнание, които тази мистика и духовност създава.

2. Към една еклисиология в границите на индивидуалния екстатично-мистичен опит

„Новата“ еклисиологична перспектива. Еклисиологичните възгледи на Ориген се формират в контекста на цялото му богословие и „духовност“ и в своята най-дълбока основа остават подчинени на неговия платонически вдъхновен екстатичен мистичен патос. Той става изразител на една почти незабележима подмяна на древното еклисиологично съзнание, което неизменно свързва събитието на Църквата не с индивидуалния аскетико-мистичен опит⁴³, а с нейния евхаристийно-кинониен начин на съществуване и вижда в нея *икона* (= образ) на есхатона⁴⁴. Изцяло в

същност. Срв. **Флоровский, Г.**, Противоречия оригенизма, 112.

³⁹ Ролята на Христос като *образец* и *пример* произтича от факта, че Той е запазил душата си да не изпадне в телесното и материалното, където са отпаднали всички предсъществуващи души след своето „пренастищане“. Вж. *За началата*, I, 8, 3.

⁴⁰ Вж. **Флоровский, Г.**, Противоречия оригенизма, 112. Според Ориген Въплъщението на Христос има *преходен* и *педагогически* смисъл, а човечеството на Христос е само *педагогическо средство* за съзерцаване на надсветовното Божество – пак там.

⁴¹ Вж. **Campanhausen, H.** *The Fathers of the Church*. Handrickson Publ., 1998, 49–51.

⁴² Като де-историзира събитието на Въплъщението Ориген твърди, че тялото на Христос може да променя своя вид в зависимост от нравственото състояние на тези, с които Той е бил в общение. Вж. *Против Целз*, II, 64. В своя пример и живот Христос се приспособявал към способностите на хората като на едни откривал в Себе Си повече Бога, а на други изглеждал повече Човек. *Коментари на Послание до Римляни* 9. 39; *За молитвата*, 25, 1; *Против Целз*, 7, 17; 8, 43.

⁴³ Според еп. Игнатий Мидич Ориген ясно отнася идентичността на Църквата към *подвига*, разбирани в един подчертано индивидуално-етически контекст. Вж. **Мидић, И.**, Цит. съч, 188–189.

⁴⁴ Срв. **Зизюлас, Ј.**, „Исцелителна“ или „литургијска“ еклисиологија? Синтеза светог Мак-

духа на платонизма Ориген разглежда съвършенството *протологически* (а това означава метафизично)⁴⁵ и го отнася към първоначалното състояние на нещата, т. е. към *миналото*, докато всичко последващо се разбира като резултат от грехопадението на духовните същества⁴⁶. Под влияние на платонизма Ориген отнася битието на Църквата към една реалност, която някога е била съвършена, и по този начин утвърждава *един* космологически⁴⁷, – а това означава философски, метафизически, протологически – подход към еклисиологията. Това *протологическо* разбиране за Църквата в същността си е подмяна на библейско-светоотеческото разбиране, че в събитието на Евхаристията Църквата *иконизира* Царството Божие и затова е *есхатологична общност*⁴⁸. Ориген разглежда Църквата не като историческа общност, която *иконизира* есхатологичното общение в Царството, а отнася нейната природа към съвършеното състояние на битието, когато логосите на всичко съществуващо са били в единство с божествения Логос⁴⁹. Следователно битието на Църквата не се корени в есхатологичната пълнота на съществуването в Христос, а в „единството на нещата чрез техните логоси, които са в единия Логос“⁵⁰. В тази протологична перспектива Църквата получава своята идентичност от своето вечно предсъществуване, което в известен смисъл се определя от педагогическата сотириология и индивидуалистичната екстатично-съзерцателна мистика, която има за цел освобождаването на душата от всичко телесно, материално и историческо и *възстановяването* (апокатастасис) на нейното първоначално съвършенство. В контекста на тази не-есхатологична и индивидуалистична сотириология спасението не се разбира като обновяване на цялото творение в

сима Исповедника// Зизјулас, Ј. Еклисиолошке теме. Нови Сад, 2001, 39. За св. Игнатий Антиохийски Църквата изобразява есхатона, т. е. онова, което ще се случи, докато Климент Александрийски смята, че Църквата е образ не на последните неща, а на изначалното състояние на съвършенство, т. е. на онова, което е съществувало в началото.

⁴⁵ Прот. Йоан Майендорф подчертава, че Ориген формира своите еклисиологични възгледи под силното влияние на платоническото разбиране за времето и историята. Срв. Майендорф, Й., Введение в святоотеческото богословие, 104.

⁴⁶ Зизјулас, Ј., „Исцелителна“ или „литургијска“ еклисиологија?... 39. Според Платон светът някога е бил съвършен; в началото на всичко се намира светът на идеите и всичко, което се случва, е циклично връщане към първоначалното съвършенство на този идеален свят. „За разлика от Ориген и Августин – пише митр. Йоан Зизиулас – автентичната гръцка патристична традиция никога не е приела Платоновото разбиране, според което съвършенството се отнася към първоначалното състояние на нещата” - Zizioulas, J. Being as Communion. SVS Press, Crestwood, New York, 1985, 128.

⁴⁷ Зизјулас, Ј., „Исцелителна“ или „литургијска“ еклисиологија?... 40.

⁴⁸ Подробно изследване на тази тема прави еп. Игнатий Мидич в книгата си *Битието като есхатологична общност* (Биће као есхатолошка заједница, 120–172).

⁴⁹ Цялата система на Ориген се основава върху цикличното връщане на света на „духове“ към тяхното първоначално състояние на съвършенство – космологически принцип, който е пренесен в еклисиологията. В това се корени и мисълта за всеобщото възстановяване (апокатастасис) на творението. Срв. XII анатема на Петия Вселенски събор.

⁵⁰ Зизјулас, Ј., „Исцелителна“ или „литургијска“ еклисиологија?... 40.

еклисиологичното тяло на Христос⁵¹, а се свежда до *очистването* на душата от всичко телесно и историческо, т. е. от всичко, което ѝ пречи да се съедини с божествения Логос, до постигането на истинско *съзерцание* и висше *знание* (гносис). По такъв начин Ориген за пръв път въвежда едно своеобразно разделение между „духовната“ функция на Църквата и нейната евхаристийно-светотайнствена природа (онтология) и тълкува църковния живот единствено с оглед екстатичното мистично възхождение на човека, а това означава мистично-символически. В мисълта на Ориген Църквата остава свързана с вечния Логос (но не като богочовешко, евхаристийно тяло на въплътения се Христос), но тази връзка има значение (не онтологично и екзистенциално) предимно за обосноваване на индивидуалния аскетико-мистичен опит, което създава предпоставките на една еклисиология и духовност, отхвърляща конститутивното значение на светотайнствения живот за съществуването на Църквата. За такова еклисиологично съзнание Божествената Евхаристия и тайнствата могат в най-добрия случай да се разглеждат като „система“ от символи и духовни помощни средства за възходането на очистената душа към истинското съзерцание и гностис⁵². В перспективата на интровертната екстатично-съзерцателна мистика съществуването на Църквата се „затваря“ в пространството на индивидуалното мистично единение на душата с божествения Логос по образа на предвечното единство на духовния свят, което трябва да се възстанови. Този факт има екзистенциални последици както за различните аспекти на еклисиологията, така и за особения тип *духовност*, която по-късно Евагрий Понтийски развива в завършена аскетическа система, но която остава отчуждена от литургичния етос на Църквата. В традицията на Ориген и Евагрий може да се види едно спиритуализиране на творението, което води до де-онтологизиране на телесното, материалното и историческото, и по думите на о. Николаос Лудовикос води до „разпад на еклисиологията“⁵³. Този разпад на еклисиологията е непосредствено свързан с особения тип „символична“ есхатология и интелектуалистично *съзерцание*, до които води схемата *сътворяване* (= покой) – *движение* (= падение) – *възстановяване* (= апокатастасис)⁵⁴, която движи всяка „духовност“ и мистика от оригенистки тип. Така в мисълта на Ориген откриваме предпоставките на

⁵¹ Светоотеческото богословие винаги разбира сотириологията преди всичко *есхатологично* и във връзка с есхатологичното обновяване на човека и творението в църковното тяло на Христос чрез Светия Дух.

⁵² Израз на такъв тип еклисиологично съзнание е т. нар. терапевтична духовност, която автономизира духовния живот за сметка на светотайнствения живот и структура на Църквата. Вж. **Λουδοβίκος, Ν.** Ἡ κλειστή πνευματικότητα..., 206 и сл. По-подробно вж. **Василиадис, Π.** Евхаристијска и исцелителна духовност// **Василиадис, Π.** *Lex Orandi*. Крагуевац, 2006, 31–50; **Зизјулас, Ј.** „Исцелителна“ или „литургијска“ еклисиологија?... 39 и сл.

⁵³ **Λουδοβίκος, Ν.** Ἡ κλειστή πνευματικότητα..., 125.

⁵⁴ В своето богословие св. Максим Изповедник „обръща“ тази триада в порядъка *сътворяване – движение – покой*. Вж. св. Максим Изповедник, *Ambigua* (PG 91, 1069A–1104B). По-подробно вж. **Мајендорф, Ј.**, Христос у источно-хришћанској мисли, 136 и сл.

едно еклисиологично съзнание, което остава изцяло подчинено на *телоса* и на *критериите* на индивидуалната екстатично-съзерцателна мистика.

„Външният” живот на Църквата и „вътрешното” служение на душата. Мисълта на Ориген поставя началото на една дълбока подмяна на еклисиологичното съзнание на светоотеческото предание от първите три века – най-вече в лицето на св. Игнатий Антиохийски и св. Иринея Лионски – което утвърждава принципите на евхаристийната еклисиология⁵⁵. Основна характеристика на това древно еклисиологично съзнание е органичното единство и „равновесие” между светотайнствения живот и структура на Църквата и начина на живот на вярващите, които се конституира от *участието* в евхаристийното тяло на Църквата и се формира като *евхаристиен начин на съществуване*⁵⁶. Според констатацията на Жан Даниело при Ориген вече се забелязва някакво различие и дори разделение между „външното” богослужение на Църквата (общата молитва и тайнствата) и „вътрешното” служение на душата „с дух и истина”⁵⁷: „външното” служение е временно и недостатъчно⁵⁸, а „вътрешното” е истинско, сигурно и постоянно. Ключът към тази основна еклисиологична дихотомия в мисълта на Ориген трябва да се търси в неговата *христология* (или по-точно *логосолагия*), която остава подчинена на индивидуалноцетричната интровертна мистика от платонически тип.

Основна предпоставка на оригенистката христология е различието между въплътения и невъплътения Логос⁵⁹, което впоследствие води до едно „платоническо” подценяване на въплътения Логос и до силния акцент върху индивидуалното „духовно”, мистично преживяване на *невъплътения* Логос.

⁵⁵ По-подробно вж. Зизјулас, Ј. Единство Цркве у светој Евхаристији и у епископу у прва три века, Нови Сад, 1997. Йевтич, Ат. Учението на св. Иринея Лионски за Църквата, Православието и Евхаристията// Църква, Православие, Евхаристия (Кратка антология на съвременното сръбско богословие), ч. I, ВТ., 1999, 35–82.

⁵⁶ В своето изследване „Апофатическа еклисиология на единосъщият” о. Николаос Лудовикос подчертава, че до времето на Ориген еклисиологичното съзнание е утвърждавало органичното единство на светотайнствената структура и личния духовен живот, между институционалното и харизматичното начало в Църковния живот. Вж. Λουδοβίκος, Ν. Ἀποφατικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου. Ἀθήνα, 2002, 30–41. Същата констатация откриваме и у Ставрос Ягазоглу. Вж. Γιαγκάζουλου, Σ. Κοινωνία θεώσεως. Ἀθήνα, 2001, 401–424.

⁵⁷ Daniélou, J., Origène, 54. Показателно е, че Ориген не нарича това „вътрешно” служение на душата „духовно служение”, а използва Платиновия термин „умно (νοητή)” служение. Вж. *Енеади* I, 6, 9.

⁵⁸ Под влиянието на неоплатонизма Ориген различава реалния *факт* от неговия *смисъл*.

⁵⁹ Ориген, *За началата*, III, 6, 8; IV, 3, 13. Според прот. Георгий Флоровски първото нещо, което прави впечатление в учението на Ориген е отсъствието на *историческия* Христос. Вж. Противоречия оригенизма, 108. Ставрос Ягазоглу отбелязва, че в богословието на Ориген се забелязва разкъсване на връзката между христологията и пневматологията и една тенденция към „пневматоκραция”. „Евхаристията и всяко друго светотайнствено действие на Църквата – пише той – има просто *символичен* или *алегоричен* смисъл, а Христос се разбира по-скоро като изходна точка към *невъплътения* Логос чрез вдъхновението, в човешкия ум, което идва от Светия Дух” - Γιαγκάζουλου, Σ., Κοινωνία θεώσεως, 373.

Според Ориген след Възнесението Логосът отново става *безплътен*, преобладава своето историческо съществуване в *плът*, а душата Му се отделя и се издига отвъд всички материални и исторически връзки със земния свят и следва своята по-висша природа⁶⁰. Това подчертано „духовно“ разбиране за Въплъщението води до мисълта, че съединението на Логоса с *плътта* (т. е. с човешката природа) е било нещо временно и неустойчиво⁶¹ – мисъл, която носи печата на един своеобразен нео-докетизъм, където Въплъщението на Логоса не е последвано от възходането на материалното творение до Бога. Затова христологията на Ориген е подчинена на идеята, че *възходането* на Христос към Отца е *пътят*, който освобождава човека от плътските неща и го води към „небесните“ неща, към истинското „духовно“ знание. Най-важното в случая обаче е, че в мисълта на Ориген възходането на Христос може да се проследи „не реално, а *екстатично* – чрез *ума* (νόος) от отделния мистик, който оставя природата и историята зад себе си като неспособни за изкупление по природа, за да следва връзката с небесното, която го спасява“⁶². Тази *платоническа* подмяна на автентичната църковна христология с интровертната христоцентрична мистика води до пълното индивидуализиране на сотириологията, до платоническото подценяване на всичко материално, природно и историческо, и до различието между „небесна“ и „земна“ Църква⁶³.

⁶⁰ Ориген, *Коментар на Евангелието от Йоан б. 154 Е*. Аналогичен подход към христологията (което несъмнено е последица от неоплатоническите предпоставки в триадологията и антропологията), откриваме у Августин. Тук човешката природа на Христос има за единствена цел да ни доведе до Неговото божество и точно поради това тя трябва да се премахне от нашия поглед и от историята чрез Възнесението. Според Августин „умът на учениците е бил насочен към човешката природа на Христос и те са били неспособни да го разберат като Бог“ – бл. Августин, *Беседа 264*. В случая Възнесението въобще не е издигане на човешката природа на Христос до Отца, а премахването на последната преграда пред вярата на учениците. Според о. Николаос Лудовикос „след това познанието за Христос като Бог естествено става индивидуално и вътрешно психологическо, тъй като Той няма нужда от човешката природа, за да възглави творението, а само да порази нашето безсилие“ – Λουδοβίκος, Ν. „Ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ χαμένου υποκειμένου// Λουδοβίκος, Ν. Ορθοδοξία καὶ ἐκσυγχρονισμός, Ἀθήνα, 2006, 217. Тази христологична позиция има като еклисиологина последица разделянето на Църквата на истинска, вечна Църква (която е събрание на избраните и скрита тайна за многото) и на земна, видима, институционална Църква, която е нужна (както и човешката природа на Христос) заради човешкото безсилие.

⁶¹ В мисълта на Ориген не съществува понятието „възглавяване“ (ἀνακεφαλαίωσις) – на всичко в Христос, което е централно в богословието на св. Иринея Лионски.

⁶² Λουδοβίκος, Ν., Ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ χαμένου υποκειμένου, 215. С тази оригенистка предпоставка някои съвременни богослови (православни) преакцентират върху *умното* екстазиране и стигат до едно индивидуализиране на есхатологията, а оттам и до своеобразното подценяване екзистенциалното значение на христологията и еклисиологията.

⁶³ Под влияние на платонизма и като последица от своята христология бл. Августин също въвежда едно разделение между Църквата от една страна като духовно събитие, в което човекът може да участва *индивидуално*, духовно, а от друга – като институционално и световно събитие, като „свещена институция“ на мястото на отсъстващата чрез Възнесението човешка природа на Христос. Това води до подчертаване на „духовния“ елемент

В мисълта на Ориген разделението между „небесна“ и „земна“ Църква остава неразрешима еклисиологична дилема. Според него „небесната“ Църква е достояние – разбира се по един подчертано *индивидуалистичен начин* – на *посветените* или *избраните*, които полагат особена грижа за своя „вътрешен“ духовен живот, подчинен на идеята за освобождаването (винаги екстатично) от всички природни, материални и исторически връзки със „земния“ свят и постигане на мистично единение с божествения Логос. Тази позиция води до *символическото* разбиране на светотайнствената йерархическа структура на Църквата⁶⁴ и на тайнствата, а оттам – и до абсолютното *индивидуализиране* на участието в светотайнствения живот с цел получаването на необходимата индивидуална благодат, за да се продължи мистичното съзерцание. Акцентът върху „вътрешното“ духовно служение предполага индивидуалното усилие за „вътрешното“ субективно преживяване на тайнствата – и особено на св. Евхаристия – в тяхното духовно, ноетично и символично измерение, отвъд факта на „видимото“ им извършване и „независимо“ от светотайнствената йерархична структура на Църквата⁶⁵. Затова Ориген подчертава чисто „духовния“ смисъл на тайнствата и ги тълкува *символично*⁶⁶ като настоява, че Евхаристията е постоянно освобождаване на душата от тялото, което я прави способна да разбере възвишените истини и да стигне (чрез мистичния екстаз) до истинско съзерцание⁶⁷. Аналогично е и отношението към тайнството Кръщение, което се разбира не толкова като *засаждане* в църковното евхаристийно тяло на Христос, а по-скоро като индивидуално *аскетическо* усилие за по-дълбокото преживяване на „вътрешното“ субективно служение на душата. Принципната позиция на Ориген за светотайнствения живот на Църквата се потвърждава и от твърдението му, че освен реалното *участие* в евхаристийния живот на Църквата, *съзерцание*–то или *гносис*–ът е също един „път“ – и то по-съвършеният – към обожението⁶⁸ и този „път“ трябва да се извърви от „вътрешния човек“. По този начин „вътрешното“ служение на душата остава независимо от светотайнствената онтология и устройство на църковния живот и се

за сметка на материалния и историческия, а в следствие и до противопоставянето на *Божия град* на греховния паднал свят. По-подробно вж. Λουδοβίκος, Ν. Ἡ κλειστή πνευματικότης..., 72–100.

⁶⁴ Тук отново се вижда неоплатоническото различаване на реалния *факт* и неговия вътрешен *смисъл*. Вж. Zioulas, J. Being as Communion. Crestwood: SVSPress, NY, 1985, 193.

⁶⁵ Вж. Daniélou, J., Origène, 59.

⁶⁶ Пример за това е разбирането на Ориген за Тялото и Кръвта Христови в тайнството Евхаристия като *мистическо подобие*. Вж. напр. *Коментар на Евангелието от Матей* 85. Разбира се, Ориген говори за Евхаристията като за Тяло Христово и подчертава нейния реален, жертвен характер, но според о. Йоан Майендорф „за него това е само едно от възможните тълкувания. Като цяло той предпочита алегорическото или символическото тълкувание като *най-достойното* за Бога и очевидно за тези, които *притежават ученост*“ (Майендорф, Й., Введение в святоотеческото богословие, 105).

⁶⁷ Вж. Ориген, *Омилия върху Левит* 5. 4 (б. 341–342).

⁶⁸ Тази мисъл е напълно в духа на александрийската традиция, изразена от Климент и Филон. Срв. Керн, К., Цит. съч., 125.

свежда да индивидуалното аскетическо усилие и екстатичен мистичен опит – и най-вече до молитвата⁶⁹, което осигурява „освобождаването“ от всички връзки с телесното и историческото до пълното единение с *небесния* Логос.

За Ориген йерархически устроената „земна“ или „външна“ Църква с нейния светотайнствен живот е насочена към непосветените и *не-духовните*, към онези, които още не са извървели аскетическия път до истинския *гносис* и не са постигнали истинското мистично съзерцание⁷⁰. За Ориген (както и за Климент Александрийски) тази земна Църква е *образ* на небесната Църква⁷¹, а нейната йерархия и тайнства са „символи“ на небесните неща, но това не се отнася за истинските *гностици* (защото те нямат нужда от това), а за *непосветените*⁷². Така от еклисиологията на александрийското богословие (и по-конкретно на Ориген) се формира една позиция спрямо живота в Църквата, според която най-важният негов факт (т. е. това, което дава идентичност на самата Църква) е, че Църквата е *място* на излекуване от страстите и очистване на душата, и подпомага нейното мистично единение с Логоса. От това разбиране се е развило цяло предание, което в историческа перспектива е имало голямо влияние върху монашеската духовност на православния Изток⁷³.

Екскурс. Различаването и противопоставянето на „небесна“ и „земна“, на „вътрешна“ и „външна“ Църква е довело до едно разделение или дихотомия, която на съвременен език може да се формулира като противопоставяне на *структурата* и *субекта*, на *общността* и *личността*. Тази дихотомия се корени в релативизирането на светотайнствения живот на Църквата и в абсолютното *индивидуализиране* на *участието* на човека в него, подчинено на целта на индивидуалното екстатично-мистично съзерцание. Всъщност става дума за едно разделение или *дихотомия* – напълно непозната за апостолско-светоотеческото еклисиологично предание – между светотайнствения живот и структура на Църквата и личното харизматично „духовно“ прежи-

⁶⁹ Това намира особено израз в духовното учение на Евагрий Понтийски, чийто център е т. нар. *молитва на ума* (νοερά προσευχή), която има за цел да приближи „очистената“ от страстите душа до мистичното съзерцание. По-подробно вж. **Columba, St.** Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus // *Journal of Christian Studies* 9. 2 (2001), 173–204.

⁷⁰ Срв. **Παυκάζουλου, Σ.** Κοινωνία θεώσεως, 373.

⁷¹ Светоотеческото богословско предание развива тази мисъл, но главно в перспективата на светотайнствената онтология на Църквата, което не оставя място за *индивидуализиране* на есхатологията.

⁷² Интересно е да се отбележи, че о. Йоанис Романидис – може би следвайки същия този манталитет – нарича тези *непосветени* – „ιδιώτες“, защото макар и кръстени, те все още не са придобили молитвата на ума и не са постигнали *просветление*. Според него тези, които не са постигнали *просветление* не са истински членове на Църквата, а когато става въпрос за клириците – това поставя под въпрос тяхното йерархическо служение. Вж. **Ρωμανίδη, Ι.** Εκκλησιαστικά Σύνοδοι καὶ Πολιτισμός (ΘΕΟΛΟΓΙΑ, I. 66, 1995, Τεύχ. 4), 656. В случая е налице едно обезценяване на Кръщението и въобще на светотайнствения живот, което подценява еклисиологията, а заедно с това и на христологията.

⁷³ Срв **Визјулас, Ј.** „Исцелителна“ или „литургийска“ еклисиологија?... , 42.

вяване, между кинониения начин на съществуване на Църквата и личното участие на човека в църковното тяло като *евхаристийна общност*. Релативизирането на светотайнствения живот и индивидуализирането на участието в него води едновременно до подценяването на понятието за църковна *общност* и *общение* (което светотайнствената йерархическа структура на Църквата предполага) и до пълното „затваряне“ на духовния живот в границите на автономния *субект*.

Противопоставянето на *субекта* (= личността) на *структурата* (= общността) се корени в разделението между „небесната“ ноетична и „земната“ Църква, между „вътрешното“ („духовно“) служение на душата и „външното“ светотайнствено богослужение, между *ноетичното* служение и подвизаване на избраните и „външното“ литургично служение на клира (предназначено за непосветените). В тези противопоставящи се диалектически елементи прозира една почти „дуалистична“ еклисиология, която отчуждава подвижническия от евхаристийния етос, харизматичното от светотайнствено-институционалното, личността от общността, субекта от структурата. Всичко това позволява на о. Николаос Лудовикос да твърди, че още Ориген „поставя по парадоксален начин проблема за автономията и за институционалната ценност на Църквата като свещена институция, както ще се развие по-късно в римокатолическия Запад (понякога макар и непризнато в православния Изток). Йерархията, клириците, тайнствата – продължава той – придобиват автономна ценност като необходими институционални символи за духовно незнаещия много народ, в противоположност и независимо от индивидуалната извисеност на изолирания индивид спрямо не-въплътилия се небесен Логос. По парадоксален начин *индивидуализмът* (за да продължа да използвам този нов термин), т. е. съзнателното преподчертаване на субекта по отношение на Църквата, както и *институционализмът* (още един нов термин), т. е. съзнателното преподчертаване на Църквата по отношение на субекта (и взаимната борба между тях) се раждат едновременно. Ето един голям богословски урок⁷⁴. Ако обобщим всичко това, можем да кажем, че всяко платонически вдъхновено богословие посява семената на един не-кинониен *индивидуализъм* и на един екстатичен, не-исторически *спиритуализъм*, който отхвърля и дори унищожават историческата светотайнствена структура на Църквата⁷⁵. От друга страна тези диалектически елементи в еклисиологичното съзнание създават предпоставките на един своеобразен вътрешноисторически властническо-законнически *институционализъм*, който премахва всяка индивидуално-личностна проява на човека и не оставя място за свободата на личността⁷⁶. Богословското съзнание остава пред дилемата

⁷⁴ Λουδοβίκος, Ν. Ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ χαμένου υλοκείμενου, 216–217.

⁷⁵ За проекцията на тези еклисиологични проблеми в контекста на съвременното богословие по-подробно вж. Λουδοβίκος, Ν. Ἀποφатικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὀμοουσίου, 19–30.

⁷⁶ Подробен и задълбочен анализ на тези еклисиологични дилеми – както в контекста на светоотеческото богословско, така и в съвременен богословски дискурс – прави

да избира между отделната личност и кинонийната структура на Църквата – дилема, която може да се разреши само в контекста на органичния синтез на евхаристийния и подвижническия живот и етос в духа на светоотеческото екклесиологично предание. Днес православното богословие е изравено пред предизвикателството да преоткрие най-дълбокия смисъл на това органично единство в църковния живот, да утвърди евхаристийно-кинонийния характер на Църквата и едновременно с това да посочи автентичните *пътници*, по които евхаристийният (= екклесиологичният) начин на съществуване се *въплъщава* в личния живот на вярващите като техен евхаристиен етос.

Йерархическото служение и личната харизма. Различаването и разделянето на „външния“ литургичен живот и на „вътрешното“ служение на душата до голяма степен определя екклесиологичната позиция на Ориген относно йерархическото устройство на Църквата и личното харизматично преживяване. Според него църковната йерархия трябва да се състои от „свършени“ мъже – гностици⁷⁷, които могат да усъвършенстват и останалите вярващи, като ги ръководят по пътя на истинския *гносис*⁷⁸ – позиция, според която „духовният“ авторитет на църковната йерархия е резултат от интелектуалното постижение⁷⁹. Ориген отнася „духовния“ авторитет на йерархията изцяло към личността на *гностика*⁸⁰, от което следва, че йерархическото служение извира от индивидуалната харизма на *гностика*⁸¹, която трябва да бъде проверена в индивидуалния мистичен опит. За него обаче харизмата има главно *интелектуален* характер⁸² и затова тя не може да се осъществи посредством едно йерархическо служение, а се отнася към пространството на индивидуалния мистичен опит.

о. Николаос Лудовикос в книгата си „Апофатическа екклесиология на единосьщияето“ (Ἀποφατικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ἑμοουσίου).

⁷⁷ Воден от оценката си за лошото нравствено състояние на презвитерите (и особено на епископите) от неговата епоха (Вж. Ориген, *Коментар на Евангелието от Матей* 16. 8; *Нот. Нум.* 12, 4), той – под несъмненото влияние на платонизма – разглежда като свършен човек истинския *гностик*, който е посветен на свършеното знание и любов, на божествените неща.

⁷⁸ Като подчертава това становище на Ориген, о. Николаос Лудовикос посочва, че от съчиненията на Ориген не става съвсем ясно „дали йерархическите степени на църковното свещенство съвпада с йерархията на „гностическите“ учители“ - **Λουδοβίκος, Ν.** Ἀποφατικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ἑμοουσίου, 43.

⁷⁹ **Trigg, G.** The Charismatic Intellectual: Origen's Understanding of Religious Leadership// *Church History*, JSTOR, vol. 50, № 1, 1981, 5.

⁸⁰ Според Адолф фон Харнак тази позиция на Ориген е своеобразна реакция срещу разбирането на Александрийския епископ Димитрий за *свещенството* в чисто институционален смисъл. **Harnack, A.** The Mission and Expansion of Christianity. New York, vol. 2, 1908, 1: 463.

⁸¹ Разбирането на Ориген за харизмата и харизматичния авторитет може да се открие в неговите коментари на Посланието до Ефесяни (4: 11–12), където се съдържа критика на официалната църковна йерархия и се внушава нейната „алтернатива“.

⁸² Вж. **Trigg, G.**, Op. cit., 9.

Трябва да се подчертае, че Ориген разглежда въпроса за „духовния“ авторитет на църковната йерархия преди всичко в *морални* категории и в непосредствена връзка с актуалните за неговата епоха нравствени въпроси⁸³. Под влиянието на Климент Александрийски той разбира свещеника като „духовен“ (πνευματικός) човек⁸⁴, от което следва, че свещенството се свързва с някакво „тайнство“, само доколкото „пренася“ Божието слово на останалите, т. е. доколкото е *учител*⁸⁵. Свещенството се отнася към интелектуалния и морален *елит*, който се свързва с вдъхновеното изучаване и проповядване на Писанието и е носител на възвишения „духовен“ смисъл на християнството⁸⁶. Затова и Ориген интерпретира истината за апостолското *приемство* на свещенството в категориите на харизматичния индивидуализъм, защото според него институционалното свещенство не е напълно съвместимо с харизмата на апостолството⁸⁷. Според него истинското апостолско приемство е приемство на „вътрешното учение“⁸⁸ и затова йерархическото свещенство трябва да принадлежи към „духовния“ елит, който апостолите символизират. В контекста на тази позиция Ориген издига *идеала* за епископа, който е в основата на неговото разбиране за Църквата, защото епископското служение *символизира* индивидуалния харизматичен „духовен“ авторитет⁸⁹. Епископът достига този *идеал* посредством *очистването* от страстите, философското разбиране на Писанието и светостта на живота⁹⁰ – живот, който съответства на всички „алегорични“ и морални норми⁹¹. Това кара Ориген да постави знак на равенство между епископите изпаднали в ерес и онези,

⁸³ Вж. напр. Ориген, *Коментар на Евангелието от Йоан 1. 2* (4. 5. 16 – 6. 6). Ориген подчертава, че истински свещеник не е този, който има високо положение в Църквата, а онези, който постъпва по *свещенически* начин. Вж. Ориген, *Коментар на книга Исус Навин 9. 5* (7. 350. 27 – 351. 5).

⁸⁴ Вж. Климент Александрийски, *Стромати 4. 25. 157. 3 – 159. 3* (2. 318. 7 – 319. 4), 5. 6. 32. 1 – 40. 1 (2. 346. 27 – 354. 4), 7. 7. 36. 2 (3. 28. 8).

⁸⁵ Ориген ясно подчертава, че Евхаристията е напредване на душата към истинското знание. Вж. Ориген, *Омилия върху Левит 5. 4* (6. 341–342).

⁸⁶ Този възвишен „духовен“ смисъл на християнското учение е неподходящ за повечето от вярващите и може да бъде разбран само от онези, които имат духовната и морална способност за това.

⁸⁷ Вж. Ориген, *Коментар на Евангелието от Йоан 32. 17* (4. 453. 6 – 454. 11). Не случайно Ориген настоява *институционалният* авторитет да се узаконява от *харизматичния*. Вж. Trigg, G., Op. cit., 12.

⁸⁸ Тук Ориген отново следва призива на Климент за апостолско приемство на „вътрешното“ учение, което вече предполага личния дар на „духовното тълкуване“. Вж. *Стромати 1. 11. 2* (2. 8. 20 – 9. 3), 1. 12. 55. 1 (2. 35. 15–17), 5. 4. 26. 5 (2. 352. 18–19).

⁸⁹ Ориген посочва като образец за „духовния“ авторитет на епископа текстът от *Мат. 20: 26*. Вж. коментара на Ориген *16, 8*.

⁹⁰ Вж. Ориген, *Против Целз 6. 7* (2. 106); вж. също 3. 48 (1. 244. 17 – 245. 2); вж. също *Коментар на Евангелието от Матей 14: 21–22* (10. 344–349).

⁹¹ Според Ориген епископът изпълнява истински своето служение, само когато е в общение с ангелския епископ. Вж. Ориген, *За началата 1. 8. 1* (5. 95) и *Коментар на Евангелието от Лука 12. 3* (92. 146).

които не отговарят на съответните морални и интелектуални норми⁹². По този начин александрийският богослов отнася истината за свещеническото служение на църковната йерархия изцяло към интелектуалния и морален елит в Църквата, но е категоричен, че този *духовен елит* не е идентичен с каноничната църковна йерархия.

Всичко това води Ориген до мисълта, че харизматичната йерархия е „невидима“ или „вътрешна“ институция, чието съществуване има решаващо значение за „външната“ и „видима“ светотайнствена институция на църковната йерархия, която я *символизира*⁹³. Авторитетът и силата на „духовната“ (т. е. на „вътрешната“) йерархия зависи изцяло от личните интелектуални и морални качества на клирика, които определят неговото място и функция в йерархическата структура на Църквата като *духовен елит*⁹⁴. Така Ориген утвърждава два основни критерия за истинското апостолско приемство на църковната йерархия – *духовната проникателност* и *светостта на живота*⁹⁵ – критерии, които получават конститутивно значение за неговото екклесиологично съзнание. Той дори защитава една ригористична моралистична позиция и смята, че грехът и сквернотата в личния живот на практика отнемат *духовната* сила и авторитет на епископа или свещеника⁹⁶. Идентичността на църковната йерархия се разбира изцяло в границите на индивидуалния харизматичен авторитет и се отнася към „духовната“ сила на „духовния“ човек, който се отличава с лична *святост* и е посветен в истинското *знание*. Така в мисълта на Ориген харизматичната йерархия или „духовният“ елит всъщност конституира *истинската*, т. е. „вътрешната“ Църква⁹⁷ и остава изцяло зависима от индивидуалния аскетико-мистичен опит. Вдействителност Ориген интерпретира църковните харизми изцяло в категориите на интелектуалните дарове, придобити чрез индивидуалния мистичен опит и дисциплинираната ученост и издига идеала на *харизматичния гностик*. По този начин александрийският богослов

⁹² Вж. Trigg, G., Op. cit., 14.

⁹³ Ориген на практика ограничава функциите на йерархията като твърди, че апостолите символизират духовния елит. Според него всеки, който изповядва Господа така, както го е изповядал апостол Петър, ще бъде *просветлен* със светлината на Отца. Вж. особено тълкуванието върху Матей 16: 13–20. *Коментар на Евангелието от Матей* 12. 5 (10. 103. 29–31; 10. 105. 2–5).

⁹⁴ Епископите и свещениците са „камъните“ (подобно на апостол Петър), върху които се изгражда Църквата и „ключовете“ за Царството Божие, но според Ориген те винаги кореспондират с *добродетелите*. Вж. Ориген, *Коментар на Евангелието от Матей* 12. 14 (10. 96. 6–32).

⁹⁵ Вж. Trigg, G., Op. cit., 16.

⁹⁶ Вж. Ориген, *Коментар на Евангелието от Матей* 12. 14 (10. 100. 17–26). Идеята, че апостолите са образ на духовните мъже води Ориген до разбирането, че духовната сила и проникателност е плод на непосредственото вдъхновение от страна на Бога.

⁹⁷ Според Дж. Траг учението на Ориген за духовния авторитет е пагубно за институционалната устойчивост на Църквата, а Клаус Кошорк идентифицира структурно оригеновото учение за религиозния авторитет с това на валентиниановите гностици. Вж. Trigg, G., Op. cit., 18–19.

„затваря“ светотайнствената реалност и живот на Църквата в границите на интровертния екстатично-съзерцателен мистичен опит и подчинява еклисиологичното съзнание на критериите на харизматичния индивидуализъм.

Екскурс. Когато се опитва да реши дилемата за съотнасянето на „външната“ институционална йерархия на Църквата и „вътрешното“, духовно служение, Ориген констатира, че единството на тези два аспекта на църковния живот не съществува (макар то да е желано) и настоява „вътрешната“ святост да съответства на „външното“ служение на клира⁹⁸. Оттук следва, че ако не са израз на истинска духовна сила, всички литургични и канонични функции на епископа (а и на целия клир) остават изцяло „външни“ и в този смисъл истински епископ е само *гностикът*⁹⁹. Когато коментира тази позиция, големият изследовател на Ориген Хенри Кроузел заключава: „У Ориген видимата йерархия е *образ* (в см. *символ* – б. м.) на йерархията на светостта¹⁰⁰, което означава, че за Ориген ценността на ръкоположението зависи изцяло от личната святост и знание (см. гносис). Въобще Ориген разбира цялата номоканонична структура и всички йерархически служения на Църквата в „духовен“ смисъл¹⁰¹ и ги подчинява на критериите на интелектуалния (= гностическия) харизматичен индивидуализъм и съзерцателно-мистичен опит. Това дава основание на о. Николаос Лудовикос да смята, че при Ориген е налице едно „онтологично и екзистенциално поставяне под съмнение на църковната йерархия“¹⁰², а това означава поставяне под съмнение на самата светотайнсвена онтология на Църквата. Ако обобщим позицията на Ориген, можем да кажем, че той поставя под въпрос (не експлицитно, но винаги недвусмислено) „видимата“ номоканонична структура и йерархия на Църквата, което заедно с неговия голям нравствен авторитет е оставило дълбок отпечатък в еклисиологичното съзнание и духовния живот.

Апостолско-светоотеческото еклисиологично предание (в лицето на апостол Павел, св. Игнатий Антиохийски и св. Иринея Лионски) ясно отъждествява светотайнствения живот и структура на Църквата с „духовната“ цел, поставена пред всеки член на църковното тяло, защото тази *цел* не е нищо друго, освен *участието* в евхаристийния начин на съществуване на църковното тяло. В случая „пробивът“ в древното еклисиологично съзнание се състои в това, че Ориген поставя една „духовна цел“ отвъд „видимата“ Църква

⁹⁸ Вж. Ориген, *Коментар на Евангелието от Матей* 16. 8; *Нот. Нит.* 12, 4; вж. също Daniélou, J., Origène, 74–75.

⁹⁹ Вж. Campenhausen, H., Op. cit., 53.

¹⁰⁰ Crouzel, H., Op. cit., 222.

¹⁰¹ Основна роля в църковната йерархия имат т. нар. *учители*. Срв. Майендорф, Й., Введение в святоотеческото богословие, 104. Църковното предание от II–III в. постоянно утвърждава епископоцентричното разбиране на Църквата, която открива своята идентичност в мистириологичната реалност на тайнството Евхаристия. По-подробно вж. Докторската дисертация на митрополит Йоан Зизиулас „Единството на Църквата в Евхаристията и епископа през първите три века“ - Зизиулас, J., Единство Цркве у светою Евхаристији и у епископу у прва три века.

¹⁰² Λουδοβίκος, Ν. 'Αλοφατικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου, 44.

– както по отношение на нейната йерархическо-канонична структура, така и на тайнствата – и така на практика разделя светотайнствената онтология на Църквата и нейното „интериоризиране“ в пространството на личното съществуване на вяващия. Разбира се, светоотеческото еклисиологично съзнание – особено в епохата преди Ориген – не свежда битието на Църквата само до нейната „обективна“ институционална йерархична структура (във връзка с тайнствата и Евхаристията), а предполага осъществяването на еклисиологичния (= евхаристичен) начин на съществуване в живота на всеки вяващ¹⁰³, което всъщност е и *целта* на Църквата. Платонизмът на оригенистката еклисиология обаче отказва да разбере светотайнствено-институционалния елемент в онтологията на Църквата и органичната му връзка с благодатното (= харизматичното) *участие* на човека в тази онтология. Това позволява на о. Николаос Лудовикос да заключи, че от епохата на Ориген до наши дни „всяко разделение в Църквата между институционалното и йерархичното от една страна и харизматичният елемент – от друга (проблем, който се поддържа жив до наши дни), има за основа това оригенистко разделение между *видимата* (по-конвенционална) и *ноетичната* (по-духовната) Църква: става въпрос за разделението между светотайнственото и аскетическото благочестие, между „интелектуалното“ богословие и опитното или жизненото богословие, между Евхаристията и „умната молитва“, между епископа и „стареца“, между енорията и манастира“¹⁰⁴. Съвременното православно богословие би трябвало да утвърждава една опитна еклисиология и да търси органичния синтез на *институционалното* и *харизматичното* начало, на евхаристийния и подвижническия етос отвъд всички *стари* и *нови* схоластически дилеми и дихотомии, които разкъсват единната тъкан на църковния живот¹⁰⁵.

Заключение

В светоотеческото богословско предание може да се открие постоянното усилие за преодоляването на платонически вдъхновеното еклисиологично съзнание и духовност от оригенистки тип – усилие, което започва от св. Макарий Велики и бл. Диадох Фотикийски, достига своята върхова точка в богословието на св. Максим Изповедник и продължава към мисълта на св. Симеон Нови Богослов и св. Григорий Палама¹⁰⁶. Въпреки това, Ориген-

¹⁰³ В този смисъл трябва да се разбират и думите на св. Игнатий Богоносец, че *епископът е икона на Христос в Църквата*: тази *иконичност* не е историческа даденост, а *дар* и *служение*, който предполага личното усилие и подвиг за постоянното му осъществяване в живота и служението на епископа. Затова тези думи трябва да се разбират в един екзистенциално-есхатологичен контекст. Вж. Λουδοβίκος, Ν. 'Αποφатική ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου, 34 и сл.

¹⁰⁴ Λουδοβίκος, Ν. 'Αποφатική ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου, 45.

¹⁰⁵ Пример за такъв „синтетичен“ подход в еклисиологията са изследванията на Ставрос Ягазоглу - Γιαγκάζογλου, Σ., Κοινωνία θεώσεως, 365–366 (особено ч. III) и на о. Николаос Лудовикос (Λουδοβίκος, Ν., 'Αποφатική ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου).

¹⁰⁶ Класически – макар и с някои схематизми – остават изследванията на о. Йоан Майен-

ново-Евагриевият *спиритуализъм* остава жив – макар и скрит – и до наши дни и днес често се предлага като „ключ“ за разбирането на автентичната православна духовност¹⁰⁷. Този спиритуализъм е останал едно постоянно изкушение на Изток, но най-важното в случая е, че породената от него „духовност“ – винаги *платоническа* и склонна към *гностицизъм* – се е оказала „вратата“, през която влиянието на Августин навлиза в пространството на Православието¹⁰⁸. Всъщност оригенисткия спиритуализъм е опит за де-материализиране на телесното, природното и историческото и „затваря“ събитието на Църквата в границите на индивидуалния екстатично-съзерцателен мистичен опит, който днес често ни се предлага като образец за *духовност*. Нещо повече, посредством западното (главно Августиново!) влияние този християнски *крипто-нео-платонизъм* често доминира в съвременното еклисиологично съзнание и в представата за „духовност“ и на практика подменя евхаристийната кинонийна реалност на църковното тяло с индивидуалните аскетически усилия и субективните (интровертни!) мистически преживявания.

Присъствието на оригенистката духовност в християнското съзнание има екзистенциални последици за еклисиологията и антропологията и поставя пред православното богословие проблема за органичния синтез на евхаристийния и подвижническия етос, на институционалното и харизматичното начало в живота на Църквата. Преодоляването на еклисиологичните дилеми в мисълта на Ориген – предизвикани несъмнено от неговия платонически вдъхновен екстатичен мистицизъм – може да помогне на православното богословие да осмисли *кинонийната* реалност на Църквата в органична връзка с истината за *личностния* начин на съществуване. Това означава от една страна истината за *общението* и *общността* да се открие като свободна и лична „придобита“ кинонийност¹⁰⁹, а от друга – да се потвърди опитно кинонийната природа на личностното съществуване. Православното еклисиологично съзнание и опит отнасят тази истина към делото на Светия Дух, Който конституира

дорф: Gregory Palamas (1964), St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality (1974), Byzantine Hesychasm: Historical, theological and social problems (1974).

¹⁰⁷ Това е причината за „оригенисткия“ прочит на автори като св. Симеон Нови Богослов и св. Григорий Палама. Опит за преодоляването на този подход намираме в книгата на о. Николаос Лудовикос *Затворената духовност и разбирането на Аз-а: Λουδοβίκος, Ν., Ἡ κλειστή πνευματικότητα...*, 105–178; 219–245.

¹⁰⁸ През вековете на Изток Оригеново-Евагриевият тип спиритуализъм се е развивал паралелно с Августиновия спиритуализъм на Запад. Там синтезът на идеите на Ориген и на Августин започва още през XII в. (вж. *Ivanka*, von E. Plato Christianus. Einsiedeln, 1964, 265–269, 296–329), развива се в „августиновската“ рецепция на Дионисий Ареопагит през XIII–XV в. и по-късно започва да доминир посредством интровертната екстатична и съзерцателна мистика, с която се идентифицира „духовността“. По-подробно вж. *Ludovikos, N.* „The Trinitarian foundations and Anthropological consequences of St. Augustine’s Spirituality and Byzantine „Mysticism“// *ΕΕΑΕΣΘ, Θεσσαλονίκη*, 2002, 105–118.

¹⁰⁹ Вж. *Λουδοβίκος, Ν.* Ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ χαμένου υποκειμένου, 225.

Църквата като евхаристийно тяло Христово и като общност на любовта чрез тайнствата и свободното обединяване на вярващите в този светотайнствен живот. Само така може да бъде преодоляно всяко разделение на „вътрешно” и „външно”, защото в любящото общение в Христос чрез Светия Дух *вътрешният човек* (не психологически или философски, а библейско-светоотечески) действа аскетически (= екзистенциално) по посока на общението и съществува по *кинониен* начин. Винаги, когато не успява да удържи органичното единство на евхаристийния и подвижническия живот и когато „автономизира” някой от тези елементи (какъвто е примерът с т. нар. *терапевтична* екклесиология или духовност), екклесиологията рискува да остане *оригенистка*. Светоотеческото богословско предание обаче ни е завещало един *опитен* и *апофатически* подход към Църквата като непостижимо събитие, което се конституира от пълнотата на евхаристийното общение в Христос и едновременно с това предполага личното екзистенциално участие на вярващите в синергия с действието на Духа. И отговорността на съвременното православно богословие може би се състои в това да извърви докрай пътя от Ориген до св. Максим Исповедник и да освободи екклесиологичното съзнание от всички форми на християнски *крипто-нео-платнизъм*.

Свилен Тутеков

Великотрновски универзитет „Св. Кирило и Методије“,
Православни богословски факултет, Велико Трново

Еклисиолошке дилеме у Оригеновом богословљу

Оригенова теологија је оставила дубок траг у учењу и искуству Цркве до данашњих дана. Ова студија има за циљ да истражи и формулише основне еклисиолошке дилеме у Оригеновом богословљу, али и да укаже на егзистенцијалне последице његове спиритуалистичке духовности по еклисиолошку мисао. Један од основних задатака православне теологије јесте да ослободи еклисиологију свих форми хришћанског неоплатонизма.