

# Особености на *lectio divina* в монашеското предание

Преди да очертаем някои особености на *lectio divina* по протежение на християнската история, следва да обърнем внимание на двете значения на този латински израз, които правят всеки негов превод ако не неточен, то поне непълен. В ранното монашеско предание, тоест в писанията на отците пустинножителите, както и в съчиненията на църковните отци до началото на Средновековието, изразът е възприет от гръкоезичното предание и означава предимно „божествено четиво“, тоест текст от Светото Писание. В по-късното латиноезично предание, особено след XII в., изразът започва да се разбира главно в своя деятелен смисъл като „молитвено четене“, тоест като метод на поведение спрямо свещения текст. Но всъщност нито „четиво“, нито „четене“ предават в рамките на днешната култура и език действителното значение на *lectio*. Ще се опитаме да докажем това, като представим – с цялата условност на подобно начинание – някои особености от присъствието на *lectio divina* първо в светоотеческата книжнина до разделянето на Западната и Източната църква, а после в католическото монашеско предание от XII в. насетне.

## ***Lectio divina* във Вселенската църква до XII в.**

Характерен пример за *lectio divina* при отците пустинножителите е предаден от св. Атанасий в написаното от него *Житие на Антоний*. Веднъж младият Антоний, който е израснал в християнско семейство, принадлежащо към Александрийската църква, влиза в храма и по време на богослужението чува четивото за призоваването на богатия млад човек от Бога: *Ако искаш да си свършен, иди, продай имота си и раздай парите на сиромасите. Така ще имаш съкровище на небето. Тогава ела и върви след Мене* (Мат. 19:21). Без съмнение Антоний е слушал многократно това четиво, но в онзи ден той го приема като личен призив, продава немалкото семейно имущество и раздава парите на бедните, като оставя за себе си само колкото му е нужно, за да издържа сестра си. По-късно, отново по време на служба чува друго познато четиво: *Не се безпокойте за утрешния ден* (Мат 6:34) – тогава поверява сестра си на женска монашеска общност, раздава всичко, което му е останало, и се посвещава на аскетичен живот.

Приведеният пример – а той се потвърждава от много други свидетелства, откривани в т. нар. апофтегми или изречения на отците пустинножителите – говори поне за три неща: първо, че божественото

четиво довежда до конкретно житейско действие; второ, че това въздействие на Божието слово е обусловено от определен досег на вярващия със словото и от определен начин на живот; и трето, че Божието слово въздейства нееднократно върху вярващия, доколкото предизвиква все нови и нови и все по-радикални житейски действия. Ще се спрем поотделно на всеки от тези три момента, които на практика се съпътстват и взаимопроникват, понеже нито един от тях не се осъществява напълно без останалите.

Твърдението, че *lectio divina*, превеждано като *божествено четиво*, води до конкретно житейско действие, съдържа в себе си някои питання, на които следва да се отговори: защо четивото, а не четенето предизвиква действието на вярващия; дали се касае за четен текст или за нещо друго, или за някой; как става това въздействие на четивото; защо четивото предизвиква действие, а не нещо друго; и защо това действие е тъкмо житейско.

Божественото четиво – независимо дали се чете, слуша, размишлява, моли, съзерцава, живее – представлява самото Божие слово, а то е съобщено на човека чрез Светия Дух и чрез същия Дух осъществява актуално и постоянно в човека историята на спасението. Тоест божественото четиво се приема като действено присъствие на самия Божи Дух в библейските лица и дела, за които говори. Оттук и непосредственото желание на вярващия да извърши същите дела. Желанието е именно непосредствено, понеже тези дела са пряка цел на християнина, той отдава предимство на „четивото“ пред своето „четене“, отдава значение на обективно действащата божествена Личност, а не на своето субективно състояние или разположение. Затова ранното монашеско предание не разглежда *lectio divina* като метод на четене или възприемане на словото, който се изразява в определени стъпки или упражнения с цел постигането на съзерцателна нагласа у монаха. За отците пустинножители от първите векове на християнството божественото четиво не е нещо, което се придобива и притежава, то е онова, което човек трябва да стане и да бъде; допирът със словото е допир с изгарящ огън, който разтърсва, притегля неумолимо към обръщане, предизвиква мистично единение с Бога, води до обожение.

Но работата е там, че *lectio divina* не винаги е текст от Светото Писание. В сборниците с апофтегми на египетските монаси библейските цитати са по-скоро рядкост. Известно е също така, че за разлика от Антоний св. Пахомий се обръща към Бога не заради чуто богослужечно слово, а защото става свидетел на живота на християнската община в Латополис. С други думи делата и словата на самите монаси, които носят в себе си Светия Дух, представляват божествено четиво за вярващия.

Колкото до това, как словото въздейства върху вярващия, най-кратък и ясен пример намираме при св. Исаак Ниневийски, който пише: „Не пристъпвай към тайнствените слова на Писанието без молитва... кажи на Бога: ‘Господи, дай ми да приема силата на тези слова’.“ Тоест словото действа не чрез някакво свое абстрактно и извънвременно значение, нито пък се постига само с методичното участие на ума и волята на вярващия: въздействието на четивото се изразява в молитвеното приемане на преобразяващата сила на словото.

И накрая, божественото четиво води до действие, при това житейско действие, понеже такова е посланието на самите Писания. Също както богатият млад човек от Евангелието задава въпроса: *Какво добро да извърша, за да получа вечен живот?* (Мат. 19:16), така и „Един от братята на Антоний се обръща към него с думите: ‘Какво да направя, за да се понравя на Бога?’ Старецът му отвърща: ‘Спазвай заръката ми: където и да отидеш, нека Бог е винаги пред очите ти; каквото и да правиш, действай според свидетелството на Писанията’.“ Тази деятелна целенасоченост е тъй силно изразена, че когато един монах моли авва Памво да го научи на един псалм, той започва да му тълкува 38<sup>мия</sup>, но едва произнесъл началото на първия стих: *Рекох си: „Ще пазя пътищата си, за да не сгреша с езика си“*, братът не поискал да слуша повече. Казал на Памво, че това му стига и дано с Божията помощ да има сили да го научи и приложи на дело. Минали деветнайсет години и той не спирал да се опитва...

Вторият момент от въздействието на божественото четиво върху вярващия, казахме, са предусловията на това въздействие. Тук решаващо е участието на ума, сърцето и целия живот на монаха. Тези човешки дадености у монаха трябва да поддържат необходимото трайно общение с буквата и духа на четивото, разбирано като словесно и житейско присъствие на Светия Дух в личностите и делата. Понякога четивото говори само със своята буква: такова е библейското слово за десетте Божи заповеди, такова е и словото, съдържащо се в примера на един духовен старец или на едно християнско общежитие; но дори когато четивото говори с духовния си смисъл, за да го разпознае правилно и праведно, вярващият трябва да разчете буквата, понеже тъкмо тя отпраща знаково към духа: например, ако не се познава буквалният смисъл на гръцката дума за Кръщение, която означава „потопяне във вода“, няма да се разбере, че това тайнство символизира преминаването на кръщавания през смъртта.

В своето съчинение *За християнското учение* св. Августин разглежда подробно множеството трудности, които вярващият среща при четенето на Светото Писание. Придържайки се тясно към диалектическите постановки на догматическата философия на своето време, които са силно повлияни от учението на Аристотел и стоиците, църковният учител

различава два вида пречки при прочита на библейските слова с буквално или с духовно значение: неяснотата и многозначността. За да се преодолее неяснотата на думите е нужно познание и за езика, и за обозначените предмети. Това познание следва да се приеме от езическото училище, тоест от различните области на теоретическото и практическото знание, между които първенство имат свободните науки за словото (граматика, диалектика и реторика) и за числото (аритметика, геометрия, астрономия и музика). От своя страна, многозначността, която произлиза главно от онова, което Аристотел нарича омонимия, поставя най-вече проблема, как да се определи дали словото има буквален или духовен смисъл – нещо, което е особено важно да се направи, понеже в противен случай вярващият рискува да робува на буквата, вместо да служи на духа. Августин предлага следния критерий: словото има буквално или духовно значение в зависимост от това, дали обозначава буквално или духовно крайната цел на Светото Писание: утвърждаването на любовта и отричането на похотта. Ето как авторът резюмира тази идея: „Нека онова, което се чете, бъде разглеждано старателно до момента, в който тълкуването стигне до царството на любовта. Ако и тогава прочетеното звучи буквално, нека речта не бъде смятана за образна“. Прилагането на този критерий изисква знания главно за истините на вярата, които се научават не в езическото училище, а в Църквата, пазеща залога на вярата и богооткровенията Писания.

Ранното монашеско предание се отнася с известна сдържаност към учената екзегеза на църковните учители – което обаче не означава, че монасите пустинножителите са чужди на научното познание. Тъкмо напротив, в своето XIV слово Касиан, ярък представител на духовността на египетските монаси, различава два рода научно знание: практическо и теоретическо. Въпросното теоретическо знание се отъждествява с богословието, понеже представлява съзерцание на божествените неща и познание за свещените значения. Поделя се на два дяла: историческо тълкуване и духовно умосъзерцание. Тоест отново се срещаме с постановката, че монахът влиза в дължимо съприкосновение с буквата и духа на божественото четиво, с уговорката, че онова, което придава съзерцателност на това съприкосновение с четивото, е не определен метод на четене или тълкуване, а участието и отношението на сърцето.

Съприкосновението на монаха с буквата на божественото четиво приема най-различни форми. Като всеки друг християнин той учи словото по време на богослужебното събрание; освен това той заучава наизуст значителни откъси от Писанието, за да може да ги размишлява и, както се изразяват светите отци, да ги преживя в себе си денем и нощем, когато е сам или заедно с други; в отделни случаи монахът може да използва

ръкописи и да ги чете самостоятелно; много често той има възможност да се ползва от живия пример на монасите духоносци.

Що се отнася до духовният смисъл на Светото Писание, нерядко той крие трудности, изисква усилие на ума, което би било безплодно без Божието озарение, а то се изпросва с молитва. На двамата братя, които го питат за смисъла на едно неясно място от Книга Левит, Антоний отговаря да почака малко, докато се помоли на Бог да му изпрати Мойсей, за да му го изясни. Още Ориген при тълкуването на някое трудно място е изисквал от своите ученици да се помолят заедно, та да могат, както сам казва, да открият „духовното назидание, съдържащо се в писанието“. Именно „съдържащо се в писанието“, понеже духовният смисъл не е изкуствена добавка към словото, не е плод на произволно тълкувание, на каквото има право всеки. Постигането, разбирането, съзирането на истинния смисъл води до духовно умосъзерцание, а то за светите отци е равнозначно на непрестанната молитва, която се изразява в това, че вниманието е постоянно насочено към Бога, независимо дали вярващият отправя моления или отдава възхвала, или се труди, или прави нещо друго.

Разбирането на четивото предполага и друго предусловие. В херменевтиката на Пол Рикъор се среща възгледът, че прочитът на определен древен текст поставя читателя във връзка не толкова с мисълта на автора, колкото с реалността, за която авторът говори. Тоест разбирането на текста не е възможно без предварително разбиране, без определено предзададено отношение на читателя към реалността, представена от текста. За нещо подобно говори и св. Касиан в своето X слово: „Божествените Писания ни се откриват по-ясно и ни явяват, тъй да се каже, своето ядро и сърцевина, когато не само придобиваме познание за тях, но и нашият предишен опит ни дава възможност вече да ги познаваме, тъй че да постигнем смисъла на думите, не защото той ни се изяснява, а защото вече го знаем от опит“. И накрая добавя: „Не четенето, а придобитият опит ни помага да проникнем в смисъла на думите“. Става ясно, че животът на монасите в пустинята, изпълнен с безмълвие, уединение и подвижничество, съставлява въпросното предразбиране на Божието слово. Воден от убеждението, че до голяма степен човек разбира само онова, което живее, св. Йероним посочва реда, в който следва да се чете Писанието: първо Псалтира, после Притчите Соломонови и Книга Еклисиаст, сетне Новия Завет, и едва когато душата се е подготвила след продължително любящо отношение с Христос, тя може да пристъпи към Песен на песните.

Третият момент от въздействието на *lectio divina*: неговата възходяща многократност, има не по-малко значение от първите два. От оглашението, получено в поместната църква, монахът е научил, че е сътворен по образ

Божи, че този образ е овехтял поради грехопадението и трябва да бъде обновен. За целта е нужно вярващият да се остави да бъде преобразен, следвайки образа на Христос. Под действието на Светия Дух и със своя евангелски живот той възстановява стъпка по стъпка подобие си с Бога.

## ***Lectio divina* в Западната църква от XII в. насетне**

Като цяло всичко казано дотук се вписва напълно във възгледа за *lectio divina* на латиноезичната Църква през късната Античност и ранното Средновековие. За св. Йероним четенето, размишляването, моленето, тълкуването, проучването, превеждането, живеенето на Светото Писание представляват неразделно и на практика неразлично цяло. В *Правилото* на св. Бенедикт няма да открием систематично изложение върху *lectio divina*, понеже тя се приема за даденост на цялостния начин на живот на монаха.

И все пак, още в ранното светоотеческо латинско предание вниманието на авторите е съсредоточено по-често върху поведението на вярващия, върху начина, по който той приема и следва да приема въздействието на божественото четиво. Говорейки за един монах, св. Йероним пише: „Денем и нощем правеше тъй, че и молитвата му преминаваше в четене, и четенето му – в молитва“. Св. Киприан Картагенски формулира правило, на което се позовават почти всички латински отци: „Бъди постоянен и в молитвата, и в четенето: или говори на Бога, или Той да ти говори“. Това правило е в основата на станалото класическо: „Молиш ли се, ти говориш с Бога; четеш ли, Бог ти говори“.

През XII в. в Западната църква получава силно развитие схоластиката. Пиер Абелар с използвания в съчинението *Да и не* метод на привеждане на светоотечески изречения за и против дадено твърдение и Жилбер от Поатие в своите коментари върху теологическите трактати на Боеций полагат основите на схоластическия метод, който се разгръща на три етапа: четене (*lectio*), въпрос (*quaestio*) и диспут (*disputatio*). Четенето представлява извличане от Писанието и Преданието на определени твърдения. Въпросът означава да се открият аргументи за и против истинността на формулираното твърдение: нарича се така, защото по този начин твърдението се поставя под въпрос. Диспутът се изразява в решаването на въпроса, тоест в привеждането на нови, решаващи аргументи в полза на истинността на твърдението и в опровергаване на възраженията.

По същото време, най-вече под влияние на Бернар от Клерво и като реакция на схоластическия метод, в Западната църква се появява тежнение за запазването на стария богословски метод, при който свещените изречения се четат, без да се поставят под въпрос и доказват. Заражда се т. нар. „монашеско богословие“. Независимо че възниква в противовес на

схоластиката, това богословие търпи нейното влияние. *Lectio divina* вече се разглежда като метод: на трите схоластически етапа то противопоставя свои три момента: четене (*lectio*), размишление (*meditatio*) и молитва (*oratio*). Но тъй като крайна цел на всяко богословие, включително и на схоластическото, е съзерцанието (*contemplatio*), монашеското учение добавя и този четвърти момент. Оттогава в Католическата църква терминът *lectio divina* означава „молитвено четене“, тоест метод на духовно поведение с цел възприемане на Божието слово посредством четене, размишление, молитва и съзерцание.

През XII в. Гвиго II Картузианец, настоятел на главния картузиански манастир във френските Алпи, пише текст, озаглавен *Стълба към рай*. В него е представено учението на католическото монашество за *lectio divina*. Всички по-късни разяснения, разсъждения, приложения и допълнения, правени в Западното предание по повод на това учение, могат да се разглеждат като коментар на средновековния текст.

Трактатът представлява систематизиран синтез на светоотеческото монашеско предание по въпроса, тъй че в него се откриват всички споменати особености на *lectio divina* в древното монашество, с тази разлика, че подходът на автора монах е психологически. Общението с Божието слово става метод и психология на диалога с Бога, където решаващо значение имат четирите изброени елемента, които съществуват неразделно, но биват грижливо различавани и съпоставяни.

Четенето, размишлението, молитвата и съзерцанието са четирите духовни стъпала към небесния рай. Според дадените от Гвиго определения, четенето е „прилежно и внимателно вглеждане в Писанията“, размишлението е „усърдно действие на душата, при което с разума се издирва познание за скритата истина“, молитвата е „себеотдадена насоченост на сърцето към Бога с цел отстраняване на злините и изпросване на благата“, съзерцанието е „въздигане на богоустремената душа, при което се вкусват радостите на вечната сладост“. Връзката между четирите получава ясно и сбито изражение във вид на коментар към евангелския стих: *Търсете и ще намерите, хлопайте и ще ви се отвори* (Мат. 7:7), тоест „търсете, четейки, и ще намерите, размишлявайки; хлопайте, молейки, и ще ви се отвори, съзерцавайки“.

Цялото богатство на метода е обширно представено като пример за молитвено четене на евангелския стих: *Блажени чистите по сърце, защото те ще видят Бога* (Мт 5:8). Евангелското слово със своя изобилен смисъл се представя на съзнанието подобно на грозд, от който човек започва да се храни. Отначало слага зърната в устата си и ги преценява, преди още да ги е сдъвкал и да е извлякъл сока им: в това се изразява четенето, което достига само до кората, до буквата на словото. В дадения случай по време на

четенето душата се вглежда прилежно в евангелското слово и си казва в себе си, че чистотата на сърцето навярно е нещо добро, щом чистите по сърце са блажени и щом чистотата води до Божие лицезрение. В желанието си да разбере тази чистота душата един вид започва да дъвче и да извлича сока от плодовете, като подтиква разума да потърси скритата истина.

Поставя се началото на размишлението, оприличавано на преживяне, светоотечески термин, въведен под влияние на древната юдейска традиция, според която чисти животни са само преживните. Както преживящото животно извлича същинското съдържание от пашата, като я раздробява, смила и прехвърля всячески в себе си, така по време на размишлението разумът прониква в същината, като разглежда, съзира и преразглежда словото, правейки мислени приближения и разграничения въз основа на дадености, налични главно в Светото Писание. Например в конкретния случай разумът открива, че неслучайно се говори за чистота на сърцето, а не на тялото, понеже е важно не само тялото да не върши нечисти дела, но и да липсват нечисти помисли – нещо, което научаваме от съответното свидетелство в Псалмите. Следователно придобитото познание за скритата истина на словото е винаги познание в дълбините на сърцето, а това означава поне две неща: първо, че съзряната истина е от морален и житейски порядък, и второ, че тя има пряко отношение към личната воля и жизнената дейност на вярващия. Намерената истина обаче не е божествена, тя дава предусещане и копнеж за Божието присъствие, разпалва все по-силна и по-изгаряща жажда за божествената сладост, ала Божието сладостно присъствие още не се изпитва. Вследствие на своето преживяне вярващият прави тъй, че извлеченият сок от плода слиза в сърцето, без още да предизвиква онова, което светите отци – най-вече гръцките – наричат „духовно усещане“, понеже тогава по думите на Гвиго духовното съдържание на словото се долавя един вид само от обонянието, без още да се вкухва, без да се съзира или чува пълноценно. Затова състоянието, в което се намира човек в резултат от размишлението, може да бъде присъщо както на християнина, тъй и на езичника. На подобно състояние се дължат много от мисловните достояния на античното наследство.

Самото вкушване на божественото идва не от човека, а единствено от Бога. За целта Бог иска да получи съгласието на човешката свободна воля, а нейна проява е молитвата. Душата е придобила някакво познание за духа на размишляваното слово, но тя все още не се е откъснала напълно от буквата, понеже не е споходена от духа на словото, не се е претворила в този дух, не е постигнала обожението при допира с Божието слово, за което говорят светите отци и което се дава на душата чрез идването на Божия Дух в нея. В конкретния пример душата предусеща сладостта на извлечения сок, тоест



духа на чистотата на сърцето, но още сокът не е проникнал в нейното същество, още не е станала чиста по сърце и затова отправя своята молитва.

Идването на Жениха в душата я дарява със съзерцанието, покрива я със сладостна небесна роса, помазва я с мирото на благословието, дава ѝ да вкуси сока на плода, прониква я с духа на словото, внасяйки в нея Божия Дух. Така душата започва да усеща Божието присъствие, постига своето преображение и обожение. Единението с духа на словото позволява на човека да забрави всичко плътско и той става изцяло духовен.

Ежедневна и непрестанна задача на монаха е да възлиза по стъпалата, водещи към рая. Понеже на този свят нито пътят до последното стъпало е равномерен и лишен от превратности, нито постигането на съзерцанието става веднъж завинаги. Докато се намира на първите три стъпала вярващият все още не се е откъснал от буквата и от плътта, все още живее не в силата на Божия Дух, а в немоцта на своята душа, все още му се налага да се откъсва от молитвеното четене, за да се отдава и на други належащи занимания. А когато душата постигне съзерцанието, обикновено, рано или късно Женихът се оттегля, за да ѝ напомни, че това високо състояние не ѝ е природно дадено и че трябва да се труди за него.

Но трудът на Божия слуга би бил напълно безполезен, ако пренебрегне някое от тези стъпала или ако не се съобрази с техния ред, защото, според стегнатите формули на Гвиго, „четенето без размишление е мъчително, размишлението без четене е заблуждаващо, молитвата без размишление е хладна, размишлението без молитва е безплодно, съзерцанието, постигнато без молитва, е или рядкост, или чудо“.

Затова монахът постоянно възлиза и слиза по тази стълба, но самият факт, че пребивава на нея, го прави, макар и в различна степен, „духовен човек“. На първото стъпало се намират „начинаещите“, на второто – „напредващите“, на третото – „себеотдадените“, на четвъртото – „блажениите“. Непрестанните опити, успехи и неуспехи приближават постепенно монаха до съвършенството, тъй че ежедневното практикуване на молитвеното четене не е повтарящо се духовно упражнение, при което всеки път вярващият трябва да изкачва четирите стъпала. Животът в духа на молитвеното четене, непрекъснатият допир с Божието слово, наричан от светите отци „непрестанна молитва“, поставя трайно човека на някое от тези стъпала и все повече и все по-устойчиво му връща подобие с Бога, като го въздига към следващото стъпало или го задържа по-дълго и по-често на последното.

Петър Роголски OCDS

По: *Класически и модерни измерения на религиозното откровение*.  
Сборник с доклади от две конференции: „Библия и класическа древност“ и  
„Религия и контекст“, София, 2009, 133-145.