

FORUM THEOLOGICUM SARDICENSE

БОГОСЛОВСКА МИСЪЛ

1/2017

annus XXII



*Издание на Богословския факултет
при Софийския университет „Св. Климент Охридски“*

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Главни редактори:

доц. д-р Светослав Риболов, доц. д-р Павел Павлов

Членове:

*проф. д-р Мария Йовчева, доц. д-р Ивайло Найденов, доц. д-р Йон Мариан
Кройтору, доц. д-р Илияс Евангелу, доц. д-р Андриан Александров,
гл. ас. д-р Росен Русев,*

COLLEGIUM EDITORUM

Svet. Riboloff & Pavel Pavloff

*Maria Yovcheva (University of Sofia St Clement of Ochrid), Ivaylo Naydenov
(University of Sofia St Clement of Ochrid), Ion Marian Croitoru (University
of Valachia, Targoviste), Ilias Evangelou (Aristotle University of Thessaloniki),
Andrian Alexandrov (University of Sofia St Clement of Ochrid),
Rossen Roussev (University of Sofia St Clement of Ochrid)*

© Богословски факултет на СУ „Св. Климент Охридски“

© Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

ISSN 1310-7909

СЪДЪРЖАНИЕ

<i>Предговор</i>	5
<i>Дилян Николчев, За отношението ни към „Авторитетът“ – политически, религиозен и църковен (в контекста на собственото „аз“, обществото, държавата и църквата)</i>	7
<i>Иво Янев, СПИН: Утвърждаване на любовта към ближния (пастирска грижа за хора страдащи от СПИН/HIV)</i>	15
<i>Ἀρχιμ. Αἰμιλιανοῦ Καζαντζίδης, Ὁ ἀόρατος πόλεμος στὰ βιβλία τοῦ ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου. Ὁ μόχθος γιὰ τὴν πνευματικὴ ἀριστεία σύμφωνα μὲ τὸ Συμβουλευτικὸ Ἐγχειρίδιο</i>	25
<i>Росен Русев, Възкресение или възкресяване (библейско-патристичен поглед)</i>	49
<i>Георги Боев, Затворническите послания на св. ап. Павел</i>	67
<i>Александър Александров, Апостоличност на Църквата</i>	77
<i>Йоаннис Каминис, Христологията на Евагрий Понтийски</i>	89
<i>Ангел Петков, Фантастични субмотиви в Мъченичеството на св. Перпетуа и св. Фелицита</i>	127
<i>David Pestroiu, Considerații asupra dialogului religios în Europa de azi</i>	143

CONTENTS

<i>Foreword</i>	5
Dilyan Nikolchev, <i>Our Relationship with "Authority" – Political, Religious and Ecclesiastical</i>	7
Ivo Yanev, <i>Affirmation of Love to Our Fellow Human (Pastoral Care for AIDS patients)</i>	15
Archim. Emilianos Kazantzidis, <i>Invisible War in the Works of St Nikodemus Hagioreite (The Struggle for Spiritual Perfection according to the Manual for Spiritual Advises)</i>	25
Rossen Roussev, <i>Being Risen or Being Raised (a Biblical and Patristic Study)</i>	49
Georgi Boev, <i>Prison Letters of St. Ap. Paul – Theories about the Place of Writing</i>	67
Alexander Alexandrov, <i>Apostolicity of the Church</i>	77
Ioannis Kaminis, <i>Evagrius of Pontus' Christology</i>	89
Angel Petkov, <i>Fantastic Submotives in the Martyrium of St. Perpetua and St. Felicitas</i>	127
David Pestroiu, <i>Reflections on Religious Dialogue in Today's Europe</i>	143

ПРЕДГОВОР

Настоящият брой на нашето списание предлага няколко текста от три балкански страни, написани на три балкански езика – български, гръцки и румънски. В това отношение периодичното издание на Богословския факултет при Софийския университет „Св. Климент Охридски“ постоянно в опита си да представи автори от района на Югоизточна Европа, работещи в областта на православното богословие.

В тома, който държите в ръцете си, сме публикували изследвания от областта на църковно-правната и социално-пастирската тематика, библеистиката и светоотеческата книжнина. Авторите са както утвърдени имена в съвременното православно богословие в България и Румъния като Делян Николчев, Иво Янев и Давид Пестройю, така и докторанти, които представят свои статии, свързани с дисертационните им съчинения. Изключение прави архимандрит Емилианос Казандзидис, който не е действащ преподавател, а игумен на манастира „Св. Пантелеймон“, край Лариса. Той, макар и да не е представител на академичното богословие, в битността си на активен духовник, често изнася беседи и академични лекции в областта на светогорската монашеска традиция. Особен интерес в изследванията му е наследството на св. Никодим Светогорец.

Пожелаваме приятно четене на всички, които са решили да посегнат към нашето периодично издание, търсейки да научат нещо повече за православната духовност.

СР

Дилян Николчев

ЗА ОТНОШЕНИЕТО НИ КЪМ „АВТОРИТЕТЪТ“

– ПОЛИТИЧЕСКИ, РЕЛИГИОЗЕН И ЦЪРКОВЕН
(В КОНТЕКСТА НА СОБСТВЕНОТО „АЗ“, ОБЩЕСТВОТО,
ДЪРЖАВАТА И ЦЪРКВАТА)

Abstract: *Our Relationship with "Authority" – Political, Religious and Ecclesiastical.* The current paper analyses some vital points about the modern crisis considering the percept of authority. It addresses the social and moral problems of the modern society and presents the serious problems which Church practice faces nowadays in Bulgaria.

Keywords: *Canon Law, Orthodox Church in Bulgaria, Crisis*

Трагичните събития в Европа и света през последните месеци повдигат много тревожни въпроси, един от които е за авторитета – меродавен, справедлив, съжителстващ със свободата и гарантиращ нашето мирно благополучие – тук на земята. Но, „Очаквахме мир, но никакво добро не дойде. И време за изцеление, но, ето, смущение!“ (Йерем. 14:19). Войни, атентати, хиляди невинни жертви, живот под страх, живот постоянно и в стрес озъртащ се и търсещ авторитет над авторитетите, който да спаси собственото „аз, обществото, държавата, цялото човечество. Какво представлява всъщност авторитета?

* * *

Терминът „авторитет“ има латински произход, в основата на който стои глагола *augere*, имащ значение на увеличавам, уголемявам, подсилвам, подпомагам. От същия глагол произлизат латинското производно *auctor*, -*toris*, което има много значения: (1) творец, издател, основател, родоначалник; (2) инициатор, подбудител, съветник; (3) поръчител, гарант, защитник; (4) образец, пример. Съ-

бирателно, Auctor е преди всичко онзи, който увеличава, умножава, обогатява, подсилва, подпомага, гарантира – със своето знание, със своята сила, със своето могъщество и съвършенство. В древния период на римската република с думата auctoritas се обозначавал съвета, който давал сенаторът на запитващия го магистрат при по-важни държавни въпроси. Този съвет не бил принудително обвързващ, но бил фактически задължаващ, поради важността на лицата, които го дават. Така, той бил всъщност една способност да се упражнява меродавно влияние върху решенията и действията на другия, естествено, не във формата на заповед, но при все това другият се чувствал не само пълномощен, но и в известна степен и задължен да следва указаното мнение. Такъв auctoritas (авторитет) можело да притежава както отделно физическо лице, така в някаква степен и юридическо тяло, доколкото такова съществувало под някаква архаична правна форма за римското право. Собственото ръководство на държавните работи в Рим по време на републиката лежало в ръцете на сената, под чиято зависимост – не юридически, а по-скоро морално – стоял магистратът, тъй като сенатът бил *summa auctoritas* (върховен авторитет). Системата на републиканското устройство и управление била изнесена чрез принципа на авторитета, т.е. чрез живеещото в народа чувство да бъде обвързан с влиятелния, меродавния свят на съответното малцинство превъзходни люде, на които се поверявал политическия разум и чувството за отговорност.

Вървейки от епохата на републиката към по-късно време – тази на принципата, виждаме думата auctoritas да се употребява в смисъл на господство, сила, власт над душите, над разума и над волята на другите. Далеч превъзхождащите всички останали притежавали най-голямо влияние и респект, т.е. авторитет, и затова били признавани за *princeps*-си (първи; първи в списъка). Така напр., Макс Емилиус Скарус, когото Цицерон многократно обозначава като *princeps* между своите съвременници, имал такова голямо влияние, че с „едно сбръчкване на веждите си управлявал цялата вселена“. (*Pro Front.* 24). Катон, като споменава Павел, Сципий, Максим и др., казва, че те имали такова влияние над съвременниците си, че понякога нямало нужда да говорят: „знакът на техните вежди вече говорел“. Авторитетът в дадените примери произтичал от самата личност като нещо, създавано от самата нея, в нея живеещо и с нея отиващо си, като нейно лично качество. Личността тук – със своите превъзходни

качества – импонира и респектира другия и го принуждава към подчинение, преданост и следване. Това подчинение не противоречи на свободата, защото не по длъжност или поради страх или насилие се подчиняват, а доброволно – по свое решение, по собствено съображение и убеждение. Всеки момент самоподчиняващият се може да се откаже от това признание, подчинение и следване, щом изчезне убедеността в нейните превъзходни качества и свойства, щом изчезне обаянието от нейното съвършенство. В този смисъл авторитетът стои над всяка власт или заповед, той няма нищо общо с *potestas* или *imperium*, а в юридически смисъл изключва и едното и другото. Той, авторитетът, е една стояща над тях по-висока категория и е по-скоро някаква непосредствена власт над душите, умовете и сърцата, предлагаща тяхната заплепеност от превъзходното, прекрасното, съвършеното, силното, тяхната отдаденост на идеала.

Това е всъщност генезисът и същината на авторитета в първичната фаза на неговото развитие. Всеки човек, съзнавайки себе си като ограничен и несъвършен, чувствал нужда от помощ и покровителство, от ръководство и водачество, и непринуден от никого, но прелъстен от идеала, доброволно се поставял под зависимост от чужда воля, под властта на по-съвършения по знание и сила, т.е. на превъзхождащия – заради собственото си битийно утвърждаване и пребъждане, за постигане на по-висока степен на собствена битийна пълнота и съвършенство. Или, ако материализираме това теоретично измерение, необходимостта от опора и помощ и нуждата от собствено самоукрепване и самоусъвършенстване ни принуждава към свободно и доброволно включване в разни професионални съюзи, съсловни и класови общества, политически партии и други колективи. Чрез подчинение на ръководещите и общото осъществяване на поставените в тях цели, ние се отърсваме от нашата ограниченост, обсебваме силата на дадената личност, и, даже нещо повече – „присвояваме си“ силата, могъществото, съвършенството на целия колектив, съюз, общество и пр. Защото изложеността на човека на различни ограничения, условности, опасности и необходимостта от охрана, спокойствие и развитие на собствения му живот, а също нуждата от помощ за постигане на важни и най-високи материални и духовни ценности го е принудила инстинктивно да потърси връзка със силната личност и с по-близките или по-далечни околности, и така да създаде по съвсем спонтанен ирационален път различните по-малки

или по-големи колективи, а накрая – обществото, най-добре подси-
гуряващо опеката, най-силно гарантиращо сигурността, най-ефек-
тивно подпомагащо постигането целите за всеки един поотделно и
на всички вкупом, т.е. държавата. Ето защо истинският авторитет
си съжителства със свободата на стоящия под него, и подчинението,
което стоящият под него му оказва, никога не е сляпо подчинение,
подчинение в страх и трепет, като че ли на някаква фатална сила.
Това подчинение е вътрешно изключващо принудата и насилието, то
е съзнателно-отговорно съгласие на индивида, въз основа на онова,
което решава собствения му разум, собствената му воля и съвест, и
още в по-голяма дълбочина – собствения му инстинкт за живот. За-
това в своята последна и първична онтологична същност авторите-
тът е в действителност нравствено-религиозен, дори още по-откро-
яващ се религиозно-мистичен феномен на непосредствено обаяние
на ума, на сърцето и волята от силното, прекрасното, превъзходното;
той е акт на свободна очарованост и заплепеност от образцовото, съ-
вършеното, святото; той е непосредствено господство на идеала, по-
корил и запленил жадната за идеално съвършенство човешка душа.

Описаното до тук най-съществено и есенциално ядро на ав-
торитета е в действителност първичният, онтологичният корен на
всяка власт и право, на всяка *potestas* и *imperium*, защото психоло-
гическа и социологическа закономерност е превъзходните, съвърше-
ните, идеалните качества на личността (било то физическа или юри-
дическа), която представлява от себе си образец, критерий, мярка на
нещата – да се въздигат от заплепените, очарованите нейни после-
дователи; в по-широк смисъл – от обществото, в степен на общо-
задължителни, траещи и принудително налагащи се норми, които
заради частното (т.е. на всекиго поотделно) и общото (т.е. на всички
вкупом) благо, добро, полза, сигурност и т.н., трябва да се следват
от всички, всякога и навсякъде, дори пряко и противно на волята
на някои физически или юридически лица. Така се поражда фено-
менът на властта и правото. Застиването и втвърдяването, криста-
лизирането на идеала, на критерия и мярката, т.е. на „меродавното“
поведение, мнение, влияние, добродетел или качество на авторитет-
ната (физическа или юридическа) личност, чрез въздигането им от
очарованите, прелъстените, покорените и отдалите ѝ се, и озобщо от
социалността – в смисъл и в степен на осезаема и дори принудител-
но налагаща се при нужда емпирична действителност, е всъщност

процесът на качественото преминаване и превръщане на авторитета от религиозно-нравствен в юридически феномен, т.е. в един качествен скок на авторитета в сферата на правото, където вече *potestas* и *imperium* се превръщат материално в най-жизненото, най-есенциалното, най-същественото, най-респектиращото явление. В този свой юридически аспект и изява авторитетът е вече власт и е основен принцип на принудителното правно-организирано общество – на държавата. И обикновено в това общество, колкото по-ефективна в своята езекутивност е държавната власт и правото, което тя създава и ползва за постигането на личните и обществените цели, толкова по-авторитетни се смятат те. Ние им се подчиняваме не толкова поради страх (макар това повърхностно погледнато вероятно да е точно така), а защото в някаква онтологична степен те изразяват нашите екзистенциални интереси, благо, полза и т.н., които гарантират нашето съществуване. Те, всъщност, реализират онова, което ние сами, лично или посредством нашите най-добри представители – тези на нашия профсъюз, партия, колектив, общество или народ, сме счели и считаме за „меродавно“, т.е. за образцово, за идеално, за такова, което трябва да бъде. Но най-ефективното право и най-могъщата държавна власт са само дотолкова вътрешно силни, здрави, законни и оправдани, доколкото са правомерни, т.е. доколкото отговарят на онова, което нашата и обществената съвест – ние и обществото – сме възприели като мярка, като критерий, като образец, като идеал, като авторитет. Когато липсва тази съгласуваност, т.е. тази вътрешна правомерност, мотивираност, оправдание, такава авторитетност, дори и най-силната и най-езекутивната власт се възприема и преценява като неправомерна, безправна, безавторитетна, т.е. тирания и сатрапия, а също и най-съвършеното и ефективното право се чувства и понася като безправие и беззаконие – *summum jus – summa injuria* (върховен закон – върховна несправедливост).

И затова, както пише Георги Марков в документалната си проза „Когато часовниците са спрели. Нови задочни репортажи за България“, „не случайно една от главните теми на днешния живот в България“ е тази за създаването на безпорен и категоричен авторитет. Убитият от комунистическите тайни служби дисидент сравнява метафорично авторитета с диригент и критично го ситиуира в българската политическа действителност като диригент, който „не знае дори да чете партитурата си и просто маха с палката пред оркестъра,

който пък свири вечно повтаряща се симфония-какафония“. От тук, според автора, се получава заместване на авторитета с авторитарност – „когато няма авторитет, има авторитарност“. За комунистическия свят това означава, че „колкото по-малък е бил авторитетът на даден ръководител, толкова по-голяма е била неговата авторитарност“. Написаното от Георги Марков е относимо към времето от преди демократичните промени в страната ни, но, както се изразяват някои мислители, „миналото е пролог“, в което ново поколение трябва да се справя с проблемите и да засява реколтата за бъдещето.¹ Проблемът за днешна България, разчетен през призмата на миналото и в контекста на темата за авторитета е, че народът ни е все още в състояние на новопосветен в умението си за разкриването и утвърждаването на авторитета – на този авторитет, обществен – политически – държавен, който ще го изведе от пустинята, подобно на спасяването на еврейският заробен народ от Моисей след 40-годишно скитане.

Както обаче споменах в текста, авторитетът е в своята същност и нравствено-религиозен и религиозно-мистичен феномен. В тесен смисъл той не е политически, разбира се, но в дълбочина и в заобикалящата ни среда той е именно такъв. Молитвите, паленето на свеци от вярващите за по-добро благополучие, просперитет, или дори култовите заклинания и действия на невярващите, преследвайки същата цел, ни водят до екзистенциалния въпрос на всеки християнин: кой е Абсолютния Авторитет? „Аз за това се родих и затова дойдох на света, за да свидетелствувам за истината“ (Йоан 18:37) ни разкрива Бог – разкрива всъщност Сам Себе Си и в пълнота; Абсолютният авторитет = като абсолютно знание, абсолютна мощ, абсолютна благост и любов към нас – все свидетелства в лицето на Господ Иисус Христос.² Христос е абсолютната благост и любов към нас: Той даде Себе Си изкупителна жертва за нашето спасение, но не поради наши заслуги, а от снизхождение и милост към нас. Като възкръсна със Своето тяло, в което и ние (и даже и целия космос се съдържа-

¹ Дж. Сартори, *Теория на демокрацията. Кн. 2: Класически проблеми*. София: Център за изследване на демокрацията, 1992, с. 358.

² За това пише и доцент архим. д-р Сергей (Язъджиев), използвайки обаче словосъчетанието-определение „абсолютното съвършенство“ за Христа като Син Божи. – вж. Сергей, архим. *Тълкувание на посланието на св. ап. Павел до евреите*, София, 1969, с. 29.

ме – срв. Римл. 8:21-23), Той увековечи нашата природа в битието и обожестви потенциално целия човешки род, защото човечеството в лицето на Неговата човешка природа, единсътъчна на нашата (освен в греха), е възнесено на висотата на божеството и пребивава с Него навсякъде и всякога во веки веков.¹ Така нашата човешка природа е приобщена с вечното знание, власт и сила, т.е. благодат, и е станала „едно с Бога и Бог“, както се изразява св. Йоан Дамаскин.² Така „всичко е Нему покорено“ (1 Кор. 15:27), и Той е абсолютен Глава, Владетел, Началник на живота, на битието, т.е. първият и последният, абсолютният Авторитет.³ Той всъщност е основният гарант не само за националната ни сигурност, но и за сигурността на цялото човечество – и то не само антропологически и социологически, а преди всичко в есхатологична перспектива. Без каквото и да е било насилие или принуда, за нашето собствено благодействие ние се поставяме под абсолютната разпоредба на Неговата воля: защото за „за мир ни е повикал Бог“ (1 Кор. 7:15), и „Блажени миротворците, защото те ще се нарекат синове Божии“ (Йерем. 12:12). „Господи, Ти ще отредиш мир за нас, защото си извършил за нас и всичките ни дела“ (Ис. 26:12).

¹ Срв. Сергей, архим. Цит. съч., с. 39 сл.

² Вж. Св. Йоан Дамаскин, *Точно изложение на православната вяра*, 3, 12 (56); 17 (61); 4, 18 (91); срв. Д. Дюлгеров, *Догматическо богословие*. София, 1936, с. 163.

³ Срв. Р. Поптодоров, *Съборното начало в живота, устройството и управлението на Църквата през първите три века (историко-каноническо изследване)*, София, 1995, с. 14.

Иво Янев

СПИН: УТВЪРЖДАВАНЕ НА ЛЮБОВТА КЪМ БЛИЖНИЯ

(Пастирска грижа за хора страдащи от СПИН/HIV)

Abstract: Affirmation of Love to Our Fellow Human (Pastoral Care for AIDS Patients). The aim of this paper is to present the role of the Orthodox Church in the pastoral care of AIDS patients. It is really important to present the significant value of the priest, who is devoted to the spiritual care of the ill people. By his actions, the priest forms the appropriate environment where the patients can feel comfortable and reborn, not only psychologically but also spiritually.

Keywords: Pastoral Theology, Pastoral Psychology, AIDS, HIV, Psychology, Church Care for the Illness

През последните десетилетия в целия свят се разпространява една от най-тежките болести нападали човечеството през последните векове – болестта СПИН (Синдром на придобитата имунна недостатъчност – AIDS-Acquired immune deficiency syndrom).¹

Обща информация за болестта

СПИН е тежко вирусно заболяване на имунната система, в резултат на което се развиват опортюнистични инфекции и неоплазии, които водят до смърт. За пръв път вирусът на HIV е разпознат през 1981 г. в САЩ. Сега се знае, че той поражда определен вид бели кръвни клетки-лимфоцити (т. нар. Т-хелпери или клетки-помощници²). Тези клетки играят ключова роля при осъществяване на имунната

¹ Срв. К. Sepkowitz, "AIDS-the first 20 years". *New England Journal of Medicine* 344 (23), June 2001, pp. 1764–1772.

² Вж. М. Маркова, "Имунитетът", *Наука и техника* 12 (1999), с. 41-46.

система на организма, затова и заболяването е животозастрашаващо. Проникналият в клетките вирус, може да остане в тях известно време без да се възпроизвежда. През този период, който може да трае от няколко месеца до няколко години, не се наблюдават признаци на вирусна инфекция. След развиването и размножаването му започва масово унищожаване на значителна част от лимфоцитите, което води до срив на имунната система и до клинични прояви на имунна недостатъчност.¹ Понастоящем болните от СПИН наброяват повече от 34 милиона, затова Православната църква обръща особено внимание при обгрижването на тези болни наши събратя и сестри.

Мястото на Църквата и духовенството в грижата за болните от СПИН и носителите на ХИВ

Църквата и нейните пастири имат изключително важно положение при предпазването на подрастващите от болестта СПИН и за грижата за тези, които са заболели от тази болест. Енорийският свещеник чрез проповедите си по време на богослужение, чрез беседи в неделното училище или пък при лични събеседвания с юношите трябва да им разяснява физическата, психическата и духовната опасност от тази тежка болест. Разбира се, на първо място самият пастир трябва да бъде образован и да се запознае с най-съвременните данни за болестта СПИН.

В Еладската православна църква още от времето на *Атинския архиепископ Христовул* (1939-2008) се извършва сериозна пастирска грижа за болните от СПИН млади хора. Важен момент, който поставя началото на промяна в отношението на църковните и богословски среди в Гърция, е словото на архиепископа пред студенти в гр. Волос на тема *AIDS: Αληθεύοντες εν Αγάπη – Μια Στάση Ευθύνης Συλλογικής και Ατομικής* (СПИН: Утвърждаване в обичта – една позиция на отговорността на общността и индивида). В това слово той излага своето твърдение, че болестта СПИН е дошла да покаже, доколко липсват любовта и състраданието у обикновения вярващ, а и особено в неговите пастири. Според архиепископа гръцкото общество твърди

¹ Спв. S. Watstein, Stephen Stratton, *The Encyclopedia of HIV and AIDS*. New York, 2003, р. 17-18; виж също и El. Macklin (ed.), *AIDS and Families: Report of the AIDS Task Force. Groves Conference on Marriage and the Family*. New York-London, 1989.

и парадира, че е християнско, а всъщност чрез болестта СПИН се вижда, че у него няма състрадание и любов към болния, към ближния, изпаднал в нужда. Хората, болни от СПИН, са наши братя, нуждаещи се от обич. Употребата на предпазни средства при полов акт не решава проблема, защото опасността от тази болест продължава да съществува. Единственият възможен начин на спасение е гърците да се върнат в лоното на своята Църква и да възстановят в душите си учението на Спасителя Господ Иисус Христос за чист нравствен и физически живот.¹

Друг важен момент по отношение на тази болест е обръщението на архиепископ Христодул по случай 1-ви декември – международния ден за борба с болестта СПИН, през 2006 г. В това свое слово той обръща внимание на християните, че СПИН става все по-опасна за младото население на Гърция, и че единственият начин за нейното ограничаване е превенция на всички нива на гръцкото общество, която ще се осъществи чрез укрепването на морала на гърците.² Въз основа на тези две послания сред духовенството и богословите се затвърждават два основни извода. *Първият* е мнението, че СПИН не е позорен отпечатък върху живота на болния, а е болест като всички останали и всеки вярващ е длъжен да се грижи според възможностите си за тези болни, така както се полагат грижи за всички страдащи от тежки и неизлечими болести. И *второ* – най-важната отговорност на Църквата в случая е да възпита младите хора в истинска любов към Бога, спазване на Неговите заповеди и чист живот в Христа. Всичко това ще предпази младият човек при съзряването му и през целия му живот. От друга страна този човек, когато създаде семейство, ще възпитава децата си в православието и така ще ги подготви, че те от своя страна да живеят чист живот. Последният извод трябва да стане основата, върху която пастирите и вярващите трябва да се борят срещу СПИН.

¹ Срв. Ομιλία του Μακαριστού Αρχιεπισκόπου Αθηνών και Πάσης Ελλάδος με θέμα: AIDS: Αληθεύοντες εν Αγάπη - Μια Στάση Ευθύνης Συλλογικής και Ατομικής. Βολος, 1995; също и Χριστοδούλου, μτρ. *Εκ του θανάτου εις την ζωήν*. Βολος, 1993.

² Срв. Μήνυμα του Μακαριστού Αρχιεπισκόπου Αθηνών και Πάσης Ελλάδος Χριστοδούλου για την Διεθνή Ημέρα κατά του AIDS (1 Δεκεμβρίου 2006), Αθήνα, 2006.

Методи на душегрижие за болни от СПИН млади хора

В нашето общество съществуват редица фактори, които спомагат разпространението на болестта СПИН – употребата на наркотици, безразборните полови контакти, аморалното поведение на повечето съвременни млади хора, ултралибералното отношение на обществото към тези проблеми и др. Това заболяване, първоначално обособено в определена рискова група, в наше време се разпространява в почти всички слоеве на обществото и Църквата и нейните пастири трябва да осъзнаят важността на този проблем. Православната църква в лицето на своите свещенослужители, богослови и миряни е длъжна да участва в борбата с тази смъртоносна болест и в преодоляването на нейните опасни, не само за тялото, но и за психиката и душата последствия. Осъзнавайки своята отговорност пред Бога и хората, Църквата счита за свой важен и основен дълг да подготви младите хора за този проблем, да ги възпита в християнски нравствени ценности и по този начин да извърши превенция на тази болест. Както болестта СПИН, така и наркозависимостта и другите зависимости показват размера на духовно-нравствената рана в обществото, което Църквата и нейните пастири са длъжни да лекуват духовно.

Църквата още от времето на Спасителя се грижи за всички болни и нуждаещи се и има изключителен опит в тази дейност. Въпреки това, не трябва да се забравя, че епидемията от СПИН се отличава от това служение през вековете със своята специфика, методи и характер на заболяването, неговите нравствени корени и социални последствия.¹

Една от най-важните задачи на пастира при грижата му за болните от СПИН млади хора е да ги въведе в енорийския живот, да ги възцъркови, да им открие благодатната съкровищница на Православната църква и да им покаже, че Църквата, свещениците и миряните ги обичат и желаят да се грижат и молят за тях. Втори фактор е проповедта на пастира в храма и по време на всички обществени и

¹ Срв. Концепция участия Русской Православной Церкви в борьбе с распространением ВИЧ/СПИДа и работе с людьми, живущими с ВИЧ/СПИДом. Преамбюл. <https://mospat.ru/ru/documents/koncepciya-uchastiya-russkojj-pravoslavnoj-cerkvi-v-borbe-s-rasprostraneniem-vichspida-i-rabote-s-lyudmi-zhivushhimi-s-vichspidom/> (10.2017)

частни богослужения. Необходимо е свещеникът винаги да напомня за любовта на Бога и за възможността на болния да се изцели или да се подобри неговото здравословно състояние.¹

Както при всяка болест, най-важен принцип на пастирското душепопечение е състрадателната жертвена любов на пастира към своите пасоми.² Нужно е свещеникът да се отнася към болните от СПИН, както към всеки болен или здрав християнин, с тази разлика, че болният от СПИН изпитва извънредно психологическо и душевно страдание, което е особено трудно поносимо в първите месеци, след като е получил диагнозата. Това психологическо бреме се усилва от ред обстоятелства от настоящия живот на болния – отхвърлянето от страна на обществото и роднините, изгубване на смисъл за живот, чувството на страх от приближаващата смърт,³ както и от отбелязването с печата на позора – стигмата. Пастирът трябва да проявява максимално внимание към болния. Най-важното тук е да му помогне да преодолее налегналото го отчаяние, да му възвърне изгубената надежда и да му даде възможност да намери отново смисъла на живота като го срещне с Христос и Неговата Църква.⁴

При грижата си за болните от СПИН млади хора е необходимо свещеникът да работи в две основни направления – първо да проявява своята грижа както към самия болен, така и към неговото семейство и близки. Възстановяването на доверието между болния и близкото му обкръжение, особено по посока към болния, ще спомогне той да почувства отново, значим за близките и обществото. От своя страна семейството и неговите близки трябва осъзнаят, благодарение на свещеника, че болният е същата онази личност, каквато е била и преди болестта. Дори още повече – че той е християнин, т. е.

¹ Срв. Концепция участия Русской Православной Церкви в борьбе с распространением ВИЧ/СПИДа и работе с людьми, живущими с ВИЧ/СПИДом. Часть II. Задачи по организации церковной работы с людьми, живущими с ВИЧ/СПИДом, и их близкими. II.1. Приходской уровень. <https://mospat.ru/ru/documents/koncepciya-uchastiya-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi-v-borbe-s-rasprostraneniem-vichspida-i-rabote-s-lyudmi-zhivushimi-s-vichspidom/> (10.2017)

² Срв. Г. Глогов, *Душепастирът и грижата му за телесноболните*. – ГСУ- БФ, т. XX, 1942-1943, София, 1943, с. 11-12.

³ Срв. J. Knowles, *Gruppenberatung als Seelsorge und Lebenshilfe*. Mainz, 1971, S. 23.

⁴ Срв. Er. Engelke, *Sterbenskranke und die Kirche. (Gesellschaft und Theologie: Abteilung Praxis der Kirche)*. München-Mainz, 1980, S. 43.

техен събрат в Христос. Доброто отношение към болния може да го подтикне за в бъдеще сам да прояви грижа към другите заразени със СПИН. Собственият му опит ще допринесе положително в процеса на полагането на грижа от страна на пастира.¹

Друга важна грижа на духовника е оказване на помощ на младите семейства, в които единият от съпрузите и болен от СПИН. По принцип тази диагноза подлага семейството на сериозно изпитание. Тези случаи изискват особено внимание и такт. Важен момент е и желанието на двойката, от която единия е болен от СПИН, да сключи църковен брак и да създаде християнско семейство. В този случай свещеникът е длъжен да беседва с тях, като им разясни същността на болестта, така че да разберат каква е опасността, а именно – че съществува реален риск от заразяване на партньора, както и на тяхното бъдещо дете.²

Църковно-социалната работа (дякония) за хора, болни от СПИН е много важна част от съвременното пастирско служение. Необходимо е в енориите и манастирите да се създадат центрове за оказване на духовна и психологическа помощ за тези хора и техните близки и приятели. В работата на тези центрове е нужно да участват освен духовници и богослови, но и подготвени миряни от енорията. В някои от енорийските общности е възможно да се създадат телефони на доверието за оказване на духовна и психологическа помощ, които да се обслужват от духовници, специалисти – психолози и социални работници. Особено важно е към енориите да се създадат патронажни служби за всички тежко болни и нуждаещи се, към които се включват и болните от СПИН. Грижата включва освен редовното посещение и съответните молитви от страна на пастира, но и набавяне на храна, литература и други необходими продукти и дейности за болните. Тук е мястото да се спомене за липсващата в момента у нас (за разлика от другите православни страни) служба „Сестри на

¹ Срв. Концепция участия Русской Православной Церкви в борьбе с распространением ВИЧ/СПИДа и работе с людьми, живущими с ВИЧ/СПИДом. Часть II. Задачи по организации церковной работы с людьми, живущими с ВИЧ/СПИДом, и их близкими. II.1. Приходской уровень. <https://mospat.ru/ru/documents/koncepciya-uchastiya-russkojj-pravoslavnoj-cerkvi-v-borbe-s-rasprostraneniem-vichspida-i-rabote-s-lyudmi-zhivushhimi-s-vichspidom/> (10.2017)

² Пак там.

милосърдието” (сестринство¹, съществувало у нас до 1944 г. и известно още като „Милосърдни сестри”). Тази общност освен нормалните функции на медицинска сестра, извършва и духовно обгрижване на болните, състоящо се от лични и общи беседи, катехизация, четене на Свещ. Писание и духовна литература и др.²

Важно място при пастирската грижа на болните от СПИН млади хора заемат рехабилитационните центрове и домове за грижи при различните епархийски и ставропигиални манастири. В тях се извършва не само медицинска и палиативна грижа, но също и сериозно душепопечение от страна на манастирското братство.³ Това душегрижие се изразява в редовни лични и общи духовни беседи, изповед, молитви заедно с духовниците, участие в богослуженията на светата обител, редовно причастяване със св. Дарове, извършване на тайнството Елеосвещение и др.⁴

В Руската и Гръцката православни църкви съществуват специализирани църковни организации по оказване на различни помощи на болните от СПИН и техните близки. Тези социални и медицински центрове имат и задачата да обучават енорийските свещеници и миряни за работа и грижа за болните.⁵

В Руската православна църква съществува практика да се приемат болни от СПИН млади хора като послушници и по-късно, след преминаването им на периода на послушание, да бъдат постригвани в малка монашеска схима. Болестта не пречи за това, както и не е не-

¹ Вж. повече за сестринството у О. Егорова, "Особенности оказания паллиативной помощи сестрами милосердия". – В: *Пастырская и сестринская помощь ВИЧ-инфицированным людям. Пособие для священников, сестер милосердия и добровольцев*. Москва, 2011, с. 106-130; Свещеномъченик Сергей (Махалев), *Сестри на милосърдието*, София, 2011.

² Срв. О. Егорова, пос. съч., с. 130.

³ Срв. *Паллиативная помощь и уход. Медицинские, психологические и духовные аспекты при ВИЧ/СПИДе и прогрессирующих хронических заболеваниях. Опыт Русской Православной церкви*, Москва, 2008, с. 6-7.

⁴ Срв. *Концепция участия Русской Православной Церкви в борьбе с распространением ВИЧ/СПИДа и работе с людьми, живущими с ВИЧ/СПИДом. Часть II. Задачи по организации церковной работы с людьми, живущими с ВИЧ/СПИДом, и их близкими. II.1. Приходской уровень*. <https://mospat.ru/ru/documents/koncepciya-uchastiya-russkojj-pravoslavnoj-cerkvi-v-borbe-s-rasprostraneniem-vichspida-i-rabote-s-lyudmi-zhivushhimi-s-vichspidom/> (10.2017)

⁵ Пак там.

обходимо да се спазват специални правила на монашески живот, освен обичайните за този подвиг обети. Въпреки това, за манастира и обитаващите го след време възникват две основни изкушения. Първото може да възникне, когато този монах започне да приема антивирусна терапия¹, защото не след дълго новината за неговата болест ще стане известна и на вярващите. При това положение има опасност да възникнат изкушения от страна на миряните или други духовници и така манастира да бъде обявен за обиталище на греховни и безнравствени хора. Второто изкушение идва от необходимостта от специални грижи за монаха, когато достигне терминалния стадий на заболяването. Тогава трябва да напусне обителта и да отиде в специален хоспис², за да се остави на грижите на светски хора преди смъртта си, въпреки монашеските правила и традиция за предсмъртния период в обителта. Но ако обителта живее в духа на Христовите заповеди за любов към ближните, тези изкушения няма да оказват отрицателно влияние върху духовния живот на братството или сестринството.³

Друг важен въпрос, който съществува в нашето съвремие при хората, носители на СПИН, е възможността им за приемане на свещен сан. В църковните канони няма пълна забрана за ръкоположението на ХИВ-позитивни, освен общите изисквания, тъй като по времето на създаването им тази болест не е съществувала. Когато кандидатът е заразен например в ранна детска възраст от майката, при преливане на кръв или други медицински манипулации, то сама по себе си болестта не е пречка за ръкоположение. Тук единствено отрицателно въздействие СПИН може да окаже при обществената и енорийската дейност на духовника. За съжаление репутацията на болните от СПИН в нашето съвременно общество е на твърде ниско ниво. Едно е човек да се спасява в църковната община, съвсем друго

¹ Антивирусна терапия – комбинация от специално подбрани (от два до четири) фармацевтични препарата, които се борят с размножаването на вируса в организма и позволяват да се продължи срока на живота при болестта СПИН и при ХИВ инфекция, а също и в някои моменти да спрат развитието на болестта.

² Относно дейността на хосписите при грижата за болни от СПИН млади хора вж. Д. Трифонова и др. *Хосписите в България и Европейския съюз*, София, 2003, с. 6-10.

³ Срв. Игумен (Кондратьев) Мефодий, "Практика духовного окормления ВИЧ-инфицированных людей". – В: *Пастырская и сестринская помощь ВИЧ-инфицированным людям. Пособие для священников, сестер милосердия и добровольцев*, Москва, 2011, с. 37-38.

е да я възглавява, затова желанието за свещен сан на болен от СПИН поражда няколко важни проблема. Не е възможно свещеникът да скрие своята болест, особено след началото на антиретровирусната терапия. Съществува реалната опасност от въвеждане в изкушение на енорията и отклоняването на християните от нея. Поради тази причина, повечето архиереи отклоняват болните от СПИН кандидати за свещен сан и ги насочват към монашески живот.¹

Болестта СПИН е бич на съвременното ни общество, затова подготовката на пастира, богослова и православния християнин е изключително важна. Все по-често тази болест навлиза в енорията – появяват се случаи на заразени при кръвопреливане или от медицински и зъболекарски инструменти (макар и все по-рядко, заради съвременните мерки за сигурност при различните манипулации). Освен това, все по-често младите хора, заразили се вече с тази болест, разбират временността на земния живот и търсят помощ и утеха именно в св. Църква. Затова днес църковните йерарси твърдят, че сериозен проблем е безнравственото отношение към болните от СПИН и хората, свързани с тях, както и членовете на техните семейства. Такива хора сега често срещат отказ при кандидатстване на работа, при постъпване във ВУЗ. Хората носители на ХИВ-инфекция често несправедливо се отхвърлят от мястото, където са длъжни да ги приемат. Именно затова Църквата и нейните пастири са длъжни да обяснят на всички вярващи и на обществото, че към болните от СПИН трябва да се отнасят по-търпимо, братски и с милосърдие, както Спасителят неведнъж е изцелявал с любов всеки страдащ, който идва при него с вяра.

¹ Пак там, с. 39-40.

Ἀρχιμ. Αἰμιλιανός Καζαντζίδης¹

Ὁ ἈΟΡΑΤΟΣ ΠΟΛΕΜΟΣ ΣΤΑ ΒΙΒΛΙΑ ΤΟΥ ἈΓ. ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΤΟΥ ἈΓΙΟΡΕΙΤΟΥ

Ὁ μόχθος γιά τήν πνευματική ἀριστεία σύμφωνα μέ τό
Συμβουλευτικό Ἐγχειρίδιο

Abstract: *Invisible War in the Works of St Nikodemus Hagioreite* (The Struggle for Spiritual Perfection according to the *Manual for Spiritual Advises*). The present article reconstructs the specific monastic idea of invisible war against the evil spirits of sin in the struggle for perfection according to St Nicodemus Hagioreite.

Keywords: *Holy Mountain, Spirituality, Monasticism, Invisible War, Asceticism*

Εὐχαριστῶ ἐκ βάθους καρδίας τόν Σεβασμιώτατο Μητροπολίτη Βάρνας καί Βελίκι Πρεσλάβ κ. Ἰωάννη γιά τήν τιμητική στήν ἐλαχιστότητά μου καί εὐγενική πρόσκλησή του νά παραστῶ στίς ἐκδηλώσεις τῆς «Εβδομάδος Ὁρθοδόξου Βιβλίου» καί νά συμμετάσχω μέ εἰσήγηση στό Συνέδριο καί μέ ὁμιλία σ' αὐτόν τόν χῶρο, τόν ὁποῖο κατέκλυσε ἡ πνευματική δίψα τῶν ἐν Χριστῷ ἀδελφῶν, Ὁρθοδόξων χριστιανῶν αὐτῆς τῆς πόλεως.

Εὐχαριστῶ, ἐπίσης, τόν Σεβασμιώτατο ποιμενάρχη μας Μητροπολίτη Δημητριάδος κ. Ἰγνάτιο γιά τήν ἐνθάρρυνσή του καί τήν σχετική εὐλογία του νά λάβω μέρος ὡς ὁμιλητής στίς ἐκδηλώσεις τῆς «Εβδομάδος Ὁρθοδόξου Βιβλίου». Εὐχαριστῶ, ἐπίσης, ἐκ τῶν προτέρων ὅλους τούς ἀκροατές γιά τήν ὑπομονή πού θά ἐπιδείξουν νά ἀκούσουν αὐτή τήν ἀφιλόδοξη ὁμιλία.

¹ Ὁμιλία τοῦ Ἀρχιμ. Αἰμιλιανοῦ Καζαντζίδη, Καθηγουμένου Ἱερᾶς Μονῆς Ἀγίου Παντελεήμονος Ἀγιάς, πού ἐκφωνήθηκε τό ἀπόγευμα τῆς Πέμπτης 11 Σεπτεμβρίου 2014 στή Βάρνα τῆς Βουλγαρίας στά πλαίσια τῶν ἐκδηλώσεων τῆς «Εβδομάδος Ὁρθοδόξου Βιβλίου», πού διοργάνωσε ἡ Ἱερά Μητρόπολις Βάρνας καί Βελίκι Πρεσλάβ (ὁ Σεβ. Μητροπολίτης κ. Ἰωάννης). Τό θέμα τῆς ὁμιλίας ἦταν: «Ὁ ἀόρατος πόλεμος στά βιβλία τοῦ ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου. Ὁ μόχθος γιά τήν πνευματική ἀριστεία σύμφωνα μέ τό «Ἐγχειρίδιον Συμβουλευτικόν».

Τό θέμα τῆς ὁμιλίας πού μοῦ ἀνατέθηκε εἶναι ἀγιονικοδημικό: «Ὁ ἀόρατος πόλεμος στά βιβλία τοῦ ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου. Ὁ μόχθος γιά τήν πνευματική ἀριστεία σύμφωνα μέ τό «Συμβουλευτικό Ἐγχειρίδιο»» Στήν πραγματικότητα τό θέμα αὐτό, τό τόσο σπουδαῖο, συνιστᾷ τήν ὀρθοπραξία, τό νά ζεῖ δηλαδή ὁ χριστιανός ὀρθά στή ζωή του, νά ἀγωνίζεται κατά τῶν ψεκτῶν μεταπτωτικῶν παθῶν πού θανατώνουν τήν ψυχή του καί δέν ἀφήνουν νά ἀνθίσει ἡ χαρά τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς.

Ἡ ἐποχή

Δέν θά μπορούσαμε νά ἀναφερθοῦμε σέ κάποια πτυχή ἀπό τό πλούσιο συγγραφικό ἔργο ἢ τήν ἔνθεη βιοτή τοῦ ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου χωρίς νά προσδιορίσουμε, ἔστω σέ ἀδρές γραμμές καί σχεδόν τηλεγραφικά, τά κύρια χαρακτηριστικά τῆς ἐποχῆς πού ἔζησε, ἐποχῆς σκληρῆς δουλείας στόν ὀθωμανικό ζυγό γιά τοὺς Ἕλληνες καί γιά τοὺς λοιποὺς Ὀρθοδόξους λαοὺς τῶν Βαλκανίων.

Ἡ περίοδος τῆς Τουρκοκρατίας, ὅπως ὀνομάζεται ἡ πικρή δουλεία στόν ὀθωμανικό ζυγό τῶν Ἑλλήνων καί τῶν λοιπῶν Ὀρθοδόξων λαῶν τῆς Βαλκανικῆς Χερσονήσου, ἦταν μία μακρά χρονική περίοδος πού κράτησε ἀλλοῦ 400 καί ἀλλοῦ μέχρι καί 500 χρόνια. Ἦταν ἡ πιό ἐπικίνδυνη, ἴσως, δοκιμασία στήν ὁποία εἰσῆλθαν οἱ Ὀρθόδοξοι λαοί, δοκιμασία τῶν ἀντοχῶν τους στήν προσπάθεια νά διατηρήσουν τήν ἐθνική τους συνέχεια καί ταυτότητα. Τό ἴδιο ἐπικίνδυνη ἦταν ἡ περίοδος τῆς Τουρκοκρατίας καί γιά τήν καθ' ἡμᾶς Ἀνατολική Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία, πού δοκίμασε τίς ἀντιστάσεις της στίς καταλυτικές ἐπιδράσεις τῆς μουσουλμανικῆς ἐξουσίας καί στά παράγωγα τῆς δουλείας, ὅπως ἡ ἀμάθεια, πού ἀπέιλησε τήν συνέχεια καί γνησιότητα τῆς ἀγιοπατερικῆς παραδόσεως καί ἐμφάνισε, ἐνίοτε, (ψευδῶς) τήν νεκρωτική τυποποίηση τῆς θείας λατρείας ὡς ζῶσα λατρεία.

Ὁ κοινωνικός, πνευματικός καί ἠθικός βίος τῶν Ἑλλήνων (καί ἀναλογικά καί τῶν ἄλλων Ὀρθοδόξων λαῶν τῆς περιοχῆς) μέσα στό ἔρεβος τῆς τυραννίας καί ὑποδουλώσεως στόν ὀθωμανό κατακτητή, σχοινοβατεῖ ἀνάμεσα στό παλαιό καί τό νέο, ἀνάμεσα στή διαφύλαξη τῆς Παραδόσεως καί στήν ἀνατρεπτική νεωτερικότητα τοῦ Διαφωτισμοῦ, ἀνάμεσα στήν τραγωδία τῶν βίαιων ἐξισλαμισμῶν, τόν διά βίου ψυχικό διχασμό τῶν κρυπτοχριστιανῶν καί τήν μαρτυρία καί τό μαρτύριο τοῦ αἵματος τῶν Νεομαρτύρων τῆς Ἐκκλησίας.

Τό ὀρθόδοξο ἑλληνικό γένος, καί ὄχι μόνο, «αἱμορραγεῖ» ἀφενός ἀπό τίς πρὸς τήν Δύση μεταναστεύσεις, ἀφετέρου ἀπό τόν προσηλυτισμό

τῶν δυτικῶν μισσιοναρίων (παπικῶν καί προτεстан-τῶν) καί, τό δεινότερον ὅλων, ἀπό τίς ὁμαδικές ἀλλαξοπιστίες, τό παιδομάζωμα καί τόν γενιτσαρισμό.

Τό Γένος καί ἡ Ἐκκλησία, κατά τόν ἄνισο αὐτόν ἀγῶνα, ἀνθίσταται μέ διάφορους τρόπους: Μέ τήν συσπείρωση γύρω ἀπό τήν ἐθναρχοῦσα Ἐκκλησία, τήν ἐνίσχυση τοῦ κοινοτισμοῦ, τήν ἀλληλοβοήθεια τῶν συντεχνιῶν, τίς γενναῖες εἰσφορές τῶν εὐκατάστατων στήν Εὐρώπη ἐμπόρων, τήν ἵδρυση σχολείων διαφόρων βαθμίδων, τήν ἔκδοση βιβλίων, τήν ἱεροκληρυκτική πανελλήνια δραστηριότητα φωτισμένων καί ἁγιασμένων κληρικῶν, ὅπως ὁ συντοπίτης μας ἀπό τήν Ἀγιά ἅγιος Συμεών ὁ μονοχίτων καί ἀνυπόδητος καί ὁ ἱερομάρτυς καί ἰσαπόστολος ἅγιος Κοσμάς ὁ Αἰτωλός, μέ τήν ποικίλη, ἐπίσης, δραστηριότητα τῶν λογίων, μέ τήν συνεχή λειτουργία τῶν Ἱερῶν Μονῶν, καί ἰδιαίτερα αὐτῶν τοῦ Ἁγίου Ὁρους, πού προσπαθοῦν νά διατηρήσουν τήν γνησιότητα τῆς Ὁρθοδόξου πνευματικότητας. Τέλος, τό Γένος καί ἡ Ἐκκλησία ἀνθίστανται, μέ τήν θεόθεν ἐμφάνιση τοῦ νεοησυχαστικοῦ καί φιλοκαλικοῦ κινήματος τῶν ἱεροπρεπῶν Κολλυβάδων, ἐκλεκτό ἡγετικό τέκνο τῶν ὁποίων ἦταν καί ὁ ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης¹.

Καταγωγή-τάλαντα-φιλοπονία τοῦ ἁγίου

Ἄς ἀναφερθοῦμε τώρα σύντομα στόν προικισμένο καί ἔνθεο βίο τοῦ ἁγίου Νικοδήμου ὁ Ἀγιορείτου. Ὁ κατά κόσμον Νικόλαος Καλλι-βούρτζης, γεννήθηκε στή Νάξο τό 1749 καί ἐκοιμήθη στό Ἅγιον Ὅρος τό 1809.

Ἦταν τό παιδί θαῦμα τῆς ἐποχῆς του. Προικισμένος μέ τό τάλαντο τῆς ἀπέραντης μνήμης καί διαθέτοντας ἀσυνήθιστη γιά τήν ἡλικία του κρίση, ἦθος καί θεοσέβεια, σπούδασε σέ διαφόρων ἐπιπέδων σχολεῖα, ἀπό ὅπου καρπώθηκε γνώσεις καί μεθόδους πού θά τοῦ φανοῦν χρήσιμες κατά τήν μετέπειτα πολυετή συγγραφική καί ἐκδοτική δραστηριότητά του στό Ἅγιον Ὅρος.

Ἡ πράγματι ἀπίστευτης χωριτικότητας μνήμη του τόν βοήθησε νά μειώνει τόν χρόνο συγγραφῆς ἑνός βιβλίου καί νά διευρύνει συνεχῶς τοὺς ὀρίζοντες τῶν συγγραφικῶν του ἐπιδόσεων. Ἴσως τοῦτο, μαζί μέ τήν ἀκατάβλητη φιλοπονία του, πού μετουσιωνόταν σέ ἀδιάκοπους νυχθήμερους κόπους, νά ἐξηγεῖ καί τήν ἀπορία, πῶς μπόρεσε νά συγγράψει καί νά

¹ Γιά τόν παραπάνω προβληματισμό βλ. Ἀρχιμ. Νικοδήμου Σκρέττα, *Ἡ θεία εὐχαριστία καί τὰ προνόμια τῆς Κυριακῆς κατά τή διδασκαλία τῶν Κολλυβάδων* (Διδακτορική Διατριβή), ἔκδ. Π.Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2006, Εἰσαγωγή, σ. 15-19.

ἐκδόσει τέτοιας ποιότητας καί τόσα σέ ἀριθμό συγγράμματα, πολλά ἀπό ὅποια εἶναι ὀγκώδη¹.

Ὁ Εὐθύμιος ἔκθαμβος καί ἐκστασιασμένος ἀπό τήν φιλοπονία τοῦ Ἀγίου γράφει γιά τήν ἀρχή τῆς συγγραφικῆς του παραγωγῆς: «Καί μέ τοῦτον τόν τρόπον ἄρχισεν ὁ εὐλογημένος –μά τί ἄρχισε; ἀπορῶ, δέν ἤξεύρω τί νά εἰπῶ· νά εἰπῶ πνευματικούς ἀγῶνας ἢ ὑπερβολικούς κόπους τοῦ νοός καί τῆς σαρκός του; ὅχι μόνον αὐτά εἶναι, ὅπου εἶπα, ἀλλά καί ἄλλα, ὅπου δέν φθάνει ὁ νοῦς μου νά τά στοχασθῇ· – ἄρχισε, λέγω, ἀπό τήν «Φιλοκαλίαν»².

Δύο πράγματα, κατά τήν διάρκεια τοῦ ἡμερονυκτίου κυρίως ἔκαμνε ὁ Νικόδημος, καί τά δύο ἔμπονα: τήν συγγραφή βιβλίων καί τήν ἄσκηση τῆς ἀδιάλειπτης καρδιακῆς προσευχῆς τοῦ Ἰησοῦ. Ὁ πνευματικός παραδελφός του καί κύριος βιογράφος του Εὐθύμιος ἱερομόναχος, πού γνώριζε ἀπό κοντά τήν βιοτή τοῦ ἀγίου, μᾶς λέγει: «... ὅλας τάς ὥρας τοῦ ἡμερονυκτίου εἰς τούτας τάς δύο ἐργασίας τάς εἶχεν ἀφιερωμένας, ἢ νά ἐξηγήσῃ κανένα νόημα τῆς θείας Γραφῆς ἢ νά κλίνη τήν κεφαλήν του εἰς τό ἀριστερόν μέρος τοῦ στήθους του καί νά βάνῃ τόν νοῦν του μέσα εἰς τήν καρδίαν καί νά φωνάξῃ νοερῶς τό «Κύριε Ἰησοῦ, ἐλέησόν με»³.

Διδάσκαλος τῆς Ἐκκλησίας

Ὁ προαναφερθεῖς ἱερομόναχος Εὐθύμιος, καθὼς φθάνει νά ἀφηγηθεῖ τήν σοβαρή ἀσθένειά τοῦ ἀγίου ἀφήνει νά βγεῖ ὁ **πόνος τῆς ψυχῆς του**

¹ Ὁ βιογράφος του μοναχός Ὀνούφριος Ἰβηρίτης, σύγχρονος τοῦ Ἀγίου σημειώνει γιά τήν ἀπεραντοσύνη τῆς μνήμης του: «Εἰς τοσοῦτον δέ ἤλασε μνήμης, ὥστε καί ὅλα κεφάλαια ἀπεστομάτιζε τῆς Γραφῆς, ρητῶν ἐδάφια τε καί σελίδας καί πλείστας μαρτυρίας καί γνώμας Πατέρων, ὧν καί τοὺς τόπους τῶν λόγων καί τόμων ἀνεπισφαλῶς ἐκ μνήμης ἐγίνωσκε» (Βλ. τόν βίο τοῦ Ὀνουφρίου στό ἔργο τοῦ Ἀγίου, *Ἑρμηνεία εἰς τάς 14 Ἐπιστολάς τοῦ Ἀγίου Ἀποστόλου Παύλου*, τόμ. Α', Βενετίας 1819, σελ. ια'–ιβ'). Γιά τό ἴδιο θέμα γράφει καί ὁ βιογράφος του Εὐθύμιος: «...βλέποντας καθένας τά βιβλία του καταλαμβάνει καί τήν προθυμίαν του καί τήν ἀγχίνοιαν τοῦ νοός του, μέ τήν ὁποίαν τόν ἐπλούτισεν ὁ Θεός. Τόσον ὅπου ὅ,τι βιβλίον ἀνέγνωθε κάθε ἐπιστήμης ἢ λόγον ἤκουεν ἄξιον μαθήσεως, τόν ἐσφράγιζεν εἰς τό κρανίον του· τό ὅποion ἀληθινά ἦτον ὡσάν ἓνα θησαυροφυλάκιον, καί εἰς καιρόν τόν ἀρμόζοντα τόν ἐβλέπαμεν ὅπου τά ἐξεκένωνε» (Βλ. Ἱερομ. Εὐθυμίου, *Ὁ Πρωτότυπος βίος τοῦ Ἀγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου*, Ἐπιμέλ. Ἀγιορ. Μοναχοῦ Νικοδήμου Μπιλαλή, ἔκδ. 10^η, Ἀθήναι 2000, σ. 6)].

² Βλ. Ἱερομ. Εὐθυμίου, *Ὁ Πρωτότυπος βίος τοῦ Ἀγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου*, Ἐπιμέλ. Ἀγιορ. Μοναχοῦ Νικοδήμου Μπιλαλή, ἔκδ. 10^η, Ἀθήναι 2000, σελ. 8.

³ Αὐτόθι, σ. 15).

για τον επικείμενο θάνατο του πνευματικού παραδελφού του, πού συμβαίνει, όπως σημειώνει, τη στιγμή που τό Γένος των Ὁρθοδόξων βρήκε στο πρόσωπο καί στις συγγραφές του τον απλανή φωστήρα καί ὁδηγό του. Ἡ λύπη του, δηλαδή, για τον επικείμενο θάνατό του ἁγίου δέν εἶχε προσωπικό χαρακτήρα, ἀλλά ἐκκλησιαστικό, ἦταν ἀπώλεια για ὁλόκληρη τήν Ἐκκλησία. Γράφει ὁ Εὐθύμιος: «Ἄχ, καί πῶς νά γράψω...χωρίς δάκρυα τοιοῦτον λυπηρόν μήνυμα! Ὅσον ἄρχισε τό πτωχόν Γένος μας νά καυχᾶται καί νά δοξάζῃ τόν Θεόν ὁπού του ἔχάρισε τοιοῦτον απλανή φωστήρα εἰς τοιοῦτον δυστυχημένον καιρόν... καί τοιοῦτον ὁδηγόν των πλανωμένων καί παραμυθίαν των θλιβομένων. Ναί, τόν ὁμολογῶ τοιοῦτον, ὅχι μόνον ἀπό τὰ βιβλία του, ὁπού ἐφώτισε καί ἕως τέλος ἔχει νά φωτίζῃ ὅλην τήν Ὁρθόδοξον τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίαν»¹.

Ὁ Εὐθύμιος ἦταν πεπεισμένος ὅτι ὁ ἀγαπητός παραδελφός του μοναχός Νικόδημος Ἀγιορείτης εἶχε ἀναδειχθεῖ στήν ἐποχή του διδάσκαλος καί φωστήρας τῆς Ἐκκλησίας².

Καθώς ἡ ὑγεία του ἁγίου συνεχῶς ὑφίστατο ἐπιδείνωση, ξεμερώνοντας 14 Ἰουλίου τοῦ 1809 σ' ἓνα ἀπέριττο Κελλί των Καρυών τοῦ Ἁγίου Ὁρους, στό Κελλί των Σκουρταίων, ἄφηνε τήν τελευταία του πνοή. Ὁ Εὐθύμιος ἔχει καί ἐδῶ τόν δικό του τρόπο νά μᾶς τό ἀναγγεῖλει: «ἀνατέλλοντος τοῦ αἰσθητοῦ ἡλίου εἰς τήν γῆν ἐβασίλευσεν ὁ νοητός ἥλιος τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ· ἔλειπεν ὁ στῦλος ὁ ὁδηγῶν τόν νέον Ἰσραήλ εἰς τήν εὐσέβειαν...Ἀλλὰ αἱ ἀκτίνες των διδαχῶν αὐτοῦ...μᾶς φωτίζουν καί ἔχουν νά φωτίζουν τήν Ἐκκλησίαν»³.

Ἰδιαίτερα αὐτή ἡ ἀκροτελεύτια φράση τοῦ Εὐθυμίου, ὅτι οἱ ἀκτίνες των διδαχῶν τοῦ ἁγίου Νικοδήμου θά φωτίζουν καί στό μέλλον τήν Ἐκκλησία, ἦταν μία ἐσωτερική προαίσθηση καί βεβαιότητα για τόν Εὐθύμιο καί για τούς Κολλυβάδες πατέρες. Ὁ χρόνος, βέβαια, πού ἐπαληθεύει ἢ διαψεύδει ὅσα προϋπολογίζουμε καί προλέγουμε, δέν διέψευσε τά ὅσα προαισθάνονταν καί προέβλεπαν οἱ Κολλυβάδες ὅτι θά συμβοῦν στό μέλλον σχετικά μέ τά θεοφώτιστα συγγράμματα τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου.

Ὁ Σεβασμιώτατος Μητροπολίτης Παροναξίας κ. Καλλίνικος, ὡς πατριώτης τοῦ ἁγίου στήν καταγωγή καί ὡς ποιμενάρχης σήμερα τοῦ τόπου

¹ Αὐτόθι, σ. 14.

² Αὐτόθι, σ. 4, ὅπου γράφει: «...τοῦ ἐν μακαρία τῇ λήξει γενομένου ὁσιολογιωτάτου Νικοδήμου, τοῦ κοινοῦ διδασκάλου καί φωστήρος γενομένου τῆς ἁγίας τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς γενεᾷ...»

³ Αὐτόθι, σ. 14.

πού τόν γέννησε, σχολιάζοντας αυτό τό σημείο από τόν Εὐθύμιο, σημειώνει πρό ἑξαετίας πολύ εὐστοχα: *«Πέρασαν 200 χρόνια ἀπὸ τότε. Δύο αἰῶνες ἀπὸ τὴν ἔνθεη κοίμηση τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου, «τοῦ ἐκ Ναξίας». Ὁ χρόνος δὲν διέψευσε τίς παραπάνω διαπιστώσεις καὶ προβλέψεις τοῦ βιογράφου του Εὐθυμίου· ἀντίθετα, τίς ἀπέδειξε, «πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως», ἀληθέστατες. Ἡ Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ πανορθοδόξως καυχᾶται γιὰ τὸν «ρακενδύτη» Νικόδημο καὶ τρέφει τὰ τέκνα της, κληρικούς, μοναχοὺς καὶ λαϊκοὺς, μὲ τοὺς εὐχυμοὺς καρποὺς τῶν ψυχοφελῶν συγγραμμάτων του καὶ τὰ ποικίλα κατορθώματα τοῦ ἔνθεου βίου του»¹.*

Τό γεγονός ὅτι ὁ Νικόδημος ἀναδείχθηκε διδάσκαλος τῆς Ἐκκλησίας μέ τὰ ψυχοφελῆ συγγράμματά του τό ἐπισημαίνει καὶ ἡ πρό ἑξήκονταετίας σχεδόν Πράξη (1717/31-5-1955) Διακηρύξεως τῆς ἀγιότητάς του (Ἀγιοκατατάξεώς του) ἀπὸ τό Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο, στὴν ὁποία μεταξὺ ἄλλων ἀναφέρεται: *«...Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης, ὁσιότητι μὲν καὶ ἀγιότητι βίου τύπον τοῦ κατὰ Χριστὸν πολιτεύματος καὶ ζῶσαν ἀρετῆς εἰκόνα, ποικίλοις δ' ὀρθοδόξοις καὶ ψυχοφελέσι συγγράμμασι διδάσκαλον τῆς Ἐκκλησίας καὶ τοῦ Χριστεπωνύμου πληρώματος ἐαυτὸν παραστήσας καὶ ἀναδείξας...»².*

Τό ἔργο τοῦ Ἁγίου εἶχε σχέση μετὰ τὴν ἀγιότητά του, μέ τό ὅτι βίωνε μέ τὸν πλέον γνήσιο τρόπο τὴν ἐν Χριστῷ ζωὴ καὶ ἦταν φορέας τῶν πλέον ὑψηλῶν ἀγιοπνευματικῶν ἐμπειριῶν. Τό πληθωρικὸ καὶ ὑψηλῆς ποιότητος συγγραφικὸ τοῦ ἔργο, πού εἶχε καθαρὰ πνευματικὸ καὶ ἐκκλησιαστικὸ χαρακτήρα, γινόταν ἀπὸ ὑπακοή στοὺς πνευματικούς του πατέρες, ὅπως λόγου χάρι στὸν γενάρχη τοῦ Φιλοκαλισμοῦ, ἅγιο Μακάριο πρῶην μητροπολίτη Κορίνθου, στὴν προτροπὴ τοῦ ὁποίου γιὰ ἐκδοτικὴ συνεργασία μέ τὸν Νικόδημο ὀφείλεται ἡ ἐκδοσιμὴ ἀρκετῶν ἀπὸ τὰ συγγράμματα πού συνέγραψε ἢ ἐπιμελήθηκε ἢ ἐπεξεργάσθηκε («ἐκαλλώπισεν καὶ ἐδιόρθωσεν») ἢ ἐκ χειρογράφων ἀντέγραψε καὶ ἐξέδωσε.

Ὁ σκοπὸς τῶν πολύμοχθων συγγραφικῶν του ἐνασχολήσεων δὲν εἶχε σχέση μετὰ τίποτε ἐπίγειο καὶ ἐμπαθές (λόγου χάρι φιλοδοξία νὰ προβληθῇ ὡς συγγραφέας, ἐπιμελητής καὶ ἄλλα), ἀλλὰ μέ τὴν οὐσία τῆς ἐν

¹ Στὸ Σημείωμα Ἐκδότῃ τῆς πανομοιότυπης μετὰ τὴν πρώτη (τοῦ 1819) ἐκδόσεως τοῦ Ἀγιο-νικοδημικοῦ ἔργου «ΟΜΟΛΟΓΙΑ ΠΙΣΤΕΩΣ», ἐπιμέλ. ἀρχμ. Αἰμιλιανοῦ Καζαντζίδη, Νάξος 2009.

² Ὁλόκληρη τὴν Πράξη βλ. στὸ Μοναχοῦ Θεοκλήτου Διονυσιάτου, Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης, ὁ βίος καὶ τὰ ἔργα του, ἑκδ. Αστὴρ Ἀλ. καὶ Ε. Παπαδημητρίου, Ἀθῆναι 1959, πρὶν ἀπὸ τὸν Πρόλογο.

Χριστῷ ζωῆς, τὴν διπλὴ ἀγάπη. Ὁλος ὁ νυχθήμερος συγγραφικός καὶ ἐκδοτικός μόχθος τοῦ ἐπὶ 34 χρόνια στό Ἅγιον Ὅρος γινόταν γιὰ τὴν Ἐκκλησία, γιὰ τὰ μέλη τοῦ Σώματος τοῦ Χριστοῦ, ἢ ὅπως ἔγραφε στὴν σελίδα τίτλου τοῦ κάθε βιβλίου του: «*Εἰς κοινὴν ἀπάντων τῶν Ὁρθοδόξων ὡφελειαν*»¹.

Φρονοῦμε ὅτι ἐάν δέν εἶχε φθάσει σέ ἀγιότητα, καὶ δέ εἶχε ἀποκτήσει τὴν διπλὴ ἀγάπη, δέν θά εἶχε τό ἰσχυρό αὐτό κίνητρο πού χρειάζοταν γιὰ νά καταβάλλει τόν ἀπίστευτο αὐτό συγγραφικό μόχθο.

Πνευματοφόρος Θεολόγος

Ὁ κοιμηθεὶς ἤδη ἀπὸ πενταετίας Γέρων Θεόκλητος Διονυσιάτης, συγγραφεὺς τοῦ περιωνύμου βιβλίου περὶ τοῦ βίου καὶ τῶν ἔργων τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου, γράφει: «*Ἡ ἐμφάνισις τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων ἐν τῇ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ ἀποτελεῖ τρανὴν ἀπόδειξιν, ὅτι τὴν Ὁρθόδοξον Θεολογίαν ἐξακολουθοῦν νά ἀναρριπίζουσιν αἱ θεῖαι αὖραι τοῦ Παναγίου Πνεύματος... (..) Διό καὶ ὅτε πρό τριετίας ἡ Ἱερά Σύνοδος τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως κατέτασσε Νικόδημον τόν Ἀγιορείτην ἐν τῇ χορείᾳ τῶν Ἀγίων, ἡ Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία ἀνενέκων τοιοῦτοτρόπως καὶ κατ' ἐπίσημον ἔμφασιν τὴν Πατερικὴν πνευματικότητα αὐτῆς καὶ οἰονεὶ ἀνεδύετο λελουμένη καὶ ἀμόλυντος ἐκ τῶν Πνευματοφόρων ρείθρων τῆς Ἱερᾶς Παραδόσεως. Τὸ γεγονός ἐχαιρετίσθη ὡς αὐτόχρημα ἱστορικῆς σημασίας ἐν τῷ βίῳ τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία ἔγνω ὅπως προβάλλῃ εἰς τὴν τεταραγμένην ἐποχὴν μας ἐν πληρέστατα Ὁρθόδοξον ὑπόδειγμα ἀγίας ζωῆς, δι' οὗ γεραίρεται ἡ ἰδιάζουσα ἡμῖν τοῖς Ὁρθοδόξοις μοναδικὴ ὁδὸς τῆς Θεολογίας, ἥτις οὐκ ἔστιν ἄλλη ἢ ἡ ὁδὸς τῆς Ἀποκαλύψεως, τοῦ Φωτισμοῦ καὶ τῆς Ἐμπνεύσεως, διότι, κατὰ Μάξιμον τόν Ὁμολογητὴν· «οὐδέν πτωχότερον διανοίας φιλοσοφούσης τὰ θεῖα ἄνευ ἄνωθεν φωτισμοῦ»².*

¹ Τὰ πρῶτα ἔργα πού ἐπιμελήθηκε πρὸς ἔκδοσιν μέ τὴν προτροπὴ τοῦ Ἁγίου Μακαρίου, ὅπως τὴν Φιλοκαλία, τόν Εὐεργετηνόν, τὰ ἅπαντα Συμεών τοῦ νέου Θεολόγου, δέν ἔχουν καμμία ἔνδειξη τῆς συγγραφικῆς καὶ ἐκδοτικῆς συνεισφορᾶς του. Ἄν ὁ βιογράφος τοῦ Εὐθύμιος δέν ἀνέφερε τόν χρόνο καὶ τίς συνθήκες συγγραφῆς θά βρισκόμασταν σέ πλήρη ἄγνοια περὶ τούτων. Εἶναι ἐπίσης χαρακτηριστικὸ τό ὅτι στό σημαντικότερο καὶ στό περισσότερο κοπιαστικὸ ἔργο του, τό «Πηδάλιον», δέχθηκε νά ἀναγραφεῖ ὡς συγγραφεὺς καὶ τό ὄνομα τοῦ ἱερομονάχου Ἀγαπίου, ἐνῶ ἦταν ὁ ἴδιος ὁ ἀποκλειστικός συγγραφεὺς τοῦ ἔργου.

² Μοναχοῦ Θεοκλήτου Διονυσιάτου, Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης, ὁ βίος καὶ τὰ ἔργα του, ἔκδ. Αστὴρ Ἀλ. καὶ Ε. Παπαδημητρίου, Ἀθῆναι 1959, σ. 2-3.

Από τότε πού ἔγραφε ὁ Γέρων Θεόκλητος ὁ Διονυσιάτης τὰ παραπάνω ἔχουν περάσει πενήντα πέντε χρόνια. Οἱ ἐπισημάνσεις του, ὅμως, δέν ἔχασαν οὔτε τήν σημασία καί ἀξία τους οὔτε τήν ἐπικαιρότητά τους, τό ἀντίθετο μάλιστα.

Σήμερα, ἄνθρωποι στερημένοι τήν φωτιστική χάρη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, μέ μόνο ὄργανο τόν ὀρθολογισμό τους, ὄχι μόνο θεολογοῦν, ἀλλά ἀφήνονται νά πέσουν καί στοῦ ἀμάρτημα τῆς ἀγιομαχίας. Κρίνουν καί κατακρίνουν ἕναν ἅγιο τοῦ ὕψους τοῦ ἁγίου Νικοδήμου, τοῦ ὁποίου στεροῦνται τελείως τίς ἀγιοπνευματικές ἐμπειρίες.

Τό συγγραφικό του ἔργο

Εἶναι γνωστό καί ὁμολογήθηκε ἀπό χεῖλη καί ἡμετέρων καί ξένων συγγραφέων ὅτι ὁ ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης ἦταν ὁ φιλοπονότερος στίς συγγραφές καί ἐκδόσεις βιβλίων μοναχός πού δόξασε μετὰ ἀπό αἰῶνες τήν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία, καί ἐκεῖνος πού σχεδόν δέν ἄφησε καμμία πτυχή τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βίου πού νά μή μᾶς προσφέρει κάποιο ψυχωφελές σύγγραμμα.

Πράγματι, τὰ ἔργα του ξεπερνοῦν τὰ ἑκατό σέ ἀριθμό, ἂν συνυπολογισθοῦν σ' αὐτά τὰ ἀνέκδοτα ὕμνολογικά του, λόγοι πανηγυρικοί καί ἄλλα. Τό τεράστιο αὐτό συγγραφικό καί ἐκδοτικό ἔργο τό ἐπitéλεσε σέ τριάντα τέσσερα χρόνια, πού ἀποτελοῦν τόν χρόνο παραμονῆς καί ἀσκήσεώς του στό Ἅγιον Ὅρος (1775-1809) μέχρι τήν κοίμησή του. Ἦταν πραγματικά ἕνα ἔργο πού τό ἐπιτελοῦσε μέ ζῆλο καί ἀγάπη πρὸς τοὺς ὑπόδουλους ἀδελφούς χριστιανούς, ἀλλά καί μέ ὑπερβολικό μόχθο πού κατέβαλε ἀκατάπανστα νύκτα καί ἡμέρα «εἰς κοινήν ἀπάντων τῶν Ὁρθοδόξων Χριστιανῶν ὡφέλειαν», ὅπως ἔγραφε σάν ἀφιέρωση στήν σελίδα τίτλου τοῦ κάθε βιβλίου του.

Τό 1777 δύο χρόνια μετὰ τήν ἐγκαταβίωσή του στήν Ἱ.Μονή Διονυσίου τοῦ Ἁγίου Ὁρους, ἐπισκέφθηκε τό Ἅγιον Ὅρος ὁ ἅγιος Μακάριος (ὁ Νοταρᾶς), πρῶν μητροπολίτης Κορίνθου, καί καθὼς ἐφιλοξενεῖτο σ' ἕνα Κελλί τῶν Καρυῶν εἰδοποίησε τόν Νικόδημο νά σπεύσει νά τόν συναντήσει. Σ' ἐκείνη τήν κρίσιμη συνάντηση μπήκαν οἱ βάσεις γιά τό μετέπειτα πλούσιο συγγραφικό ἔργο τοῦ ἁγίου Νικοδήμου. Ὁ ἅγιος πρῶν Κορίνθου παρακάλεσε τόν Νικόδημο νά «θεωρήσῃ», δηλαδή νά ἀναλάβει τήν ἐπιμέλεια ἐκδόσεως τῆς «Φιλοκαλίας». Ὁ Νικόδημος, πού διψοῦσε καί ὁ ἴδιος τόν φωτισμό τῶν χριστιανῶν πού ζοῦσαν στό σκότος τῆς δουλείας (σωματικῆς καί πνευματικῆς), ὡς τέκνο ὑπακοῆς ἀνέλαβε τήν ἐπιμέλεια

τῶν χειρογράφων τῆς «Φιλοκαλίας» καί ἐτοίμασε τό ἔργο γιά ἔκδοση: Ἐγραψε, ἐπιπλέον τό Προοίμιον καί τοὺς συνοπτικούς βίους τῶν ὁσίων τῶν ὁποίων ἔργα περιλαμβάνονται στή συλλογή. Τό ἴδιο ἔκανε καί μέ τήν συλλογή πατερικῶν ἀποφθεγμάτων πού ὀνομάζεται «Εὐεργετινός», τοῦ ὁποίου ἔγραψε καί τό Προοίμιον. Γιά τό ἔργο «Περί συνεχοῦς μεταλήψεως», τό ὁποῖο ἐπίσης τοῦ προσκόμισε ὁ ἅγιος Μακάριος, ὁ Εὐθύμιος σημειώνει ὅτι τό «ἐδιώρθωσε καί ἐπλάτυνε», πού σαφῶς ὑπονοεῖ πολύ μεγαλύτερη συγγραφική παρέμβαση. Τά ἔργα αὐτά ἔτοιμα πλέον τά πῆρε ὁ Μακάριος καί ἔφυγε γιά νά φροντίσει τά τῆς ἐκδόσεώς τους¹.

Τό 1784, ὅταν ξαναπῆγε ὁ ἅγιος πρῶην Κορίνθου Μακάριος στό Ἅγιον Ὅρος συνέχισε τήν συνεργασία του μέ τόν Νικόδημο, καί ἔτσι ἔχουμε καί πάλι συγκεκριμένους συγγραφικούς καί ἐκδοτικούς καρπούς: 1) «Ὁσίου Συμεῶν τοῦ νέου Θεολόγου τά εὕρισκόμενα» (ἅπαντα), 2) «Ἐξομολογητάριον», 3) «Θεοτοκάριον», 4) «Ἀόρατος Πόλεμος», 5) «Νέον Μαρτυρολόγιον», 6) «Γυμνάσματα Πνευματικά»².

Θά ἀκολουθήσουν καί ἄλλα ἔργα. Μετά ἀπό παράκληση τοῦ ὁσίου Ἀθανασίου τοῦ Παρίου ἀναλαμβάνει νά ἐτοιμάσει πρὸς ἔκδοση τά ἅπαντα τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Μέ πολύ χαρά δέχθηκε αὐτή τήν προτροπή, λόγῳ τῆς ἀγάπης του στόν κήρυκα τῆς χάριτος καί τοῦ φωτός. Ἀφοῦ ὁλοκλήρωσε τήν ἐργασία ἔστειλε τό ἔργο στή Βιέννη γιά νά ἐκδοθεῖ. Δέν θά μείνουμε στό ἀτυχές γεγονός τῆς ἀπωλείας τοῦ ἔργου γιά τό ὁποῖο βαθύτατα λυπήθηκε ὁ ἅγιος.

Ἀμέσως μετά ἀρχίζει τόν μεγάλο ἄθλο τοῦ «Πηδαλίου», τοῦ σπουδαιότερου ἴσως ἔργου του, γιά το ὁποῖο κοπίασε ὑπερβαλλόντως καί περισσότερο ἀπό κάθε ἄλλο ἔργο του. Τό πολύμοχθο αὐτό βιβλίο ἐρμηνεύει τοὺς ἱερούς κανόνες τῶν Ἀποστόλων, τῶν τοπικῶν καί τῶν οἰκουμεικῶν Συνόδων καί ἱερούς κανόνες ἐπωνύμων ἁγίων πατέρων πού ἀφοροῦν ὅλο τό πλήρωμα τῆς Ἐκκλησίας, κληρικούς, μοναχοὺς καί λαϊκοὺς. Οἱ ὑποσημειώσεις του στό «Πηδάλιον» καταλαμβάνουν σχεδόν τό μισό χῶρο ἀπό τίς 750 σελίδες μεγάλου σχήματος, δεῖγμα καί αὐτό τῆς καταπληκτικῆς πολυμάθειάς του καί τῆς θεοφώτιστης κρίσεώς του.

Καί αὐτό τό ἔργο του πέρασε ἀπό πολλές περιπέτειες μέχρι νά λάβει τήν πατριαρχική ἄδεια ἐκδόσεώς του (δεκατρία χρόνια). Καί ὅταν ἐκδόθηκε —μέ τήν ἐπιμέλεια τοῦ ἱερομονάχου Θεοδωρήτου—, γέμισε τήν ψυχὴ τοῦ ἁγίου μας μέ ἀπαρηγόρητη θλίψη, λόγῳ τῶν αὐθαίρετων καί

¹ Βλ. ἱερομ. Εὐθυμίου, ὅπ. παρ., σ. 8-9.

² Αὐτόθι, σ. 10-11.

ανεπίτρεπτων προσθηκῶν τοῦ ἐπιμελητοῦ στοῦ «Πηδάλιον». Ἀπό τή δευτέρη ἔκδοση καί μετά, ἀφότου ἀφαιρέθηκαν οἱ ἐπισημανθεῖσες προσθήκες τοῦ Θεοδωρήτου, τό «Πηδάλιον» μετρά δεκάδες ἐκδόσεις στήν ἑλληνική γλώσσα, πράγμα πού δείχνει τήν ἀποδοχή του ἀπό τήν Ἐκκλησία.

Στήν ἔρημο τῆς Καψάλας, ὅπου κατοίκησε ἀπό τό 1794, μέσα σέ σκληρή ἀσκήσι, ισόβια νηστεία-ξηροφαγία, συνέγραψε γιά μιᾷ δεκαετία καί ἄλλα ἔργα, πού ἀπετέλεσαν τό ἀποκορύφωμα τῆς συγγραφικῆς του παραγωγῆς: 1) «Εὐχολόγιον», 2) «Χρηστοθήθεια», 3) «Ἑρμηνεία εἰς τά ἸΔ' Ἐπιστολάς τοῦ ἀποστόλου Παύλου», 4) «Ἑρμηνεία εἰς τās ἑπτὰ Καθολικὰς Ἐπιστολάς», 5) «Ἑρμηνεία εἰς τούς ἑκατό πενήκοντα Ψαλμούς τοῦ Δαβίδ», 6) «Κῆπος Χαρίτων», 7) «Βίβλος Βαρσανουφίου καί Ἰωάννου».

Κατά τήν τελευταία πενταετία τῆς ζωῆς του, ἐν μέσῳ σκανδάλων, συκοφαντιῶν, δολοπλοκιῶν, εἰς βάρος του ραδιουργιῶν, παραμένοντας ὁ ἴδιος εἰρηνικός καί μέ ἀληθινή φιλαδελφία πρός τούς ἀντιπάλους του ἀντικολλυβάδες, Ἀγιορεῖτες μοναχοῦς, καί μέ καταφανή ἐξασθένηση τῶν δυνάμεων του συγγράφει τόν τρίτομο «Συναξαριστή» καί τήν «Ὁμολογία Πίστεως» καί χαρίζει στήν Ἐκκλησία δύο ἀκόμη σπουδαιότατα ἔργα: Τό πρῶτο εἶναι τό «Ἐορτοδρόμιον», ἕνα ἔργο πού παρόμοιο δέν εἶχε δεῖ μέχρι τότε ὁ ὀρθόδοξος κόσμος, ὅπου ἐρμηνεύει τούς ἀσματικούς κανόνες τῶν δεσποτικῶν ἑορτῶν τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἔτους¹.

Τό δεύτερο εἶναι ἡ «Νέα Κλίμαξ», τό τελευταῖο του, ἴσως, σύγγραμμα, γραμμένο τό 1808, ὅπου ἐρμηνεύει καί σχολιάζει τούς Ἀναβαθμούς τῶν ὀκτώ ἡχων τοῦ ὁρθρου τῶν Κυριακῶν. Ἡ «Νέα Κλίμαξ» εἶναι ἕνα ἔργο ὑψηλῆς θεολογικῆς ὠριμότητος. Ὁ Γέρων Θεόκλητος Διονυσιάτης γράφει γιά τό ἀκροτελεύτιο αὐτό ἔργο τοῦ Ἀγίου:

«Ἄν εἰς τό «Ἐορτοδρόμιον» διαπιστῶνῃ κανεῖς τήν πολυποίκιλον σοφίαν τοῦ Ἀγίου Νικοδήμου, εἰς τήν «Ν.Κλίμακα» εὐρίσκεται ὁ ἀναγνώστης πρό ἀληθοῦς πελάγους ὄλων ἐκείνων τῶν μερισμῶν καί χαρισμάτων τοῦ Ἀγίου Πνεύματος εἰς τήν πληρεστέραν καί καί ὑψηλοτέραν ἐκδοχήν των. Καθ' ὃ τελευταῖον ἔργον του, κατ' ἀνάγκην εἶναι ὁ ὠριμότερος καρπός τῆς θείας βιοτῆς του καί ὁ γλυκύτερος τῆς ἐκπληκτικῆς πολυμαθείας του καί ἐσωτερικῆς σοφίας του». Καί λίγο παρακάτω σημειώνει ὁ π.Θεόκλητος: «Φρονοῦμεν, ὅτι καί μόνῃ ἡ Ν.Κλίμαξ ἦτο ἀρκετή διά νά ἀναδείξῃ τόν Ἅγιον Νικόδημον μέγαν Θεολόγον, ἰσοστάσιον τῶν πρό αὐτοῦ Ἁγίων Πατέρων, ὡς

¹ Πά τήν μοναδικότητα καί τήν ἀξία τοῦ ἔργου βλ. Μοναχοῦ Θεοκλήτου Διονυσιάτου, *ὁπ. παρ.*, σ. 322-331.

*συμπυκνῶσαντα ἐν αὐτῇ ὅλην σχεδόν τὴν περί Θεολογίας γραμματεῖαν*¹.

Ὁ Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης βρέθηκε κατὰ τὰ 34 χρόνια τῆς παραμονῆς του στό Ἅγιον Ὄρος στή δίνη τῆς κολλυβαδικῆς λεγομένης ἔριδος. Συντάχθηκε ἀπό τήν πρώτη στιγμή μέ τούς φιλοκαλικούς πατέρες, πού μέ εἰρωνεῖα οἱ ἀντίπαλοί τους τούς ἀποκαλοῦσαν «Κολλυβάδες», ἐπειδή ἀντιτάχθηκαν στήν τέλεση μνημοσύνων κατὰ τίς Κυριακές, στήν καταπάτηση δηλαδή τῶν ἱερῶν ἐκκλησιαστικῶν παραδόσεων καί ἰδιαίτερα αὐτῶν πού ἀφοροῦσαν στή θεία λατρεία.

Σέ ὅλους τούς τομεῖς τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς καί σέ κάθε σοβαρό ζήτημα πού ἐδημιουργεῖτο στό Ἅγιον Ὄρος, ὅπως λόγου χάρι σ' αὐτό τῆς συχνότητος προσελεύσεως στήν θεία μετάληψη, οἱ φιλοκαλικοί πατέρες λάμβαναν θέση μέ γνώση, μέ σεβασμό στίς ἐκκλησιαστικές παραδόσεις, μέ φιλαδελφία, ἀλλά καί μέ θεῖο φωτισμό. Θά ἔλεγε κανεῖς ὅτι ἡ στάση τους, πού συνεπικουρεῖτο ἀπό τήν ἀγία καί ἐνάρετη βιοτή τους, θύμιζε τήν στάση τῶν μεγάλων ἀγίων πατέρων στά διάφορα ζητήματα τῆς ἐποχῆς τους. Δέν εἶναι τυχαῖο πού τό φιλοκαλικό κίνημα τῶν Κολλυβάδων χαρακτηρίσθηκε νεο-ησυχασμός, γιά νά θυμίζει τίς ἡσυχαστικές ἔριδες τοῦ 14^{ου} αἰῶνα καί τήν μορφή τοῦ ἀγίου Γρηγορίου Παλαμά, πού ὅταν προκλήθηκε ἀπό τόν δυτικό Βαρλαάμ τόν Καλαβρό, ἀλλά καί ἀπό μή κεκαθαμένους τόν νοῦ βυζαντινούς θεολόγους, διέσωσε καί πρόβαλε τήν Ὀρθόδοξη παράδοση στό πνευματικό καί τό δογματικό πεδίο.

Ὁ ἴδιος ὁ ἅγιος Νικόδημος ἦταν ἄνθρωπος ἀπλός, χαρίεις καί ἥρεμος καί ἀπέφευγε τίς διενέξεις καί τίς διχοστασίες ὅσο τίποτε ἄλλο. Ἐντούτοις, σάν τὰ πολύκαρπα δένδρα πετροβολήθηκε ἀπό κακεντρεχεῖς ἀντιπάλους του, συκοφαντήθηκε, ὑπέστη τήν ἐπιβουλή τῶν προσθηκῶν στό «Πηδάλιό» του ἀπό τόν «ψευδάδελφο» ἱερομόναχο Θεοδώρητο, κατηγορήθηκε ὅτι φρονεῖ αἰρετικά περί τῆς θείας μεταλήψεως μετά ἀπό τό παράνομο ἄνοιγμα ἐπιστολῆς του πρός κάποιο πρόσωπο, τήν νόθευσή της καί τήν διασπορά της σ' ὅλο τό Ἅγιον Ὄρος.

Ὅλα αὐτά τὰ ἀντιμετώπισε μέ ὑπομονή, ἀνεξικακία καί φιλαδελφία, δείγματα καί αὐτά τῆς ἀγιότητάς του. Βλέποντας, ὅμως, ὅτι ἀπό τήν νοθευμένη ἐπιστολή βλάπτονται ψυχικά πολλοί μοναχοί θεωρώντας τον, πεπλανημένως, αἰρετικό, ἀναγκάσθηκε νά ζητήσει τήν προστασία τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὄρους, στήν ὁποία κατέφυγε κάνοντας ὁμολογία πίστεως τῶν φρονημάτων του. Ἡ Ἱερά Κοινότης τόν δικαίωσε πανηγυρικά καί ἐπίσημα καί ἀπαγόρευσε τήν κυκλοφορία καί ἀνάγνωση τῆς νο-

¹ Αὐτόθι, σ. 332.

θευμένης ἐπιστολῆς, καί ἐπιπλέον ἀπειλήσε ὅτι ὅποιος δέν συμμορφωθεῖ μέ τίς ὑποδείξεις της καί συνεχίζει νά κατηγορεῖ τόν Νικόδημο, θά ἀπελαθεῖ ἀπό τό Ἅγιον Ὅρος¹.

Ὅλα τά βιβλία τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου ἀπετέλεσαν ἀπό τήν πρώτη στιγμή πηγὴ θείας σοφίας γιά τήν Ἐκκλησίαν καί γι' αὐτό δέν σταμάτησαν μέχρι καί σήμερα νά ἐπανεκδίδονται ὄχι μόνο στήν ἑλληνική γλῶσσα ἀλλά καί στίς γλῶσσες τῶν λοιπῶν Ὁρθοδόξων λαῶν. Ὅλες οἱ γενιές τῶν Ὁρθοδόξων κατὰ τά 200 καί πλέον χρόνια πού πέρασαν ἀπό τήν ὀσιακή κοίμησή του εὐγνωμονοῦν τό ἐξαίρετο αὐτό τέκνο τῆς Ἐκκλησίας γιά τό ἔργο πού πρόσφερε σέ ὅλους τούς τομεῖς τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς. Τόν εὐχαριστοῦν πού μέ τρόπο ἐκλαϊκευτικό καί κατανοητό, ἀλλά καί ἀκραιφνῶς εὐαγγελικό καί Ὁρθόδοξο πρόσφερε τίς πιό ὕψηλές ἀλήθειες περί τῶν δογμάτων, περί τῆς πνευματικῆς ζωῆς, περί τῆς διαποιμάνσεως καί διοικήσεως τῆς Ἐκκλησίας.

Ὅχι μόνο τότε στά χρόνια τῆς κολλυβαδικῆς ἔριδος, ἀλλά καί στά νεότερα χρόνια πετροβολήθηκε ὁ ἅγιος ἀπό φωνές πού ὑποστήριζαν ὅτι ὑπάρχουν δυτικές ἐπιδράσεις στό συγγραφικό του ἔργο. Γιά χρόνια ἐπιστεύετο ὅτι ὁ Νικόδημος ἔπαιρνε ἔργα δυτικῆς πνευματικότητος, τά μετέφραζε ἀπό τά ἰταλικά καί τά ἐξέδιδε στά ἑλληνικά, ἀποκρύπτοντας, μάλιστα, τούς συγγραφεῖς τους.

Μετά τή δημοσίευση, ὅμως, τῆς μελέτης τοῦ φιλολόγου Ἐμμανουήλ Φραγκίσκου τό 2001 κατέρρευσε ἡ ὑπόθεση ὅτι εἶχε ἄμεση ἐπαφή μέ ἔργα δυτικῆς πνευματικότητος τά ὁποῖα μετέφραζε στά ἑλληνικά².

Καί σήμερα, τόν 21^ο αἰῶνα, τόν καιρό τῆς μετανεωτερικότητος, τῆς παγκοσμιοποιήσεως, τῆς ἀποστασίας καί τοῦ διαθρησκειακοῦ καί διαχριστιανικοῦ οἰκουμενισμοῦ, ὁ ἅγιος Νικόδημος ὡς διαχρονικός διδάσκαλος τῆς Ἐκκλησίας ἔχει νά μᾶς δώσει τήν αὐθεντική διδασχὴ σέ κάθε τομέα καί πτυχή τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς, σέ κληρικούς, μοναχοὺς καί λαϊκοὺς. Ἐπαναλαμβάνοντας τίς διαπιστώσεις τοῦ Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Παροναξίας κ. Καλλινίκου λέμε μέ αὐτόν: *«Ἡ Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ πανορθόδοξως καυχᾶται γιὰ τὸν «ρακενδύτη» Νικόδημο καὶ τρέφει τὰ τέκνα της, κληρικούς, μοναχοὺς καὶ λαϊκοὺς, μὲ τοὺς εὐχυμοὺς καρποὺς τῶν ψυ-*

¹ Βλ. στήν πανομοιότυπη μέ τήν πρώτη (τοῦ 1819) ἔκδοση τοῦ Ἁγιονικοδημικοῦ ἔργου «ΟΜΟΛΟΓΙΑ ΠΙΣΤΕΩΣ», ἐπιμέλ. ἀρχιμ. Αἰμιλιανοῦ Καζαντζίδη, Νάξος 2009, σ. 86-89.

² Βλ. Ἐμμανουήλ Φραγκίσκου, «Ἀόρατος Πόλεμος» (1796), «Γυμνάσματα Πνευματικά» (1800). Ἡ πατρότητα τῶν «μεταφράσεων» τοῦ Νικοδήμου Ἀγιορείτη», Ἀθήνα 1993 -ἀνάτυπο ἀπό τό περιοδικό ΕΡΑΝΙΣΤΗΣ, Τόμ. 19/1993, σ. 102-135.

χωφελῶν συγγραμμάτων του καὶ τὰ ποικίλα κατορθώματα τοῦ ἔνθεου βίου του»¹.

Ὅπως ἀναφέραμε παραπάνω ὁ φιλοπονότερος παντός ἄλλου ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης δέν ἄφησε καμμία πτυχή τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βίου πού νά μή μᾶς προσφέρει κάποιο ψυχωφελές σύγγραμμα. Ἐτσι καί στόν τομέα τοῦ ἀόρατου πνευματικοῦ πολέμου — πού προϋποτίθεται γιά ὅλα ἀνεξαίρετως τὰ μέλη τῆς Ἐκκλησίας προκειμένου νά διεξαγάγουν χριστιανική ζωή — μᾶς ἔδωσε τρία εἰδικά ἔργα: 1) «Ἀόρατος Πόλεμος», 2) «Γυμνάσματα Πνευματικά» καί 3) «Ἐγχειρίδιον Συμβουλευτικόν». Στοιχεῖα ὁμως γιά τόν ἀόρατο πνευματικό πόλεμο — γιά τήν τέχνη καί τίς μεθόδους του, γιά τίς μηχανές καί πονηρίες τοῦ ἀντιπάλου, γιά τίς μεταπτωτικές προσωπικές ἀδυναμίες ἐκάστου χριστιανοῦ πολεμιστῆ — συναντοῦμε σέ ὅλα τὰ ἔργα του.

Γιά τὰ δύο ἔργα «Ἀόρατος Πόλεμος» καί «Γυμνάσματα Πνευματικά» ἀναφέραμε παραπάνω ὅτι ὑπῆρχε ἡ ἐσφαλμένη ἀντίληψη γιά τήν προέλευσή τους. Ἀλλά μετά τήν δημοσίευση τῆς μελέτης τοῦ φιλόλογου Ἑμμανουήλ Φραγκίσκου τό 2001 κατέρρευσε ἡ ὑπόθεση ὅτι ὁ ἅγιος Νικόδημος εἶχε ἄμεση ἐπαφή μέ ἔργα δυτικῆς πνευματικότητας τὰ ὁποῖα μετέφραζε στά ἑλληνικά.

Εἶναι λοιπόν ἔργα ὀρθοδοξότατα καί κινοῦνται ἀπόλυτα μέσα στήν ὀρθόδοξη πνευματική παράδοση. Μάλιστα ἰδιαίτερα ὁ «Ἀόρατος Πόλεμος», σάν πιό εὐχρηστο βιβλίο, ἔθρεψε πνευματικά γενιές καί γενιές ὀρθοδόξων νέων. Ἄς μοῦ ἐπιτραπεῖ νά ἀναφέρω κάτι προσωπικό σέ σχέση μέ αὐτό τό βιβλίο: Ἐνθυμοῦμαι νά τό ἔχω ἀχώριστο σύντροφό μου στό προσκεφάλι μου ἤδη ἀπό μαθητῆς Γυμνασίου.

Στόν πρόλογο αὐτοῦ τοῦ βιβλίου του ὁ ἅγιος Νικόδημος λέγει ὅτι στόν ἀόρατο αὐτό πόλεμο, πού γίνεται στό νοῦ τοῦ ἀνθρώπου, παίρνει μέρος — ὑπόσχεται ὅτι θά πάρει μέρος — κάθε χριστιανός ἀπό τήν ὥρα πού θά βαπτισθεῖ καί θά ὑποσχεθεῖ στόν Θεό νά πολεμᾷ τούς ἀσώματους ἐχθρούς. Στήν κατήχηση πού προηγεῖται τῆς βαπτίσεως στήν σχετική ἐρώτηση τοῦ ἱερέως ἂν ἀποτάσσεται ἀπό τόν σατανᾶ καί τὰ ἔργα του, ἀπαντάει μέ τό «Ἀποτάσσομαι» καί ἂν συντάσσεται μέ τόν Χριστό: Ἀπαντάει μέ τό «Συντάσσομαι»².

¹ Στό Σημείωμα Ἐκδότῃ τῆς πανομοιότυπης μέ τήν πρώτη (τοῦ 1819) ἐκδόσεως τοῦ Ἀγιοニコδημικοῦ ἔργου «ΟΜΟΛΟΓΙΑ ΠΙΣΤΕΩΣ», ἐπιμέλ. ἀρχιμ. Αἰμιλιανοῦ Καζαντζίδη, Νάξος 2009.

² Βλ. ἀγίου Νικοδήμου Ἀγιορείτου, *Ὁ Ἀόρατος Πόλεμος, Ἀπόδοση στή νεοελληνική ὑπό*

Στό ίδιο σημείο, προλογικά, ό Νικόδημος μάς θυμίζει τήν προειδοποίηση τοῦ ἀποστόλου Παύλου ότι ή πάλη μας (ό πόλεμος) ώς χριστιανών δέν ἔχει νά κάνει μέ αισθητούς ἐχθρούς-άνθρώπους («οὐκ ἔστιν ἡμῖν ή πάλη πρός αἷμα καί σάρκα»-Ἐφ. ζ' 12), ἀλλά μέ ἀρχές καί ἐξουσίες, δηλαδή μέ τούς κυρίαρχους τοῦ σκοτεινοῦ τούτου κόσμου, μέ τά πονηρά πνεύματα πού βρίσκονται ἀνάμεσα στή γῆ καί στόν οὐρανό (ἀλλά πρός τάς ἀρχάς, πρός τάς ἐξουσίας, πρός τούς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου, πρός τά πνευματικά τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις»-Ἐφ. ζ' 12).

Οἱ στρατιῶτες πού πολεμοῦν σ' αὐτό τόν πόλεμο, μάς λέγει ό ἅγιος, εἶναι οἱ χριστιανοί. Ἀρχιστάτηγος τῶν χριστιανῶν εἶναι ό Κύριός μας Ἰησοῦς Χριστός, περιτριγυρισμένος ἀπό ὅλους τούς χιλιάρχους καί ἑκατοντάρχους, δηλαδή ἀπό ὅλα τά τάγματα τῶν ἀγγέλων καί τῶν ἁγίων. Πεδίο ἀγῶνος καί τόπος καί πολεμῆστρα μέσα στό όποιο γίνεται αὐτός ό πόλεμος εἶναι ή καρδιά καί ό ἐσωτερικός μας ἄνθρωπος. Χρόνος καί διάρκεια τοῦ πολέμου εἶναι ὁλόκληρη ή ἐπίγεια ζωή μας¹.

Τά ὅπλα μέ τά όποία ἐξοπλίζει τούς στρατιῶτες του ό Χριστός σ' αὐτό τόν πόλεμο εἶναι:

1) Ἡ περικεφαλαία καί τό κράνος, εἶναι τό νά μήν ἔχουνε ἐμπιστοσύνη στόν ἑαυτό τους, 2) Ἡ σημαία τους καί τό σιδερένιο πουκάμισο εἶναι ή ἐμπιστοσύνη καί ή βέβαιη ἐλπίδα τους πρός τόν Θεό, 3) Ὁ θώρακας καί τό περιστήθιο τους εἶναι ή μελέτη τῶν παθῶν τοῦ Κυρίου, 4) Ἡ ζώνη τους εἶναι ή ἀποχή ἀπό τά σαρκικά πάθη, 5) Τά ὑποδήματά τους εἶναι ή ταπείνωση καί ή ἐπίγνωση τῆς ἀδυναμίας τους, 6) Ἡ ἀσπίδα εἶναι ή ὑπομονή στους πειρασμούς καί ή ἀπομάκρυνση τῆς ἀμέλειας, 7) Τό μαχαίρι πού κρατᾶνε μέ τό ἕνα χέρι εἶναι ή προσευχή, τόσο ή λεγόμενη νοερά καί προφορική, ὅσο καί ἐκείνη πού γίνεται μέ τή μελέτη, 8) Τρίλογχο κοντάρι, πού κρατᾶνε μέ τό ἄλλο χέρι, εἶναι τό νά μήν κάνουν συγκατάθεση στό πάθος πού τούς πολεμᾷ, νά τό διώχνουν μέ ὀργή, νά τό μισοῦν καί νά τό συχαίνονται, 8) Τροφή τους ἀπό τήν όποία παίρνουν δύναμη γιά νά ἀντιμετωπίζουν τούς ἐχθρούς τους εἶναι ή συνεχής μετάληψη τῆς θείας Κοινωνίας, τόσο τῆς θείας μυσταγωγίας τοῦ θυσιαστηρίου (τοῦ Σώματος τοῦ Χριστοῦ), ὅσο καί τῆς νοερῆς κοινωνίας μέ τόν Χριστό, 9) Ἀέρας φωτεινός καί ἀνέφελος, μέσα ἀπό τόν όποιο βλέπουν ἀπό μακριά τούς

Βενεδίκτου ἱερομονάχου, ἔκδ. συνοδίας Σπυρίδωνος ἱερομ., Νέα Σκῆτη Ἀγίου Ὁρους 2009, σ. 15-16 καί 18.

¹ Αὐτόθι, σ. 16.

έχθρους, είναι ή παντοτινή έκγύμναση του νοϋ στο να γνωρίζει σωστά τα πράγματα, και ή παντοτινή εξάσκηση της θελήσεως να θέλει μόνο να ευαρεστεί τον Θεό και ή ειρήνη της καρδιάς και ή ήσυχία¹.

Μέσα από τό βιβλίο του «Άοράτου Πολέμου», μās διαβεβαιώνει ό άγιος Νικόδημος, μαθαίνουν οι στρατιώτες του Χριστου τις διάφορες άπάτες, τις κάθε είδους μηχανοραφίες, τα δύσκολα στρατηγήματα και τα τεχνάσματα που μεταχειρίζονται έναντίον τους οι νοητοί έχθροί (οί δαίμονες) μέσα από τις αισθήσεις, μέσα από τη φαντασία, μέσα από τη στέρηση της ευλάβειας, και μάλιστα μέσα από τις τέσσερις προσβολές που προκαλούν κατά τον καιρό του θανάτου, δηλαδή της άπιστίας, της απογνώσεως, της κενοδοξίας και της μεταμορφώσεώς τους σε φωτεινούς άγγέλους².

Μέσα από τό βιβλίο του «Άοράτου Πολέμου», συνεχίζει ό άγιος Νικόδημος, μαθαίνει κάθε χριστιανός πώς να αντιπολεμάει τους δαίμονες πολεμώντας με γενναιότητα. Κάθε άνθρωπος που αγαπάει τη σωτηρία του μαθαίνει πώς να νικάει τους άόρατους έχθρους του, για να αποκτήσει λάφυρα και θησαυρούς, δηλαδή άρετές θείες και άληθινές, και για να πάρει βραβείο και στεφάνι άμαράντινο, τό όποιο είναι ή ένωσή του με τον Θεό, και τώρα και στον μέλλοντα αιώνα³.

Ό άγιος επισημαίνει από την αρχή ακόμη (Πρόλογο) ότι οι χριστιανοί πρέπει να φροντίσουν να πολεμούν με απλότητα, αλλά και με νομιμότητα, για να στεφανωθούν. Παραπέμπει στον απόστολο Παύλο, ό όποιος λέγει ότι δέν θα στεφανωθεί όποιος δέν άγωνισθεί νόμιμα («ένάν δέ και άθλη τις, ου στεφανούται, ένάν μή νομίμως άθλήση» – Βλ. Β' Τιμ. β' 5)⁴.

Πρέπει λοιπόν οι χριστιανοί να άγωνισθούν με όλες τους τις δυνάμεις για να νικήσουν τον Διάβολο και όλα τα έργα και την πομπή του, που είναι ή φιληδονία, ή φιλοδοξία και ή φιλαργυρία και όλα τα υπόλοιπα πάθη που γεννώνται από αυτά τα τρία.

Ό μισθός και ή πληρωμή γι' αυτή τη νίκη θα είναι πολύς και μέγας, λέγει ό άγιος Νικόδημος και παραθέτει ένά καταιγισμό διαβεβαιώσεων προερχομένων από τό στόμα του Κυρίου μας και συγκεκριμένα από τό βιβλίο της Άποκαλύψεως. Άς άκούσουμε τον Κύριο τί μās λέγει: «Σέ όποιον νικήσει, θα του δώσω να φάει τον καρπό από τό δένδρο της ζωής, που βρίσκεται στον παράδεισο του Θεού μου» (Άποκ. β' 7) / «Τόν νικητή

¹ Αυτόθι, σ. 16-17.

² Αυτόθι, σ. 17.

³ Αυτόθι.

⁴ Αυτόθι, σ. 18.

δέν θά τόν πειράξει ὁ δεύτερος θάνατος» (Ἀποκ. β' 11) / «Σέ ὅποιον νικήσει θά τοῦ δώσω ἀπό τό κρυμμένο μάννα» (Ἀποκ. β' 17) / «Στό νικητή θά δώσω τήν ἐξουσία πού κι ἐγώ πῆρα ἀπό τόν Πατέρα μου, κι ἀκόμη θά τοῦ δώσω τό ἄστρο τό πρωϊνό » (Ἀποκ. β' 27-28) / «Τόν νικητή θά τόν ντύσει ὁ Θεός μέ τά λευκά ροῦχα τῆς νίκης. Δέν θά διαγράψω τό ὄνομά του ἀπό τό βιβλίο τῆς ζωῆς καί θά τόν ἀναγνωρίζω ὡς δικό μου μπροστά στόν Θεό καί τούς ἀγγέλους Του» (Ἀποκ. γ' 5) / «Τόν νικητή θά τόν κάνω στύλο στό ναό τοῦ Θεοῦ μου» (Ἀποκ. γ' 12) / «Τόν νικητή θά τόν βάλω νά καθίσει μαζί μου στό θρόνο μου» (Ἀποκ. γ' 21) / «Ὁ νικητής θά τά κληρονομήσει ὅλα, κι ἐγώ θά εἶμαι Θεός του κι αὐτός παιδί μου» (Ἀποκ. κα' 7)¹.

Αὐτά τά γενικά ἀναφέρει ὁ ἅγιος στόν πρόλογο τοῦ βιβλίου. Στή συνέχεια ἀρχίζει νά διαπραγματεύεται θεόπνευστα καί ἀναλυτικά τό θέμα τοῦ ἀοράτου πνευματικοῦ πολέμου σέ 27 συνολικά κεφάλαια, καί τό κάνει αὐτό μέ τρόπο ἐπαγωγικό, κατανοητό, ἀλλά καί ἔνθεο. Μᾶς δείχνει τήν διαφορά μεταξύ ἀπλανοῦς πνευματικῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς καί θρησκευτικῆς ζωῆς πού διαμορφώνεται μέ ποικίλες πλάνες καί ἐκ δεξιῶν πειρασμούς τοῦ ἐχθροῦ.

Στό πρῶτο κεφάλαιο, στό ὁποῖο διαπραγματεύεται τήν χριστιανική τελειότητα, λέγει τά παρακάτω τόσο οὐσιώδη καί ὠφέλιμα γιά ὅλους μας, πού δέν τά ἀκοῦμε συνήθως οὔτε στά κατηχητικά σχολεῖα οὔτε ἀπό τούς καλύτερους ἱεροκήρυκες:

«Τό μεγαλύτερο καί τελειότερο κατόρθωμα πού μπορεῖ νά πεῖ ἢ νά συλλογισθεῖ ὁ ἄνθρωπος, εἶναι τό νά πλησιάσει κάπως στόν Θεό καί νά ἐνωθεῖ μέ Αὐτόν. Λοιπόν, ἐσύ...πού ἐπιθυμεῖς νά φθάσεις σέ αὐτή τήν κορυφή, πρῶτα ἀπό ὅλα πρέπει νά γνωρίσεις ἀπό τί ἀποτελεῖται ἡ πνευματική ζωή καί ἡ χριστιανική τελειότητα. Γιατί εἶναι πολλοί πού λένε πῶς αὐτή ἡ [πνευματική] ζωή καί τελειότητα στηρίζεται στίς νηστεῖες, στίς ἀγρυπνίες, στίς γονυκλίσεις, στίς χαμαικοιτίες καί σέ ἄλλες παρόμοιες σκληραγωγίες τοῦ σώματος. Ἄλλοι, πάλι, λένε πῶς [ἡ χριστιανική τελειότητα] βρίσκεται στίς πολλές προσευχές καί στίς μεγάλες [ἐκκλησιαστικές] ἀκολουθίες. Καί ἄλλοι πολλοί νομίζουν ὅτι ἡ τελειότητα βρίσκεται ὁλόκληρη στή νοερά προσευχή, στήν ἀπομόνωση καί τήν ἀναχώρηση [ἀπό τούς ἀνθρώπους], στή σιωπή καί τήν ἄσκηση μέ τόν κανόνα, δηλαδή στό νά βαδίζουν μέ τόν κανόνα καί μέ τό μέτρο, καί οὔτε νά φθάνουν σέ ὑπερβολές, οὔτε σέ ἐλλείψεις. Οἱ ἄρετές, ὅμως, αὐτές, μόνες τους, δέν εἶναι αὐτό πού ζητᾶμε ὡς χριστιανική τελειότητα, ἀλλά εἶναι, ἄλλοτε μέσα καί ὅργανα γιά νά ἀπολαύσει κάποιος

¹ Αὐτόθι, σ. 18-19.

τήν χάρη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἄλλοτε πάλι εἶναι καρπός τοῦ Ἁγίου Πνεύματος»¹.

Παρακάτω διευκρινίζει πρὸς ἄρση πάσης παρανοήσεως ὅτι λέγοντας τὰ παραπάνω δὲν ἀκυρώνει τὴν χρησιμότητα τῶν διαφόρων μορφῶν ἀσκήσεως καὶ ἀρετῶν. Τὸ ἀντίθετο μάλιστα, ἀφοῦ αὐτές χρησιμοποιούμενες ὡς μέσα καὶ ὄχι ὡς αὐτοσκοπός βοηθοῦν στὴν ἐπίτευξη τοῦ στόχου, πού εἶναι τὰ χαρίσματα τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Γιά τὸ ὅτι αὐτές οἱ ἀσκητικές καὶ ἀγαθοποιές πράξεις εἶναι συγχρόνως καὶ καρποὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, δὲν χωράει ἀμφιβολία, λέγει ὁ ἅγιος².

Ὁ ἅγιος ἐξηγεῖ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο διεξάγουν οἱ χριστιανοὶ τὸν πνευματικὸ τους ἀγώνα. Κάνουν ὅ,τι κάνουν (ἀσκοῦνται, νηστεύουν, προσεύχονται, εἶναι προσηλωμένοι στὴ λατρεία τοῦ Θεοῦ καὶ στὰ ἔργα τῆς εὐσέβειας, μελετοῦν τὴ ζωὴ καὶ τὸ πάθος τοῦ Κυρίου), ὄχι γιὰ τίποτε ἄλλο παρά γιὰ νὰ γνωρίσουν περισσότερο τὴ δική τους ἀμαρτωλότητα ἀφενός καὶ τὴν ἀγαθότητα καὶ εὐσπαγχνία τοῦ Θεοῦ ἀφετέρου. Ἀκολουθοῦν τὸν Ἰησοῦ Χριστό μὲ τὴ ἀπάρνηση τοῦ ἑαυτοῦ τους καὶ τὴν ἄρση τοῦ σταυροῦ τους. Ἐτσι θερμαίνονται περισσότερο στὴν ἀγάπη τους πρὸς τὸν Θεό καὶ στό μίσος πρὸς τὰ ψεκτά ἔργα τοῦ μεταπτωτικοῦ ἑαυτοῦ τους. Κριτήριο, στόχος καὶ σκοπός εἶναι ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ ὄχι ὁποιοσδήποτε εὐσεβισμός ἢ ἀκτιβισμός καλῶν ἔργων ἢ ἀποθήκευση ἀρετῶν³.

Δὲν διστάζει, μάλιστα, νὰ μᾶς πεῖ ὅτι οἱ ἄσκηση καὶ ὅλες οἱ ἀρετές πού τὴν συνοδεύουν, ἂν ὁ χριστιανός δὲν τίς χρησιμοποιήσει ὡς μέσα γιὰ τὴν ἐπίτευξη τοῦ στόχου, ἀλλὰ τίς μεταβάλλει σὲ αὐτοσκοπό, θὰ τὸν βλάψουν περισσότερο καὶ ἀπὸ ὅτι ἂ τὸν ἔβλαπταν οἱ φανερές ἀμαρτίες. Ἄς ἀκούσουμε ἀκριβῶς πῶς μᾶς τὸ λέγει:

«Οἱ ἀρετές ὅμως πού προαναφέρθηκαν, μποροῦν νὰ προξενήσουν περισσότερη βλάβη ἀπὸ τίς φανερές ἀμαρτίες σὲ ἐκείνους πού θέτουν ὅλο τους τὸ βάρος σ' αὐτές. Ὅχι ἐξαιτίας αὐτῶν τῶν ἰδίων [τῶν ἀρετῶν], γιατί αὐτές εἶναι ὅλες ἀγιότατες, ἀλλ' ἐξαιτίας ἐκείνων πού τίς ἀσκοῦν· ἐπειδὴ, αὐτοί, προσέχοντας σ' αὐτές μόνο, ἀφήνουν τὴν καρδιά τους νὰ τρέχει στὰ δικά τους θελήματα καὶ στὰ θελήματα τοῦ Διαβόλου, ὁ ὁποῖος βλέποντάς τους ὅτι βγαίνουν ἀπὸ τὸν ἴσιο δρόμο, τοὺς ἀφήνει ὄχι μόνο νὰ ἀγωνίζονται μὲ χαρὰ σ' αὐτοὺς τοὺς σωματικούς [ἀσκητικούς] ἀγῶνες, ἀλλὰ ἀκόμη καὶ νὰ ἐπεκτείνονται μὲ τὸν μάταιο λογισμό τους [ὅτι ἔφθασαν] καὶ μέχρι τὴν

¹ Αὐτόθι, σ. 21-22.

² Αὐτόθι, σ. 22-23.

³ Αὐτόθι, σ. 23.

τρυφή τοῦ Παραδείσου. Ἔτσι, νομίζουν αὐτοί ὅτι ὑψώθηκαν μέχρι τὰ τὰγματα τῶν ἀγγέλων καί ὅτι αἰσθάνονται τόν Θεό μέσα τους! Καί, κάποτε, βυθισμένοι μέσα σέ κάποιες σκέψεις καί λογισμούς περίεργους καί ὑψηλούς, νομίζουν ὅτι ἄφησαν σχεδόν τόν κόσμο αὐτό καί ἀρπάγησαν μέχρι τόν τρίτο οὐρανό»¹.

Ὁ ἅγιος στή συνέχεια δείχνει τήν πλάνη αὐτῶν τῶν ἀνθρώπων πού βλέπουν γεμάτο ἀγιότητα τόν ἑαυτό τους, ἐνῶ στήν πραγματικότητα συμβαίνει τό ἐντελῶς ἀντίθετο. Ἄς ἀκούσουμε τόν ἅγιο Νικόδημο νά μᾶς περιγράφει τήν πραγματική πνευματική κατάσταση τῶν ματαιόδοξων καί ὑψηλόφρονων θρησκευομένων ἀνθρώπων:

«Ἀλλά, σέ πόσα σφάλματα εἶναι μπλεγμένοι αὐτοί καί πόσο εἶναι μακριά ἀπό τήν ἀληθινή τελειότητα, μπορεῖ νά τό καταλάβει ὁ κάθε ἕνας ἀπό τή ζωή καί τὰ ἦθη τους! Γιατί αὐτοί θέλουν νά πρωτιμοῦνται ἀπό τούς ἄλλους σέ κάθε περίσταση. Εἶναι ιδιόρρυθμοι καί ἰσχυρογνώμονες στό θέλημά τους. Εἶναι τυφλοί σέ ὅλα τὰ δικά τους [ἐλλαττώματα], ἐξετάζουν ὅμως μέ ἐπιμέλεια τούς λόγους καί τίς πράξεις τῶν ἄλλων. Ἄν κάποιος θίξει λίγο τήν μάταιη ὑπόληψη τῆς τιμῆς πού νομίζουν ὅτι ἔχουν —καί πού θέλουν νά τούς ἔχουν καί οἱ ἄλλοι· ἤ ἐάν τούς ἐμποδίσει κάποιος ἀπό ἐκεῖνες τίς εὐλάβειες καί τίς ἀρετές μέ τίς ὁποῖες καταπιάνονται (Θεός φυλάξοι!), ἀμέσως συγχύζονται, ἀμέσως ἀνάβουν ὁλόκληροι ἀπό θυμό καί γίνονται ἄλλοι ἀντί ἄλλων»².

Τό γεμάτο ὑπερηφάνεια καί ἐγωκεντρισμό ἦθος τους δέν τό ἐκδηλώνουν μόνο πρός τούς συνανθρώπους τους, ἀλλά καί πρός τόν Θεό (!), ὅταν Ἐκεῖνος ἐπιτρέψει δυσκολίες στή ζωή τους θέλοντας νά τούς φέρει σέ αὐτογνωσία! Ἄς ἀκούσουμε τόν ἅγιο νά μᾶς περιγράφει καί αὕτη τήν πτυχή τῶν ὑπερήφανων θρησκευομένων ἀνθρώπων:

«Καί, ἂν ὁ Θεός, θέλοντας νά τούς φέρει σέ ἀκριβῆ γνώση τοῦ ἑαυτοῦ τους καί στόν ἀληθινό δρόμο τῆς τελειότητας, τούς στείλει θλίψεις καί ἀρρώστιες ἤ παραχωρήσει νά τούς ἔλθουν διωγμοί (οἱ ὁποῖοι εἶναι τό δοκιμαστήριο πού δοκιμάζει τούς γνήσιους καί ἀληθινούς δούλους Του), τότε φανερώνουν τὰ κρυφά τῆς καρδιάς τους, πώς εἶναι, δηλαδή, διεφθαρμένα ἀπό τήν ὑπερηφάνεια! Γιατί σέ κάθε λυπηρό γεγονόσ πού τούς συμβεῖ, δέν θέλουν νά ὑποταχθοῦν στό θέλημα τοῦ Θεοῦ, μένοντας ἀναπαυμένοι στίς δίκαιες, ἂν καί κρυφές κρίσεις τοῦ Θεοῦ, οὔτε θέλουν, σύμφωνα μέ τό παράδειγμα τοῦ ταπεινωθέντος καί παθόντος Υἱοῦ Αὐτοῦ, τοῦ Κυρίου ἡμῶν

¹ Αὐτόθι, 23-24.

² Αὐτόθι, 24.

Ἰησοῦ Χριστοῦ, νά ταπεινωθοῦν κάτω ἀπό ὅλα τὰ κτίσματα, ἔχοντας γιά ἀγαπητούς φίλους τούς διώκτες τους, ὡς ὄργανα τῆς θείας ἀγαθότητος καί συνεργούς τῆς σωτηρίας τους!»¹

Σ' αὐτή τήν κατάσταση τῆς διαστροφικῆς τυφλότητος πού βρίσκεται ὁ ὑπερήφανος θρησκευόμενος καί μέ ψευδο-ἀρετές στολισμένος ἄνθρωπος, δέν εἶναι δυνατόν νά ἀλλάξει μέ τή βοήθεια ἀνθρώπου παρά μόνο μέ μιὰ ξεχωριστή βοήθεια τοῦ Θεοῦ. Εὐκολότερα μετατρέπεται στό καλό ὁ φανερά ἀμαρτωλός παρά ὁ σκεπασμένος μέ τό κάλυμμα τῶν φαινομενικῶν ἀρετῶν του².

Καί τώρα ἡ συμβουλή τοῦ ἁγίου Νικοδήμου στόν καθένα μας γιά τό πού καί τό πῶς τῆς πνευματικῆς ζωῆς καί τῆς χριστιανικῆς τελειότητος. Ἐκεῖνο πού θά παρατηρήσουμε εὐθύς ἀμέσως εἶναι ὅτι αὐτά πού λέγει ὁ ἅγιος ἐδῶ, πολύ ἀπέχουν ἀπό ἐκεῖνα πού συνήθως διδάσκουμε ὡς ποιμένες στό λογικό μας ποιμνιο ἢ καί ἐφαρμόζουμε οἱ ἴδιοι στόν ἑαυτό μας.

Τοῦτο συμβαίνει, φρονοῦμε, ἐπειδή ἀντικαταστήσαμε τήν βγαλμένη ἀπό θεοπτικές ἐμπειρίες διδασκαλία τῶν ἁγίων μας μέ τὰ «σκουπίδια» τοῦ δυτικοῦ (φραγκολατινικοῦ καί προτεσταντικοῦ) εὐσεβισμοῦ· προϊόντα ὄχι ἀγιοπνευματικῶν ἐμπειριῶν, ἀλλά συναισθηματικοῦ ψυχολογισμοῦ καί πλανῶν τοῦ ἐχθροῦ, ὁ ὁποῖος ξέρεи νά μετασχηματίζεται καί «εἰς ἄγγελον φωτός», σύμφωνα μέ τήν διαβεβαίωση τοῦ ἀποστόλου Παύλου («καί οὐ θαυμαστόν· αὐτός γάρ ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός»-Β' Κορ. ια' 14).

Ἄς ἀκούσουμε τώρα τήν ἀγιονικοδημική διατύπωση:

«Τώρα λοιπόν πού γνώρισες πολύ καλά ὅτι ἡ πνευματική ζωή καί ἡ τελειότητα δέν στηρίζεται σέ αὐτές τίς ἀρετές, πού ἀναφέραμε, γνώριζε ὅτι δέν συνίσταται [ἡ τελειότητα] σέ ἄλλα, παρά στήν ἐπίγνωση τῆς ἀγαθότητος καί τῆς μεγαλειότητος τοῦ Θεοῦ, καί [παράλληλα] τῆς δικῆς μας μηδαμηνότητος καί ροπῆς στό κάθε κακό. [Συνίσταται ἐπίσης] στήν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καί στό μίσος τοῦ [μεταπτωτικοῦ] ἑαυτοῦ μας· στήν ὑποταγή, ὄχι μόνο πρός τόν Θεό, ἀλλά καί σέ ὅλα τὰ κτίσματα γιά τήν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ· στήν ἀποστροφή κάθε δικοῦ μας θελήματος καί στήν τέλεια ὑπακοή στό θεῖο θέλημα· καί ἀκόμα [συνίσταται ἡ τελειότητα] στό νά τὰ θέλουμε ὅλα αὐτά καί νά τὰ κάνουμε μέ καθαρή καρδιά, γιά τήν δόξα τοῦ Θεοῦ καί ἀποκλειστικά γιά τήν δική Του εὐαρέστηση· καί γιατί ἔτσι θέλει καί Αὐτός καί ἔτσι πρέπει νά τόν ἀγαπᾶμε καί νά τόν ὑπηρετοῦμε.

¹ Αὐτόθι, 24-25.

² Αὐτόθι, 25.

Αὐτός εἶναι ὁ νόμος τῆς ἀγάπης... Αὐτή εἶναι ἡ ἀπάρνηση τοῦ ἑαυτοῦ μας, τὴν ὁποία ζητεῖ ἀπὸ ἐμᾶς ὁ Θεός. Αὐτός εἶναι ὁ γλυκός ζυγός τοῦ Ἰησοῦ καὶ τὸ φορτίο του τὸ ἐλαφρό! Αὐτή εἶναι ἡ ὑποταγή στό θέλημα τοῦ Θεοῦ, στήν ὁποία μᾶς προσκαλεῖ ὁ λυτρωτής μας καὶ διδάσκαλός μας μέ τὸ δικό Του παράδειγμα καὶ μέ τή δική Του φωνή¹.

Στή συνέχεια προτρέπει τούς χριστιανούς σέ διά βίου πνευματικό σκληρό ἀγώνα κατά τοῦ ἑαυτοῦ τους, ἔχοντας ὡς ὄπλα τὰ τέσσερα παρακάτω: 1) Τὸ νά μὴν ἐμπιστεύονται ποτέ τόν ἑαυτό τους, 2) Τὸ νά ἔχουν πάντα ὅλο τους τὸ θάρρος καὶ τὴν ἐλπίδα στόν Θεό, 3) Τὸ νά ἀγωνίζονται ἀκατάπαυστα καὶ 4) Τὸ νά προσεύχονται.

Στά ὑπόλοιπα 26 κεφάλαια πληροφορεῖ ὁ ἅγιος Νικοδήμος τούς χριστιανούς γιά τίς λεπτομέρειες τοῦ ἀοράτου πνευματικοῦ πολέμου. Γιά τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο πρέπει: 1) Νά προσέχουν καὶ νά φυλάνε τὸ νοῦ ἀπὸ τὴν πολυπραγμοσύνη καὶ τὴν περιέργεια. 2) Νά ἐξασκοῦν τὴ θέληση ὥστε νά θέλει σέ κάθε περίπτωση ἀποκλειστικά τὴν θεία εὐαρέστηση. 3) Νά ἔχουν τάξη στόν πόλεμο κατά τῶν ψεκτῶν παθῶν. 4) Νά πολεμοῦν τὰ σαρκικά πάθη. 5) Νά πολεμοῦν τὴν πνευματικὴ ἀμέλεια καὶ ραθυμία. 6) Νά χρησιμοποιοῦν ἐπωφελῶς τὰ αἰσθητά πράγματα. 7) Νά διαχειρίζονται τὴ γλῶσσα τους. 8) Νά διορθώνουν τὴν φαντασία τους καὶ τίς ἐνθυμήσεις. 9) Νά ἀποφεύγουν τίς ταραχές καὶ τίς φιλονεικίες.

Ἐξὶ κεφάλαια (28-33) ἀσχολοῦνται μέ συγκεκριμένες ἀπάτες τῶν δαιμόνων καὶ πληροφοροῦν τούς χριστιανούς γιά τὴν ἀποφυγὴ τους. Σέ ἑννέα κεφάλαια (34-42) μιλάει γιά τὴν ἀπόκτηση τῶν ἀρετῶν (τακτική, μεθοδολογία). Καίριο θέμα εἶναι καὶ αὐτό τῆς προσευχῆς. Τὰ διάφορα εἶδη προσευχῆς τὰ παρουσιάζει, ὡς ἔμπειρος καὶ ἔνθεος γνώστης, σέ 7 κεφάλαια. Δέν λείπει, βέβαια (ὅπως σέ κάθε ἅγιο), καὶ ἡ θεοτοκοφιλία του (κεφάλαια 49-50), πού τὴν θεωρεῖ στοιχεῖο τῆς πνευματικῆς ζωῆς κάθε χριστιανοῦ.

Ἐπίσης συναντοῦμε τρία κεφάλαια τοῦ Β' μέρους τοῦ βιβλίου γιά τὴν θεία Εὐχαριστία, πού τὴν θεωρεῖ ὡς τὸ σπουδαιότερο ὄπλο τῶν χριστιανῶν στόν ἀόρατο πόλεμο, καὶ κυρίως γιά τόν τρόπο προετοιμασίας καὶ τὰ ὠφέλη. Μιλάει καὶ γιά τὴν μὴ μυστηριακὴ Κοινωνία μέ τόν Χριστό,

¹ Βλ. Ἰω. ζ' 38: «ὅτι καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με». Ἐπίσης στό «Πάτερ ἡμῶν» τὸ αἶτημα πρὸς τόν Θεό Πατέρα: «γενηθήτω τὸ θέλημά σου»-Ματ. ζ' 10 (βλ. ἅγ. Νικοδήμου Ἀγιορείτου, Ὁ Ἀόρατος Πόλεμος, Ἀπόδοση στὴ νεοελληνικὴ ὑπὸ Βενεδίκτου ἱερομονάχου, ἔκδ. συνοδίας Σπυρίδωνος ἱερομ., Νέα Σκῆτη Ἀγίου Ὁρους 2009, σ. 25-26).

δηλαδή για την πνευματική και νοερή Κοινωνία με Αυτόν διά μέσου της προσευχής, της αγάπης, της εὐγνωμοσύνης για την σωτηρία πού οἰκονόμησε στό γένος τῶν ἀνθρώπων.

Σπουδαῖο κεφάλαιο τοῦ Β' μέρους εἶναι καί τό 6. Καί μόνο ἀπό τό τίτλο του καταλαβαίνουμε τήν σπουδαιότητά του γιά τήν πνευματική ζωή: *«Ἡ νοητή προσφορά, δηλαδή πῶς πρέπει κανεῖς νά προσφέρει νοερά τόν ἑαυτό του καί κάθε του ἔργο στόν Θεό»*.

Ἡ αἰσθητή εὐλάβεια καί ἡ ψυχρότητα τῆς εὐλάβειας ὅπως καί ὁ τρόπος ἐξετάσεως τῆς συνειδήσεως εἶναι ἄλλα δύο κεφάλαια τοῦ Β' μέρους πού ἀφοροῦν τήν πνευματική ζωή τῶν χριστιανῶν.

Μέ τόν ἰδιαίτερο πόλεμο πού ἐγείρει ὁ Διάβολος ἐναντίον τῶν χριστιανῶν κατά τόν καιρό τοῦ θανάτου τους ἀσχολεῖται σέ πέντε κεφάλαια (9-13 Β' μέρους).

Γιά τήν εἰρήνη τῆς καρδιάς ὡς ἀπαραίτητου στοιχείου στήν πνευματική ζωή διαθέτει 12 κεφάλαια (14-19, 22-27).

Θά κλείσουμε τήν ἀναφορά περί τοῦ ἀόρατου πνευματικοῦ πολέμου στό ὁμώνυμο βιβλίο τοῦ ἁγίου Νικοδήμου «Ἀόρατος Πόλεμος» μέ μία προτροπή τοῦ ἁγίου πρὸς τόν κάθε χριστιανό, προκειμένου νά μήν πλανηθεῖ ἀπό τόν ἀντίδικο νοερό ἐχθρό νά μήν ἐπιδίδεται σέ ἄσκηση καί σκληραγωγία χωρίς τήν εὐλογία τοῦ Πνευματικοῦ του. Ὡς τόν ἀκούσουμε: *«...δέν πρέπει ἐσύ μόνος σου καί χωρίς διάκριση νά σκληραγωγῇσαι, οὔτε νά ψάχνεις ἀφορμές γιά νά πάσχεις γιά τήν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, μέ μόνη τήν γνώμη τῆς δικῆς σου θελήσεως, ἀλλά μέ τήν συμβουλή τοῦ Πνευματικοῦ σου πατρός, πού σέ κυβερνᾷ ὡς τοποτηρητής τοῦ Θεοῦ, ὥστε διά μέσου αὐτοῦ διατάσσει καί ἐνεργεῖ στή θέλησή σου ἐκεῖνο πού Αὐτός θέλει»¹.*

Καί στό ὁγκῶδες βιβλίο του τό ἐπιγραφόμενο «Γυμνάσματα Πνευματικά» παραθέτει ὁ ἅγιος πολλά στοιχεῖα γιά τόν ἀόρατο πνευματικό πόλεμο πού διεξάγουν οἱ χριστιανοί κατά τῶν ψεκτῶν παθῶν, πού φέρουν ὡς μεταπτωτικοί ἀπόγονοι τοῦ Ἀδάμ, μέ σκοπό τήν ἀπόκτηση τῶν γνησίων χριστιανικῶν ἀρετῶν καί τῶν χαρισμάτων τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Μάλιστα δίνει μέσα ἀπό τίς γραμμές τοῦ βιβλίου ἓνα τέλειο πρόγραμμα πνευματικῆς ζωῆς.

Ἐφέτος συμπληρώνονται 213 χρόνια ἀπό τήν πρώτη ἐκδοση τοῦ βιβλίου «Εγχειρίδιον Συμβουλευτικόν». Γιά τό σύγγραμμα αὐτό τοῦ ἁγίου Νικοδήμου ἔχουν γραφεῖ πολλά, γιά τήν ἀφορμή, τόν τόπο καί τίς συνθηκες κάτω ἀπό τίς ὁποῖες συνεγράφη τό ἔργο. Εἶναι γνωστό ὅτι

¹ Αὐτόθι, σ. 286.

κατά τὰ ἔτη 1781-1782 ὁ ὁσιος Νικόδημος ἀκολούθησε τόν Γέροντά του Ἀρσένιο, γιά περισσότερη ἄσκηση, στό ἐρημονήσι Σκυροπούλα, ἀπέναντι ἀπό τή Εὐβοία, ὅπου τόν «ἀνακάλυψε» ὁ ἐξάδελφός του Ἱερόθεος, πού πρόσφατα εἶχε κατασταθεῖ ἐπίσκοπος Εὐρίπου (Εὐβοίας).

Ἀποσκοπώντας ὁ Ἱερόθεος στήν ἀξιοποίηση τῆς πασίγνωστης πολυμάθειας καί τῶν ὑψηλῶν πνευματικῶν ἐμπειριῶν τοῦ ἐξαδέλφου του Νικοδήμου, τόν παρακάλεσε νά τοῦ γράψει πνευματικές συμβουλές, ὥστε ἐνεργώντας θεαρέστως τήν ἀρχιερωσύνη, τό βάρος τῆς ὁποίας εἶχε ἀναλάβει στούς νεανικούς του ὤμους, νά ὑγιαίνει καί ὁ ἴδιος καί ὁ ποιμαινόμενος ἀπό αὐτόν λαός, ζήτησε δηλαδή νά τοῦ γράψει ἕνα πνευματικό συμβουλευτικό ἐγχειρίδιο.

Τό ἔξοχο αὐτό γιά τήν σπουδαιότητά του ἔργο τό ἔγραψε μέ μόνο ὁδηγό τίς πνευματικές ἐμπειρίες του καί τήν ἀπέραντη μνήμη του στό ἐρημονήσι τῆς Σκυροπούλας καί τό ἀπέστειλε στόν Ἱερόθεο.

Ὁ Εὐρίπου Ἱερόθεος τόσο πολύ γλυκάθηκε (*«ἐνέθηκας μέλι γλυκύ τε καί εὖοσμον»*) ἀπό τό περιεχόμενο τοῦ ἔργου, πού προέβλεψε ὅτι ὁ Νικόδημος θά γίνεῖ αἷτιος *«τῆς κατά ψυχὴν υγείας»* καί θά γλυκάνει μέ τό πνευματικό αὐτό μέλι καί ὅσους *«εἰς τόν ἔπειτα χρόνον διεξέρχεται τοῦτο μέλλουσι»*. Ἔτσι, 15 χρόνια μετά, ὅταν ὁ Ἱερόθεος κατεστάθη Μητροπολίτης Ἰωαννίνων, καί προκειμένου τήν ὠφέλεια πού γεύθηκε ὁ ἴδιος νά τήν καρπωθεῖ ὅλο τό πλήρωμα τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως εἶχε προβλέψει καί ὅπως διακαῶς ἐπιθυμοῦσε, ἀνέλαβε νά τό ἐκδώσῃ τύποις καί ἀνέθεσε στόν ἅγιο Νικόδημο νά τό ἐπιμεληθεῖ πρὸς ἔκδοση. Ἡ ἔκδοση τοῦ ἔργου πραγματοποιήθηκε τό 1801 (προφανῶς στή Βιέννη), μέ ἐπιστάσια τοῦ γνωστοῦ ἀρχιμ. Ἀνθίμου Γαζῆ.

Τί νά ποῦμε, ὅμως, γιά τό περιεχόμενο τοῦ βιβλίου; Τοῦτο μόνο θά ποῦμε: Φρονοῦμε πὼς δέν εἶναι ὑπερβολή τό λεχθέν ὅτι τό ἔργο αὐτό τοῦ ἁγίου μας εἶναι τό σημαντικότερο βιβλίο πού γράφθηκε τὰ τελευταῖα 500 χρόνια περί πνευματικῆς ζωῆς. Ἀναπτύσσει σ' αὐτό, κατοχυρωμένα ἀγιογραφικῶς καί ἀγιοπατερικῶς, ὑπέροχη ἠθική ἀνθρωπολογία. Μιλάει γιά τήν ὑποδούλωση τοῦ νοῦ στίς αἰσθητές ἡδονές, ὑποδεικνύοντας τόν τρόπο τῆς ἀπελευθερώσεώς του μέ ἀσκητικό ἀγώνα, πού συνίσταται στόν περιορισμό τῶν κατ' αἴσθησις ἡδονῶν, στήν ἀνάγνωση τῶν θείων Γραφῶν, στήν προοδευτική ἀπόκτηση τῶν ἀρετῶν, στήν νοερά προσευχή καί στή μελέτη τῶν νηπτικῶν πατέρων τῆς Φιλοκαλίας. Ἔτσι, μέ τόν ἀσκητικόν αὐτόν ἀγώνα γίνεται ἱκανός ὁ νοῦς, ἀφενὸς νά ἐλευθερωθεῖ ἀπό τίς ψυχοφθόρες σωματικές ἡδονές, καί ἀφετέρου νά

ἐπαναφέρει τίς αἰσθήσεις στίς νοητές ἡδονές¹.

Στό 8^ο κεφάλαιο προτρέπει τούς χριστιανούς νά κάνουν τήν ἀντίστροφη κίνηση, καί ὅπως ἔμαθαν κακῶς νά δίδουν στά αἰσθητήριά τους τά ἡδονικά ἀντικείμενα καί φθάσανε στήν κακή συνήθεια καί στήν κακή ἔξη, ἔτσι τώρα ἄς βαδίσουν τόν ἴδιο δρόμο ἀντίστροφα, ἔστω καί ἂν στήν ἀρχή δοκιμάσω πικρότητα καί δυσκολία. Αὕτη ἡ πικρότητα στή συνέχεια θά μεταβληθεῖ σέ εὐκολία καί ἡδονή. Λέγει ὁ ἅγιος γι' αὕτη τή διαδικασία μέ τόν μόχθο γιά τήν ἀρετή (ἀριστεία) καί τά βραβεῖα πού δίδονται ἀπό τόν Θεό:

«Διατί, καθώς τό δένδρον ὅπου ὀνομάζεται λωτός...πικροτέρας τάς ρίζας ἀπό κάθε δένδρον...γλυκυτέρους δέ τούς καρπούς ἀπό κάθε ἄλλο... ἔτζι καί αἱ πρῶται πράξεις καί μαθήσεις τῶν ἀρετῶν ὅπου γεννῶσι τήν ἔξιν αὐτῶν, εἶναι πικρόταταις καί δυσκολώταταις εἰς τήν αἴσθησιν· ἄλλ' αἱ πράξεις ὅπου γεννῶνται ἔπειτα ἀπό τάς ἀποκτηθείσας ἔξεις τῶν ἀρετῶν, εἶναι γλυκύταταις καί εὐκολώταταις.

Καί συντόμως εἰπεῖν, ἰδοῦ ἀοράτως παρίστανται ἄνωθεν ἄγγελοι, στεφάνους κρατοῦντες εἰς χεῖρας· ἰδούς στεφανοθέτης κάθηται ὁ Χριστός, καί ὅσαις φοραῖς ἤθελες νικήσῃ εἰς τόν πόλεμον αὐτόν, καί δέν συγκατανεύσεις εἰς τάς ἡδονάς τῶν αἰσθητηρίων σου, τόσαις φορές μέ ἀοράτους θριάμβους ἔχεις νά στεφανωθῇς. «Πόνοι γάρ, φησὶν ὁ μέγας Βασίλειος, γεννῶσι δόξαν, κάματοι δέ, προξενοῦσι στεφάνους». Μά ὄχι· ἐνικήθης (ὅπερ μὴ γένοιτο!) μίαν φοράν ἢ καί δύο; μὴ τελείως καταπέσης· ἀλλά μέ ἀνδρείαν ἐπικαλούμενος τόν Θεόν εἰς βοήθειαν, ἐάν οὕτω κάμῃς, παρευθύς ἔχει νά ἔλθῃ ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ εἰς βοήθειάν σου, καί νά μὴν σέ ἀφήσῃ νά νικηθῇς υελείως ἀπό τόν ἐχθρόν»².

Σᾶς εὐχαριστῶ ὅλους σας πού εἶχατε τήν ὑπομονή νά ἀκούσετε τίς θεόπνευστες συμβουλές τοῦ ἁγίου Νικοδήμου γιά τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο πρέπει νά διεξαγάγουμε τήν πνευματική μας ζωή, σκοπεύοντας, εὐαγγελικῶς καί ἀγιοπατερικῶς, στήν χριστιανική τελειότητα καί ὄχι σέ μία συμβατική θρησκευτική ζωή. Ἄς ἔχουμε τίς πρεσβεῖες πάντων τῶν ἁγίων καί ἰδιαίτερα τοῦ ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου, πού τόν εἶχαμε πνευ-

¹ Βλ. Μοναχοῦ Θεοκλήτου Διονυσιάτου, Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης, ὁ βίος καί τά ἔργα του, ἔκδ. Αστὴρ Ἀλ. καί Ε. Παπαδημητρίου, Ἀθῆναι 1990, σ. 166-167.

² Βλ. Νικοδήμου Ἀγιορείτου, Ἐγχειρίδιον Συμβουλευτικόν, Πανομοιότυπη ἔκδοση τῆς Α' ἐκδόσεως τοῦ 1801, ἐπιμέλεια-εἰσαγωγή Ἀρμ. Αἰμιλιανός Καζαντζίδης, συνέκδοση Ἰ. Ναοῦ Ἁγίου Νικοδήμου χώρας Νάξου-Ἰ.Μονῆς Ἁγίου Παντελεήμονος Ἀγιάς, Νάξος 2011, σ. 133-134.

ματικό όδηγό, καθώς και τίς εὐχές τῶν παρισταμένων Σεβασμιωτάτων Μητροπολιτῶν. Ἄς μή θεωρηθεῖ, παρακαλῶ, ὑπερβολή νά ζητήσω καί τίς προσευχές τῶν ἐν Χριστῷ ἀδελφῶν Ὁρθοδόξων χριστιανῶν τῆς Βάρνας ὑπέρ τῆς σωματικῆς καί πνευματικῆς υἰγείας μου.

Росен Русев

ВЪЗКРЕСЕНИЕ ИЛИ ВЪЗКРЕСЯВАНЕ

(Библейско-патристичен поглед)

Abstract: *Being Risen or Being Raised.* The main topic of this article is the correct understanding of a few grammatical forms of the verb ἐγείρω, which is the most commonly used verb in the description of our Lord Jesus Christ in the New Testament. First of all, this paper proves that the morphologically passive forms of the verb, such as ἡγέρθη, are intransitive and active in meaning. Having demonstrated that, the paper proceeds with the theological implications of this proof. The arguments are based on the theological heritage of the Byzantine Patristics and the Bulgarian orthodox tradition. The main aim of this paper is to oppose and challenge different conceptions which maintain that after His incarnation our Lord Jesus Christ was not able to resurrect Himself as he had relinquished His divinity.

Keywords: *Resurrection, Chalcedon, Kenotic Theory, Deponent Passive, Divine Passive, Intransitive Verbs*

Предговор

Проблематиката, представена в настоящия текст, е свързана с един специфичен и конкретен филологически въпрос, натоварен обаче, с истинска богословска значимост. Апостолите и Евангелистите описват възкресението на Нашия Господ Иисус Христос не само с познатите ни от Византийските богослужебни химни форми на глагола ἀνίστημι, но най-вече с пасивните и медиалните форми на глагола ἐγείρω¹. Достигането до коректна, в светлината на правосла-

¹ Н. Balz and G. Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1999, vol. 1, p. sub 1499, ἐγείρω, 1499, 1. Така при описанието на Христовото възкресение глаголът ἐγείρω е употребен 52 пъти, докато ἀνίστημι само 24. От друга страна съществителното ἀνάστασις се употребява 42 пъти, докато ἔγερσις само веднъж, в Матей 27:53.

вието, филологическа и богословска интерпретация на тези глаголни форми е целта на настоящото изследване. Филологическият аспект на представения текст ще бъде концентриран върху доказването на отсъствието на същински пасивен характер на иначе формално-морфологически пасивните и медиални форми. Като пряко следствие от граматическия анализ ще се опита да извлечем и съответните богословски истини, като ги представим в контекста на православната светоотеческа традиция.

Увод

Апостолите и евангелистите описват чудото на Христовото възкресение по три различни начина. Най-напред възкресението се описва като дело на Самия Син Божи и проповедта се състои в думите Христос „възкръсна“ (ἀνέσθη, 1 Сол. 4:14). От друга страна, в някои новозаветни текстове се въвежда като субект на действието Бог (Отец), а Христос „претърпява“ възкресението, и за Него се говори като за някого, „когото Бог възкреси“ (ὃν ὁ θεὸς ἀνέσθησεν, Деян. 2:24). Третата група от текстове са тези, в които се употребяват медиалните и пасивните форми на ἐγείρω, без да се упоменава изрично нито логическият, нито граматическият подлог (ἠγέρθη, Рим. 6:4; ἐγήγερται, 1 Кор. 15:4). Тази група е най-многобройната и от нейното правилно разбиране, и превод зависи до голяма степен цялостният облик на апостолската проповед. Проблемът се състои в това дали формите ἐγήγερται и ἠγέρθη (и свързаните стях други форми) трябва да се разбират като същински пасиви със значение „бе възкресен“, или пък – независимо от тяхната формална граматическа форма – да се схващат в активен и/или интранзитивен смисъл, със значение „е възкръснал“ или „възкресил се е“. За да разберем богословската сериозност на проблема трябва да имаме предвид, че в ранната история на църквата втората и третата група текстове са били използвани от арианите и несторианите в подкрепа на техните разбирания. В по-ново време в либерална протестантска среда тези текстове се ползват за подкрепа, осъзнато или не, на така наречената в библеистиката „Кенотична теория“¹.

¹ Става въпрос за теория възникнала в лутеранска среда през 19 в. Съгласно тази теория при своето възплъщение Синът на Отец изоставил своите божествени „атрибути“, като всемогъщество и всезнание, за да може да стане човек по напълно

Новозаветните свидетелства

Пасивните форми, употребени в новозаветния текст, са ἡγέρθη (Мат. 17:9 (ἐγερθῆ); 27:64; 28:6,7; Марк 16:6; Лк. 24:6,34; Рим. 4:25; 6:4), ἐγερθῆναι (Мат. 16:21; Мк. 14:28; Лк. 9:22), ἐγερθεῖς (Ин. 21:14; Рим. 6:9; 7:4 (ἐγερθέντι); 8:34; 2 Кор. 5:15 (ἐγερθέντι)), и ἐγερθήσεται (Мат. 17:23). Общо взето възкресението на Христос е описано 31 пъти с пасивните форми на ἐγείρω¹. От формална граматическа гледна точка, съгласно структурата на класическия гръцки език трябва да преведем формите като пасивни, съответно: „бе възкресен“ (ἡγέρθη), „това да бъде възкресен“ (ἐγερθῆναι), „след като бе възкресен“ (ἐγερθεῖς), и „ще бъде възкресен“ (ἐγερθήσεται), понеже глаголът ἐγείρω в активните си форми има транзитивно значение: „събуждам“, „вдигам от сън“, или в изследвания контекст „възкресявам“ (вдигам от мъртвите). Що се отнася до медиално-пасивните форми ἐγήγερται (1 Кор. 15:4, 12, 14, 20), ἐγῡγερμένον (Мк 16:14; 2 Тим. 2:8), ἐγείρομαι (Мат. 27:63), то тяхното значение от формално-граматическа гледна точка трябва или да е директно медиално и активно – „възкресил се е“ (ἐγήγερται), „възкресилия се“ (ἐγῡγερμένον) и „ще се възкресе“ (ἐγείρομαι), или пък да се разбират като пасиви със значение почти идентично² на посочените по-горе пасивни форми.

В академичните граматики на библейския гръцки като цяло съществува консенсус относно това, че разглежданите пасивни форми на глагола ἐγείρω нямат пасивен характер като това се обяснява както с влиянието на семитските езици библейски еврейски и арамейски, в езиковата среда на които възниква текстът на Свещеното Писание, така и с особеностите на гръцкия език от новозаветната епоха. В така наречения „κοινή“ диалект се наблюдава явна тенденция пасивът да

автентичен начин. Името на теорията идва от глагола κενόω, употребен от свети апостол Павел в посланието до филипяни 2:7, в контекста на възплъщението. Тази теза съществува и в по-умерен вид (дефинирана от С. Gore), в която се приема, че божествеността така ограничила своята активност при възплъщението, че да позволи съществуването на ограничено, но автентично човешко съзнание у Христос (“Kenotic Theories”, in *The Oxford dictionary of the Christian Church*, edited by F. L. Cross and E. A. Livingstone, Oxford University Press, 1997, p. 923). Дори в консервативните английски преводи откриваме като превод was raised вместо is/has risen.

¹ Op. cit., H. Balz, G. Schneider, sub 1499, ἐγείρω, 1499, 5.

² Казвам почти, защото перфектните форми изразяват резултативност и обвързаност с настоящето, която отсъства от аористните.

присвоява значението и употребата на медиалния залог, в резултат на което в аорист и футур се появяват множество пасивни форми без определен пасивен смисъл. Тези форми обикновено се определят като „депонентен пасив“¹: ἀπεκρίθην (Мт. 25:9), ἀπελογήθην (Лк. 21:14), ἡγαλλιάθην (Ин. 5:35), ἐγενήθην (Мт. 6:10), ἡγέρθην (Лк. 24:34), ἡδυνάσθην (Мк. 7:24), διελέχθην (Мк. 9:34), ἐταυμάσθην (Откр. 13:3), ἐθαμβήθην (Мк. 1:27), ἐνθυμηθεῖς (Мт. 1:20), μετεμελήθην (Мат. 21:32), ἐφοβήθην (Мат. 21:46), εὐλαβηθεῖς (Евр. 11:7)². Така, поне според някои автори, изследваната от нас форма ἡγέρθη, която, макар и пасивна по форма, се употребява с подчертан активен нюанс, и не би трябвало да се различава по смисъл от интранзитивната и активна форма ἀνέστη³. Ето защо употребата на ἡγέρθη при новозаветните автори не следва да се приема за указание, че възкресението на Христос е дело (единствено) на Бог Отец, а Синът е лишен от активно участие в собственото си възкресение⁴. Не всички обаче са съгласни с тази интерпретация. Най-напред в английските преводи например: *New American Standard Bible*, *New King James Version*, *New International Study Bible*, като цяло се предпочитат еднозначно пасивни форми като *was raised* (Рим. 6:4), за формата ἡγέρθη, или *having been raised* (Рим. 6:9) за формата ἐγερθεῖς. Има, разбира се, изключения – обикновено при превода на Евангелията се предпочитат активни форми – така в *New American Standard Bible* и *New International Study Bible*, при текстовете Мат. 28:6; Мк. 16:6; Лк. 24:6; формата ἡγέρθη е преведена като *has risen*, а в *New King James Version* преводът гласи *He is risen*. *The New English Bible* от своя страна запазва пасивните форми дори при превода на Евангелията – *has been raised*. Освен в преводите и в съвременната академична коментаторска традиция превес има разбирането,

¹ Терминът не предполага, че става въпрос за депонентни глаголи по принцип, въпреки че именно пасивните форми на депонентните глаголи са най-честите случаи за депонентен пасив. От изброените по-горе глаголи ἀγαλλιάω, ἐγείρω, θαμβέω и φοβέω не са депонентни. Към тях може да се прибавят формите ὥφθην (Лк. 24:34), σταθεῖς (Лк. 18:11) и други.

² A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Cambridge University Press, 1919, p. 334.

³ J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 3, T&TClark, London, 1963, 57.

⁴ M. Zerwick, *Biblical Greek Illustrated by examples*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1963, p. 74, 175/231.

че ἡγέρθη се употребява като същински пасив¹, обикновено наричан *divine passive*². По отношение на Евангелист Лука конкретно, като аргумент се използва това, че в книга „Деяния Апостолски“, написана също от него, възкресението на Христос експлицитно се описва като дело на Бог (Отец)³.

Както виждаме съществува определена неяснота относно точния смисъл на разглежданите глаголни форми. Ето защо ще се опитаме да въведем известна яснота, позовавайки се на наблюдение върху функционирането на глагола ἐγείρω в библейския гръцки текст. Така например пасивното по форма причастие ἐγερθεῖς има очевидно активно интранзитивно значение в Матей. 1:24: „Като стана (ἐγερθεῖς) от сън, Йосиф направи, както му бе заповядал ангелът Господен, и прие жена си“. Идентична употреба откриваме в Матей 2:13, 14, 20, 21 – никой не е вдигнал Йосиф от сън, но той сам се събужда. По подобен начин същото причастие в Матей 8:26 (ср. 9:19) не може да се разбира пасивно, защото никой не е принудил Господ да се изправи: „А Той им каза: защо сте толкова страхливи, малOVERCI? Тогава, като стана (ἐγερθεῖς), *запрети на ветровете и на морето, и настана голяма тишина*“. Същото може да се каже за изцеления човек в Матей 9:6, 7, който, след като станал, си взел одъра и си отишъл у дома⁴. Редица старозаветни текстове показват, че в LXX разглежданите пасивни гръцки форми съответстват на активни интранзитивни форми в библейския еврейски. Добър пример за това е Притчи Соломонови 6:9 – „Докога, ленивецо, ще спиш? Кога ще от сън да станеш“ В гръцкия превод „да станеш“ съответства на пасивната форма в бъдеще

¹ John Nolland, *Luke 18:35-24:53*, in *Word Biblical Commentary*, vol. 35c, 1993, p. 1190. Интересно е да се отбележи, че авторът признава възможността ἡγέρθη да се преведе активно – he has risen, но на него му се струва, че контекстуално пасивният превод – he has been raised – е по-добрият вариант.

² Donald A. Hagner, *Matthew 14-28*, in: *World Biblical Commentary*, vol. 33b, 1995, p. 870. Граматическата категория *divine passive* обозначава пасивна глаголна конструкция, при която логическият подлог не е посочен, но се подразбира, че става дума за Бог.

³ Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, in: *The Anchor Bible*, vol. 28A, 1985, p. 1545. Подобно на Nolland, Fitzmyer също признава, че превод с активна форма е възможен, като дори посочва места в евангелието, където се откриват такива примери (11:8; 13:25).

⁴ Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Third Edition, 2000, sub 2172 ἐγείρω, 2172:4.

време ἐγερθήσῃ, която от своя страна предава еврейската интранзитивна фиентивна (тоест „динамична“)¹ форма לָקַם, „кал“ имперфект от глагола קָם, „ставам“. Един глагол с интранзитивно фиентивно значение в основното спрежение „кал“, за да бъде употребен транзитивно, трябва да премине от „кал“ в построението „хифил“², לָקַח, а за да придобие пасивно значение, трябва да е в построението „хофал“ לָקַח³. Именно последната хофална форма לָקַח е граматическият еквивалент на гръцката ἐγερθήσῃ, в смисъл че и двете форми формално са пасивни и транзитивни. От приведения пример (Притчи 6:9), обаче виждаме, че пасивната гръцка форма съответства в еврейския текст на една интранзитивна форма, което ни подсказва, че в библейския гръцки са настъпили определени изменения в употребата на залога. В допълнение и самият контекст предполага интранзитивно фиентивно значение, понеже въпросът се отнася до личния избор на човека, изпаднал в греха на ленивостта. По тази причина един превод на гръцката форма „кога ще бъдеш вдигнат от сън“ е изключен контекстуално, тъй като не може да се свърже с упрека за ленивост, тоест за нежелание да се издигнеш сам. Друг пример можем да открием в 1 Паралипоменон 22:19: „И тъй, разположете сърцето си и душата си, за да потърсите Господа, вашия Бог. Станете и съградете светилище Господу Богу...“ Като съответствие на императива „станете“ в Септуагинта откриваме пасивния аористен императив ἐγέρθητε, на което в масоретския текст съответства וַיִּמָּוֶקֶן, отново интранзитивна фиентивна форма в спрежение „кал“ от глагола קָם.

Не само под влиянието на библейския еврейски настъпват про-

¹ Като *фиентивен* или *динамичен* се определя глаголът, описващ действие, а не състояние.

² F. C. Putnam, *A New Grammar of Biblical Hebrew*, Sheffield Phoenix Press, 2010, p. 176. Сравни W. Gesenius, *Hebrew Grammar*, 17 ed., transl. by T. J. Conant, New York, 1861, p. 100.

³ Ето примери, свидетелстващи за тази употреба: „Когато Господ им издигаше (לָקַח) съдии, Сам Господ беше със съдията и ги спасяваше от враговете им през всички дни на съдията, защото Господ ги съжаляваше, като слушаше стенанията им от ония, които ги угнетяваха и потискаха.“ (Съдии, 2:18). В LXX откриваме ἡγούμενος като превод на формата לָקַח в еврейския текст. Ето пример и за пасивното построение, Хофал: „Ето последните Давидови думи, речта на Иесеевия син Давида, речта на оня мъж, който е високо поставен (לָקַח), на помазаника на Бога Иаковов и на сладкия певец Израилев.“ (Втора Царства 23:1). В Септуагинта изследваната от нас форма е преведена описателно ὁ ἀνέστησεν κύριος.

мени в новозаветния гръцки, но и под влиянието на говоримия през първи век в палестина диалект на арамейския. В самия текст на Новия Завет откриваме потвърждение на нашата теза. В Евангелието според Марк (5:41) се разказва за възкресението на дъщерята на началника на синагогата, като са предадени думите на Господ в техния арамейски оригинал: „И като хвана детето за ръка, казва му: талита куми, което означава: момиче, тебе казвам, стани!“ Очевидно тук е използван арамейският глагол ܩܕܝܬ, съвпадащ със споменатия по-горе еврейски глагол קודם. В новозаветната транслитерация формата изглежда като коџи, а във византийската текстова традиция формата е коџи, откъдето идва и формата в Синодалния превод. Разликата между двете форми е в рода, при което се счита, че формата коџи предава императива за женски род (ܩܕܝܬܐ), докато формата коџи, предава императива за мъжки род (ܩܕܝܬܐ), която обаче се е използвала без значение на рода. И двете форми са в real, тоест в арамейското съответствие на еврейското построение qal, и имат интранзитивно значение: „стани“ или „ставай“. Евангелистът превежда тази дума като ἑγείρε („ставай“), а според византийската текстова традиция, като ἑγείραι („стани“). Разликата между двете форми (освен във вида) е в залога, но контекстуално погледнато и двете трябва да се употребяват интранзитивно. Ако приемем корекцията на Nestle-Aland, променяща формата от медиалния императив ἑγείραι в активния императив ἑγείρε, то това ни показва, че не само пасивните и медиално-пасивните форми на глагола ἑγείρω могат да се употребяват интранзитивно, но и активните¹. Особено показателен в тази връзка е текстът от Ефесяни (5:14) „Затова е казано: стани (ἑγείρε) ти, който спиш, и възкръсни (ἀνάστα) от мъртвите, и ще те осветли Христос“. В този текст от свети апостол Павел ἑγείρε и ἀνάστα са очевидно в синтактичен и синонимен паралелизъм, което ни подсказва, че имат еднакво значение и съответно – превод. Прави впечатление, че ἑγείρε може да има интранзитивно активно значение и в езика на апостол Павел, а не само при Евангелистите. Тази интранзитивна употреба на активния залог следва да се ограничи обаче само до императива². Медиално-пасивните императивни форми на ἑγείρω например: ἑγείρεσθε

¹ J. H. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, American Book Company, New York, 1889, sub 1539 ἑγείρω.

² Walter Bauer, op. cit., sub 2172 ἑγείρω, 2172:13, a.

ἄγωμεν (Мат. 26:46), също се употребяват интранзитивно¹. Евангелист Лука ни предава (7 глава) подобен на разказвания от Евангелист Марк случай на възкресяване – на сина на вдовицата. Там Господ при възкресяването на детето използва пасивния аористен императив ἐγέρθητι, очевидно употребен отново интранзитивно². Интересно е да се отбележи и потвърждението, което откриваме в *Suda Lexicon*, към обяснението на съответната глаголна форма: „ἐγείραι означава стани ти сам, поради дифтонга с който е изписано, като се употребява вместо ἐγέρθητι“.

Медиялните форми са по-редки в старозаветния гръцки текст, но малкото примери потвърждават нашето предположение. Нека погледнем един от примерите в книгата на пророк Исаия (5:11): „Горко на ония, които от ранно утро дирят сикер и до късна вечер се разпалят с вино;“ В Септуагинта причастие το ἐγειρόμενοι съответства на מְשַׁכְּמִי в еврейския текст, което е причастие в хифил от глагола (שָׁכַם), който се употребява само в хифил има интранзитивно значение „ставам рано“³.

Трябва да отбележим, че в класическия гръцки език също се откриват примери за активна употреба на пасивни форми на ἐγείρω. Като илюстрация ще ни послужи кратък текст от баснята на Езоп, „Магарето и търговеца на сол“: „и като се разтвори набързо солта, веднага се изправи (ἠγέρθη), *ходейки с облекчение*“⁴. В гръцкия текст е употребена пасивната форма ἠγέρθη, която контекстуално има очевидно активен характер, понеже магарето, почувствало олекотяването на товари си, с готовност и бързина се изправя, за да продължи пътя си. Като потвърждение на тази интерпретация, трябва да посочим, че в характерното за басните повторение на ситуацията, глаголят ἠγέρθη, е заменен от ἐξανέστησεν αὐτὸν, което е недвусмислено активна рефлексивна конструкция.

Древните преводи

Под внимание ще вземем новозаветните древни преводи на ла-

¹ Ibid., 2172:13, b.

² Op. cit. Balz, G. Schneider, sub 1499 ἐγείρω, 1499, 3.

³ В Синодалния превод не си личи, но в еврейския текст и, съответно, в гръцкия превод, е употребен глагол „ставам рано“.

⁴ Aesopus, *Phabule* 266, 1-15.

тински, сирийски и старобългарски. За да не увеличаваме излишно изложението ще се спрем само върху два примера от Новия Завет, един от синоптичните Евангелия, и един от посланията на свети апостол Павел. От синоптичните Евангелия ще се спрем на думите на Евангелист Матей: „няма Го тук: Той възкръсна, както беше казал; дойдете, вижте мястото, дето е лежал Господ“ (Мат. 28:6). Във *Biblia Sacra Vulgata* гръцката форма ἡγέρθη е преведена с *surrexit* – активен перфект от глагола *subrigo*, който в интранзитивна употреба означава „ставам“. Съответно употребената форма *surrexit* на български трябва да преведем „той възкръсна“. В Сирийския превод *Peshitta* ἡγέρθη се превежда с ܪܦ – *real perf.* с интранзитивно активно значение „стана“. От посланията на свети апостол Павел ще се спрем на Посланието до римляни: „предадения за нашите грехове и възкръсналия за наше оправдаване“ (4:25). Във *Biblia Sacra Vulgata* гръцката форма ἡγέρθη е преведена с *resurrexit*, активен перфект от *resurgo*, със значение „отново ставам“, и съответно, на български „той отново стана“. От друга страна обаче в изданието *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece et Latine* като превод се дава не *resurrexit*, а *suscitatus est*, пасивен перфект от глагола *suscito*, със значение „вдигам“, „събуждам“, което на български трябва да се преведе като „бе възкресен“. Този преводен вариант обаче не се основава на свидетелството на древните латински преводи, и затова не е нужно да се взема под внимание. В сирийския превод *Peshitta* ἡγέρθη отново се превежда с ܪܦ – *real perf.* с интранзитивно активно значение „стана“. Както виждаме в двата най-авторитетни древни преводи на Новия Завет, *Vulgata* и *Peshitta* се предпочитат активни форми за превод, което е добро свидетелство в подкрепа на защитаваната от нас теза. В старобългарската преводна традиция изследваните пасивни и медиални форми на глагола ἐγείρω също се превеждат с активни интранзитивни глаголи. От Енинския апостол (ЕА) от XI в. са се запазили няколко текста, които потвърждават нашата теза. В 2 Тим. 2:8 „Помни Господа Иисуса Христа от семето Давидово, Който възкръсна от мъртвите според моето благовестие“. В старогръцкия текст откриваме медиално-пасивната форма ἐγυγερμένον, която в ЕА е предадена с формата „въствъшаго“¹, минало деятелно причастие от интранзитивния глагол „въстати“. В Рим. 6:9 „знаейки, че Христос, веднъж възкръснал от мъртвите, вече

¹ Енински апостол, К. Мирчев и Хр. Кодов, София: БАН, 1965, с. 9.

не умира: смъртта няма вече власт над Него“. В старогръцкия текст откриваме пасивната форма „ἐγερθεῖς“, която в ЕА е предадена с формата „въста“¹, минало свършено време от същия глагол „въстати“. В Евангелието според Лука (24:6) и в Евангелието според Матей (28:6) пасивната форма ἡγέρθη е предадена в Асеманиевото евангелие и Зографското евангелие като „въста“ (кирилизан вариант)².

Богословският смисъл на изследвания филологически въпрос е свързан с изповедта на пълнотата на двете природи, божествена и човешка, в едното лице и ипостас на Единородния Син на Бог Отец, „Който заради нас, човеците, и заради нашето спасение слезе от небесата и се въплъти от Дух Свети и Дева Мария и стана човек“. Съгласно Халкидонското вероопределение двете природи пребивават в единство „неслитно, неизменно, неразделно и неразлъчно“. Тази вероизповед изключва напълно всякакви интерпретации на Новозаветното благовестие, съгласно които Единородният Син да се е лишил временно, при въплъщението, от своята божествена природа и единосъщие с Отец и Дух Свети³ („Кенотичната теория“) и съответно на тази погрешна представа – да не е можел сам да възкреси себе си, а да е имал нужда да бъде възкресен⁴. Православната църква

¹ Пак там, стр. 81.

² С. Романски, *Старобългарски език в образци*, Унив. печат., 1945 стр. 82 и 363.

³ Вадим Леонов, „Кеносис“, в: *Православная Энциклопедия*, том 32, Москва 2013, с. 448.

⁴ Освен твърдението, че при въплъщението Синът Божи се лишава от своята Божественост, кенотичната теория съдържа и редица други постановки. Съгласно Gottfried Thomasius, първият систематизатор на тази теория, е необходимо възстановяване на историческия образ на Спасителя като истински човек, за кого в Евангелията се казва, че е растял, гладувал, учил се е, усвоявал е съвременната култура, и прочее. Всички тези неща не могат да се отнасят за някаква абстрактна човешка природа, възприета от Бог Син, но трябва да се отнасят за самия Син Божи (S. M. Smith, „Kenosis, Kenotic Theology“, in *Evangelical Dictionary of Theology*, Baker Books, 1995, p. 600). Мотивацията на поддръжниците на тази теза изтъкват твърдението, че ако няма самоограничаване на Бога при въплъщението, се излагаме на опасност от въвеждане на втори субект, т.е. на втори личностен център, в Христос (т. е. нова форма на несторианство) към когото именно да отнесем изброените характеристики, строго специфични за човек. Между представителите на това течение има разлики. Така например Gore изгражда своята кенотична теория в подкрепа на Халкидонското определение, или, в най-лошия случай, като негово допълване, докато Forsyth си поставя за цел да представи алтернативен на Халкидон библейски прочит на христологичната проблематика. (S. M. Smith, p. 601)

изповядва, че Христос възкръсва сам, „ѝако Богъ“¹. Това разбира се по никакъв начин не изключва Отец и Дух Свети от чудото на възкресението, защото единосъщиято предполага не само една същност, но и една воля и едно действие на Троицата. В изследвания контекст обаче е важно да се постави акцентът именно върху това, че Синът възкресява сам своето тяло като Бог.

Византийската патристична традиция

Византийската патристична традиция предоставя свидетелства в подкрепа на изложената теза. „В съборното съзнание на Църквата идването на Бога на земята, ... Неговата смърт на честния Кръст и полагането Му в гроба се схваща от Църквата като унищожаване на самата смърт. Самият Живот, изворът на живота, в този извънреден акт вътре в историческото време изпепелява смъртта. В лицето на Христос смъртта влиза в божеството и изчезва, защото в него не може да намери място за себе си, доколкото то самото е извор на всичко съществуващо, на самия живот като такъв“².

Още свети Игнатий Богоносец в своето Послание до смирненци, противопоставяйки се на гностическите докетически учения, отричащи действителността на въплъщението, изповядва, че нашият Господ е истинно Давидов син по плът, от една страна, и истинно Божи Син, от друга. Истинно се е родил от Дева и истински е бил пригвозден на кръста при Пилат и Ирод Тетрарх, като претърпяното страдание е било понесено заради нашето спасение. В този контекст Свети Игнатий обвързва вярата във възкресението, от една страна, с вярата в телесното страдание и действителното възприемане на човешкото естество при въплъщението като казва, че Господ „истинно е пострадал както и истинно е възкресил себе си“ (καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν), а не само привидно, както смятали тези, „които сами били християни само привидно“³.

Свети Атанасий Велики, при своята полемика срещу арианите в *Слово за въплъщението на Словото*, защитава тезата, че тялото,

¹ Неделни евлогитарии „ѝако Богъ бо воскресѣ ѿ гроба“

² Св. Риболов, *Традиция и контекст в Богомислието на гръцките отци*, София: Синод. изд., 2014, с. 150-151.

³ Св. Игнатий Богоносец, *Послание до Смирненци*, в: *Изборник Светоотеческо наследство*, прев. Св. Риболов, Омофор, 2001, с. 44-45.

възприето от Единородния Син като негово собствено тяло, е трябвало, от една страна да умре, по причина, че е смъртно¹, но, от друга страна, то не би могло да остане мъртво, защото е било храм на Живота². Така Христовото тяло претърпява смърт, но оживява отново, поради Живота в него³. Затова всички изповядват, обобщава Атанасий „че Спасителят възкресил своето тяло, и че е истинен Божи Син“ (ὅτι τε ἀνέστησε τὸ ἑαυτοῦ σῶμα ὁ Σωτὴρ, καὶ ὅτι Θεοῦ Υἱὸς ἐστὶν ἀληθινός)⁴, Който в последните времена приел тяло за спасението на всички, унищожил смъртта и дарил нетление на всички, като възкресил своето тяло като първи плод на бъдещото възкресение⁵. Обобщавайки думите на свети Атанасий, можем да кажем, че „Няма как да обгърне смъртта Оногова, Който е Творец на вселената“⁶. Ранните ариани обаче са защитавали тезата, че на кръста Синът умира истински и затова е бил възкресен от Отец, а не възкръсва сам. Според тях делото на спасението се извършва от Сина, защото той в качеството си на „втори бог“, може поради своите ограничения да приеме смъртта истински – нещо, което Отец не би могъл да извърши, поради своето съвършенство⁷. По-късните ариани обаче се отказват от тезата за истинската смърт на кръста, приемайки че смъртта не е нещо

¹ Athanase d'Alexandrie, *Sur l'incarnation du Verbe* (Sources chrétiennes 199), ed. Charles Kannengiesser, Paris 2000, p. 378: Μὴ ἀποθανεῖν μὲν γὰρ οὐκ ἡδύνατο, ἅτε δὴ θνητὸν ὄν, καὶ ὑπὲρ πάντων προσφερόμενον εἰς τὸν θάνατον· „Защото не е било възможно да не умре, понеже е смъртно, и като принасяно заради всички на смърт“ (Athanase, *De incarnatione verbi* 31.4).

² Ibid. Μεῖναι δὲ νεκρὸν οὐχ οἶόν τε ἦν, διὰ τὸ Ζωῆς αὐτὸ ναὸν γεγενῆσθαι. „Но да остане мъртво не е било възможно, поради това, че то е станало храм на Живота“ (Athanase, *De incarnatione verbi* 31.4).

³ Ibid. Ὅθεν ἀπέθανε μὲν ὡς θνητόν· ἀνέζησε δὲ διὰ τὴν ἐν αὐτῷ ζωὴν. „Така от една страна е умряло като смъртно, а е оживяло поради живота в него“ (Athanase, *De incarnatione verbi*, 31.4).

⁴ Ibid., p. 380 (Athanase, *De incarnatione verbi* 32.6).

⁵ Ibid., p. 380; τὸν δὲ θάνατον κατήργησε, πᾶσι δὲ τὴν ἀφθαρσίαν ἐχαρίσατο διὰ τῆς ἐπαγγελίας τῆς ἀναστάσεως, ἀπαρχὴν ταύτης τὸ ἴδιον ἐγείρας σῶμα. Унищожил смъртта и на всички подарил нетление, чрез обещанието за възкресението, след като възкреси Своето тяло като негов (т.е. на обещанието) първи плод“ (Athanase, *De incarnatione verbi*, 32.6).

⁶ Вж. Св. Риболов, цит. съч., с. 153.

⁷ R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, T&T Clark, London, 2005, p. 103, 106, 108, 112.

различно от отделяне на душата от тялото, при което душата не загубва личното си битие¹.

В своето *Слово за Богоявление* свети Григорий Богослов, разяснявайки недоуменията, породени от трудните за разбиране слова на Божественото Писание, ни дава екзегетическия ключ за разбиране на противопоставените, поне на пръв поглед, тези за Възкресението Христово, които откриваме в Новия Завет. Поради единението на двете природи в Единия Христос апостолите и евангелистите говорят по двоен начин за Спасителя. Така в Писанието се казва както, че е „възкресен от Отец и възнесен, така и че сам себе си е възкресил, и че е възлязъл отново“ на небесата (καὶ ἐγῆγέρθαι παρὰ τοῦ Πατρὸς, καὶ ἀνελήφθαι, ἀλλὰ καὶ ἑαυτὸν ἀνεστακέναι καὶ ἀνελήλυθέναι πάλιν), като „едните думи се отнасят към благоволението, а другите към неговата власт“ (ἐκεῖνα τῆς εὐδοκίας, ταῦτα τῆς ἐξουσίας)². Думите на новозаветните писатели, отнасящи се до Неговата власт, разкриват Христос като Единородният Син на Бог Отец, а думите отнасящи се до благоволението, са обвързани с божественото домостроително снизхождение, когато с благоволението на Отец, Единосъщният Син „понижи Себе Си, като прие образ на раб и се уподоби на човеци“ (Фил. 2:7), при изпълнението на тази така „велика тайна на благочестието: Бог се яви в плът“ (1Тим. 3:16). Затова не бива да се съсредоточаваме само върху онези текстове в Писанието, които разкриват неизречимото смирение, снизхождение и унижение на Единородния Син, но винаги трябва да ги съединяваме със словата на Писанието, прославящи и възхваляващи Христос като Съвечен и Единосъщен на Отец и Духа.

Коментирайки Посланието до галатяни, свети Йоан Златоуст се удивява реторически на думите на свети апостол Павел, който в своя начален поздрав посочва Бог Отец като Възкресилия Иисус Христос от мъртвите. „Какво правиш Павле“ (Τί ποιεῖς, ὦ Παῦλε)³ – с тези думи Златоуст започва своя коментар на това трудно място. Обяснението, което Йоан ни предлага, започва с изясняване на контекста на Посланието до галатяни, което не е писано за хора, нови във вярата,

¹ Ibid. Hanson, pgs. 118, 11.

² Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41* (Sources chrétiennes 358), ed. Claudio Moreschini, trad. Paul Gallay, Paris 1990, p. 138 (Gregorius Nazianzenus, *In Theophania* (oratio 38.15).

³ Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Galatas commentarius* (PG 61, 615B).

и имащи потребност от пространни разяснения, но за юдеи, които, приели Христовото благовестие, все още се страхуват да изоставят Моисеевото законодателство. Ето защо светият апостол Павел извежда на преден план в своето послание великите благоденствия за човешкия род, чрез които нуждата от Закона отпада – унижението, кръста, смъртта и възкресението – които Божият Син претърпя за нас¹. Ето защо, осъществявайки своите пастирски цели, апостол Павел припомня за Христовото Възкресение не като за изява на природно присъщото Божествено всемогъщество на Сина, но като залог за всеобщото възкресение. Някои еретици обаче, вземайки повод от този тип текстове, съставят своите противоречащи на истината учения. На тях Златоуст припомня, че е неуместно да се съмняват дали Синът би могъл да възкреси своето тяло, понеже дори само допирът до сянката или дрехите на вярващите в Неговото име възкресява мъртвите². Затова тези слова от Писанието, в които се говори за Сина като за възкресен от Отец, са казани, за да бъде отдадено подобаващото на Бог Отец поклонение и слава, и поради немоща на слушателите³.

Един от най-важните новозаветни текстове в подкрепа на защитавана теза е Йоан 10:18: „Затова ме люби Отец, защото Аз Си давам душата, за да я приема пак. Никой не Ми я отнима, но Аз Сам от

¹ Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Galatas commentarius* (PG 61, 615C): ἐπειδὴ δὲ ὡς μέλλοντες τιμωρεῖσθαι, εἰ ἀποσταίεν τοῦ νόμου, στασιάζουσι πρὸς ἡμᾶς, διὰ τοῦτο πράγματος μέμνηται, δι' οὗ πᾶσαν ἐκβάλλει τοῦ νόμου τὴν χρεῖαν, λέγω δὴ τὴν ἐκ τοῦ σταυροῦ, καὶ τῆς ἀναστάσεως εὐεργεσίαν ἐγγινομένην ᾧ πᾶσι. Понеже тези спорят с нас като такива, които очакват да бъдат наказани ако биха отстъпили от Закона, поради това именно е припомнил делото, чрез което отхвърля цялата необходимост от Закона, имам предвид благоденствието от кръста и възкресението, настъпило за всички.

² Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Galatas commentarius* (PG 61, 616A): ἄρα ἀσθενῇ τὸν Υἱὸν ἐπιδείξει βουλόμενοι, καὶ οὐκ ἰσχύοντα πρὸς ἐνὸς ἀνάστασιν σώματος; Καὶ μὴν ἢ εἰς αὐτὸν πίστις καὶ τὰς σκιὰς τῶν εἰς αὐτὸν πιστευόντων ἀνιστᾶν ἐποίησε νεκροῦς. ... αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἀναστῆσαι οὐκ ἴσχυσε, καὶ πῶς οὐ φανερὰ αὐτῇ μανία, καὶ παρανοίας ἐπίτασις. Нима желаят да покажат, че Синът е немощен и неспособен да възкреси дори едно тяло? Нали вярата в Него е направила така, че дори сянките на вярващите в Него да възкресяват мъртвите. ... а Сам пък Себе си да е нямал сили да възкреси; как да не е явна тази лудост и голямо безсмислие.

³ Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Galatas commentarius* (PG 61, 616B): Καὶ γὰρ καὶ εἰς τὸν Πατέρα τιμῆς ἕνεκεν εἴρηται τοῦτο, καὶ τῆς τῶν ἀκροατῶν ἀσθενείας.

Себе Си я давам. Имам власт да я дам и власт имам пак да я приема“. Свети Кирил Александрийски в своя коментар на Евангелиието според Йоан, върху 10:18, обяснява, че „Не само за полагането на душата, казва „власт имам“, но прибавя „власт имам“ и към двете – и за смъртта и за възкресението (τοῦ τε θανάτου καὶ τῆς ἀναστάσεως) – за да не би да се окаже, че от чужда сила и действие е делото (ἵνα μὴ δυνάμεώς τε καὶ ἐνεργείας ἑτέρου φαίνεται τὸ κατόρθωμα), допуснато, като че ли след просба, за някой служител и подчинен, но за да покаже като плод на собствената си природа това, че може да упражнява власт и над самите връзки на смъртта (ἀλλ' ἵνα φύσεως ἰδίας ἐπιδείξῃ καρπὸν τὸ καὶ αὐτῶν δύνασθαι κατεξουσιάζειν τῶν τοῦ θανάτου δεσμῶν), и че когато пожелае, лесно може да преобърне естествения ред, нещо, което е присъщо истински само на Този, Който е Бог по природа (ὅπερ ἐστὶν ἴδιον ὧντως τοῦ κατὰ φύσιν Θεοῦ)¹“. Този текст на Свети Кирил очевидно е обвързан и с несторианските спорове. Противопоставяйки се на учението на Несторий, Александрийският епископ подчертава личното и ипостасното единство на двете природи в Единия Христос. Въвеждайки човешки субект редом до Единородният Син на Отец, несторианите отнасят смъртта към човека, а възкресяването към Бога². В тази несторианска перспектива не може да се каже, че Христос възкръсва сам, тоест, че възкресява сам себе си. Напротив, умира роденият от Дева Мария, възкресява го Роденият от Отец.

Що се отнася до родната старобългарска традиция ще се спрем на съчиненията на свети Климент Охридски. Името на свети Климент се свързва най-вече с преводите на богослужебните текстове, а не с превода на Священото Писание³. Богословските предпоставки, които представихме като фундаментална черта на византийската патристична традиция, обаче, се откриват в запазените съчинения на свети Климент. Така в своето Поучение за Рождество Христово свети Климент обяснява: „Милостивият наш Господ Бог обаче не изтърпя да ни гледа изпаднали в толкова голямо зло, нито пък забрави творението на Своите ръце. Той наведе небесата и слезе, за да ни потърси и да ни спаси; дори прие нашата плът, за да ни напра-

¹ Cyrillus, *Commentarii in Joannem*, P. E. Pusey, Vol. II, London, 1872, p. 243-244.

² Demetrios Bathrellos, *The Byzantine Christ. Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford University Press, New York, 2004, p. 18, 21.

³ Кр. Станчев, „Климент Охридски“, в *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. 2, 331.

ви богоподобни чрез Своята божественост (хотя и ѿбожити своимъ божествомъ). С пелени бе повит като младенец Този, Който обвива земята с облаци, в ясли на животни бе положен като младенец Този, Който почива винаги върху херувимски рамене, за да ни избави от животински живот. Заради това сега Невидимият стана видим, Нещъзданият се вмести в Своето създание, неосезаемият стана осезаем и Синът Божи стана Син човечески. Без да е оставил Своята божествена природа, Той стана човек (не ѿложъ божества своѣго быст человекъ), но съвършен Бог и човек. Като скри с човешкото си тяло Своята божественост, Господ слезе, за да ни потърси, и като намери заблудилата се овчица, Той я взе на рамо и я донесе при Отца, тоест Той спаси човека, когото сатаната някога бе погълнал¹. В този текст откриваме всички основни елементи на православната Христология, съгласно която Роденият от Дева Мария Син е Сам Единородният Син на Отец, приел по своя воля човешкото естество. При възплъщението Синът не се лишава или отстранява от своята божественост, но напротив, оставайки съвършен Бог, става и съвършен човек („не ѿложъ божества своѣго быст человекъ“). По тази причина възкресението на Христос не би могло да се мисли по друг начин, освен като израз на съвършената власт на Сина над смъртта, която няма как да удържи в своя власт Творецът на всичко съществуващо и Извора на живота.

Римокатолическата теза

В римокатолическата богословска патристична мисъл тази теза също е отстоявана. За да не увеличаваме излишно обема на текста ще се позовем само на великия систематик на латинското богословие Тома Аквински. Разсъждението си Тома започва от твърдението, че това, което възкръсва при възкресението, е тялото, а не душата (*resurrectio non est animae, sed corporis, quod per mortem cadit*, [III^a q. 53 a. 4 arg. 3]). Очевидно е, че това, което собствено възкръсва, тоест тялото, не може само да бъде причина за своето възкресение (*Ergo id quod resurrexit in Christo, non potuit esse causa suae resurrectionis* [III^a q. 53 a. 4 arg. 3]). Това обяснява защо в Писанието все пак се говори

¹ Св. Климент Охридски, *Слова и поучения*, прев. Ат. Бончев, София: Синод. изд., 1970, с. 178-179.

за Христос не само като за възкръснал, но и като за възкресен – това е в случаите, когато фокусът на новозаветните писатели попада върху човешкото естество на Христос и по-конкретно – на възприетото човешко тяло. Когато фокусът е върху Христос като Бог, тогава най-напред трябва да се каже, че при смъртта нито душата на Христос, нито тялото са били отделени от божествеността (*per mortem non fuit separata divinitas nec ab anima Christi, nec ab eius carne* [III^a q. 53 a. 4 co.]). От тази позиция може да се твърди, че и тялото и душата на Христос, поради единението с божествеността са имали силата да се съберат отново при възкресението (*Secundum igitur unitae divinitatis virtutem, et corpus resumpsit animam, quam deposuerat; et anima resumpsit corpus, quod dimiserat* [III^a q. 53 a. 4 co.]).

Протестантската теза

Що се отнася до протестантите, не е възможно да се обобщи позицията им, поради сравнително по-либералния подход, който са възприели. Все пак в по-консервативните протестантски среди „кенотичната теория“ се отхвърля, като се защитава тезата не само, че Синът не отстъпва от своята божественост при възплъщението¹, но и че има експлицитни текстове в Новия Завет (Йоан 10:18), които показват, че Христос възкръсва по своята воля и със своята сила и, съответно, възкресението се разбира като дело както на Отец, така и на Сина². Така за протестантите като цяло „възкресението е събитието, при което Христос чрез своята божествена сила оживотворява своето мъртво тяло, съединено с неговата душа и така напуска гробницата“³. В смъртта „Неговата божествена природа е останала по-най съкровен начин единена с неговата човешка душа и тяло, и е притежавала всемогъщата сила да изведе живот от смъртта“⁴.

¹ H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, Baker Academic, Grand Rapids, 2003, vol. III, p. 432; 419.

² W. Grudem, *Systematic Theology*, Zondervan, Michigan, 2000, p. 614, 549.

³ H. Bavinck, op. cit. vol. III, p. 437: The resurrection was the event in which Christ by his divine power revived his dead body, united it with his soul, and thus left the tomb.

⁴ Ibid. vol. III, p. 438: In death his divine nature remained most intimately united with his human soul and body and possessed the omnipotent ability to bring forth life out of death.

Заклучение

Бих искал да завърша настоящия текст с цитат от книга Премъдрост Соломонова: „Ако някой желае голяма опитност, мъдростта знае отдавна миналото и налучва бъдното, знае тънкостта на думите и разрешението на загадките, предугава личбите и чудесата и сетнините от годините и времената“. Мъдростта, казва премъдрият писател, „знае тънкостта на думите“ – ἐπίσταται στροφὰς λόγων (Прем. 8:8). Правилното разбиране и тълкуване на словата на Свещеното Писание следователно става възможно не само благодарение на придобитите задълбочени познания, но е преди всичко благодатен дар от Светия Дух, чието придобиване се предхожда от аскетическо усилие и молитва. Затова нека заедно с Премъдрия писател се молим и думаме от все сърце: „Дарувай ми приседналата до Твоя престол премъдрост“ (Прм. 9:4).

Георги Боев

ЗАТВОРНИЧЕСКИ ПОСЛАНИЯ НА СВ. АПОСТОЛ ПАВЕЛ

Abstract: *Prison Letters of St. Ap. Paul – Theories about the Place of Writing.*

The current paper presents the three different theories on the city where ap. Paul wrote the letters while was in prison. These letters are: Ephesians, Philippians, Colossians and Philemon. There are three main theories that are popular among the contemporary Biblical scholars. The most prevalent is about Rome during the first trial of Ap. Paul. This is the theory which is most popular among the Orthodox scholars. The second theory is about Caesarea in Palestine and the third most common theory among the contemporary Biblical scholars is about Ephesus. In the introductory part of the paper I present some of the internal explicit and implicit evidence for grouping these four letters in one category called “prison letters” and then I introduce the three main theories about the place that have been written. I compare all of these three theories with their own arguments and then I give a critical feedback and present the challenges for each one of them.

Keywords: *Biblical Studies, New Testament, Paul the Apostle, Theology*

Въведение

Под наименованието „затворнически послания“ се визират четири от посланията на св. апостол Павел, за които се предполага, че са писани докато той е в затвора. Това са посланията към ефесяните, филипяните, колосяните и Филимон. И докато споровете за авторството на св. апостол Павел не са големи, то в съвременните изследвания има няколко теории относно мястото на тяхното написване, всяка от които си има своите привърженици и аргументи.

В православната библеистика най-силно е застъпен традиционният възглед, че тези послания са писани при първото затворничество на св. апостол Павел в Рим. Привърженик на тази теория е

Христо Гяуров. Други православни библеисти смятат, че мястото на написване на тези послания е град Ефес. Привърженик на тази теория е Йоаннис Каравидопулос.

Може би въпросът с мястото на написване не изглежда толкова важен, понеже, независимо от него, тези послания са запазени и достигат до нас като част от новозаветния канон, който свидетелства за тяхната боговдъхновеност. Въпреки това обаче е важно да се знае мястото на написването им, защото това ще помогне за по-правилното датироване на времето на тяхното написване, а оттам това ще доведе и до по-добро познаване на историческия контекст и условия, в които св. апостол Павел пише тези послания. А контекстът е важен за по-правилното тълкуване и разбиране на посланията.

Тук ще разгледам трите основни теории за мястото на написване на тези послания и съответните аргументи за всяка от тях.

Основания за приемането на посланията към ефесяните, филипяните, колосяните и Филимон в една група

На първо място е важно да отбележа защо тези четири послания се приемат като част от една група послания, наречени „затворнически“. Няколко са основните аргументи за това. Те могат да се групират в две категории – преки и косвени свидетелства от самите послания.

Преки свидетелства

В самите послания св. апостол Павел ясно заявява своето положение на затворник. За това свидетелстват много стихове, някои от които са следните:

1. „За което съм посланик в окови, да говоря за него с дръзновение, както прилича да говоря“ (Ефесяни 6:20);
2. „До толкова, че стана известно на цялата претория, че съм в окови за Христос“ (Филипяни 1:13);
3. „Молете се още и за нас, да ни отвори Бог врата за словото, така че да говоря тайната, която е в Христос, за която съм в окови“ (Колосяни 4:3);

4. „Поздравява те Епафрас, който е затворен с мене заради Христос Исус“ (Филимон 23).

Други стихове, говорещи за положението на апостол Павел като затворник в тези книги са: Еф. 3:1, Фил. 1:7, 12-17, Кол. 1:24, 4:10, 18, Филимон 1, 9, 10, 22, 23.

Косвени свидетелства

За общата ситуация между четирите послания свидетелстват и наличието на ядро от едни и същи хора, с които св. апостол Павел взаимодейства.

Например и до ефесяните (6:21, 22) и до колосяните (4:7-9) апостол Павел изпраща Тихик, който трябва да ги извести за състоянието на апостола. От друга страна Онисим придружава Тихик до Колос (4:9) и носи писмото до Филимон (Филимон 10-17). В посланието до колосяните и Филимон се споменават едни и същи хора, които са с апостола – Тимотей, Лука, Аристарх, Епафрас, Тихик, Димас, Марк, Исус Юст. Тематиката и състоянието на апостол Павел и в четирите послания е подобна.¹

Има още едно послание, което говори за състоянието на св. апостол Павел като затворник – Второ послание до Тимотей. Това послание обаче, не попада към същата категория на другите четири, защото е с по-късен произход, което се вижда и от самото послание.

За разлика от другите четири послания, във Второто послание до Тимотей, апостолът вече предвкусва своята мъченическа смърт (2 Тим. 4:6-8), докато характерното за четирите затворнически послания е, че в тях св. апостол Павел изказва надежда, че скоро ще бъде освободен (Филимон 22, Кол. 4:3, Еф. 3:1, Фил. 1:13).

Другото, което отличава тези послания от Второто послание към Тимотей е и упоменаването на хората, които са заедно с апостола. Във второто послание до Тимотей са споменати четири души (Евул, Пуд, Лин, Клавдий), които не са споменати нито в посланието към колосяните, нито към филипяните, Филимон и ефесяните, докато при „затворническите послания“ Тимотей се явява съавтор на три от тях (без Ефесяни).

¹ Н. Thiessen, *Introduction to the New Testament*. Grand Rapids, 1943, p. 228

Теории за мястото на тяхното написване

Съществуват различни теории за мястото на написване на затворническите послания.

Христо Гяуров се придържа към традиционното разбиране за това, че тези послания са писани при първото затворничество на апостол Павел в Рим. Докато Йоанис Каравидопулос счита, че вътрешните сведения са в подкрепа на град Ефес.¹ Други богослови смятат Кесария Палестинска за място на написване на тези послания.²

Апостол Павел никъде не указва мястото от което пише тези послания, но в книгата Деяния на апостолите са записани три затваряния на апостол Павел – в град Филипи за една нощ, Йерусалим и след това в Кесария Палестинска, където той прекарва две години и в Рим за още две години при неговото първо затворничество там. Ще разгледам някои от аргументите за трите основни места, където се смята, че са писани посланията.

Рим

Традиционното разбиране е, че „затворническите послания“ са писани от св. апостол Павел по време на неговото първо затворничество в Рим. Това се подкрепя и от древното екзегетическо предание. Има различни аргументи изтъкващи град Рим като място на написване на посланията.

Според книга Деяния на апостолите, св. апостол Павел живее две години в Рим, където приема хора и проповядва благовестието без някой да го възпира (Деян. 28:30, 31). Споменаването на думите „претория“ (πραιτώριον) и „дома на Цезаря“ (Καίσαρος οἰκίας) в Посланието към филипяните (Фил. 1:13, 4:22) очевидно указва Рим. Друг важен аргумент е и споменаването на Лука (Кол. 4:14 и Филимон 24), за когото се знае, че придружава св. апостол Павел в Рим по време на първото му затваряне там. Избягалият роб Онисим е най-вероятно да намери убежище в Рим, понеже именно там има общност от избягали роби. Кореспонденцията на различните градове с Рим е добре развита и за апостол Павел е лесно да получава информация в Рим за

¹ И. Каравидопулос, *Введение в Новый Завет*. Москва, 2009, с. 226, 227

² Пак там., с.223,224

многого църкви под негов надзор.¹

Също така е важно да се отбележи, че има и древна традиция, открита в един монархиански пролог към Посланието до филипяните, където се указва именно Рим като място на написването му.²

Кесария Палестинска

Най-малко привърженици има теорията за написването на посланията в Кесария Палестинска. Има няколко аргумента в полза на това място.

От описанието на затворничеството на апостол Павел се вижда, че режимът е по-строг от описания в Рим, където апостолът е под домашен арест в отделна къща. Но в посланията се говори за окови, а двете споменати затворничества с по-строг режим са във Филипи и Кесария. Именно в Кесария апостолът е оставен в окови (Деян. 24:27). Кесария Палестинска преполога по-голяма свобода на придвижване и по-интензивна кореспонденция, поради по-голямата си близост до Ефес и Колос. През двете си години в Кесария, апостол Павел не бездейства, а продължава да изгражда църквите.

Ефес

Теорията за затворничеството на апостол Павел в Ефес е една от най-разпространените в момента.

Най-много аргументи за Ефес дава Посланието до филипяните. Изучаването на това послание показва четири кореспонденции между апостол Павел и филипяните. В началото достига вестта до филипяните за затварянето на апостол Павел. Филипяните му изпращат Епафродит с материална помощ, а после до филипяните достига вестта за разболяването на Епафродит и започват да се притесняват за него. Епафродит разбира, че филипяните се притесняват за него и накрая апостол Павел изпраща Епафродит обратно с писмото до Филипи. Размяната на съобщения в това време е по-трудно и изисква повече време. А за пътуване от Рим до Филипи са необходими от 6 до 8 седмици. Четири съобщения плюс пето пътуване на Епафродит с писмото до Филипи трябва да продължат около осем месеца път. Във

¹ Пак там., с. 223,224

² J. Michael, *The Epistle to the Philippians*. London, 1928, pp.xiii

Фил. 2:19 пише, че апостол Павел ще изпрати скоро Тимотей и изказва увереност, че и той самият скоро ще отиде при тях (Фил. 2:24). Това се вписва добре с повествованието на св. Лука за пътешествието до Филипи (Деян. 19:21-22) сравнено с 1 Кор. 4:17, 16:10 и пътешествието до Македония (Деян. 20:12). Апостол Павел благодари на филипяните за помощта, която те му изпращат в Солун, но ако писмото е от Рим, то между получаването на тази помощ и затварянето на апостола в Рим има друго посещение във Филипи (Деян. 20:2) и той със сигурност е благодарил на филипяните лично, което обезмисля благодаренето в писмото.

Съпоставката на тематиката между третото мисионерско пътуване на апостола във Филипи и съдържанието на посланието показва голяма близост. Тимотей се споменава като съавтор на три от затворническите послания, а от Деяния на апостолите е известно, че той е с Павел в Ефес в началото на третото мисионерско пътуване, а няма данни Тимотей да съпътства св. ап. Павел в Рим.¹ В посланието до Филимон св. ап. Павел моли да му се приготви стая, понеже вярва, че скоро ще бъде пуснат на свобода. Филимон живее в Колос, а Колос е доста по-близо до Ефес от Рим. Много по-вероятно е Онисим да намери прибежище в близкия град Ефес, отколкото в Рим. От Деяния се вижда, че римското затворничество се състои в по-лек режим без окови, а в посланията апостолът говори за окови.²

Интерес представлява и съобщението в един монархиански пролог от втори век, който споменава, че Посланието до колосяните е написано в Ефес. Византийският историк Никифор Калист (14 в.) в своята „Църковна история“ преразказва съдържанието на апокрифните „Деяния на Павел“, според която книга апостол Павел е осъден в Ефес на борба със зверове, но чудесен образ го избавя. Това показва, че дори в древността има предание за затворничество на апостол Павел в Ефес.³

Друго, което може да се добави тук, е въпросът с Посланието към ефесяните. Много съвременни изследователи считат това послание като вид окръжно послание, а не послание до строго определена поместна църква. Думите „в Ефес“ (ἐν Ἐφέσῳ) не се срещат в един от

¹ Ibid., pp. xvii

² И. Каравидопулос, *Введение в Новый Завет*. Москва, 2009, с. 224,225

³ Пак там., с. 226

най-ранните папируси с текстове на св. апостол Павел (Честър Бийти 46), датиращ от 2 в. Тези думи отсъстват и от Ватиканския и Синайския кодекси, непознати са и за Ориген, а Маркион във 2 в. пише, че това послание е адресирано до лаодикийците. Така, за да се разреши проблемът с липсата на думите ἐν Ἐφέσῳ, през 16 в. Беза предлага теорията за това, че Посланието до ефесяните е окръжно послание до няколко църкви от мисионерската дейност на св. апостол Павел в римската провинция Азия.¹

Ако се приеме тази теория отпада един от основните проблеми, свързани с теорията за Ефес като място на написване на „затворническите послания“, а именно, защо е необходимо апостол Павел да изпраща послание до ефеската църква от гр. Ефес, а и затворничеството му в Ефес се явява подходящо време за написване на окръжно послание.

Слабости на основните теории

Всяка една от гореспоменатите теории си има своите аргументи и съответни слабости.

Слабостите на теорията за Рим се съдържат малко или много в другите две теории за Кесария и Ефес. Действително римското затворничество по начина, по който е описано в Деяния на апостолите не предполага по-голяма строгост, а разстоянието от Рим до Филипи, Колос и Ефес е доста по-голямо от разстоянието от Кесария или Ефес. Също липсват данни за присъствието на Тимотей в Рим с апостол Павел.

От друга страна, затворничеството в Кесария не се препокрива с много от вътрешните сведения в самите послания и най-вече с поздравите, които апостол Павел изпраща от „кесаревия дом“. Малко вероятно е и бягството на Онисим в Кесария. Няма данни и за това, хората, за които апостол Павел пише, че са с него, да се намират действително в Кесария Палестинска. Няма и древни предания, които да посочват Кесария като място, от което св. апостол Павел да пише съответните послания.

Относно Ефес в Деяния на апостолите никъде не се споменава, че апостол Павел е бил затворен там, а данните са от външни източ-

¹ Дж. Стот, *Посланието към ефесяните*. София, 1999, с. 17,18

ници. Дори виждаме от Деяния на апостолите, че въпреки съпротивата срещу апостол Павел, градските власти са на негова страна в Ефес. Няма и особен смисъл апостол Павел да пише послание до ефесяните от затвора в град Ефес. Дори и да се приеме подлиността в Еф. 1:1 на думите: „в Ефес“ поради липсата им в двата най-важни кодекса – Синайски и Ватикански – то пак остават повече преписи, включително и Александрийския кодекс, където тези думи присъстват, което е показателно, че и в древността това послание се е считало за послание към ефеската църква. Но дори и да се приеме като окръжно послание, пак остават неразрешени горепосочените проблеми.

И последно, теорията за град Ефес трябва да отговори и на предизвикателството на надеждата на апостол Павел за скорошното му освобождаване. Ако действително се приеме, че апостол Павел е изправен пред угрозата от смъртно наказание в Ефес, то тогава е необяснимо очакването на апостола за скорошно освобождаване.

Заклучение

Въпреки неяснотата относно мястото на написване на „затворническите послания“, това не е определящо за библейските екзегетически изследвания и работата със самия текст на посланията.

Разбира се, това е важно за определянето на времето на тяхното написване, както и за разбирането на историческия контекст, което подпомага по-добрата херменевтика. Повечето съвременни библеисти са склонни да приемат теорията за написването на „затворническите послания“ в Ефес, като теория, отговаряща най-добре на вътрешните сведения от самите послания и произтичащите от тях предизвикателства. В повечето от съвременните тълкувания върху тези послания, именно Ефес е указан като място на написването им.

В българската православна библеистика най-силно е застъпена теорията за Рим като място на написване на тези послания. Данните, обаче не са достатъчни за точното определяне на мястото на написването им и има различни предизвикателства, пред които са изправени основните теории.

Затова е добре и трите теории за мястото на написването на „затворническите послания“ да се разглеждат съвкупно със съответните им силни и слаби страни.

Литература

- Гяуров, Хр. Живот и дейност на св. ап. Павел. ГСУ БФ, т. 23, С., 1946.
- Дамянова, Е. *90 години библеистика в България*. УИ „Св. Климент Охридски“, С., 2014.
- Димитров, И. Разпространение на Христовото благовестие. Дейността на св. ап. Павел в нейния исторически контекст. Библейска библиотека, С., 2003.
- Каравидопулос, И. Введение в Новый Завет. ПСТГУ, Москва, 2009.
- Мотиър, А. Посланието към филипяните: Исус, нашата радост. Нов човек, С., 2004.
- Стот, Дж. Деяния на апостолите: *До края на земята*. Нов човек, С., 2002.
- Стот, Дж. Посланието към ефесяните. Нов човек, София, 1999.
- Berkhof, L. *Introduction to the New Testament*. Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, 1915.
- Bruce, F. F., *The Book of the Acts. The New International Commentary on the New Testament*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, 1976.
- Hansen, G. *The Letter to the Philippians* (Pillar New Testament Commentary). Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, 2009.
- Michael, J. *The Epistle to the Philippians*. Hodder and Stoughton, London, 1928.
- Thiessen, H. *Introduction to the New Testament*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, 1976.

Александър Александров

АПОСТОЛИЧНОСТ НА ЦЪРКВАТА

Abstract: *Apostolicity of the Church.* The number of marks of the Church is endless as she is a Christ's body and possesses the properties of the Holy Trinity. But the holy fathers of the Second Ecumenical Council, led by the Holy Spirit, have brought them to four: "I Believe in One, Holy, Catholic, and Apostolic Church". These attributes derive from the very essence of the Church, defining its character by which it differs from any human institution or society. Apostolicity is that mark which identifies the Church today with that founded by the Lord Jesus Christ and His apostles. This is of great importance because it is a crucial indicator of its identity. In its essence, this mark contains the other three – holiness, unity and catholicity.

Keywords: *Church, Apostolicity, Nicene-Constantinopolitan Creed, Marks of the Church.*

Броят на свойствата на Църквата няма край, понеже тя е тяло на самия Христос и по този начин носи свойствата на троичния Бог. Но светите отци от Втория Вселенски събор, водени от Светия Дух, са ги свели до четири: *Вярвам в една, света, съборна и апостолска Църква.* Тези свойства произлизат от самата същност на Църквата, като определят нейния характер, чрез който тя се различава от всяка човешка институция или общество. Ще спрем по-подробно нашето внимание на свойството апостоличност. Това е свойство, което отъждествява днешната Църква с тази, основана от Господ Иисус Христос и апостолите. Това е от голямо значение, понеже това е най-сигурният показател за истинността на Христовата Църква. В същността си това свойство съдържа останалите три – светостта, единството и съборността.¹

Терминът „апостолски“ или „апостоличен“ има изключително важна роля в историята на християнството. Този термин не е библейски, той е бил използван да дефинира идентичността и приро-

¹ Thomas O'Reilly, "Apostolicity," *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 1 (New York: Robert Appleton Company, 1907), <<http://www.newadvent.org/cathen/01648b.htm>>.

дата на Църквата в религиозно-плуралистичната Римска империя. Най-ранните богословски формулировки на апостоличността се отнасят предимно до отговора на Църквата към гностицизма. В този контекст той се е отнасял до последователността и непрекъснатостта на църковните учения, мисия и служение на апостолите.¹ В същността си апостоличността е свързана с идентичността на Църквата като неин произход, учение, автентичен живот, богослужение, отношение към Христос и към Неговите апостоли, йерархия, свидетелство за Христос, служение и мисия в света.²

През II в., когато се увеличава броят на ересите и лъжеученията, основани най-вече на писменото Предание, излиза на преден план въпросът за това кой е критерият за апостоличност на тези писания. Редица ереси, като валентианите например, не съгласуват Писанието със старозаветната основа на апостолската проповед на Евангелието и нейната интерпретация на Писанието. Св. Иринеи Лионски забелязва, че валентианите разбъркват вътрешния ред и взаимоотношения в Писанието, в „тялото на истината“³. По този начин те се отдалечават от контекста на Писанието, поставен от пророците и дошъл до нас чрез преданието на апостолите. Изглежда тези еретици-гностици говорят същото като християните, но го разбират по друг начин. Св. Иринеи сравнява тяхното учение с мозайка, чиито камъчета са същите, но са подредени по различен начин, което променя цялостната картина. Той говори за „канон или правило на истината“. За същото говорят и Тертулиан, св. Иполит Римски, Климент Александрийски и др. Този „канон на истината“ се е разглеждал като ключ към тълкуването на Писанието. Според св. Иринеи „канонът на истината“ е гарант за истинското разбиране на Писанието в неговата собствена традиция. В „Изложение на апостолската проповед“ св. Иринеи разглежда точно съгласуваността между старозаветното Писание и апостолската проповед. Този канон, в контекста на Преданието, по-късно бива наричан Православие, т.е. принадлежност към Христовата Църква в пълнотата на Евхаристията. В своето съчинение *Против ересите* св. Иринеи пише:

¹ T. Naidoo, *Apostolicity* (Chambersburg: Egenco 2016), 2-3.

² J. Burkhard, *Apostolicity Then and Now* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2004), 25.

³ G. Florovsky, *On Church and Tradition: An Eastern Orthodox View* (La Canada: Holy Orthodox Mission, 2004), 96-101.

Всеки, който непоклатимо пази у себе си *канона на истината*, възприет посредством кръщението, ще разпознае имената, изреченията и притчите на Писанието, а тяхната богохулна „хипотеза“ няма да възприеме. Защото, ако някой разпознае скъпоценностите, той не ще сметне образа на лисица за образ на цар. Той ще възстанови всеки от пасажите на неговото собствено място в изначалния му ред и устроил се в тялото на истината, той ще отхвърли техните измислици и ще покаже, че нямат основание¹.

По-нататък св. Иринеи ни дава изложение на християнската вяра, предадена от апостолите на техните ученици. То представлява съкратен вариант на учението, запазено в поместните църкви. Св. Иринеи използва термина „канон на истината“, а Тертулиан, малко по-късно, го нарича „правило на вярата“. В първата си книга *Против ересите* св. Иринеи отбелязва, че „Църквата, макар и да се простира из цялата вселена, дори до краищата на земята, е приела от апостолите и техните ученици“² една проповед и една и съща вяра. Тя е получена по предание, и, въпреки че условията са различни, никой от поместните презвитери и проповедници не би се отклонил от това предание, тъй като не стои над Господа³.

„Канонът на истината“ (ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας) не представлява извлечени от Писанията догмати, подредени систематично, нито пък е разказ за живота и делото на Исус Христос. Той е по-скоро критерий на вътрешните връзки и закономерности в Писанието, който изразява основните елементи на Евангелието, проповядвано, пазено и защитавано от Църквата в един постоянно променящ се свят.⁴

За св. Иринеи в основата на Преданието е твърдението, че божественото Откровение ни е предадено чрез апостолите. Именно апостолската проповед е посредник между Бога и човека. Благодарение на Църковното предание истината на тази проповед е достигнала до нас. Преданието на апостолската проповед е гарант, че една и съща животворна вяра е пазена и предадена от апостолско време до днес. Апостолите са онези, чрез които е дошло Божието Откровение

¹ Irenaeus, „Against Heresies I, 9, 4” in Roberts A, *Ante-Nicene Fathers: Volume 1* (New York: Christian Literature Publishing Co., 1885).

² Ibid., I, 10, 1. Срв. Ил. Цоневски, *Патрология* (София: Синод. изд. 1886), 174.

³ Ibid., I, 10, 2.

⁴ Л. Тенекеджиев, *Богословската мисъл през първите три века*. Том I: Утвърждаване на апостолското предание през II век (София: Добротолюбие, 2008), 189.

в света, въпреки че тяхната истина е била вече разкрита в сборниците на Закона и Пророците. А написаното е станало на по-късен етап, в повечето случаи от техни ученици, за да стане апостолската проповед стълб и крепило на вярата, и истината в Църквата (срв. 1 Тим. 3:15).

Светите апостоли са първите хора, които са богочовечи по благодат. Всеки един от тях би могъл да каже заедно с ап. Павел: *Вече не аз живея, а Христос живее в мене* (Гал. 2:20). В този смисъл всеки един от тях е продължен Христос, понеже всичко в тях е богочовешко. За тях всичко е от Христос и заради Христос. Те още на земята, бидейки ограничени от земното време и пространство, са били в досег с Божиата вечност. Опитът на приемственост в Традицията е ясно видим още в новозаветната епоха (1 Кор. 11:23; 15:3; 2 Тим. 2:2). Чрез апостолските ръце учението на вярата е вече поставена и тя трябва да бъде пазена ненакърнена чрез последователност и непрекъснатост (*διάδοχος*). Тази непрекъснатост е ревниво пазена и практикувана в процеса на разрастване на Църквата по света.¹

Тази богочовешка апостоличност е намерила пълна приемственост в наследниците на Христовите апостоли – светите отци. От гледна точка на вечността в тях няма разлика, понеже в тях живее Богочовекът Христос, Който *е същият вчера, и днес, и вовеки* (Евр. 13:8). Както апостолите са продължение на Христос, така и светите отци, бидейки продължение на апостолите, са продължение на Христос. За тях има само една истина – Богочовекът Исус Христос. Същата истина защитават и пазят Вселенските събори. Тази истина е съдържанието и на Преданието на Църквата. Целият Христос се съдържа в Църквата – Неговото тяло, чиято вечна глава е Той. Апостолите, както и техните продължители светите отци не знаят нищо друго *освен Исуса Христа* (1 Кор. 2:2). Всички те са единомислени в думите на св. Максим Изповедник: „Аз в никакъв случай не говоря нищо свое, а говоря това, което сам съм научил от отците, без да изменям нищо в учението им“². Св. Йоан Дамаскин изповядва: „Приемаме и знаем, и почитаме всичко, което ни е предадено както от закона, така и от пророците, апостолите и евангелистите, без да търсим нищо повече

¹ Nikolai Afanasiev and Michael Plekon, *The Church of the Holy Spirit*, English language ed. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007), 242.

² Св. Максим Изповедник, *Epist.* XV (PG 91, 544D).

от това... Да се задоволяваме с това и да пребъдваме в това, без да преместваме *стари межди* (Притчи 22:28) и без да престъпваме Божественото предание¹. И призивът на свети Йоан Дамаскин, отправен към всички християни:

Затова, братя, да застанем на скалата на вярата и на преданието на Църквата, без да преместваме от мястото им *междите, които* нашите свети отци *са прокарали*, без да даваме място на онези, които желаят да въвеждат новости и да разрушат зданието на светата съборна и апостолска Божия Църква. Защото, ако бъде дадена свобода на всеки желаещ, малко по малко ще бъде погубено цялото тяло на Църквата².

В този смисъл светите отци са само „пазители на апостолското предание“.

Апостолската приемственост от началото до края има богочовешка природа. А това, което се предава, е самият Богочовек Иисус Христос в цялата Му пълнота. В момента, в който Преданието престане да предава Христос, наследствеността престава да бъде апостолска, а Църквата – Христова.

Ако свещеното предание е самият Христос, то Светия Дух е Този, който Го въвежда в сърцето на всеки вярващ, а оттам и в цялата Църква. По този начин всичко, което е Христово става човешко и наше. Светият Дух прави всеки един вярващ част от тялото на Богочовека чрез благодатта на светите тайнства и добродетели. Благодатното обогочовечаване на всеки вярващ чрез тайнствата и личните му евангелски добродетели представлява животът в Църквата. Така Светият Дух дава Спасителя на всеки верен и Христос става нашият живот (Кол. 3:4), като изпълнява любящото си обещание: *Ето, Аз съм с вас през всички дни до свършека на света* (Мат. 28:20). По този начин Христос спасява и възвеличава човека, възнасяйки го по-горе от херувимите и серафимите.

Свещеното предание, бидейки преобразената и въплътена ипостас на Иисус Христос в Църквата, се благовестява, изповядва и защитава от светите апостоли, отци и Вселенски събори (2 Сол. 2:15).

Своята апостоличност Църквата има от Господ Иисус Христос, като Апостол (Пратеник) на Светата Троица. Той изпълва със Себе Си Своите апостоли, като ги прави пратеници на *небесното звание*

¹ Св. Йоан Дамаскин, *De fide orthodoxa* I, 1 (PG 94, 792A).

² Св. Йоан Дамаскин, *De imagin. Orat. III*, 41 (PG 94, 1356CD).

(Евр. 3:1). Те са основа на Църквата, *имайки Самия Иисуса Христа за краеъгълен камък, върху който* цялата богочовешка Църква възраства (Еф. 2:20, 21). От Него, Богочовекът, Църквата има своето богочовешко единство, богочовешка святост, богочовешка съборност и богочовешка апостоличност. В нашия свят апостолите са по-важни свидетели на Христовата Истина от ангелите, тъй като богочовешкото апостолство стои по-високо от тях (ср. Гал. 1:6-9). Затова една Църква е апостолска, само ако има апостолска приемственост. В апостолското предание се съдържа богочовешкото учение и богочовешкият живот на Църквата. Всъщност в Църквата всичко е от Богочовека Иисус Христос, тъй като тя е въплътеният Бог Слово и чрез Него е *стълб и крепило на истината* (1 Тим. 3:15). Тя е пазител и на устната, и на писаната Библия, и на всички свети богочовешки тайни.

Апостолите са призвани от Иисус Христос и са Негови пратеници (2 Кор. 1:1; 1 Петр. 1:1; 2 Петр. 1:1). Ап. Павел подчертава богочовешкият характер на апостолите: *Павел апостол, призван не от човеци, нито чрез човек, а чрез Иисуса Христа* (Гал. 1:1) и „Тайната на Христа... *се откри на светите Му апостоли ... чрез Духа Светаго*“ (Еф. 3:5). Наследници на тази тайна са светите отци. Свети Иринеи пише: „Който не е съгласен с тях (апостолите), той... презира и Самия Христос Господ, презира и Отца, и сам се осъжда, противейки се на собственото си спасение, което и правят всички еретици“¹. Преданието на светите апостоли се пази в Църквата посредством приемствеността. Епископите са наследниците на апостолите. „Църковното предание и проповедта на истината са достигнали в този ред и в тази приемственост от апостолите до нас“². И това е изчерпателно доказателство за това, че една и съща животворяща вяра се е запазила от времето на апостолите досега и ни е предадена в истинския си облик³. „Апостолите и техните ученици са учили така, както проповядва Църквата, и учейки така, са били свършени“⁴.

Истинското познание е учението на апостолите и първоначалното устройство на Църквата в целия свят, и признакът на Христовото Тяло,

¹ Irenaeus, „Against Heresies III, 1” in Roberts A, *Ante-Nicene Fathers: Volume 1* (New York: Christian Literature Publishing Co., 1885).

² Ibid., III, 3.

³ Ibid., III, 3.

⁴ Ibid., III, 13.

състоящ се в приемствеността на епископите, на които те (апостоли-те) са предали съществуващата навсякъде Църква; и тя е достигнала до нас в цялата си пълнота с неподправено спазване на Писанията¹.

Св. Иринеи учи още, че всички, които са извън Църквата, са извън Истината². „Църквата се е устроила по образа на Неговия Син“³.

Св. Атанасий Велики благовестява: „Имаме вярата от Спасителя чрез апостолите“⁴.

Да погледнем най-първоначалното предание, учението и вярата на вселенската Църква – вярата, която Господ е предал, апостолите са проповядвали, отците са спазвали. Защото Църквата е основана на нея и който отпадне от нея, не може да бъде и даже не може да се нарича християнин⁵. „Църквата не отнема нищо от това схващане. Такава е вярата на Църквата, нека да разберат, че Господ... е наредил да се положат именно такива основи на Църквата“⁶.

Св. Григорий Нисийски казва: „Като доказателство за нашето слово е достатъчно да имаме от отците достигналото до нас предание, като някакво наследство, предавано по ред от апостолите чрез следващите светини“⁷. По-нататък съветва: „Спомнете си за светите отци... чиито приемници сме удостоени по Божия благодат да бъдем. Не престъпвайте междите, които отците ни са прокарали... не отдавайте предпочитание на различни по-късни учения, а се придържайте към древното правило на вярата“⁸.

От всички хора, които носят Христос в сърцето си в най-голяма пълнота са Го носили светите апостоли. Но истината е, че Той е бил

¹ Ibid., IV, 8.

² Ibid., IV, 33, 7.

³ Ibid., IV, 37, 7.

⁴ Athanasius of Alexandria, “Circular to Bishops of Egypt and Libya XX” in Schaff, P. and Wace H. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 4 (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1892).

⁵ Athanasius of Alexandria, “To the Beloved Brother, and our fellow Minister Serapion 28” in Schaff, P. and Wace H. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 4 (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1892).

⁶ Ibid.

⁷ Gregory of Nyssa, “Against Eunomius, IV” in Shaff, P. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 5 (New York: Christian Literature Publishing Co., 1892).

⁸ Gregory of Nyssa, “Letters, III” in Shaff, P. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 5 (New York: Christian Literature Publishing Co., 1892).

по-близо до тях от тях самите. Св. Йоан Златоуст повтаря многократно: „Павел имаше в себе си Христа“, „чрез Павел говори Христос“, „Павел имаше в себе си говорещия Христос“ (срв. 2 Кор. 13:3), „Говори не Павел, а Христос, Който движи душата му... това е само гласът на Павел, а мисълта и учението са на Христа“¹, „Като следваме Павел, неминуемо ще следваме Христа, тъй като и той е писал всичко не сам „от себе си, а следвайки Христа“². Самият ап. Павел казва за себе си: *вече не аз живея, а Христос живее в мене* (Гал. 2:20). Това се отнася, разбира се, и до останалите апостоли: *А ние имаме ум Христов* (1 Кор. 2:16) и *Защото не себе си проповядваме, а Христа Исуса Господа* (2 Кор. 4:5); . Вярата, която е дар от Бога и поради това – богочовешка, носи печата на апостолството. Св. Йоан Златоуст продължава:

Светите апостоли са най-голямата власт, най-духовната власт, най-високата власт; апостолската власт е по-голяма от всички тях (пророците, учителите, пастирите)... И при това апостолството е не само начало на другите власти, но и (тяхна) основа и корен. Както главата... така и апостолството не само стои по-високо, като начало и власт на другите дарове, но и съсредоточавайки ги, държи в себе си корените на всички тях... Апостолите са началници, ръкоположени от Бога... на които всички заедно е поверена вселената... Ако апостолството би се прекратило, то всичко би се разстроило и би се разрушило³.

Апостолът преподава не своето учение, а това което му е поверено. Това е и най-ценното в апостола (пратеника), че не добавя нищо от себе си. Поради тази причина Господ Исус Христос е казал: *недейте се нарича учители; защото един е вашият Учител – Христос* (Мат. 23:8). Св. Йоан Златоуст казва: „Началото на всичките ни догмати идва отгоре, от небесния Владика, макар за преподаването им да служат хора“⁴. Догматите, които са дошли до нас чрез апостолите, имат божествен произход. Според св. Йоан Златоуст на апостолите им е била изпратена изобилна благодат, която те са усвоили

¹ John Chrysostom, *Against Jews II, 1* (Amazon group: Createspace Independent Pub, 2013).

² Johannes (Chrysostomus), *In mulier alligata est I* (PG 51, 217).

³ Johannes (Chrysostomus), *Quod Utilis sit Lectio Sacrarum scripturarum III—IV* (PG 51, 91-93).

⁴ St. John Chrysostom, “On Isaiah I, 1” in *Old Testament Homilies: Homilies on Isaiah and Jeremiah*, transl. Robert Charles Hill (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2003).

чрез своите добродетели. Божията благодат винаги се дава само там, където има добродетели, и поради тази причина двете са неразривно свързани. Напразна е *благодатта* без добродетел, но и добродетелта без благодат (срв. 1 Кор. 15:10; 2 Кор. 6:1).

Без апостоличността Христовата Църква е немислима. Всъщност и четирите свойства са единосъщни: единството и светостта, и съборността са апостолични.¹ За това свидетелства както богочовешката вяра, така и Вселенските събори. След като всички присъстващи отци подписали решенията на Седмия Вселенски събор, светият събор възкликнал:

Всички така вярваме, всички така мислим; всички сме съгласни за това и се подписахме. Това е апостолската вяра, това е православната вяра, тази вяра утвърди вселената!... Постъпващите по друг начин да бъдат анатема! Мислещите по друг начин да бъдат изгонени от съборната Църква! Ние пазим постановленията на отците. Предаваме на анатема прибавящите каквото и да е към (учението на) съборната Църква или отнемащите от него... Анатема на всички еретици! Който унищожава каквото и да е църковно предание, било то писано или неписано, анатема на него!.. Христос е главата, а ние следователно сме членовете... Когато се събрахме тук, ръководейки се от пресветлото учение на отците, твърдо се спряхме на една мисъл, стигнахме до едно убеждение, не забравяйки песента, на която ни е научил Мойсей и в която се казва: Попитай баща си – и той ще ти обади, старците си – и те ще ти кажат (Втор. 32:7). И така, ние последвахме преданието на съборната Църква и нищо не отнехме и не прибавихме, а по наставлението на апостола се придържаме към преданието, което сме получили, и допускаме и приемаме с любов всичко, което отначало е приела неписмено или писмено светата съборна Църква... А това, което Божествените ни отци са отхвърлили, го отхвърляме и ние и го считаме за враждебно спрямо Църквата... Истинският и най-правилен църковен съд се състои в това, да не се допускат в нея нововъведения, а също така и да не се отхвърля нищо. И така, като следваме отеческите закони и като получихме благодат от единия Дух, ние запазихме без изменение и без прибавяне всичко, което се отнася до Църквата, както са предали светите шест Вселенски събори и без никакво колебание приемаме всичко достойно за почитане, което те са оставили в Църквата².

¹ И. Попович, „Апостоличност на Църквата“, в *Догматика на Православната Църква. Екклесиология* (Манастир „Света Троица“, 2014), 368-400.

² „Собор VII“ в *Деяния Вселенских соборов* (Казань: Центральная типография, 1910), 293, 294, 298, 299, 300. Срв. Т. Коев, *Догматическите формулировки на седемте*

Истината на Преданието се пази и предава чиста чрез приемството на епископите и презвитерите в Църквата под вдъхновението и направлението на Светия Дух. Тази истина не е нищо друго освен Евангелието, проповядвано от апостолите. Приемствеността е гарант за наследяване на истинското Евангелие, което е основа на живота в Църквата. Св. Иринеи Лионски казва: „По този начин Преданието на апостолите, което е явно навсякъде по целия свят, може ясно да бъде видно във всяка църква от онези, които наистина искат да видят истината. Ние сме способни да изброим тези, които са били определени от апостолите за епископи в църквите и също техните наследници до ден днешен. Те нито са преподавали, нито познават брътвежа, избълван от тези хора (гностиците). Защото, ако апостолите са знаели скрити тайни, на които тайно и отделно от останалите са обучавали „свършените“, те биха оставили това тайно учение и на онези, на които са поверили църквите. Тъй като те искаха тези мъже да бъдат свършени и безукорни във всичко, тъй като ги оставят след себе си за свои наследници, предоставяйки им своето собствено място на учители“¹... „И това е абсолютно доказателство, че една и съща животворна вяра е пазена в Църквата от апостолите до днешно време и е предадена в истински вид“².

В очертаване границите на Църквата, според апостолското предание, централно място заема божествената Евхаристия. Вселенската Църква се единява от една вяра, предадена по апостолско приемство, събира се и става съборна, и се освещава (става свята) в Евхаристийното тайнство. Какво би представлявала Църква, която отрича или изкривява светите тайнства, почитането на светците и техните мощи, на иконите и постите? Би ли била това Христова-та и апостолска Църква или би било общество основано от човечи под въздействието на човешките страсти? Апостолът заявява: „Но ако дори ние, или Ангел от небето ви благовестеше нещо по-друго от това, що ние ви благовестихме, анатема да бъде“ (Гал. 1:8).³

вселенски събора (София, УИ „Св. Климент Охридски“, 2011), 247-261.

¹ Irenaeus. „Against Heresies III, 3, 1” in Roberts A, *Ante-Nicene Fathers: Volume 1* (New York: Christian Literature Publishing Co., 1885).

² Ibid., III, 3, 3.

³ Ioann Ilich Sergiev and W. Jardine Grisbrooke, *Spiritual Counsels of Father John Kronstadt. Select Passages from My Life in Christ* (London: Clarke, 1967).

Всичко казано представлява предимно историческата страна на нещата. Но освен нея има и друга страна – духовна и вътрешна. Апостолите не само са били, но те си остават в Църквата Христова, пребивават в нея. Били са в земната част, но вечно пребивават в небесната, като продължават да бъдат в общение с нейната видима и невидима цялост. Те са и винаги ще бъдат нейно постоянно духовно битие и реалност.

Йоаннис Каминис

ХРИСТОЛОГИЯТА НА ЕВАГРИЙ ПОНТИЙСКИ

Abstract: *Evagrius of Pontus' Christology.* This paper reconstructs the Christology of Evagrius Ponticus according to his fundamental works, his Epistles, *Kephalaia Gnostica* and *Commentary on the Psalms*. In order to elucidate current problematics surrounding his Christology, this paper explores the Christology of Evagrius in the context of his time and taking also into consideration the most recent studies on his theological system. In his so called Epistle on Faith Evagrius follows the teaching of the Cappadocian Fathers and based on this he expands his view on Jesus Christ. However many of his remarks on Jesus Christ are ambiguous and can also be interpreted in a way which contradicts the Orthodox teaching. Apart from this, one cannot comprehend the Evagrian Christology without connecting it with his whole theological system of spiritual ascension comprised by practice (πρακτική) contemplation of nature (φυσική) and theology (θεολογία). The origenist influence is more evident in his magnum opus *Kephalaia Gnostica* and this work is his most controversial, not only because of its origenism but also because of other cosmological and theological teachings. Nevertheless it's obvious that Evagrius knew about the dogmatical problems and that is why it seems that he struggles with his own ideas and teaching. Apparently what he had in mind was to provide a theological holistic system which could help every Christian believer to find a secure way to approach God.

Keywords: *Christology, Christian Monasticism, Evagrius of Pontus, Fifth Ecumenical Council*

Евагрий Понтийски остава и до днес един от най-спорните писатели в история на Църквата. Той е първият гръцки учен, който живее в египетската пустиня през IV в. Освен това, той е ученик на великите кападоийски отци, най-вече на св. Григорий Богослов, а също е известен оригенист, умен, остър и плодотворен писател¹. Възгледите

¹Al. Stojanovič, *Ευάγριος ο Ποντικός και η Ασκητική Ορθόδοξη Παράδοση των Γαζαί-*

на Евагрий са формирани под влиянието на учения, характерни за Александрийската школа и най-вече за Ориген, и са играли важна роля при структурирането на общия мисловен стил у монасите-пустинници¹. Истина е, че Евагрий Понтийски повлиява възхода на аскетичния живот в православната църква през вековете като никой друг, обаче едва през последните 60 години започва сериозното изследване на богословието и творчеството му. Този интерес към Евагрий се дължи на възстановяването на евагрийските писания – не само на оригиналните гръцките текстове, но и на древните им преводи². Може да се каже, че като личност Евагрий Понтийски не играе важна роля в историята на Църквата, но със сигурност неговите писания и идеи влияят върху аскетичната литература и върху монашеството, не само на Изток, но и на Запад. Ириней Хаусхер, известният изследовател на светоотеческата и монашеска духовност, смята, че Евагрий е основател на източното аскетично учение³. За характера му споменава св. Григорий Богослов като пише, че той е съчувствувал и се е грижил за него и искал да му даде няколко одежди и 30 златни монети⁴. Освен това св. Григорий описва ученика си като остроумен с талант за риторика и много красноречив човек⁵.

Според св. Паладий, епископ Еленополски, Евагрий е роден в гр. Ибора в римската провинция Еленопонтус (днешен Iverönü област в Турция) и е бил син на помощник-епископа; ръкоположен е за анагност от св. Василий Великий – епископ на Кесария. След смъртта на св. Василий Григорий Нисийски го ръкоположил за дякон. След Втория вселенски събор в Константинопол (381), Евагрий пребивавал при епископ Нектарий, защото бил опитен в диалектиката. Там, в

ων Πατέρων (Βαρσανουφίου του Μεγάλου, Ιωάννου του Προφήτου και Δωροθέου). Докторска теза Солун Аристотелев Университет, 2003, 7.

¹ Вж. Г. Каприев, *Византийска Философия*. София: Изток-Запад, 2011, 44

² Вж. Casiday, Augustine. *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 1

³ Вж. Б. Брајовић, *Аретологија Евагрија Понтијског*. Никшић: Aletheia Јасен, 2002, 10.

⁴ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, *Ιστον της Διαθήκης*. PG 37, 393B-C: Εὐαγρίῳ τῷ διακόνῳ πολλὰ μοι συγκαμόντι καὶ συνεκφροντίσαντι, διὰ πλειόνων τε τὴν εὐνοίαν παραστήσαντι χάριν ὁμολογῶ καὶ ἐπὶ Θεοῦ καὶ ἐπὶ ἀνθρώπων. Καὶ τοῖς μείζοσι μὲν αὐτὸν ὁ Θεὸς ἀμείψεται· ἵνα δὲ μηδὲ τὰ μικρὰ τῆς φιλίας σύβολα παρ' ἡμῶν ἐλλείπη βούλομαι αὐτῷ δοθῆναι κάμασον ἓν, στιχάριον ἓν, πάλλια δύο, χρυσὰ νομίσματα τριάκοντα.

⁵ A. Casiday, op. cit., 13.

големия град, Евагрий става известен с проповедите си против всяка ерес¹. Интересни сведения за характера на Евагрий се съдържат още в шестата книга на *Църковна история* на Созомен. Той описва характера му и представя още обстоятелствата, които карат Евагрий да изостави Константинопол и да приеме аскетичния начин на живот:

Евагрий бил мъдър човек, могъщ в мисълта и в словото, и умел да разбере мислите, които довеждат до добродетелта и злотворността, и способен да предлага кои трябва да се практикуват и кои трябва да се избегват. Неговото красноречие е напълно засвидетелствано от произведенията, които е оставил. Относно моралния му характер се казва, че той е бил умерен, и се е въздържал от висикоморие и безмислици до такава степен, че не се гордеел от похвалите, нито се възмущавал, когато несправедливо са го обвинили. Той бил гражданин на Иберия, в така наречения Евксинос Понтос. Той философирал и изучавал свещените писания под ръководството на Григорий, епископ на Наизанз, през времето когато този ръководел църквата на Константинопол и имал Евагрий за архидякон. Красив бил на външен вид и се е обличал елегантно. Някакъв ревнивец открил, че Евагрий познава жената му и замисли да го убие. Докато заговорът доближавал, Бог изпратил на Евагрий страшно видение в съня му. Сънувал, че е арестуван при извършване на престъпление и че е вързан за ръцете и краката с окови. Трябвало да го водят пред съда, за да получи наказание. Тогава човек дошъл и му показал книгата на светите Евангелия и му обещал, че ако остави града, ще го избави от оковите му, а за да го изпълни това трябва да потвърди с клетва. Евагрий докоснал книгата и положил клетва, че така ще направи. Развързвал се от веригите и веднага се е събудил. Така бил убеден от този божествен сън и избегнал опасността. По този начин решил да се посвети на аскетичния живот и да се пресели от Константинопол в Йерусалим. След известно време отишъл да посети философите в

¹ Παλλάδιος Ελενουπόλεως, *Λαυσαϊκή Ἱστορία*, PG 34, 1188CD: Οὗτος τῷ μὲν γέγονε Ποντικός, πόλεως Ἰβήρων, υἱὸς πρεσβυτέρου, ἀναγνώστης προαχθεὶς παρὰ τοῦ ἁγίου Βασιλείου τοῦ ἐπισκόπου τῆς Ἐκκλησίας Καισαρείας τῆς πρὸς τῷ Ἀργεῶ. Μετὰ δὲ τὴν κοίμησιν τοῦ ἁγίου ἐπισκόπου Βασιλείου προσέχων αὐτοῦ τῇ ἐπιτηδειότητι ὁ σοφώτατος καὶ ἀπαθέστατος καὶ πάσῃ παιδείᾳ λαμβάνων ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Νυσσαεὺς ἐπίσκοπος ἀδελφὸς τοῦ ἐν τιμῇ τῶν ἀποστόλων Βασιλείου τοῦ ἐπισκόπου, προχειρίζεται τοῦτον διάκονον. Ἐκεῖθεν ἐλθὼν ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ ἐπίσκοπος, ἐν τῇ μεγάλῃ συνόδῳ τῇ κατὰ Κωνσταντινουπόλιν, καταλιμπάνει αὐτόν, Νεκταρίῳ τῷ μακαρίῳ ἐπισκόπῳ, διαλεκτικώτατον ὄντα κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων. Ἦνθει γοῦν ἐν τῇ μεγάλῃ π' πόλει, λόγοις νενειυμένος κατὰ πάσης αἱρέσεως.

Скития и да там да живее¹.

Разбираме от този откъс, че Евагрий още като млад е отлично образован, надарен с талант за красноречие и добър писател. Със сигурност той щеше да има друго развитие, ако беше продължил живота си в Константинопол, но, като виждаме, поддал се на изкушенията на градския живот, харесвали му хубави дрехи и освен това се оказал въвлечен във връзка с жената на велможа. Очевидно Евагрий е бил разкъсан от противоречиви импулси: страхът от Бог, съзнателността за своята репутация, притеснение за това, което щяло да се случи, когато скандалът излезе наяве, и силна страст към жена, която обичал и вероятно тя го обичала².

Интересно е още, че Евагрий се превръща от един доста страстен, талантлив и свикнал в градския живот човек, в отшелник, който прегръща като цяло строгия и суров начин на живот. Това може да се разбере и от диетичните навици на Евагрий, който препоръчва спазване на скромна диета, която може да се състои и само от хляб, сол и вода. „Придържай се към скромна диета с малко ядене, не с много количество и от различни видове ястия, които лесно могат да

¹ Ερμείας Σωζομένων, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, PG 67, VI, Κεφ. ΚΘ', 1384-1388. Εὐάγριος σοφός, ἐλλόγιμος ἀνὴρ, νοῆσαι τε καὶ φράσαι δεινός, καὶ ἐπίβολος διακρίναι τοὺς πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν ἄγοντας λογισμοὺς· καὶ ἱκανὸ ὑποθέσθαι, ἢ χρῆ τοὺς μὲν ἐπιτηδεύειν, τοὺς δὲ φυλαχθῆναι. Ἄλλ' οἷός μὲν περὶ λόγους ἦν, ἐπιδείξουσιν αἱ γραφαὶ ἃς κατέλιπεν. Ἐλέγετο δὲ καὶ τὸ ἥθος μέτριος τύφου τε καὶ ὑπεροψίας τοσοῦτον κρατεῖν, ὥς μήτε δικαίως ἐπαινούμενος ἀγανακτεῖν ἐπὶ ταῖς ὕφεσιν. Ἐγένετο δὲ τῷ μὲν γένει Ἰβήρων πολίτης πρὸς τῷ καλουμένῳ Εὐξείνῳ πόντῳ· ἐφιλοσόφησε δὲ καὶ ἐπαιδεύθη ὑπὸ Γρηγορίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Ναζιανζοῦ τοὺς ἱεροὺς λόγους· ἡνίκα δὲ ἐπετρόπευε τὴν ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἐκκλησίαν, ἀρχιδιάκονον αὐτὸν εἶχεν. Ἀστεῖον δὲ ὄντα τῇ ὄψει καὶ περὶ τὴν ἐσθῆτα φιλόκαλον, μαθὼν τις τῶν ἐν τέλει ζηλότυπος γνώριμον εἶναι τῇ γαμετῇ, θάνατον αὐτῷ ἐμψχανᾶτο. Εἰς ἔργον δὲ προσβήσασθαι μελλούσης τῆς ἐπιβουλῆς καθεύδοντι αὐτῷ φοβερὰν τινα καὶ σωτήριον ὄνειρατος ὄψιν ἐπιπέμπει τὸ Θεῖον. Ἐδοξε γάρ ὡς ἐπὶ ἐγκλήματι συλληφθεὶς, σιδήρῳ δεδέναι πόδας καὶ χεῖρας. Μέλλοντί τε αὐτῷ εἰς δικαστήριον ἄγεσθαι καὶ τιμωρίαν ὑπέχειν, προσελθὼν τις ὑπέδειξε τὴν ἱερὰν τῶν Εὐαγγελίων βίβλον· καὶ ὑπισχνεῖτο, εἰ τῆς πόλεως ἐξέλθοι, τῶν δεσμῶν αὐτὸν ἀπαλλάξειν, καὶ ὅτι τοῦτο ποιήσει, ὅρκον ἀπῆτει. Ὁ δὲ τῆς βίβλου ἐφαψάμενος, ἢ μὴν ὧδε πράξειν ἐπωμόσατο· διαφεθεὶς τε τῶν δεσμῶν, αὐτίκα ἐξηγέρθη· καὶ τῷ θεῷ ὀνειρῶ πεισθεὶς, διέφυγε τὸν κίνδυνον· εἰς νοῦν τε λαβὼν χρῆναι μετιέναι τὸν ἀσκητικὸν βίον, ἐξεδήμησεν ἐκ Κωνσταντινουπόλεως εἰς Ἱεροσόλυμα. Καὶ μετὰ χρόνον τινὰ παραγενόμενος ἐπὶ θεῶν τῶν ἐν Σκίτῃ φιλοσοφούντων, ἡσμένισε τὴν ἐνθάδε διατριβήν.

² A. Casiday, op. cit., 17.

те разсеят. И ако мисълта за скъпи храни възникне поради гостоприемство, остави го там и не го вярвай, защото противникът там се крие, за да те измъкне от спокойствието ти. Знаеш как Господ Иисус порицава душата, която се занимава с такива неща – именно Марта: Защо се грижиш и безпокоиш за много неща? Само от едно има душата нужда, а именно казва Той, да се слуша Божието слово и след това всичко лесно върви: И така Той добавя веднага: Мария избра добрата част, която няма да ѝ се отнеме. Също така имаш примера на вдовицата от Сарепта –гостоприемството, което тя предложи на пророка. Дори и само хляб да имаш, сол и вода, с тях можеш да спечелиш наградата на гостоприемство. И ако и тези ги нямаш, но получаваш госта с добро разположение и му даваш полезна дума, по този начин можеш да получиш наградата на гостоприемството, защото се казва: думата надминава хубав подарък³.

Този красноречив бивш естет успява да трансформира цялата аскетичната традиция и мощно да я ирази, вдъхновен от наследството на Ориген, св. Антоний Велики и св. Макарий, като изказва теорията, за осемте помисъла, които по-късно ще бъдат наречени седем смъртни грехове. Стигматизиран като еретик и краен аскет, който отрича света, той все пак е използван от няколко от най-велики отци на църквата като св. Йоан Касиан Римляни, св. Йоан Лествичник и св. Максим Исповедник. Кой е всъщност Евагрий Понтийски? И защо е смятан за еретик? За да разберем дали е истина еретик или жертва на исторически недоразумения, ще се върнем назад към 399 г., когато оригенистичният спор избухва в Египет⁴. Патриарх Теофил,

³ Εὐάγριος ὁ Μοναχὸς, *Τῶν Κατὰ Μοναχῶν Πραγμάτων Τὰ Αἴτια, Καὶ Ἡ Καθ' Ἠσυχίαν Τούτων Παράθεσις*, PG 40, 1253-1256DB: Τροφῶν βραχέων ἀντέχου καὶ εὐκαταφρονήτω, μὴ πολλῶν καὶ εὐπερισπάστων. Ἐὰν δὲ καὶ ὡς φιλοξενίας χάριν περὶ τὰ πολυτελῆ λογισμὸς γένηται, ἄφες τοῦτον ἐκεῖ, μὴ ὅλως προσθῇς αὐτῷ· ἐνεδρεύει γὰρ σε διὰ τοῦτου ὁ ὑπεναντίος, ἐνεδρεύει τοῦ ἀποστῆσαι τῆς ἡσυχίας. Ἐχεις τὸν Κύριον Ἰησοῦν μεμφόμενον πως τὴν τὰ τοιαῦτα σπουδάζουσαν ψυχὴν Μάρθαν καὶ λέγοντα· Τί περὶ πολλὰ εἶ, καὶ θορυβάζω ; ἐνὸς ἐστὶ χρεῖα, τοῦ τὸν θεῖον, φησὶ, λόγον ἀκοῦειν, καὶ μετὰ τοῦτο ἀκμητὶ παντὸς τοῦ εὐρισκομένου, Διὸ καὶ εὐθὺς ἐπιφέρει λέγων· «Μαρία» γὰρ «τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἣτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται ἀπ αὐτῆς.» Ἐχεις δὲ καὶ τῆς ἐν Σαρεφθοῖς χήρας τὸ ὑπόδειγμα, ἐν τίσιν αὐτὴ τὸν προφῆτην ἐξένισε, Κἂν ἄρτον μόνον ἔχῃς, κἂν ὕδωρ, δύνασαι ἐν τούτοις τῆς φιλοξενίας ποιῆσαι τὸν μισθόν· κἂν δὲ μὴ ταῦτα ἔχῃς, μόνον δὲ προθέσει ἀγαθῇ ὑποδέξῃ τὸν ξένον, καὶ λόγον εὐχρηστον αὐτῷ ἀποδῶς, ὡσαύτως δύνασαι τῇ φιλοξενίας πορίσαι τὸν μισθόν· ἀγαθὸν γὰρ εἶρηται λόγος ὑπὲρ δόμα.

⁴ За информацията относно историята на оригенистния спор следвам две изслед-

следвайки обичая на александрийските епископи, изпраща пасхалното си писмо, в което съобщава датата за празнуване на Великден. Обаче в същото писмо, решава да сподели мислите си по ключов въпрос, засягащ живота и вярата на Египетска църква. Така той атакува ересата на антропоморфизма (т.е. мисленето за Бога по грубо човешки или материалистичен начин). Той настоява като Ориген, че макар в Битие 1:12 да се казва: *да сътворим човек по Наши образ, и по Наше подобие*, това не означава, че Бог има човешка форма и следователно всички библейски образи, които споменават за Божието лице, ръце, крака и т.н. Те трябва да се четат алегорично. Истинският Бог е нематериален, извън тялото и материята. Това писмо, както е било обичайно, е изпратено и прочетено във всички църкви и манастири в Египет.

Решението на Теофил да осъди антропоморфизма предизвиква разногласие в църквата в Египет и много дискусии сред монасите. Тези, които са против него и вярват че Бог има тяло, решават да отидат в Александрия – готови за всичко – даже и да убият Теофил. Поадресно описва фактите църковният историк Сократ Схоластик:

Дискусията е започнала малко по-рано – дали Богът е тяло и има формата на човек или дали е безтелесен, без човешки черти или просто казано без човешка форма. От този въпрос възникнали спорове и раздори сред много хора, някои от които поддържали едно мнение, и други – друго. Много от простите аскети твърдели, че Бог е телесен и антропоморфичен. Но много други осъждали тяхното мнение и твърждали, че Бог е нематериален и без никаква телесна форма. С тези Александрийският епископ Теофил бил в съгласие и в църквата пред всички хора той се изразил против онези, които твърдели че Бог има човешка форма, и изрично изказал, че божественото е напълно безтелесно. Когато египетските аскети узнали това, напуснали мнастирите и дошли в Александрия, където се разбунтували срещу Теофил; смятали, че той е нечестив и искали да го убият¹.

вания вж. Harmless, William. *Desert Christians: An Introduction to the literature of Early Monasticism*. Oxford: Oxford University Press, 2004, 359-363; Clark, A., Elizabeth. *The Origenist Controversy*. New Jersey: Princeton University Press, 1992.

¹ Σωκράτης ὁ Σχολαστικός, *Ἑκκλησιαστική Ἱστορία*, PG 67, 684AC: Ἦν μικρὸν ἔμπροσθεν ζήτησις κινηθεῖσα, πότερον ὁ Θεὸς σῶμα ἐστὶ, καὶ ἀνθρώπου ἔχει σχῆμα, ἢ ἀσώματος ἐστὶν, καὶ ἀπῆλλακται ἀνθρωπίνου τε καὶ παντὸς, ἀπλῶς εἰπεῖν, σωματικοῦ σχήματος. Ἐκ δὲ τούτου τοῦ ζητήματος ἔριδες καὶ φιλονεικίαι παρὰ τοῖς πολλοῖς ἐγίνοντο · τῶν μὲν τούτῳ προστιθεμένων τῷ λόγῳ, τῶν δὲ τῷ ἐτέρῳ συνηγορούντων. Καὶ μάλιστα μὲν πολ-

Естествено ситуацията описана по-горе изглежда странна за модерен човек, който мисли, че тези спорове са съвсем неважни. Но трябва да имаме пред вид, че през IV в. те били толкова популярни, колкото политическите въпроси в нашата епоха. Това може да се разбере още и от задръстването, предизвикано по пътищата на Римската империя от епископите, защото трябвало да пътуват, за да присъстват на събори, както пише Амиан Марцелин¹. Още повече, знаем какви били реакциите на много монаси, когато пасхалното псимо станало известно в Скития. Св. Йоан Касиан, който бил очевидец, дава съответната информация. Той казва, че монашеските водачи, които председателствали в три от четирите събори, са отказали да разпространяват пасхалното писмо на Теофил. Обаче авва Пафнутий, който ръководел четвъртия събор, решил да прочете писмото и по-този начин провокирал остра опозиция от другите монаси. Авва Серапион, старец, известен със своята святост, също се противопоставил силно срещу това писмо. Пафнутий, за да успокои нещата, поканил един гостуващ дякон от Кападокия на име Фотин да говори за опита на източните църкви и как интерпретират там Битие 1:26 – *да сътворим човек по Наш образ, и по Наше подобие*. Тогава Фотин говорил и обяснил, че образът и подобие на Бога се интерпретират духовно и потвърдил, че вселенската вяра настоява на абсолютната безтелесност на Бога. Авва Серапион, който дълги години изобразявал Бога в съзнанието си всеки път, когато се молел, изведнъж избухнал в сълзи и се хвърлил върху земята, ридаещ: „Уви! Ужасен човек

λοι τῶν ἀπλοϊκῶν ἀσκητῶν σωματικὸν καὶ ἀνθρωπόμορφον τὸν Θεὸν εἶναι ἐβούλοντο. Πλείστοι δὲ τούτων καταγινώσκοντες, ἀσώματον εἶναι τὸν Θεὸν ἔλεγον, καὶ πάσης ἐκτὸς εἶναι σωματικῆς μορφῆς ἀπεφήναντο. Οἷς καὶ Θεόφιλος συνεφώνει ὁ τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπος, ὡς καὶ ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας ἐπὶ τοῦ λαοῦ καταδραμεῖν μὲν τῶν ἀνθρωπόμορφον λεγόντων τὸ Θεῖον, ἀσώματον δὲ αὐτὸν δογματίζειν. Ταῦτα μαθόντες οἱ Αἰγυπτίων ἀσκηταί, καταλιπόντες τὰ μοναστήρια, ἐπὶ τὴν Ἀλεξανδρείαν ἔρχονται· καὶ κατεστασίαζον τοῦ Θεοφίλου, κρίναντες ὡς ἀσεβοῦντα, καὶ ἀνελεῖν βουλόμενοι.

¹ Ammianus Marcellinus, *History* Vol. II, XXI, 16, 14-18: Transl. by J.C Rolfe. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1940, 182-184. Christianam religionem absolutam et simplicem anili superstitione confundens, in qua scrutanda perplexus quam componenda gravius excitavit discidia plurima, quae progressa fusiu aluit concertatione verborum, ut catervis antistitum iumentis publicis ultro citroque discurrentibus per synodos (quas appellant), dum ritum omnem ad suum trahere conatur arbitrium, rei vehiculariae succideret nervos. Ammianus Marcellinus II, XXI, 16, 14-18 ed. Jeffrey Henderson, London, England, Loeb Classical Library), 182-184

съм! Отнеха моя Бог от мен и сега нямам към кого да се придържам и на кой да се покланям, и кому да говоря не зная¹“.

Тази болезнена история поставя въпроса за значението на молитвата и представя оригенисткото и евагрианското учение за божествената нематериалност и нетелесност, която имала практически последици за хората и естествено за монасите в египет. Това учение

¹ Joannus Cassianus. *Collationes*. PL 49, X, Capita II-III, 822-824., „Denique et ab his qui errant in eremo Scythi commorantes quique perfection ac scientia omnibus qui errant in Aegypti monasteriis praeminebant, ita est haec epistola refutata, ut praeter abbatem Paphnutium mostrae congregationis presbyterum, nullus eam caetorum presbyterorum qui in eadem eremo aliis tribus Ecclesiis praesidebant, nec legi quidem, aut recitari in suis conventibus prorsus admitterent. Inter hos ergo qui hoc detinebantur errore, fuit antiquis imae districtiois atque in actuali disciplina per omnia consummates, nomine Serapion, cujus imperitia super praedicti dogmatis opinione tantum praejudicabat cunctis veram tenentibus fidem, quantum ipse vel vitae merito vel antiquitate temporis omnes fere monachos anteibat. Cumque hic sancti presbyteri Paphnutii multis adhortationibus ad tramitem rectae fidei non posset adduci, eo quod novella ei haec persuasio ne ab anterioribus aliquando comperta ven tradita videretur, accidit ut quidam diaconus summae scientiae vir nomine Photinus, desiderio videndi fraters qui in eremo eadem commanebant, de Cappadociae partibus adveniret. Quem beatus Paphnutius summa gratulatione suscipiens, ad confirmationem fidei quae fuerat praedicti pontificis litteris comprehensa, producens in medium, coram cunctis fratribus sciscitatur, quemadmodum illud quod in Genesi dicitur, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostrum (Genes, I) catholicae totius Oreintis interpretarentur Ecclesiae. Cumque ille non secundum humilem literae sonum, sed spiritaliter imaginem Dei ac similitudinem tradi ab universis Ecclesiarum principibus explanaret, idque copioso sermon ac plurimis Scripturarum testimonies approbaret, nec posse in illam immensam et incomprehensibilem atque invisibilem majestatem aliquid hujusmodi cadere quod humana compositione valeat ac similitudine circumscribere, quipped quae incorporeal et incompressa simplexque natura sit, quaeque sicut oculis deprehendi, ita mente non valeat aestimari; tandem senex, multis ac validissimis doctissimi viri assertionibus motus, ad fidem catholicae traditionis attractus est. Cumque super hoc ejus assensu infinita vel abbatem Paphnutium vel nos omnes laetitia replevisset, quid scilicet virum tantae antiquitatis tantisque virtutibus consummatum, impertitia sola et simplicitate rusticitatis errantem, nequaquam usque ad finem deviare Dominus a tramite rectae fidei permisisset, et pro gratiarum action surgentes preces Domino pariter funderemus, ita est in oration senex mente confusus, eo quod illam Anthropomorphitarum imaginem Deitatis, quam proponere sibi in oration consueverat, aboleri de suo corde sentiret, ut in amarissimos fletus crebrosque singultus repente prorumpens, in terramque prostratus, cum ejulatu validissimo proclamaret, Heu me miserum! Tulerunt a me Deum meum, et quem nunc teneam non habeo, vel quem adorem au interpellam jam nescio, Super qua re valde permoti, nec non etiam praeteritae collationis virtute adhuc in nostris cordibus insidente.“

засяга дълбоко начина, по който обикновените християни се молят, затова предизвиква и толкова голям раздор между монасите в Египет¹. В този контекст можем да кажем, че старец в пустинята Сопатрос бил прав, когато казал: „Да не позволяваш жена да влезе в твоята келия и да не четеш апокрифни книги; да не се занимаваш с иконата! Това не е ерес, обаче съществува много дебелацина и оспорване и в двете страни; не е възможно всяка твар да разбере този въпрос“².

Със сигурност Теофил разбрал, че не било в негов интерес да спори с монашеската тълпа. За да спаси живота и трона си, решил да обърне ситуацията и да се съюзи с монасите. Като красноречив и остроумен политик вместо да ги опровергава, им казал: „Виждайки вас, виждам лицето на Бога“. Резултатът ще бъде, че Теофил през следващите години предприема цяла кампания срещу оригенизма, събирайки местни епископски събори; издавайки официални осъдителни присъди и пишейки писма до църковните водачи по света, като ги насърчава да подкрепят решенията му. Освен това той водел и насилствена кампания срещу манастирите в долен Египет.

Каква е била ролята на Евагрий Понтийки в този спор? Името му не се появява изобщо в течение на събитията. Той умрял през 399 г., преди появата на оригенистките спорове. В течение на 150 години след смъртта му неговите писания предизвикват критика, но и възхищение. Интересното е обаче, че през първите десетилетия след смъртта му нито неговите почитатели са го наричали „оригенист“, нито блаж. Йероним, който не възприемал термина безстрастие (ἀπάθεια) и смятал за подозрително приятелство на Евагрий с Руфин Аквилейски, но изглежда, че смятал Евагрий за крипто-пелагиан, а не за оригенист³. Нито Паладий, нито Сократ, нито Созомен свърз-

¹ За учението на Евангрий Понтийски относно молитвата може да се види повече в: Νεῖλος ὁ Ἀσκητής. *Περὶ Προσευχῆς Λόγος*. PG 79, 1165-2000. Εὐάγριος ὁ Ποντικός. *Σκέμματα*, trns. Luke Dysinger, *Monastic Spirituality Self-Study*; Harmless, William, Fitzgerald, R., Raymond. *The Sapphire Light of the Mind: The Skemmata of Evagrius Ponticus* // *Theological Studies* 62, no. 3, 2001, 493–529.

² *Apothegmata Patrum*. Περὶ τοῦ Ἀββᾶ Σωπάτρου. PG 65, 413. „Ἡρώτησε τις τὸν ἀββᾶν Σώπατρον, λέγων · Δος μοι ἐντολὴν, ἀββᾶ καὶ φυλάξω αὐτήν. Ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ · Μὴ εἰσελθῇ γυνὴ εἰς τὸ κελλίον σου, καὶ μὴ ἀναγνώσης ἀπόκρυφα · καὶ μὴ ἐκζητήσης περὶ τῆς εἰκόνης · τοῦτο γὰρ οὐκ ἔστιν αἵρεσις, ἀλλ' ἰδιωτεία καὶ φιλονικία ἀμοφτέρων τῶν μερῶν · ἀδύνατον γὰρ καταληφθῆναι τὸ πρᾶγμα τοῦτο ὑπὸ πάσης τῆς κτίσεως.“

³ Luke Dysinger, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford: Ox-

ват Евагрий с оригенистката криза, въпреки, че разказват за нея с подробности. Това е изненадващо, особено ако вземаме предвид, че Паладий смята, че познанието върху Ориген е голямо постижение и почти знак за святост и възхвалява други отци и майки на пустинята особено за това познание върху Ориген¹. Фактът, че Паладий не възхвалява собствения си учител Евагрий, подсказва, че т.н. „оригенизъм“ на Евагрий не бил толкова очевиден за съвременниците му, колкото на тези, които го открили след 150 години. Едва през 553 г. някакви части и цитати от писанията на Евагрий са осъдени от император Юстиниан и само известно време по-късно, може би в края на VII в. името на Евагрий започва да се появява редовно заедно с тези имена на Ориген и Дидим в списъка на анатематизми². Въпреки това теологията му и интерпретацията му на Ориген още изглежда съмнителна и неясна. Затова трябва да разгледаме какви са мненията на Евагрий и особено христологията му, и дали тя може да бъде интерпретирана като православна или води до еретични вярвания.

Евагрий се занимава с въпроси, отнасящи се до идентитета на Христос, предимно в четири съчинения. Това са *Послание за вярата* (Epistula Fidei), *Коментарите върху Псалмите* (Σχόλια εἰς τοὺς Ψαλμοὺς), *Послание към Мелания* (Epistula ad Melaniam) и *Гностически гави* (Εξακόσια προϋνωστικά προβλήματα). Посланието за вярата е най-ранното писмо на Евагрий от 390-380 г., в периода преди събора на Константинопол³. Това послание може да се намери в PG под името на Василий Великий, обаче от 1909 г. J. Schäfer доказва, че писмо 8 в корпуса писма на св. Василий Великий не е оригинално, освен това J. Bessières през 1922 г. доказва още, че това писмо не се отнася до общата традиция на писмата на св. Василий Великий и през 1923 г. W. Bousset и R. Melcher доказват, че това писмо всъщност принадлежи не св. Василий Великий, а на Евагрий Понтийски⁴. То започва с изповядване на Светата Троица. Авторът пише, че „трябва да се изповяд-

ford University Press, 2005, 16

¹ L. Dysinger, op. cit., 17.

² L. Dysinger, ibid.

³ C. S. Petrica, *The Christology of Evagrius of Pontus in the Epistula Fidei and the Epistula ad Melaniam*. Detroit: Sacred Heart Major Seminary, 2011, 9.

⁴ A. W. Jurgens, *The Faith of the Early Fathers*, vol. 2. Collegeville MN: Liturgical Press, 1979, 1; R. Melcher, *Der 8. Brief des hl. Basilios, ein Werk des Evagrius Pontikus*. Münster: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1923.

ва, че Отец е Бог, Синът е Бог и Святият Дух е Бог, както това е било преподавано от божествените слова, и от тези, които ги възприемат в най-висшия си смисъл. На тези, които ни се противопоставят, казвайки, че вярваме в три богове, нека бъде казано, че ние изповядваме един Бог, не по брой, а по природа¹. Със сигурност Иисус Христос е спасител за Евагрий, това го изразява изрично в съчинението си *Практикос*². В *Послание за вярата* пише, че Бог Син има една и съща същност с Бог Отец:

И още повече ние според истинското слово не казваме, че Син е подобен или неподобен на Отца. Защото тези два термина са невъзможни. Подобен или неподобен се използва за качества; божественото е свободно от всяко качество. Изповядвайки тъждествеността на природата, приемаме единосъщното, и отбягваме сложността на Бога Отец по същност, Който е родил Сина – също Бог по същност. По този начин е доказана тъждествеността на тяхната същност. Защото Този, Който е по същност Бог, е единосъщен на Бога³.

Очевидно това писмо е писано срещу всички, които отричат божествеността на Сина и срещу омияни и аномияни по отношение на вътрешните взаимоотношения в Светата Троица.

Нека разгледаме Евагриевите интерпретации върху основни откъси от Новия Завет, за да видим учението му за Светата Троица и за христологията. Той интерпретира думите: *аз живея чрез Отца* (Йоан 6:57), казвайки, че тази фраза се отнася до живота на Христос, т.е. до въплътеното Слово и живота Му на земята, а не до вечното Божие Слово и точно затова казва *аз живея чрез Отца*, а не *аз съм*

¹ Βασίλειος Καισαρείας, *Επιστολή Η'*, PG 32, 248CD. Δέον ὁμολογεῖν Θεὸν τὸν Πατέρα, Θεὸν τὸν Υἱὸν, Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον · ὥς οἱ θεῖοι λόγοι καὶ οἱ τούτους ὑψηλότερον νενοηκότες ἐδίδαξαν. Πρὸς δὲ τοὺς ἐπηρεάζοντας ἡμῖν τὸ τρίθεον ἐκεῖνο λεγέσθω, ὅτι περ ἡμεῖς ἓνα Θεὸν οὐ τῷ ἀριθμῷ λέγεται, τοῦτο οὐχ ὄντως, οὐδ' ἀπλοῦν τῇ φύσει ἐστίν.

² Évagre le Pontique. *Traité Pratique ou le Moine II*. Ed. Antoine Guillaumont et Claire Guillaumont, SC 171, Paris: Les Éditions du Cerf, 1971, 498. „Χριστιανισμός ἐστὶ δόγμα τοῦ Σωτήρος ἡμῶν Χριστοῦ ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεστός.

³ Βασίλειος ὁ Μέγας, *Επιστολή Η'*, PG 32, 249BD: Καίτοι ἡμεῖς, κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον, οὔτε ὁμοιον, οὔτε ἀνόμοιον λέγομεν τὸν Υἱὸν τῷ Πατρί. Ἐκάτερον γὰρ αὐτῶν ἐπίσης ἀδύνατον, Ὅμοιον γὰρ καὶ ἀνόμοιον κατὰ τὰς ποιότητας λέγεται · ποιότητος δὲ τὸ θεῖον ἐλεύθερον. Ταυτότητα δὲ τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες, καὶ τὸ ὁμοούσιον ἐκδεχόμεθα, καὶ τὸ σύνθετον φεύγομεν, τοῦ κατ' οὐσίαν Θεοῦ καὶ Πατρὸς τὸν κατ' οὐσίαν Θεὸν καὶ Υἱὸν γεγεννηκότος. Ἐκ γὰρ τούτου τὸ ὁμοούσιον δέικνυται. Ὁ γὰρ κατ' οὐσίαν Θεὸς τῷ κατ' οὐσίαν Θεῷ ὁμοούσιος ἐστίν.

живял за *Отца*, защото по този начин подчертава настоящото време и продължава, казвайки, че когато ядем и пием плътта и кръвта Му, ставаме чрез възплъщението на Бог Слово участници в живота и премъдростта на Словото¹.

В допълнение към това Евагрий интерпретира думите: *моят Отец е по-голям от Мене* (Иоан 14:28), казвайки, че дори само от този откъс вярва в единосъщия между Отец и Син, защото само две неща, които имат същата природа, могат да се сравняват един с друг. Той пише, че ако се сравняват две неща от един и същи вид, и Отец чрез сравнението се показва, че е по-голям от Сина, то Синът е от същата същност като Отец². Освен това, има и нещо друго, което трябва да се вземе предвид – че *Словото стана плът* (Йоан 1:14) и точно възплътеното Слово изповядва, че Отец е по-голям от него, защото, като станал плът, унижил себе си заради любовта си към хората, за да може по този начин да ги спаси и както се споменава в Новия Завет виждаме, че Иисус, Който *бе малко нещо понизен пред ангелите, зарад претърпяната смърт биде увенчан със слава и чест, та по Божия благодат да вкуси смърт за всички* (Евр. 2:9) и също в Стария Завет е писано че, *ние го видяхме, и в Нег нямаше изглед, който да ни привлича към Него. Той беше презрян и унижен пред людеите* (Исаия 53:2-3)³.

¹ Βασίλειος Καισαρείας. *Ἐπιστολή Η'*, PG 32, 253 A-B. Καὶ πρῶτον ἡμῖν προτιθέσθω τὸ, Ἐγὼ ζῶ διὰ τὸν Πατέρα. Τοῦτο γὰρ ἐστὶν ἓν τῶν βλεῶν τῶν εἰς οὐρανὸν πεμπομένων ὑπὸ τῶν ἀσεβῶς αὐτῷ κεχρημένων. Ἐνταῦθα δὲ τὸ ῥητὸν οὐ τὴν προαίωνα, ὡς οἶμαι ζωὴν ὀνομάζει (πᾶν γὰρ τὸ δι' ἕτερον ζῶν αὐτοζωῇ, εἶναι οὐ δύναται, ὡς οὐδὲ τὸ ὑφ' ἑτέρου θερμανθὲ αὐτοθερμότης εἶναι· ὁ δὲ Χριστὸς καὶ θεὸς ἡμῶν εἴρηκεν· Ἐγὼ εἰμι ἡ ζωὴ) ἀλλὰ ζωὴν ταύτην τὴν ἐν σαρκί, καὶ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ γεγεννημένην, ἣν ἔζησε διὰ τὸν Πατέρα. Βουλήσει γὰρ αὐτοῦ ἐπιτελεσθῆναι τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων· καὶ οὐκ εἶπεν, Ἐγὼ ἔζησα διὰ τὸν Πατέρα· ἀλλ', Ἐγὼ ζῶ διὰ τὸν Πατέρα, σαφῶς τὸν παρόντα προσημαίνων χρόνον.

² Βασίλειος Καισαρείας. *Ἐπιστολή Η'*, PG 32, 253BD: Καὶ πάλιν· Ὁ Πατὴρ μου μείζων μου ἐστί. Κέχρηται γὰρ καὶ τούτῳ τῷ ῥητῷ τὰ ἀχάριστα κτίσματα, τὰ τοῦ πονηροῦ γεννήματα. Ἐγὼ δὲ καὶ ἐκ ταύτης τῆς φωνῆς τὸ ὁμοούσιον εἶναι τὸν Ὑῖὸν τῷ Πατρὶ δηλοῦσθαι πεπίστευκα. Τὰς γὰρ συγκρίσεις οἶδα κυρίως ἐπὶ τῶν τῆς αὐτῆς φύσεως γινομένων Ἀγγελῶν γὰρ, ἀγγέλου λέγομεν μείζονα, καὶ ἀνθρωπίνῳ ἀνθρώπῳ δικαιότερον, καὶ πτηνὸν πτηνοῦ ταχύτερον. Εἰ τοίνυν αἱ συγκρίσεις εἴρηται ὁ Πατὴρ τοῦ Ὑιοῦ· ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ ὁ Ὑῖος.

³ Βασίλειος Καισαρείας. *Ἐπιστολή Η'*, PG 32, 253CD: Ἔστι δὲ τις καὶ ἄλλη ἔννοια ἐναποκειμένη τῷ ῥητῷ· Τὶ γὰρ θαυμαστὸν, εἰ μείζονα ἑαυτοῦ τὸν Πατέρα ὠμολόγησε, Λόγος ὦν καὶ σὰρξ γεγονώς, ὅποτεν καὶ ἀγγέλων ὥφθη κατὰ τὴν δόξαν ἐλάττων, καὶ ἀνθρώπων

Обаче съществуват и в това писмо откъси, които са двусмислени, като това, в което се споменава, че Господ Христос не е последното, крайното желаното нещо и не знае кога ще бъде крайното блаженство. Само Отец знае кога ще дойде крайното блаженство, защото материалното знание принадлежи в царството на Христос, докато нематериалното принадлежи в царството на Бог Отец. Все пак и Синът също Господът е крайното блаженство, защото и в Новия Завет пише а да го възкресе в последния ден (Йоан 6:40)¹. Затова е писано в същото писмо, че Христос не разкрива времето, часа и деня на страшния съд, не защото не знае, но така прави заради икономията и заради слабостта на човеците, за да не изпаднат в униние и страхливост, и да мислят, че нямат възможност за покаяние. Това значи, че не можем да говорим за истинско незнание, а за изкуствено незнание и това Христос го прави заради човечеството². Така можем да се съгласим и с Francois Refoulé, който пише за икономия на незнанието,

κατὰ τὸ εἶδος· Ἠλάττωσας γὰρ αὐτόν, φησί, βραχύ τι παρ' ἀγγέλους· καὶ πάλιν· Τὸν δὲ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἡλαττωμένον· καὶ τὸμ εἶδομεν αὐτόν, καὶ οὐ εἶχεν εἶδος, οὐδὲ κάλλος· ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἐκλείπον παρὰ πάντας τοὺς ἀνθρώπους. Τοῦτων δὲ πάντων ἠνέσχετο διὰ τὴν πολλὴν αὐτοῦ περὶ τὸ πλάσμα φιλανθρωπίαν, ἵνα τὸ ἀπολωλός πρόβατον ἀνασωσῇται.

¹ Βασίλειος Καισαρείας. *Ἐπιστολή Η'*, PG 32, 257AC: οὐκ ἔστι δὲ ὁ Κύριος ἡμῶν κατὰ τὴν τῆς ἐνανθρωπήσεως ἐπίνοιαν, καὶ παχυτέρα διδασκαλίαν, τὸ ἔσχατον ὀρεκτόν· οὐκ ἄρα οἶδεν ὁ Σωτὴρ ἡμῶν τὸ τέλος καὶ τὴν ἐσχάτην μακαριότητα. Ἀλλ' οὐδὲ οἱ ἄγγελοι φησὶν, ἴσασι· τουτέστιν, οὐδὲ ἡ ἐν αὐτοῖς θεωρία καὶ οἱ λόγοι τῶν διακονιῶν εἰσὶ τὸ ἔσχατον ὀρεκτόν. Παχεῖα γὰρ καὶ τοῦτων ἡ γνώσις συγκρίσει τοῦ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. Μόνος δὲ ὁ Πατὴρ, φησὶν, ἐπίσταται· ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ἔστι τὸ τέλος, καὶ ἡ ἐσχάτη μακαριότης. Ὅταν γὰρ μηκέτι Θεὸν ἐν τοῖς κατόπτροις, μηδὲ διὰ τῶν ἀλλοτρίων ἐπιγιγνώσκομεν, ἀλλ' αὐτῷ ὡς μόνῳ καὶ ἐνὶ προσέλωμεν· τότε καὶ τὸ ἔσχατον τέλος εἰσόμεθα. Χριστοῦ γὰρ βασιλείαν φασὶν εἶναι πᾶσαν τὴν ἔνυλον γνῶσιν· τοῦ δὲ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τὴν αὔλον καὶ ὡς ἂν εἴποι τις, αὐτῆς τῆς θεότητος θεωρίαν. Ἔστι δὲ καὶ ὁ Κύριος ἡμῶν καὶ αὐτὸς τὸ τέλος, καὶ ἡ ἐσχάτη μακαριότης, κατὰ τὴν τοῦ Λόγου ἐπίνοιαν. Τί γὰρ φησιν ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ; Καγὼ ἀναστήσω αὐτόν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.

² Βασίλειος Καισαρείας. *Ἐπιστολή Η'*, PG 32, 256, AB: Διὰ σὲ καὶ τὴν ὥραν καὶ τὴν ἡμέραν τῆς κρίσεως ἄγνοεῖ· καίτοι οὐδὲν λανθάνει τὴν ὄντως σοφίαν· πάντα γὰρ δι' αὐτῆς ἐγένετο. Οὐδεὶς δὲ ἀνθρώπων πώποτε ὃ πεποίηκεν ἄγνοεῖ. Ἀλλὰ τοῦτο οἰκονομεῖ διὰ τὴν σὴν ἀσθένειαν, ἵνα μήτε τῷ στενῷ τῆς προθεσμίας οἱ ἁμαρτήσαντες τῇ ἀθυμίᾳ καταπέσωσιν, ὡς οὐχ ὑπολελειμμένου καιροῦ μετανοίας· μηδ' αὖ πάλιν οἱ πολεμοῦντες μακρὰν τῇ ἀντικειμένη δυνάμει διὰ τὸ μῆκος τοῦ χρόνου λειποτακτήσωσιν, Ἐκατέρους τοίνυν διὰ τῆς προσποιητῆς ἄγνοίας οἰκονομεῖτ' ὅτε διὰ τὸν καλὸν ἀγῶνα συντέμνων τὸν χρόνον, τῷ δὲ διὰ τὰς ἁμαρτίας καιρὸν μετανοίας ταμιευόμενος.

нещо, което според него се появява и в едно съчинение на Дидим¹.

По-нататък Евагрий интерпретира думите: *Господ ме направи начало на Своя път* (Пр. Сол. 8:22) и казва, че същността на Този, Който ни води в царството небесно, не е сътворена, а Той според икономията² е станал пътят за нашето спасение. Според Евагрий инфинитивът (ἐκτίσθαι – нещо което е било сътворено) означава същото с инфинитива (γεγονέναι – нещо което е било родено). Основното разграничение тука е, че същността на Христос не е сътворена. По същия начин Христос е станал за нас врата, пастир, ангел, агнец, първосвещеник, апостол, защото тези имена се прилагат в различните аспекти или понятия (ἐπίνοιαί) за Христос³.

Евагрий пита: какво щеце да каже еретикът относно Бога, който е неподчинен (ἀνυπότακτος) и все пак *той за нас Го грях направи* (2

¹ F. Refoulé, "La Christologie d'Évagre et l'origénisme", *Orientalia Christiana Periodica* 27, 1961, 238.

² Т.е. домостроителството на спасението.

³ Βασίλειος Καισαρείας, *Ἐπιστολή Η'*. PG 32, 260CD: Πάλιν διὰ τοῦ σοφοῦ Σολομῶντος ἐν Παροιμίαις ἐκτίσται. Κύριος γάρ, φησὶν, ἐκτίσέ με. Καὶ ἀρχὴ ὁδῶν εὐαγγελικῶν ὀνομάζεται, ἀγουσῶν ἡμᾶς πρὸς τὴν βασιλείαν τῶν οὐραῶν, οὐ κατ'οὐσίαν κτίσις, ἀλλὰ κατὰ τὴν οἰκονομίαν ὁδὸς γεγυνώς. Τὸ γὰρ γεγονέναι, καὶ τὸ ἐκτίσθαι, ταυτὸν δηλοῖ. Ὡς γὰρ ὁδὸς γέγονε, καὶ θύρα, καὶ ποιμὴν, καὶ ἄγγελος, καὶ πρόβατον, καὶ πάλιν ἀρχιερεὺς καὶ ἀπόστολος · ἄλλων κατ' ἄλλην ἐπίνοιαν τῶν ὀνομάτων κεϊμένων. Важно е тука да обясняваме, какво точно означава терминът ἐπίνοιαί, който всъщност произлиза от Ориген. Когато говорим за ἐπίνοιαί Христу̀ има̀ме предвид аспекти на Христос, понятията за Христос или мисли/идеи за Христос. Всичко това се отнася до оригенстичното богословие за много неща, които Христос става при сътворението. Това понятие е важно за христологията на Ориген. То не е характерно само за Ориген, но в негово учение играе много по-важна роля отколкото в други християнски писания. Докато това учение се появява в много произведения на Ориген, там където се обсъжда най-много, е първата му книга на неговия *Коментар на Евангелието според Йоан* и във втората глава на първата книга *За началата*. Учението за ἐπίνοιαί се формира от много различни имена, прилагащи в Христос в Стария и Новия Завет. Нейната основа обаче почива върху предназначение на Христос според Ориген, като посредник между Бог и творение в рамките на александрийската схема на разграничаването между едно и много. Това означава, че докато Бог остава един и същ, божественият посредник трябва да стане много неща, поради разнообразните нужди на творението. Множеството на ἐπίνοιαί обаче не засяга божествената същност на Христос, като вечен роден Син на Бога Отец. Необходимостта от мнозинство в Христос в контекста на божественото единство представлява философската основа на това понятие. R. E. Heine, *Epinoiai* in A. McGuckin, *The Westminster Handbook to Origen*. London: John Knox Press, 2004, 93-95.

Кор. 5:21). Този въпрос е алюзия и към св. Григорий Назиански, който отрича аргумент от 1 Кор. 15:28, вероятно употребен от евноми-яните, че фактът, че съществото на Христос е неподчинено, го прави неподобен (ἀνόμοιος) на Отца. Евагий следва Григорий, казвайки, че фактът, че Христос е неподчинен, е една от нашите слабости, които Христос е понесъл заради нас¹. Вместо да означава, че Христос в своята същност е понесъл грях и следователно, се намира в по-ниско положение сравнение с Бог-Отец, Евагий твърди, че грях направи, когато той е отъждествил със слабостта и голотата на човечеството².

След това Евагий интерпретира думите: *Синът нищо не може да твори Сам от Себе си* (Йоан 5:19), използван от онези, които се борят против Бога. Но според него дори и този откъс свидетелства, че Синът е от същата същност като Отец. Защото, ако всяко разумно същество със свободна воля може да направи това, което иска и има еднаква склонност към добро и лошо, докато Синът не може да направи нищо Сам, тогава Синът не е твар и ако не е твар, той има същата същност като Отец. Освен това, никоя твар не може да направи всичко, което иска. А Синът и в небето, и на земята, всичко което е искал, е могъл да извърши, т.е. Синът не е твар. И отново, всички твари се състоят от противоположности или приемат противоположности. Но Синът е самата праведност и е нематериален. Следователно Синът не е твар и ако не е, то той е от същата същност с Отец³.

¹ A. Casiday, *Evagrius Ponticus*. London: Routledge, 2006, 212

² Βασίλειος Καισαρείας. *Ἐπιστολή* Η. PG 32, 260-261. Τὸ ἄν εἴποι πάλιν ὁ αἰρετικὸς περὶ τοῦ ἀνυποτάκτου Θεοῦ, καὶ τοῦ δι' ἡμᾶς ἁμαρτίαν γεγεννημένου ; Γέγραπται γὰρ · ὅταν ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτὸς ὁ Ὑῖος ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα. Οὐ φοβῆ ἄνθρωπε, τὸν Θεὸν ἀνυπότακτον ὀνομαζόμενον ; Τὴν γὰρ σὴν ὑποταγὴν, ἰδίαν ποιεῖται, καὶ ἐν τῷ ἀντιτείνειν σε πρὸς τὴν ἀρετὴν, ἀνυπότακτον ἑαυτὸν ὀνομάζει. Οὕτω ποτὲ καὶ ἑαυτὸν ἔφη εἶναι τὸν διωκόμενον. Σαῦλε γὰρ, φησὶ, Σαῦλε, τι με διώκεις ; ἡνίκα ἐπὶ Δαμασκὸν ἔτρεχε, τοὺς μαθητάς τοῦ Χριστοῦ συνδῆσαι βουλόμενος. Καὶ πάλιν ἑαυτὸν γυμνὸν ὀνομάζει, ἐνὸς τινὸς τῶν ἀδελφῶν γυμνητεύοντος. Γυμνὸς γὰρ, φησὶν, ἦμην, καὶ περιεβάλετέ με. Καὶ ἄλλου ἐν φυλακῇ ὄντος, ἑαυτὸν ἔφη εἶναι τὸν καθειργμέ- νον. Αὐτὸς γὰρ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. ἦρε, καὶ τὰς νόσους ἐβάστασε. Μία δὲ τῶν ἀσθενειῶν ἐστὶ καὶ ἡ ἀνυποταξία · καὶ ταύτην ἐβάστασε. Διὸ καὶ τὰ συμβαίνοντα ἡμῖν περιστατικὰ ἰδιοποιεῖται ὁ Κύριος, ἐκ τῆς πρὸ ἡμᾶς κοινωνίας τὰ ἡμέτερα πάθη ἀναδεχόμενος.

³ Βασίλειος Καισαρείας. *Ἐπιστολή* Η', PG 32, 261, B-C. Ἀλλὰ καὶ τὸ, Οὐ δύναται ὁ Ὑῖος ποιεῖν ἄφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν, λαμβάνουσιν οἱ θεομάχοι ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκούοντων. Ἐμοὶ δὲ καὶ τοῦτο τὸ ῥητὸν μάλιστα καταγγέλει τῆς αὐτῆς φύσεως εἶναι τὸν Ὑῖον τῷ Πατρὶ.

След анализа на тези откъси можем да стигнем до определени изводи относно христологията на 8-то писмо. Евагрий представя възплъщението като снизхождение на Бога, Който се приспособява към човешката слабост, за да възвиши постепенно човешкия дух към непосредственото съзерцание на божествеността¹. Както казва F. Refoulé Синът се смята преди всичко за Този, Който разкрива Отца, а разкриващата функция на Сина осигурява началото на познанието на Бога като своеобразно посвещение². В общи линии христологията на 8-то писмо изглежда напълно православна и се съобразява с великата традиция на отците. Все пак трябва да видим дали следният откъс носи следи от оригенското зачатие: Коментирайки 1 Кор. 8:5-6, Евагрий пише:

Предполагам че, Павел, избраният съд, смяташе, че тук просто не беше достатъчно да прогласи Бога Отца, Бога Сина и Бога Светия

Εἰ γὰρ ἕκαστον τῶν λογικῶν κτισμάτων δύναται τι ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ, αὐτεξούσιον ἔχον τὴν ἐπὶ τὸ χεῖρον τε καὶ κρεῖττον ῥοπὴν, ὁ δὲ Υἱός. Εἰ δὲ μὴ κτίσμα, ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ. Καὶ πάλιν, οὐδὲν τῶν κτισμάτων τὰ ὅσα βούλεται δύναται. Ὁ δὲ Ὑἱὸς ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς πάντα ὅσα ἠθέλησεν, ἐποίησεν· οὐκ ἄρα κτίσμα ὁ Υἱός. Καὶ πάλιν, πάντα τὰ κτίσματα ἢ ἐκ τῶν ἐναντίων συνέστηκεν ἢ τῶν ἐναντίων ἐστὶ δεκτικά. Ὁ δὲ Ὑἱὸς αὐτοδικοῦσύνῃ, καὶ ἄυλος ἐστίν· οὐκ ἄρα κτίσμα Υἱός. Εἰ δὲ μὴ τοῦτο, ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ... Според Евагрий всичко, което съществува е възприемчиво към противоположности или съществува поради противоположности но не всичко, което е възприемчиво на противоположности, се свързва с тези неща, които са сътворени от противоположности. Evagrius of Pontus, *Κεφάλαια Γνωστικά*, 1.4, Πάντα τὰ γεγονότα ἢ τῶν ἐναντίων ἐστὶν δεκτικά, ἢ ἐκ τῶν ἐναντίων συνέστηκεν· οὐ πάντα δὲ τὰ τῶν ἐναντίων δεκτικά καὶ τοῖς ἐκ τῶν ἐναντίων συνεστῶσι συνέζευκται, в http://www.ldysinger.com/Evagrius/02_Gno-Keph/00a_start.htm. Първата глава в Гностически Глави (Κεφάλαια Γνωστικά) се занимава с тварите и класифицирането им, докато само Богът, който не е роден от нищо само той не е възприемчив на противоположности. Нещо, което се изявява от първото изречение в Гностическите Глави. Към първото добро няма нищо да се противопостави, защото Той е в същността му (добър) така че няма съпротива по отношение на същността. Evagrius of Pontus, *Κεφάλαια Γνωστικά*, 1.1, Τῷ πρώτῳ ἀγαθῷ οὐδὲν ἐστὶν ἐναντίον, διότι κατ' οὐσίαν ἐστίν· ἐναντίον δὲ οὐδὲν τῇ οὐσίᾳ. в http://www.ldysinger.com/Evagrius/02_Gno-Keph/00a_start.htm

¹ Βασίλειος Καισαρείας. *Ἐπιστολή Η'.* PG 32, 257C: Ἄλλ' ἐπειδὴ παχυνθεὶς ἡμῶν ὁ νοῦς τῷ χοῖ συνεδέθη καὶ τῷ πηλῷ συμφύρεται, καὶ ψιλῇ τῇ θεωρίᾳ ἐνατενίζειν ἀδυνατεῖ, διὰ τῶν συγγενῶν τοῦ σώματος αὐτοῦ κόσμων ποδηγούμενος · τὰς ἐνεργείας τοῦ κτιστοῦ κατανοεῖ, καὶ ταῦτα ἐκ τῶν ἀποτελεσμάτων τέως ἐπιγινώσκει, ἵν' οὕτω κατὰ μικρὸν αὐξηθεὶς ἰσχύσῃ ποτὲ καὶ αὐτῇ γυμνῇ προσελθεῖν τῇ θεότητι.

² Refoulé. op. cit., p. 237.

Дух – Когото той ясно посочва с фразата „един Бог.“ Освен ако не посочи ясно, като добави и Отец, този „от Когото е всичко“ и като споменава и Господа, да пише за Словото, в Което Той чрез Него се проявява; и пак чрез призоваване на Иисус Христос да заповядва възплъщението да прояви страданието и да открие Възкресението. Защото името Иисус Христос ни навежда в мисълта такива съображения. Всъщност поради тази причина Господ Иисус Христос не иска да бъде провъзгласен за Христос преди страданието си и заповядва на учениците Си никому да не обаждат, че Той е Иисус Христос. Защото той възнамеряваше да Го провъзгласяват за Иисус Христос, след като е изпълнил икономията след възкръснението от мъртвите и възнесението в небесата. Това означават и откъсите, когато казват да познават Тебе, Едного Истинного Бога, и пратения от Тебе Иисуса Христа (Иоан 17:3) и вярвайте в Бога и в Мене вярвайте (Иоана 14:1); Светият Дух навсякъде да запазва нашето мислене, за да не падаме от една идея, докато приближаваме към друга; и съсредоточовайки се в богословието, да презираме икономията, а нашият недостатък ни води до безбожие¹.

Както казва F. Refoulé такива изрази могат да се интерпретират по православен начин, но това обяснение за Христос може и да доведе читателите до адопционизъм, тоест, че Христос е бил приет като Божий Син при кръщението, възкресението или възнесението си².

¹ Βασίλειος Καισαρείας, *Ἐπιστολή Η'*, PG 32, 252BD: Ὑπονοῶ τοίνυν, ὅτι οὐκ ἔφαρκεῖν ᾤθη νῦν ὁ Παῦλος, τὸ σκεῦος τῆς ἐκλογῆς, κηρύσσειν μόνον Θεὸν τὸν Ὑῖόν, καὶ Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπερ διὰ τῆς προσθήκης τοῦ Πατρὸς τὸν ἐξ οὗ τὰ πάντα δηλώσῃ· καὶ διὰ τῆς μνήμης τοῦ Κυρίου, τὸν Λόγον τὸν δι' οὗ τὰ πάντα σημάνῃ· καὶ πάλιν, διὰ τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ συμπαραλήψεως τὴν ἐνανθρώπησιν παραγγείλῃ καὶ τὸ πάθος παρστήσῃ, καὶ τὴν ἀνάστασιν φανέρωσῃ. Τὸ γὰρ, Ἰησοῦς Χριστὸς, τὰς τοιαύτας ἐννοίας ἡμῖν ἐμφαίνει. Διὸ καὶ πρὸ τοῦ πάθος παρατεῖται ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καταγγέλλεσθαι· καὶ διαστέλλεται τοῖς μαθηταῖς, ἵνα μηδενὶ εἴπωσιν, ὅτι αὐτὸς ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός. Πρόκειται γὰρ αὐτῷ τελειώσαντι τὴν οἰκονομίαν, μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν, ἐπιτρέψαι αὐτοῖς κηρύσσειν αὐτὸν Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν. Τοιοῦτον ἐστὶ καὶ τὸ ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεόν, καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστὸν· καὶ τὸ Πιστεῦετε εἰς Θεόν, καὶ εἰς ἐμέ πιστεῦετε· πανταχοῦ τὴν ἐννοίαν ἡμῶν ἀσφαλιζομένου τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου, ἵνα μὴ, θατέρῳ προσβαίνοντες, θατέρου ἐκ πίπτωμεν· τῇ θεολογίᾳ προσέχοντες, τῆς οἰκονομίας καταφρονῶμεν· καὶ γένηται ἡμῖν κατὰ τὸ ἐλλείπον ἢ ἀσέβεια.

² F. Refoulé, *op. cit.*, 238

Въпреки това, смятаме, че тази идея, която произлиза от Ориген, се възпроизвежда с определени модификации освен у Евагрий, а и у известни отци на църквата като Григорий Нисийски и Василий Велики. Григорий също няколко пъти твърди, че не от самото начало, а само след страстта и възкресението, човешката природа на Христос става напълно божествена. Обаче контекстът на твърдението му показва, че съединението на двете природи е по същност, а не само нравствено¹. Най-накрая това, което можем да кажем, е че този откъс е толкова двусмислено, че може да се интерпретира и по-двата начина. Трябва обаче да се признае, че останалото в писмото е абсолютно правилно от догматическа гледна точка.

В *Коментара върху Псалмите* Христос бива наричан Спасител 24 пъти². Евагрий представя Христос като тълкувателен ключ към Псалтира и като основния смисъл на образите, които се появяват в тази книга, под тези образи като цар, пастир, съдия, мъдрост и слънце. По този начин личността на Христос непрекъснато се появява в тези коментари в голямо разнообразие от различни контексти. В тълкуването си на Пс. 126:1 Евагрий представя обосновката за своя подход, обяснявайки, че Христос ще бъде възприеман и разбран по различни начини според нивото на духовната зрялост.

Доколкото душата може да бъде сравнена с къща, тя притежава Христос вътре в себе си като домакин; ако тогава се превръща в град, тя притежава Христос, поставен в престол като цар. И ако стане храм, възможно е тя да притежава Христос като Бог. Понеже чрез делата тя го придобива като домакин, чрез природно съзерцание като цар; и накрая чрез теологията като Бог. И третото ниво изисква пак необходимост първите две, точно както второто изисква първото, но първото не води задължително до второто и третото³.

¹ F. Refoulé, op. cit., 239.

² L. Dysinger, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, 153.

³ Evagrius of Pontus, *Σχόλια εἰς τοὺς Ψαλμοὺς*, 126, http://www.ldysinger.com/Evagrius/08_Psalms/00a_start.htm „ἐφ' ὅσον οἶκος ἐστὶν ἡ ψυχὴ, οἰκοδεσπότην ἔχει ἐν ἑαυτῇ τὸν Χριστὸν· ἐὰν δὲ γέννηται πόλις, ὡς βασιλεὺς καθεζόμενον ἔχει ἐν ἑαυτῇ τὸν Χριστὸν. ἐὰν δὲ γέννηται καὶ ναὸς, ὡς Θεὸν ὑπάρχοντα ἔχει ἐν ἑαυτῷ τὸν Χριστὸν, καὶ διὰ μὲν πρακτικῆς κτᾶται ὡς οἰκοδεσπότην αὐτὸν, διὰ δὲ φυσικῆς θεωρίας ὡς βασιλεὺς, καὶ πάλιν διὰ θεολογίας ὡς Θεὸν καὶ τῷ μὲν τρίτῳ ἔπεται ἐξ ἀνάγκης τὰ δύο, ὥσπερ καὶ τῷ δευτέρῳ τὸ πρῶτον· τῷ πρῶτῳ νῦν οὐκ ἐξ ἀνάγκης τὸ δεύτερον καὶ τὸ τρίτον.

Кометантрите върху Псалмите съдържат много текстове, които свидетелстват за централното място на Христос в богословието на Евагрий. Той потвърждава твърдо безгреховността на Иисус Христос¹ и подчертава човешката Му природа, използвайки терминологията на Ориген². Много интересно е определението, което дава за Христос в коментар 7 върху псалм 44, но и в другите коментари: *v. 3 благодат се изля от Твоите уста; затова Бог Те е благословил навеки. На всяка небесната власт е предоставена съзерцанието на съществата; но Христос е бил предоставен повече от всички съучастници тоест само Той е бил помазан със знанието на Монадата. Защото само той може да седне от дясна на Отца; Аз наричам Христос господ, Който със словото на Бога дойде да обитава сред нас*³.

Този стих от Псалом 44 е използван от ранните християнски писатели, започващи от автора на *Посланието до евреите* (1:5-10). Християнските автори, с който Евагрий е бил запознат, са използвали този стих, за да опишат връзката между божествеността и човечността на Христос за разлика от сътворените същества⁴. Ориген и св. Григорий Назиански интерпретират този стих като описание на помазанието на човечността на Христос от божествеността. Ясно е, че тук Евагрий подчертава разликата между Христос и небесните сили. Небесните сили са били дарени (κέχρισται) с естественото съзерцание, докато Христос е бил дарен познанието (γνώσις). По-конкретно небесните сили били дарени със съзерцанието на съществата, т.е. естественото съзерцание, докато помазанието на Христос означава богословие/теология, знание за Бога, което превъзхожда разнообразието на сътворението⁵. Това са теми, които Евагрий повтаря и на друго място в *Коментарите върху Псалмите*, особено в Псалом

¹ F. Refoulé, op. cit., p. 243

² Ibid.

³ Joannes Baptista Pitra. *Analecra Sacra Spicilegio Solesmensi Parata*, Tom. III. Origenes, In Psalmos, Psalmus, XLIV V.3, 40-41. Ἐξεχύθη χάρις ἐν χεῖλεσί σου· διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε ὁ Θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα. Ἡ πάντα δύναμις τῶν οὐρανῶν τῇ τῶν γεγονότων κέχρισται θεωρία. Ὁ δὲ Χριστὸς παρὰ πάντας κέχρισται καὶ μετόχους αὐτοῦ, δηλονότι τῇ τῆς μονάδος κέχρισται γνώσει. Διὸ καὶ μόνος λέγεται ἐν δεξιᾷ καθέζεσθαι τοῦ Πατρὸς Χριστός. Χριστὸν δὲ φημι, τὸν μετὰ Θεοῦ Λόγον, ἐπιδημήσαντα Κύριον.

⁴ L. Dysinger, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, 158.

⁵ Ibid., 159-160.

88, където помазанието означава божествено знание¹ и където само Христос е въздигнато до познанието за Отца². Само Христос има знанието на Мондата. Евагрий използва този термин като синоним за Светата Троицата. Докато терминът енада/ένάς означава абсолютното единството на божествената същност, терминът μονάς/монада означава троичността на личностите³. Затова само Христос може да седне от дясната страна на Отца и Той става посредник между хората и Бога, защото както само той има пълно знание за Отца, значи той дойде с Божието Слово, за да обитава сред нас. По този начин Евагрий подчертава уникалната роля на Христос в историята на спасението на човечеството и изобразява това, което завинаги ще остане уникално за Христос – именно спасителното дело на възплътеното Божие Слово⁴.

Същото определение за Христос е налично в коментар 10 в Псалм 104:15. *Не докосвайте моите помазани. Защото тези помазници, участващи в Христос, се наричат помазаници; докато Христос, който участва в Отца се нарича Христос-Помазаник. Аз наричам Христос господ, Който със словото на Бога дойде да обитава сред нас*⁵. Както и в предишния коментар Евагрий прави разграничение между Христос и тварите. Докато в предишния коментар в Псалм 44:8 той е правил разграничение между Христос и небесните сили, тук той иска да подчертае разликата между Христос и твари-те/хорещите⁶. Евагрий го постига, противопоставяйки две подобни думи: Χριστός като титла на Иисус и χριστός с малка буква като *помазаник*. Това противопоставяне става още ясно в кодекса MS Vaticanus Graecus 754, където не се използва думата χριστός, а χρηστός, озна-

¹ Ὁριγένης, *Εἰς Ψαλμούς, Ψαλμός ΠΗ'*, PG 12, 154AB: ἐν ἐλαίῳ ἀγίῳ μου ἔχρισα αὐτόν. Τὸ ἅγιον ἔλαιον τὴν τοῦ Θεοῦ γνώσιν σημαίνει, μᾶλλον δὲ τὴν οὐσιώδη γνώσιν δηλοῖ.

² Joannes Baptista Pitra. *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi Parata*, Tom. III. Origenes, In Psalmos, Psalmus LXXXVIII v. 43, 165: Ὑψωσας τὴν δεξιὰν τῶν θλιβόντων αὐτόν. Μόνος ἐν τῇ γνώσει τοῦ Πατρὸς ὑψοῦται ὁ Χριστός.

³ L. Dysinger, op. cit., 160.

⁴ Ibid., 161.

⁵ Ὁριγένης, *Εἰς Ψαλμούς, Ψαλμός ΡΔ'*, PG 12, 1564CD: μὴ ἄπτεσθε τῶν χριστῶν μου. Οὗτοι οἱ χριστοὶ Χριστοῦ μετέχοντες λέγονται χριστοὶ · ὁ δὲ Χριστὸς τοῦ Πατρὸς μετέχων λέγεται Χριστὸς. Χριστὸν δὲ φημι τὸν μετὰ τοῦ Θεοῦ λόγου ἐπιδημήσαντα κύριον.

⁶ L. Dysinger, op. cit., 162.

чаваща *добър*¹. Въпреки това, трябва още да се каже, че сравнението между Христос като титла и кръщелното помазание, което позволява на новопокръстените да бъдат наричани *христоί*, е нещо, което се среща често в патристичните източници². Възможно е Евагрий да е присъствал когато св. Григорий Назиански е произнасял *Петте богословски слова*, казвайки, че: *Той е Христос (помазан) поради своята божественост: защото това е помазанието на човечеството, което не освещава чрез действие като други помазани; а чрез пълното присъствие на Онзи, Който помаза*³. Очевидно за св. Григорий Богослов титлата „Христос“ означава пълното присъствие на Бога в Христос – когото е помазал⁴. По същия начин в този коментар Евагрий обяснява, че титлата Христос означава, че той участв, причастен е на Отца. Христос се намира в причастност с Отца, което се разбира и от причастието *μετέχων*, и намирайки се в участие с Отца той е Христос. Както тези, които се намират в участие с Христос, стават помазани или благи (*χρηστοί*). По този начин Евагрий установява връзката между тези две аналогични, но различни форми на причастие, чрез окончателното определение за Христос като Господ, Който със словото на Бога дойде да обитава сред нас. Използвайки това определение, Евагрий привлича внимание към посредника – Христос – на причастяването с Отца и ролята му като уникална проява на Бог Слово в света⁵.

Евагрий прави разграничение между Христос и тварите, и в друг коментар: *Господи, Бог на силите, кой е подобен на теб? Никаква разумна природа не е подобна на Христос. Тя знае съзерцанието на съществуващото; а Той познава и Този, който е създал всичко*⁶.

¹ Ibid.

² G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, в стат. „Χριστός“. Oxford: Clarendon press, 1961, 1531-1532.

³ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, *Λόγος Α΄ Θεολογικός Τέταρτος ΚΑ΄*. PG 36, 131BC: Χριστός δέ, διὰ τὴν θεότητα· χρίσις γὰρ αὕτη τῆς ἀνθρωπότητος, οὐκ ἐνεργεῖα κατὰ τοὺς ἄλλους χριστοὺς ἀγιάζουσα, παρουσία δὲ ὅλου τοῦ χρίοντος.

⁴ L. Dysinger, op. cit., 163.

⁵ Ibid.

⁶ Joannes Baptista Card. Pitra, *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi Parata*, Tom. III, Origenes, In Psalmos, Psalmus LXXXVIII v. 9, 160: Κύριε ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων, τις ὅμοιος σοι; Οὐδεμία λογικὴ φύσις ὁμοία ἐστὶ τῷ Χριστῷ· ἡ μὲν γὰρ τῶν γεγονότων θεωρίαν γινώσκει· ὁ δὲ καὶ αὐτὸν ἐπίσταται τὸν τὰ πάντα ποιήσαντα.

Тук Евагрий разграничава между знанието (γνῶσις), което може да се достигне от разумната природа и от знанието (ἐπιστήμη), което принадлежи само на Христос⁷. Това изключително знание на Христос се отнася към разбирането на творението и на Твореца същевременно, затова той не може да е подобен с разумните същества. В коментар 2 на Псалм 118:3 можем да наблюдаваме как Евагрий използва изкуството на силогизма и начина, по който постепенно ни води към определението за Христос:

Защото онези, които вършат беззаконие, не са ходили по Неговите пътища. Ако тези, които вършат беззаконие, не са които ходят в пътища на Бога, следователно, онези, които вършат по закона, са които ще ходят в пътищата на Господа. Затова пътищата на Господа са съзерцанията на съществуващото, в които ще ходим, изпълняващи правдата. Но ако нашата справедливост е Христос, „който стана за нас премъдрост от Бога, и правда, и освещение, и изкупление“ (1 Кор. 1:30). Соломон добре казва в Притчите за премъдростта, че е „начало“ на „пътища“ на Господа – тя която е Христос. Аз наричам Христос господа, който със словото на Бога дойде да обитава сред нас⁸.

Според Luke Dysinger тези три понятия (справедливостта, съзерцание и премъдростта) представляват духовния възход от добродетелите на деянието в две последователни нива на естественото съзерцание⁹. Евагрий чрез една поредица от определения свързва Христос с началната точка на духовното пътуване в деянието (справедливост), после със съзерцанието (естествено съзерцание) и свързва Христос и с теологията, давайки своето заключително определение за Христос, който идва със Словото на Бога, второто лице на Троица-

⁷ L. Dysinger, op. cit., 164.

⁸ Ωριγένης, *Εἰς Ψαλμοὺς, Ψαλμός ΠΙΗ'*, PG 12, 1588CD: Οὐ γὰρ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ ἐπορεύθησαν. Εἰ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν ἐν ταῖς ὁδοῖς τοῦ Θεοῦ οὐ πορεύονται, οἱ ἐργαζόμενοι δηλονότι τὴν δικαιοσύνην ἐν ταῖς ὁδοῖς τοῦ Θεοῦ πορεύθησονται. Οὐκοῦν ὁδοὶ τοῦ Θεοῦ εἰσὶν αἱ θεωρίαι τῶν γεγονότων, ἐν αἷς πορευσόμεθα δικαιοσύνην κατεργαζόμενοι. Εἰ δὲ ἡ δικαιοσύνη ἡμῶν ἐστὶν ὁ Χριστός, «ἐγενήθη γὰρ ἡμῖν σοφία παρὰ Θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός, καὶ ἀπολύτρωσις» καλῶς λέγει ἐν ταῖς Παροιμίαις ὁ Σολομών τὴν σοφίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὁδῶν τοῦ Κυρίου, ἥτις ἐστὶν ὁ Χριστός. Λέγω δὲ Χριστὸν τὸν μετὰ τοῦ Θεοῦ Λόγον ἐπιδημήσαντα Κύριον.

⁹ L. Dysinger, op. cit., 165.

та и крайна целта на теологията¹.

Последния коментар, който съдържа спорното определение на Евагрий, е разбираем, само ако се разглежда в целия контекст на теологията на Евагрий:

Да идем в Неговото жилище, да се поклоним пред подножието на нозете Му. Ние се покланяме на плътта на Спасителя не поради природата Му, а защото Христос е в нея; и плътта е покланяща заради Христос, и Христос заради Бог Слово, което е в него. Христос тук наричам разумната и свята душа, която е пребивавала с Бог Слово в живота на човеците; защото само плътта не може да приеме Бога, защото нашия Бог е мъдрост. Защото в добро сърце Соломон казва, че мъдростта ще почине и докато нищо от това, което се състои от четирите елемента не е способно да познае знанието, това което е познато за нас е Бога².

Евагриевото определение за Христос като Този, Който идва със Словото Божие, обръща внимание на въпроса за божествената природа на Христос. Обаче в този коментар Евагрий многократно подчертава човешкостта на Христос чрез образи като *плътта* на Христос, *Христовата душа* и *четирите елемента*³. От следващия коментар става ясно, че Евагрий счита ковчега/кивота на Стария Завет за символ на плътта на Христос и покана за размишление върху мистериата на Божието присъствие в материалния свят⁴. Той не обяснява дали поклонението на плътта на Спасителя се отнася до ритуални литургични жестове или до вътрешни актове на предаността, насо-

¹ Ibid., 166.

² Joannes Baptista Card. Pitra, *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi Parata*, Tom. III, Origenes, In Psalmos, Psalmus CXXXI, 7, 330: Προσκυνήσωμεν εἰς τὸν τόπον, οὗ ἔστησαν οἱ πόδες αὐτοῦ. Προσκυνοῦμεν τὴν σάρκα τοῦ σωτῆρος οὗ διὰ οὗ διὰ τὴν φύσιν ἀλλ' ἐπιδὴ ὁ Χριστὸς ἐστὶν ἐν αὐτῇ· καὶ ἡ μὲν σὰρξ προσκυνητὴ διὰ τὸν Θεὸν Λόγον, τὸν ἐν αὐτῇ. – Χριστὸν δὲ ἐνταῦθα φημι τὴν λογικὴν ψυχὴν, τὴν μετὰ τοῦ Θεοῦ Λόγου ἐπιδημήσασαν τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων· μόνη γὰρ σὰρξ οὐ πέφυκε δέχεσθαι Θεόν, διότι ὁ Θεὸς ἡμῶν σοφία ἐστίν. Ἐν δὲ καρδίᾳ ἀγαθῇ, φησὶν ὁ Σολομὼν, ἀναπαύσεται σοφία. Οὐδὲν δὲ συνεστῶντων ἐκ τῶν τεττάρων στοιχείων γνῶσεώς ἐστι δεκτικόν. Γνωστός δὲ ἡμῶν ἐστὶν ὁ Θεός.

³ L. Dysinger, op. cit., 167.

⁴ Joannes Baptista Pitra. *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi Parata*, Tom. III. Origenes, In Psalmos, Psalmus CXXXI, v. 8, 330: Ἡ σὰρξ μὲν ἐστὶ κιβωτὸς τοῦ Κυρίου· κιβωτὸς δὲ Θεοῦ ὁ Χριστὸς, εἶπερ ὁ Θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ“

чени към човечността на Христос, но обяснява че Христос заслужава поклонение, защото Словото на Бога е в Него – нещо, което подчертава и в коментар 8, когато използва христологическата формула на св. ап. Павел (θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ – Бог беше в Христос)¹. Това определение на Евагрий може да се интерпретира като аполинаранско. Определението обаче, което той тук използва за Христос не е νοῦς-ум, а душа и точно това определение подчертава, че Христос има материално тяло и следователно пълно човечество, защото според Евагрий душата съществува само по отношение на материален свят като посредник между тялото и ума². Но Христос не е почитан, само защото Божието Слово е в него, а и защото Той е посредник между Бога и творението. Това може да се разбере от глагола ἐπιδημιέω, който носи значение, че някой идва сред нас и всъщност Христос идва сред нас като посредник³. Тъй като Христос е дошъл в света на хората, ние, които сме съставени от четирите елемента, можем сега да приемем Христос, който е мъдростта на Бога и чрез Него да приемаме знанието на Бога.

Всички коментари, които видяхме и анализирахме по-горе, съдържат спорно определение за Христос и имат нещо общо. Те подчертават уникалността на Христос и същевременно ролята му като посредник. Само Христос идва с Божието Слово и е причастен на Отца (*Коментар 10: Псалом 104*); Той има познанието на Мондата (*Коментар 7: Псалм 44*); Той знае съзерцанието на съществуващото и познава и Оногова, Който всичко е създал (*Коментар 9: Псалом 88*). Той може да се идентифицира с всяко ниво на духовния възход (*Коментар 2: Псалом 118*) и Негово е доброто сърце у което почива мъдростта (*Коментар 7: Псалом 131*) и чрез тези уникални и неповторими качества на Христос можем и ние да се развиваме духовно, и чрез плътта на Христос да имаме достъп до нематериалния Бог. По този начин разбираме, че христология на Евагрий Понтийски има пряка връзка с теорията му за духовния възход на човека и в този контекст трябва и да се интерпретира. Евагрий поканва читателя на Псалмите да възприеме Христос, като Този, Който ще го води към Бога Отца, като истинския и изключителния посредник между човека и нематериалния Бог.

¹ L. Dysinger, op. cit., 167.

² Ibid., 168.

³ G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, в стат. „ἐπιδημία“, 521.

Ясно е, че христологията на Евагрий в *Коментарите върху Псалмите* не е нито аполинаристка, нито има връзка с адопционизма. Със сигуност Евагрий има за източник съчинението на Ориген *За началата*, но като Refoulé казва, не личи никъде в тези редове вярата в предсъществуването на Христовата душа¹. Въпреки това Refoulé твърди, че анатематизмите от 553 г. са насочени поне към някакво учение, подобно на тези, които Евагрий развива в *Коментарите върху Псалмите*. Не е обаче очевидно, че Евагрий има за цел да развива някаква определена христология, освен това както и самия Refoulé пише, терминологичните определения за Христос стават обичайни и стриктни доста по-късно². Накратко казано, с интерпретацията на определението на Христос в *Коментарите върху Псалмите* са свързани многобройни и дълбоки проблеми, но въпреки всичко, смятаме, че в тези текстове христологията на Евагрий не изглежда да е свързана с анатематизмите от 553 г. Освен това всичко зависи от начина, по-който се интерпретира този текст, и това е така поради двусмислеността и неразвитата терминология в определени изрази на Евагрий.

Гностическите глави

Гностическите глави (Γνωστικά Κεφάλαια) са шест книги, от които всяка съдържа деведесет изречения, наречени глави. Тази творба на Евагрий е третата от трилогията, посветена на монашеския живот (*Практическото слово*, *Гностик*, *Гностическите глави*). Книгата се смята за шедьовърът на Евагрий. Той ги е написал на гръцки език, но цялата творба е запазена на арменски, арабски и сирийски език в две различни редакции. Сирийската версия, открита от Antoine Guillaumont, е наречен S2 за разлика от другата – сирийска версия S1³. Още се водят дебати дали S1 или S2 е по близо до идеите на Евагрий. Antoine Guillaumont твърди, че S1 е пречистената версия, а S2 е по-добра версия и превод на оригиналния текст⁴. Въпреки

¹ F. Refoulé, op. cit., 249.

² Ibid., 248.

³ Illaria Ramelli, *Evagrius's Kephalaia Gnostika A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*. Atlanta: SBL Press, 2015, xx.

⁴ A. Guillaumont, Cl. Guillaumont, "Le texte véritable des "Gnostica" d' Evagre le Pontique", *Revue de l'histoire des religions* 142, 2 (1952), pp. 156-205.

ки това съществуват нови изследвания, които показват, че не можем да сме сигурни за това твърдение. Augustine Casiday пише, че няма доказателства, кдоказващи, че S2 е по-съвместима с другите творби на Евагрий отколкото S1, защото нямат и основания, свързващи Евагрий с оригенистичните идеи, които са осъдени през 543 и 553 г. Освен това никой от оцелелите гръцки фрагменти от гностическите глави не може да бъде датиран преди вторият Оригенистичен спор, така, че не могат да определят този въпрос¹. Още повече – най-ранните свидетелства, че Евагрий е бил атакуван за негови писания като оригенистични идва от VI в. Докато съществуват доказателства, че S1 е преведен в първата половина на V в². Последователно можем да сме сигурни, че *Гностическите глави* се разпространяват през следващите поколения след смъртта на Евагрий – в общата версия – която продължава да се появява в сирийски ръкописи поне до XI в³. Странно е обаче, че нямаме никакви доказателства преди Варсануфий и относно предизвикването на спорове поради *Гностическите глави*⁴. И скоро след като анонимният писател се обръща към Йоан Пророк, имаме много доказателства, че съществуват дискусии в Палестина, които показват, че S2 съответства исторически по-добре на събитията, провокирали серия от осъждания на оригенизма около един век по-късно⁵. Ilaria Ramelli от другата страна, твърди, че S2 съответства напълно на мисълта на Ориген и на Евагрий, и онова, което е осъдил Юстиниан – именно усвояването идеите на Ориген и Григорий Нисийски, откриващи се у Евагрий⁶. Francois Refoulé също представя христологията на Евагрий чрез S2, който според него представлява подчертан оригенизъм у Евагрий⁷. Julia Konstatinovsky следва линията на Антоан Guillaumont относно христологията на Евагрий, и даже пише, че христологията на Евагрий напомня несториаски мотиви и оправдава 8-ия анатематизъм като реакция на определена интерпретация на *Гностическите глави* IV.18⁸. Все пак S1 съответствува пове-

¹ A. Casiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus*, 67.

² Ibid., 69.

³ Ibid., 69.

⁴ Ibid., 69.

⁵ Ibid., 69-70.

⁶ Il. Ramelli, op. cit., cc. xxiii.

⁷ F. Refoulé, op. cit., cc. 251

⁸ J. Konstantinovsky, *Evagrius Ponticus The Making of A Gnostic*. New York: Routledge,

че на цялото творчество на Евагрий и на христологията му до *Гностическите глави*, затова не мислим, че е толкова лесно да отхвърлим възможността S1 да представлява автентичното учение на Евагрий за Христос. Мария Карабелия пише, че христологическото учение на S1 съвпада с христологията на Евагрий в Коментар върху Псалмите. Освен това S1 е бил най-разпространеният превод, докато S2 се базира само на един ръкопис, който Guillaumont открива в Британски музей. Още повече върху S1 се базира и арменският превод на V в. открит от Sharghssian в началото на XX в¹. Още повече S1 е бил смятан за автентичен от сирийските учени, включително Бабай, Дионис Бар Салиби и Бар Хебрай².

Истина е, че Евагрий е обвиняван, че е в пълно несъгласие с православната христология. Въпреки това, обаче, странно е, че нито св. Василий Велики, нито св. Григорий Богослов не са забелязали нещо подобно у него. Освен това св. Теофил Александрийски – този, който е решил да изгони оригенистите при първия Оригенистичен спор – искал да го направи епископ. Дори и антиоригенистите (св. Епифаний Кипърски и бл. Йероним) никога не са обвинявали Евагрий в нещо, въпреки това, че са го познавали лично. Трябва още да припомним, че 8 писмо от корпуса на св. Василий Велики, несъмнено е написано от Евагрий, и това писмо съдържа цялото учение на Евагрий. Това означава, че Евагрий винаги може да се интерпретира православно. Но също може да бъде интерпретиран и прочетен по неправославен начин. Зависи от метода и интерпретацията. Можем още да споменем Слово за молитвата, известно под името на св. Нил Анкирски – също авторско съчинение на Евагрий Понтийски. Имената на православните светии са поставени върху творбите на Евагрий, за да бъдат спасени и за да могат православните монаси да ги чета през вековете. Затова смятаме, че наистина е възможно произведенията му да бъдат прочетени от православната гледна точка.

Относно сега христологията на *Гностическите глави* смятаме, че S1 и S2 трябва да бъдат анализирани отделно и по този начин да

2009, 147

¹ М. Карацпélia, *Η θεολογική γνωσιολογία στον Μακάριο Αιγύπτιο, Ευάγριο Ποντικό και Διάδοχο Φωτικής*. Докторска теза Солун Аристотелев Унив., 1996, 61.

² D. Bundy, "The Philosophical Structures of Origenism: the Case of the Expurgated Version (S1) of the Kephalaia Gnostica of Evagrius". *Origeniana Quinta* 1992, 577-584.

изведем определени заключения. Ще разгледаме първо христологията според S1 и след това според S2. Евагрий пише в първата глава, че: „Христос нашият Спасител е умът на всички разумни, които са отпечатани по подобие на Твореца им, той ги усъвършенства в знанието на Св. Троица“¹. Този откъс се отнася до усъвършенстването на човешкия образ, който става съвсем съвършен, когато Христос спасителя се въплъщава, защото той е образ на невидимия Бог. В третата глава, 2 стих, четем, че: „Христос е този, у когото цялата монада съществува, и той е приел унижение на разумната природа“². Евагрий потвърждава, че Христос е този, който е единосъщен с Отца, и е приел човешката природа, за да спаси човечеството. В четвъртата глава, 18 стих, пише, че: „Знанието на светата монада е проникателно помазание и учител на това знание за разумните е Господ Христос“³. Тайнството на кръщението води до разбиране на Бога, защото след като приемаме кръщение и помазание, Христос ни дава това познание. В стих 20 пише, че Христос е роден преди всяка твар и че не съществува друг като него, нито няма да съществуват други като него. Очевидно този стих е насочен против твърденията на арианите за Христос⁴. По времето, когато Христос е бил на земята, чудесата и изцеленията на хората са доказали, че той е Бог. Това искат да покажат следващите откъси, в стих 27 и 57. Първият казва: „Гълъбът, който се появил при реката Йордан, свидетелства, че кръстеният е син на Бога“⁵. И със сигурност това е отправено към непризнаващите божествеността на Христос. Именно затова Евагрий пише, че появяването на Светия Дух в образ на гълъб доказва, че Христос е синът на Бога.

¹ Wilhelm Frankenberg, *Euagrius Ponticus. Abhandlungen der Königlich Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Philologisch-Historische Klasse, n.F. 13, no. 2. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912, 77: Νοὺς πάντων τῶν λογικῶν τῶν τῇ ὁμοίῳ τοῦ κτιστοῦ αὐτῶν τετυπωμένων Χριστὸς ἐστὶν ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ αὐτὸς τελειώσει αὐτοὺς τῇ τῆς ἁγίας Τριάδος γνώσει.

² W. Frakenberg, *ibid.*, 89. Χριστὸς ἐστὶν ἐν ᾧ ἡ μονὰς πᾶσα ἔνεστι καὶ τὴν λογικῆς φύσεως ταπεινώσιν ἐδέξατο.

³ *Ibid.*, 271: Χρῖσμα νοητὸν ἐστὶν ἡ τῆς ἁγίας μονάδος γνώσις διδάσκαλος δὲ αὐτῆς πρὸς τοὺς λογικοὺς ἐστὶν ὁ κύριος Χ.

⁴ *Ibid.*, 275: Πρωτότοκος ἐστὶ οὐ πρότερος ἄλλος μὲν οὐκ ἐγεννήθη μετ’ αὐτὸν δε ἄλλοι ἐγένοντο.

⁵ *Ibid.*, 283: Ἡ τῆς περιστερᾶς τῆς παρὰ Ἰορδάνη τῷ Βαπτιστῇ φανείσης εἰκὼν μαρτυρία ἐστὶ τῷ βαπτιζομένῳ ὅτι υἱὸς ἐστὶ τοῦ ὑψίστου.

В стих 57 пише, че със славните дела, който прави Христос и с чудесата и знаците, и изцеленият, който е завършил, станало ясно, че Той е Творецът¹. Интересно е това, което пише в стих 41: „Христос, преди да дойде, се появи на човечите с различни форми; и когато Той дойде се яви наистина пред телата им“². Очевидно в този откъс Христос и Божието Слово е същото и не можем да намерим никаква разлика между Словото и Христос – Този, Който е появил по различни начини в света преди да се въплъти, е Този, Който след това се въплътил, за да спаси човечеството – Словото на Бога и точно това пише в стих 80, т.е., че Божието Слово е дошло при нас, защото ни възлюби, т.е. Божието въплъщение е станало заради любовта на Бога към нас: „Слизането на нашия Господ в ада и възнесението му към Отца си не са станали заради него, а за нас; природата му не се нуждае от нищо, но самата му любов го принуди да прави всичко това за нас“³. Този откъс се отнася до делото на спасението на човечеството, за което Словото на Бога, Христос е трябвал да търпи великото унижение, и да се въплъти, да стане човек заради нас, за да може да ни спаси. Само Му любовта към нас Го надежда до себеунижението, и като се е въплъти и стана човек, Той остана безгрешен и по този начин изкупи цялото човечество. В шестата глава стих 18 пише, че е имало време, когато естественото тяло на Христос не е съществувало, но не е имало време, когато да не е съществувал Бог Слово⁴. В този стих пак можем да видим как Евагрий опровергава арианите, които са казвали, че е съществувало време, когато Словото не е било. В стих 39 пише, че: „Рождение на Христос означава рождението на един нов свят“⁵. Идването на Христос в нашия свят означава възстановяване на цялото творение „и разпятието на Христос е умъртвяване на стария човек и освобождение от нашето осъждане и опрощение, което

¹ Ibid., 297: Ἐν ταῖς ἀρεταῖς ἃς ἐποίει ὁ Χ. καὶ ἐν τοῖς σημείοις καὶ τέρασι καὶ ἰάμασιν ἃς ἐποίησε ὅτι κτίστης ἐστὶν ἀπηγγέλη.

² Ibid., 289: Ο Χ. про της ἐλεύσεως αὐτοῦ τοῖς ἀνθρώποις ἐν διαφόροις εἰκόσιν ἐφάνη ἐν δὲ τῇ ἐλεύσει αὐτοῦ ἐν τῇ τοῦ σώματος αὐτῶν ἀληθείᾳ ὥφθη αὐτοῖς.

³ Ibid., 311: Ἦ τοῦ κυρίου ἡμῶν εἰς αἰδου κατάβασις καὶ ἡ πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ ἀνάβασις οὐ δι' αὐτὸν ἐγένετο ἀλλὰ δι' ἡμᾶς· ἡ γὰρ φύσις αὐτοῦ τούτου ἀπροσδεῆς ἀλλὰ γὰρ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ μόνη αὐτὸν τοῦτο ἠνάγκασε.

⁴ Ibid., 375: Ἦν ὅτι οὐκ ἦν τὸ φυσικὸν Χ. σῶμα ἀλλ' οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν ἐν αὐτῷ ὁ θεὸς λόγος.

⁵ Ibid., 385: Η Χ. γέννησις ἐστὶ πρωτοτοκία τοῦ καινοῦ κόσμου.

ни възстановява във вечния живот“¹.

В заключение можем да кажем, че това което интересува писателя на S1, е дейността на Христос като тази личност, която може да ни води до обожението. Христологическите му разсъждения поясняват точно това отношение между Христос и света, и какво е практическото значение на възплъщението на Бог Слово за човечеството. Той не се интересува толкова, за да разясни христологията с теоретически термини, за него това, което има значение, е спасение на човечеството чрез Бог Словото.

Сега след като анализирахме христологията на S1 можем да разгледаме и христологията на S2. Най-спорният откъс, който се използва от Guillaumont и Refoulé, за да свързват ученията на Евагрий с анатемите на Петия вселенски събор (553) е това, което се намира в четвърта глава, 18 стих. Там пише: „Проницателното помазание е духовното знание на святото Единство и Христос е този, който е съединен в това знание. И ако това е така, Христос не е Словото в началото, точно като помазаникът не е Бог в началото; по-скоро последният [Бог] заради предишния – [помазаникът] е Христос, и предишният [помазаникът] заради последния [Бог] е Бог“². Това наистина изглежда има връзка с осмия анатематизъм срещу оригенистическите мнения: „Ако някой казва, че Богът Слово не е единосъщен с Бога Отца и Светия Дух, възплътеният и станал човек, единственият на света Троица, в правилния смисъл Христос, но вместо това казва, че неправилно се казва така заради умът, който сам се изпразва, който се съединява с Бог Слово, и в правилния смисъл така наречен Христос, и освен това, че последният [Словото] заради предишния [умът] е [наречен] Христос и предишният [умът] заради последния [Словото] е [наречен] Бог – нека да бъде анатема“³.

¹ Ibid., 387: Σταύρωσις Χ. ἐστὶν ἡ τοῦ παλαιοῦ ἡμῶν ἀνθρώπου νέκρωσις τε καὶ τῆς καθ' ἡμῶν καταδίκης λύσις καὶ ἄφεσις εἰς ζωὴν ἡμᾶς ἀποκαθιστάσα.

² A. Guillaumont, *Les Six Centuries des „Kephalaia Gnostica“ d' Évagre le Pontique*, PO 28, 143.

³ Ίω. Καρμίρης, *Τα Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας*, τ. 1. Αθήνα, 1952, 180: Εἴ τις μὴ λέγει τὸν Θεὸν Λόγον, τὸν ὁμοούσιον τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ καὶ ἀγίῳ Πνεύματι, τὸν σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, τὸν ἕνα τῆς Ἁγίας Τριάδος, κυρίως Χριστόν, ἀλλὰ καταχρηστικῶς, διὰ τὸ, ὡς φασι, κενώσαντα ἑαυτὸν νοῦν, ὡς συνημμένον αὐτῷ Θεῷ Λόγῳ καὶ κυρίως λεγόμενον Χριστόν, ἀλλ' ἐκεῖνον διὰ τοῦτον Χριστόν, καὶ τοῦτον δι' ἐκεῖνον Θεόν, ἀνάθεμα ἔστω. За петия вселенски събор под-

Guillaumont вярва, че последната фраза на 8 анатематизъм е пряко цитиране от *Гностическите глави*, и това със сигурност е възможно. Обаче както наблюдава Luke Dysinger този анатематизъм описва едно учение, което не може да се приписва на Евагрий, защото той никъде не пише за кенотичния ум (κενώσαντα ἑαυτὸν νοῦν) извършва духовното помазание на Христос. Затова, макар че анатематизъм 8 от 553 г. може да съдържа цитати от *Гностическите глави*, не може да се разглежда като насочен главно срещу Евагрий, тъй като тази част от него описва учение, което Евагрий не е преподавал¹. Помазанието в този стих етимологично се отнася към Христос, Помазаникът, Който е свързан в сирийски език с прилагателното еврейско име Месия. Помазанието се описва от Евагрий като най-висша форма на знание – духовното знание на святото единство – се определя във втората глава стих 3². Също така Guillaumont твърди, че христологията на Евагрий е многостранна – нещо, което според него може да се види от първата глава стих 77: „Втората природа е видът (или символът) на смъртоносното тяло, докато първата е този на душата; тоест умът е Христос – този, който е съединен в знанието на Единството“³. Тоест, това което е написано за Христос, не е просто изолирано определение, а е заключително изявление на аналогия, която се развива постепенно⁴. Евагрий изобразява възходящо движение: смъртно тяло,

робно вж. Ал. Омарчевски, *Религиозната политика на император Юстиниан I*, в: ГБФ, т. 6, 2008, 118-133.

¹ L. Dysinger, op. cit., . 208.

² A. Guillaumont, *Les Six Centuries*, 60: „Първият от всички видове знания, е знанието на Монадата и на единството, и духовното познание е по-древно от всяко естествено съзерцание. Предишният наистина произхожда от Твореца в началото и се появи заедно с природата, която го съпровождаше.“ Това знание на монадата и на единството може да се определи като съзерцание на единението, на божественото единение, при което всички разумни същества се включват, и ще се върнат в това единение с Бога, защото Бог е крайната цел. Съществува гносиологическа йерархия, която отразява онтологичната йерархия. (1) Бог, (2) разумните същества, (3) останалото творение. Първо съществува Бог, Който е вечен и несътворен, след него идват разумните същества, които не живеят в измерение на пространството, обаче те са сътворени и след това идва творението, което може да стане разбираемо чрез сетивите. Вж. Il. Ramelli, *Evagrius's Kephalaia Gnostika A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*, 88-89.

³ A. Guillaumont, *Les Six Centuries*, 53

⁴ L. Dysinger, op. cit. 209.

душа, умът – Христос и единението на Троицата. Според Ramelli последното изречение може да се разбере и като: Христос, който съединява цялото знание на единението. Съществителното име, което е преведено като „видът“, може да се преведе и като символ, пример и план. Според Ramelli това усвояване на Христос в ума е нещо, което съществува и у Ориген – Христос, който е Словото, е и умът – интелектът във всеки от нас е образ на Бога, който е Христос. Христос е един синтез на Бога и човека-твар¹. Luke Dysinger пише също, че сирийската дума преведена като *вид* в превода на Ramelli, в превода на Guillaumont е преведена като *символ/знак* (signe). Тази дума показва, че Евагрий представя символична аналогия, предназначена да улесни съзерцанието. По този начин втората природа е символ на тялото и въз основа на това може да се каже, че също Христос е символ на ума, който е съединен в знанието на единението. Това би означавало, че този откъс не е предимно христологичен, защото читателят на текста е канен да съзерцава едновременно в два паралелни символи на духовния възход. Първият символ е антропологичен и се състои от три символи: тяло, душа и ум. Според космологията на Евагрий тези символи също предполагат падението на ума. По този начин втората паралелна поредица от понятия за съзерцание припомня произхода и съдбата на ума: втората паднала природа, първата природа, която не е паднала и Христос, Който е съединен в знанието на единението. Христос притежава знанието на единението и по този начин вярващият може да се възходи от символа на тялото през символа на душата до символа на ума и да знае това, което и Христос знае².

В откъс 5, стих 81, Refoulé идентифицира умът (νοῦς) или интелектът със Христос³: „Когато интелектът получава същественото знание, то ще бъде наречено Бог, поради способността му да създаде разнообразни светове/еони“⁴. Обаче тук това, което виждаме, е споменаване на възхождане към обожението. Евагрий многократно е характеризирал Бога-Троица като съществено знание, тъй като Троицата познава всички същества в самата им същност, тъй като Троицата ги е създала. Затова тази глава изглежда, че предлага една ин-

¹ Il. Ramelli, op. cit., 72.

² L. Dysinger, op. cit. 209-210.

³ F. Refoulé, op. cit., cc. 254

⁴ A. Guillaumont, *Les Six Centuries*, 211.

терпретация на обожението, т.е. способността на интелекта да може да притежава и този същественото знание, което се счита нещо, което само Бог притежава, но може и интелектът-нашия ум да има тази способност¹.

Много трудно е, даже невъзможно, да се установи със сигурност дали Евагрий е написал нещо за ума на Христос. Това не означава, че Евагрий не е вярвал в предсъществуващия ум на Христос, нито можем да смятаме, че такова учение може да е съвместимо с настоящата православна христология. Евагрий обаче е изградил цялата си космология въз основа на ученията на Ориген, и не е могъл да пренебрегне тези учения. Както не е могъл да намери богословско решение на този проблем, избрал да мълчи по въпроса за ума на Христос, и по този начин е останал верен на своето предупреждение: „Всяка предпоставка или род има предикат, или видово различие, или вид, или собственоприсъщо, или съпътстващо, или нещо съставено от тези неща; но относно Света Троица от предсказаните неща не може нищо да се приложи. В мълчание нека да бъде обожавано неизказаното“².

Последното писание на Евагрий, което ще анализираме е *Писмото до Мелания* (*Epistula ad Melaniam*). Смята се, че това писмо съ-

¹ Това, което казва Евагрий за създаването на светове, вече не изглежда толкова странно. Вече в големи суперкомпютри учените симулират движението на милиарди звезди и галактики, за да се разбере еволюцията на вселената. Като способности на компютрите нарастват експоненциално, възможно е след няколко години да може да се симулира и вселената, като в някаква видео игра при която да „живеят“ интелигентни виртуални човеци. Ако си представим, че компютърните технологии напредват в същия ритъм, при който се развиват до сега и ако прием, че може да се развие изкуствен интелект, то е логично да се предположи, че можем да създадем един комплексен виртуален свят, който ще прилича – каквото и да означава това – в нашия естествен свят. <https://gmeskos.blogspot.gr/2017/08/blog-post.html>. Вж. за трансхуманизъм, технологични иновации изкуственият интелект и християнството. R. Cole-Turner, "Introduction: The Transhumanist Challenge", in *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Washington D.C., 2011, 1-18; Max Tegmark, *Life 3.0 Being Human in the Age of Artificial Intelligence*. New York, 2017; R. Kurzweil, *The Singularity is Near*. New York, Viking Press, 2005.

² Évagre Le Pontique, *Le Gnostique ou A celui qui est devenu digne de la science*. ed. Antoine Guillaumont et Claire Guillaumont, SC 356, 1989, 166: Πᾶσα πρότασις ἢ γένος ἔχει κατηγορούμενον, ἢ διαφορὰν, ἢ εἶδος, ἢ ἴδιον, ἢ συμβεβηκός, ἢ τὸ ἐκ τούτων συγκείμενον· οὐδὲν δὲ ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος τῶν εἰρημένων ἔστι λαβεῖν. Σιωπῇ προσκυνεῖσθω τὸ ἄρρητον.

държа мистичното богословие на Евагрий, защото тук се представя есхатологията на Евагрий и освен това се изразяват възгледите му за отношението на душата със Светата Троица¹. Обаче не сме сигурни дали получателят на това писмо е Мелания. Съществуват твърдения, че това не е тя². Евагрий описва цялото творение като едно писмо, написано от Бог, защото едно писмо може да съедини двама приятели, които живеят далеч един от друг, по същия начин: „Защото Бог оформи посредичащите твари като букви чрез силата и мъдростта му – тоест чрез Сина Му и Св. Дух, Той предложил и изявил любовта си към тях (към хората), за да могат да осъзнаят и да се приближат към него. Чрез творението те не чувстват само любовта на Бог Отец към себе си, а силата и мъдростта Му. Както той, който чете буквите, осъзнава чрез тяхната красота силата и интелигентността на ръката и пръста, както и намерението на писателя по същия начин човек, който мисли за творението интелигентно, осъзнава ръката и пръста на Създателя, също така и намерението му, т.е. Неговата любов“³. Според него ръката и пръстът са образи за Сина и Светия Дух: „Може да кажеш: *Как може ръката и пръстът вместо мъдростта и силата да се наричат тоест Синът и св. Дух?* Слушай Божия Дух, който казва: „Десницата Господня е висока, десницата Господня твори сила!“ (Пс. 117:16) и „твоята десница, Господи, се прослави със сила“ (Изход 15:6). Дясната ръка и силата е Синът. Що се отнася до Св. Дух Синът казва в Евангелието: „Ако пък Аз изгонвам бесовете с Божий Дух“ (Мат. 12:28), обаче в друго Евангелие казва: „с пръста Божий“ (Лука 11:20), т.е. пръстът и премъдростта са Дух Божий. С друг думи, ръката и пръстът са силата и премъдростта на Бога, то-

¹ A. Casiday, *Evagrius Ponticus*, 63

² Ibid., 64.

³ W. Frankenberg, op. cit., 613: Αὐτὸς ὁ θεὸς διὰ τὴν ἀγίην αὐτοῦ ἐμόρφωσε μεσιτεύοντα τὰ κτίσματα ὡς γράμματα διὰ δυνάμεως αὐτοῦ καὶ σοφίας, τοῦ δὲ υἱὸν αὐτοῦ καὶ τοῦ πνεύματος, συνεστῶτα καὶ ἐμχανήσατο ἵνα αἰσθανόμενοι τῇ αὐτοῦ πρὸς αὐτοὺς ἀγάπης προσάγονται καὶ οὐ μόνον τῆς θεοῦ πατρὸς πρὸς αὐτοὺς ἀγάπης διὰ τῶν κτισμάτων αἰσθάνονται ἀλλὰ καὶ τῆς τε δυνάμεως αὐτοῦ καὶ σοφίας ὥσπερ γὰρ ὁ τὰ γράμματα ἀναγινώσκων διὰ τοῦ αὐτῶν κάλλους τῆς τε δυνάμεως καὶ ἐπιστήμης τῆς χειρὸς καὶ τοῦ δακτύλου αὐτοῦ διαγραφάντων αἰσθάνεται μετὰ τῆς τοῦ συγγράψαντος προαιρέσεως οὕτως ὁ εἰς τὰ κτίσματα ἀποβλέπων γνωστικότερον τῆς τε χειρὸς καὶ τοῦ δακτύλου τοῦ κτίσαντος ἐπαισθάνεται μετὰ τῆς αὐτοῦ προαιρέσεως τουτέστιν τῆς ἀγάπης αὐτοῦ.

ест Синът и Дух Божий¹. Според Евагрий хора, които са далече от Бога, имат нужда от тварните неща, защото някои от тях могат да го разберат от нещата, които виждат, а други от нещата, които слушат². Съществуват обаче и хора, които поради чистота си, нямат нужда от тварни неща, за да разберат силата и мъдростта на Бога. Тези хора нямат нужда от буквите, т.е., тварните неща. Те идват при Бога чрез Словото и Духа (ръката и пръста), а не чрез посредничеството на тварните неща³. Тук пак виждаме символичната аналогия и възходящо движение към Бога, когато Евагрий пише: „И както силата и мъдростта – тоест великолепни знаци, чрез които се разпознава любовта на Отца, по този начин и разумните същества са, както казахме, знаци, признаващи силата и мъдростта на Отца; Синът и Светия Дух са знаци на Отца, чрез които той се разпознава, и разумните твари са знаци, признаващи Сина и Светия Дух поради „богообразието“ (Бит. 1:26). И знакът за това духовно и безтелесно творение е осезаемото и телесно творение, и нематериалното творение може да се разпознае чрез материалното творение, точно както видимите неща са като образи на невидимите неща“⁴. Съзерцанието на разумното творение води тези, които са очистени от аскетичния живот до умозрителния

¹ Ibid.: εἰ δὲ λέγεις μοι πῶς ἐνδέχεται χεῖρα καὶ δάκτυλον ἐν τόπῳ δυνάμεως καὶ σοφίας τούτέστιν υἱοῦ καὶ πνεύματος κεῖσθαι ἄκουε τὸ ἅγιον πνεῦμα λέγον δεξιὰ κυρίου ἐποίησεν δύναμιν δεξιὰ κυρίου ὕψωσεν με καὶ ἡ δεξιὰ σου κύριε ἐνδοξος δυνάμει ἰδοὺ δεξιὰ καὶ δύναμις ὁ υἱός. Ἐπεὶ δὲ τοῦ πνεύματος αὐτός ὁ υἱός ἐν τῷ εὐαγγελίῳ λέγει εἰ δε ἐν πνεύματι θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια ἐν δε ἐτέρῳ εὐαγγελίῳ λέγει ἐν δακτύλῳ θεοῦ, ἰδοὺ δάκτυλος καὶ σοφία ταῦ θεοῦ πνεῦμα καὶ εδοξεν ὅτι χεὶρ καὶ δάκτυλος θεοῦ δύναμις καὶ σοφία θεοῦ, τούτέστιν υἱός καὶ πνεῦμα θεοῦ.

² Ibid.: πᾶσα δε ἡ ἐπιτήδευσις (διακονία) αὕτη ἢ διὰ κτίσεων γίνεται πρὸς τοὺς ἀπὸ θεοῦ μακράν ὧν οἱ μὲν δι' ὀψεως αὐτῶν ευφραίνονται, οἱ δε δι' ἀκοῆς.

³ Ibid., 614: οἱ δε διὰ τὴν αὐτῶν καθαρότητα τε καὶ τὸ τῶν ἔργων δεκτὸν ἐγγὺς θεοῦ ὄντες τούτων τῶν γραμμάτων δηλαδὴ τῶν κτίσεων ὃν χρῆζουσιν ὥστε δι' αὐτῶν τοῦ θελήματος καὶ τῆς δυνάμεως καὶ τῆς σοφίας τοῦ κτιστοῦ ἐπαισθηθεῖσθαι ἄλλ' ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου καὶ τοῦ πνεύματος ἢ ὑπὸ χειρὸς καὶ δακτύλου διακονοῦνται οὐδενὸς τῶν κτισμάτων μεσιτεύοντος.

⁴ Ibid., 615: ὥπερ δε δύναμις καὶ σοφία, ὁ δὲ υἱός καὶ τὸ πνεῦμα, εἰσὶν σημεῖα ἐνδοξα ἐν οἷς ἡ τοῦ πατρὸς ἀγάπη ἐννοεῖται, οὕτως καὶ τὰ λογικὰ ὡς εἰρηκαμεν σημεῖα τῆς πατρὸς δυνάμεως τε καὶ σοφίας γνωριστικά. ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα σημεῖα τοῦ πατρὸς δι' ὧν ἐννοεῖται, αἱ δε λογικαὶ κτίσεις σημεῖα τοῦ τε υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος δηλωτικά, διὰ τὸ κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ σημείου αὐτῆς τῆς νοερᾶς καὶ ἀσώματος κτίσεως ἡ αἰσθητὴ καὶ ἐνσώματος ἐστὶν ὡς τῶν βλεπομένων τυποῦ ὄντων τῶν οὐ βλεπομένων.

свят, светът на ума, където душата може да съзерцава Бога. Евагрий забелязва още, че Синът и Духът Божий споделят пряко знанието с ума, докато, както казахме и преди, за някои по малко напреднали хора (тези, които са далеч от Бога), знанието се предоставя чрез творението: „И като умът чрез посредничеството на душата действа в тялото, по същия начин и Отец чрез душата си (Сина и Дух Божий) действа в тялото си, т.е. в ума“¹. Естествено никъде Евагрий не обяснява точно как може някой да общува с Бога, но разбираме, че чрез естествено съзерцание човешките същества могат да възхождат към Бога. За Евагрий творението не е зло, точно обратното, светът, в който живеем, съществува заради Божия промисъл и служи като посредничество, заради отдалечените от Бога. Интересно е още това, което Евагрий казва, че: „Синът и Дух Божий не се разпознават освен чрез ума, който е тяхното тяло“². Това ни кара да мислим, че умът за Евагрий има голямо значение, защото е истинският център на човешкото същество и този център принадлежи на цялата структура на човешката личност. Умът за Евагрий не е божествен елемент, а е самият човешки елемент, който може да общува с Бога: *По този начин всеки ум има знание, заедно със Слово и Дух Божий, които също са знаещи защото и той (умът) е истинския образ и е посветил в подобие (на тях)*³.

По този начин чрез този духовен възход всеки човек е възможно да се съедини с Бога: „Бог Отец, обръщайки към Себе си умовете като потоци в морето, напълно ги променя в собствената си природа, в цвят и вкус: в неговото безкрайно и неотделимо единство те ще бъдат едно и вече няма да са много, тъй като ще бъдат обединени и присъединени към него“⁴. Това съединение на човешките съще-

¹ Frankenberg, op. cit., 615: καὶ ὡσπερ ὁ νοῦς διὰ τῆς ψυχῆς μεσιτευούσης ἐνεργεῖ ἐν τῷ σώματι οὕτως καὶ ὁ πατήρ διὰ τῆς αὐτοῦ ψυχῆς ἐνεργεῖ ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ, τῷ δὲ νῷ.

² Frankenberg, op. cit., сс. 617: ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα γινώσκονται εἰ μὴ διὰ νοὸς αὐτῶν δὴ ὄντος σώματος.

³ Frankenberg, op. cit., 617: συνήσιν δε καὶ ὁ νοῦς πάντα ὡς ὑπὸ τοῦ λόγου καὶ τοῦ πνεύματος πάντα δὲ γινώσκόντων ὧν ἐστὶ καὶ αὐτὸς εἰκὼν ἀληθινὸς καὶ ὁμοίωμα μεμνημένος.

⁴ Frankenberg, op. cit., 619: ὁ δὲ θεὸς πατήρ μεταναστρέφοντας πρὸς αὐτὸν τοὺς νοῦς ὡς χειμάρρους εἰς τὴν θάλασσαν εἰς τὴν αὐτοῦ φύσιν καὶ χρῶμα καὶ γεῦμα πάντας τελείως μεταβάλλει, ἔσονται δὲ ἀπὸ τοῦ οὐ πολλὰ ἀλλὰ ἐν τῇ αὐτοῦ ἐνώσει ἀπαύστως καὶ ἀδιαφόρως διὰ τὴν μετ’ αὐτοῦ ἔνωσιν καὶ σύμμιξιν.

ства с Бога Отца е възможно само заради въплътението Божия Син. Евагрий казва, че е неестествено Бог да се роди от жена, но все пак поради любовта Му към нас и порафи факта, че неговата природа не е обвързана, не подлежи на никакъв закон, Бог се роди от жена, за да ни спаси и да ни освободи от зачатieto и раждането в проклятие и престъпление, за да можем отново да се родим в благословение и правдата¹. Това, което разбираме от това писмо, е че Евагрий е създал учение за духовния възход, който най-накрая води до Бога и неговата христология, е интегрирана в тази система, по този начин учението на Евагрий за Христос се основава в неговата система на духовния възход и със сигурност в епохата, когато той е развил това учение, е нямало причина то да бъде разглеждано като проблемно.

Като заключение е важно да се каже нещо за осъждането на Евагрий Понтийски. В оцелелите 14 анатематизми на Петия вселенски събор името на Евагрий не се споменава. Обаче Кирил Скитеполски, писал през VI в., е описал подробно оригенистическите спорове, споменава името на Евагрий и че бил осъден за учението си за възстановяване (ἀποκατάστασις) и предсъществуването на душите². Другият, който споменава за осъждане на Евагрий, е Евагрий Схоластик в *Църковната си история*³. Други доказателства, че Евагрий и Дидим са били осъдени, се съдържат в списъци, съставени от по-късни събори, които казват, че Ориген, Дидим и Евагрий са изброени в анатематизмите на Петия вселенски събор. Канон 18 на Латеранския събор от 649 г. изисква от вярващите да отхвърлят скадалните еретици заедно с всички техните писания до последна точка, които са били осъдени в предшестващите пет вселенски събори. Последните три имена в този списък, при които има 20 осъдени автори са Ориген,

¹ Casiday. *Evagrius Ponticus*. 75.

² Kyrillos von Skythopolis. ed. Eduard Schwartz. *Leben des Sabas*. Leipzig: J.C Hinrichs Verlag, 1939, 199: τῆς τοίνυν ἁγίας καὶ οἰκουμένης πέμπτης συνόδου ἐν Κωνσταντινουλὶ συναθροισθείσης κοινῶι καὶ καθολικῶι καθυπεβλήθησαν ἀναθέματι Ὡριγένους τε καὶ Θεόδωρου ὁ Μομφουεστίας καὶ τὰ περὶ προυπάρεξως καὶ ἀποκαταστάσεως Εὐαγγρίου καὶ Διδύμου εἰρημένα παρόντων τῶν τεσσάρων πατριαρχῶν καὶ τούτοις συναινούντων.

³ Evagrius Scholasticus, *The Ecclesiastical History of Evagrius*. Ed. Bz J. Bidez & L. Parmentier, Liber IV 38. New York: Ams Press, 1979, 189: Ἀνηνέχθησαν αὐτοῖς καὶ Διδύμου καὶ Εὐαγγρίου καὶ Θεοδώρου ἕτεροι πολλοὶ βλασφημίαι μάλα σπουδαίως τὰ περὶ τούτων ἐκλεξάμενοις.

Дидим и Евагрий¹. Изложение на вярата от Третия Константинополски събор също споменава, че вторият Константинополски събор е осъдил Теодор Мопсуестийски, Ориген, Дидим и Евагрий като и Теодорит и Ива². В допълнение към 14-ти анатематизъм на Петия вселенски събор има още два други документа, важни за осъждането на Евагрий. Първият е от 543 г., десет години преди Петия вселенски събор, и се състои от писмо с добавени анатематизми, написани от имп. Юстиниан до патриарх Минас и втория текст, считан за част от Петия вселенски събор и също – едно писмо от имп. Юстиниан с анатематизми³. Проблемът е, че проучванията на Diekamp през 1889 г. доведоха до заключението, че 15-те анатематизми не са част от първоначалните постановления на Събора и че тези анатематизми съдържат учения като „възстановяването на всичко“ и „предсъществуване на душите“, за които и Евагрий е бил осъден⁴.

Днес много учени смятат, че Евагрий е вярвал и преподавал странна христология, която е еретична даже и според стандартите на неговата епоха, т.е. преди Ефес и Халкидон. Guillaumont, Refoulé и Grillmeier смятат, че Евагрий е преподавал, че не Божието Слово се е въплътило, а по-скоро предсъществуващият ума на Христос, т.е. човек, който, подпомогнат от Словото, е влезнал в нашия свят. Не можем обаче да намерим досега доказателства за такова учение, особено при положение, че понтиецът споменава, че Христос е единственият, който винаги неразделно притежава знанието в себе си и че Христос е единосъщен на Отца. Както казва Ramelli терминът неразделно (ἀδιαρέτως) не се използва случайно в шестата глава стих 14 в *Гностическите глави*. Той означава съюза на божествената и човешката природа в Христос⁵. Все пак той не може да ни позволи да изразим окончателно мнение за христологията на Евагрий, защото нямаме гръцкия оригинал на съчинението. Съгласно сведенията, с които разполагаме, смятаме, че Евагрий е знаел за острите проблеми на христологията си, но е бил повлиян от Ориген и е изградил цялото си учение за духовния възход върху учението на последния.

¹ Dysinger, *ibid.*, 199

² *ibid.*, 201

³ *ibid.*, 201

⁴ *ibid.*, 202

⁵ Ilaria L. E. Ramelli, *op. cit.*, 323-324.

Ангел Петков

ФАНТАСТИЧНИ СУБМОТИВИ

в Мъченическият акт

на светите Перпетуа и Фелицита

Abstract: *Miraculous Submotives in the Martyrium of St Perpetua and Felicitas.* The Martyrdom of Saints Perpetua and Felicitas (*Passio Sanctorum Acta Perpetuae et Felicitatis*) is the story of the last days of a group of North African Christians in the 2nd century. It is the subject of study by a large number of researchers who have worked on ancient martyr literature. The most notable element in it is the visions that Perpetua and Satur receive in prison. These visions are fantastic pictures through which the characters receive revelations from God. This style of writing martyrdom acts is innovatively giving it a character that is largely similar to the character of the contemporary sci-fi genre. Using the model of Arthur Clark's novel "2001 A Space Odyssey", we examine the features of the classic science fiction work and look for how these features are projected into the Martyrdom of Saints Perpetua and Felicitas. The first feature is the high realism in the description, which consists in a detailed and detailed description of the mystical scenes and objects. The second feature is the adherence to scientific knowledge. The third feature is the raising of topical issues of public concern. And the fourth feature is the vast unknown, which is present in both works, and which leaves the reader to reflect on the raised topics and problems. Probably the ancient genre of Aretology is the literary framework of the text because it has in common with "The Life of Apollonius of Tiana".

Keywords: *Christian Martyrs, Early Christian Literatur, Life of Saints*

„Мъченическият акт на Перпетуа и Фелицита“¹ е разказ за последните дни на група християни от Северна Африка, осъдени по времето на имп. Септимий Север (193-211). Текстът е открит в сре-

¹ Съвременното издание на текста: *Passio Sanctorum Acta Perpetuae et Felicitas* (намира се в: *The Acts of the Christian Martyrs: Introd., Text and Transl. by Herbert Musurillo*, Oxford University Press, 1972, pp. 106-131).

дата на XVII в. от немския католически хуманист, историк и географ Лукас Холстен сред ръкописите в италианското абатство Монте Касино, което от XIV в. съхранява една от най-големите библиотеки с антична и раннохристиянска литература. Според автора, който остава анонимен, част от текста е писан собственоръчно от самата Перпетуа, а друга част – от нейния сподвижник дякон Сатур.

Този документ е обект на изследване от голяма част изследователи, работили върху древната мъченическа литература. Той представлява интерес не само от богословска гледна точка, но в него се съдържа и ценна историческа информация както за събитията, така и за културата, и традициите на различните общности, живели в онази епоха в Римската империя. Англиканският свещеник и декан на катедралата в Уорчестър, Алвин Петерсън, го представя като документ, отразяващ времето, в което християните в Северна Африка претърпяват жестоко преследване около 200-та година, и даващ сведения за жизнеността на младата, но растяща Африканска църква от онова време¹. Друг англикански свещеник, Андрю МакГавън, насочва вниманието си към хранителния режим на затворниците, откъдето прави заключения за отношенията между християните – както между тези, които са в затвора, така и на онези, които са на свобода, спрямо затворените в тъмница.² Полският историк, специалист по древна история в университета на Вроцлав Анджей Випустек, използва Мъченичеството като доказателство за тезата, че монτανизмът е равносилен на магьосничеството.³ Като монтанистки документ го разглежда и българският изследовател архим. Павел Стефанов.⁴ Канадският историк Брент Шоу акцентира върху силата на главната героиня в акта да се изправи срещу своето семейство, срещу Римската държава и срещу общоприетите норми⁵. Финландският историк Яако Аронен търси доказателство за това, че „Мъченичеството на Перпетуа и Фелицита“ е основен източник на Понтий за напис-

¹ A. Peterson, "Perpetua – Prisoner of Conscience", *Vigiliae Christianae* 41, 2 (1987), pp. 139-153.

² A. McGowan, "Discipline and Diet: Feeding the Martyrs in Roman Carthage", *Harvard Theological Review* 96 (2003), pp. 455-476.

³ A. Wypustek, "Magic, Montanism, Perpetua, and the Severan Persecution", *Vigiliae Christianae* 51, 3 (1997), pp. 276-297.

⁴ П. Стефанов, *Лирата на Параклита*, София: Фабер, 2012, сс. 266-277.

⁵ B.D. Shaw, *The Passion of Perpetua*. PP, No. 139, Oxford University Press, 1993, pp. 3-45.

ването на св. Киприановото житие¹. Американската протестантска авторка Джудит Перкинс представя „Мъченичеството на Перпетуа“ като раннохристиянски текст, който чрез намиране на нови източници и пътища на властта разрушава йерархичните структури, владеещи ранната Римска империя².

„Мъченичеството на Перпетуа и Фелицита“ представлява интерес дори и от гледна точка на психологията. Американският изследовател Мери Лефковиц прави психологически анализ на св. Перпетуа, за да даде обяснение на въпроса кое я мотивира да се откаже от семейството си, детето си и в крайна сметка – от живота си.³ Мари-Луиз фон Фнац прави анализ на виденията на Перпетуа, като ги тълкува като сънища според методиката на Карл Юнг.⁴ Големият интерес към Мъченическия акт на св. Перпетуа и св. Фелицита показва неговата важност в разбирането на мъченическата литература и на християнското мъченичество от първите векове като цяло. Това не е лишено от основание.

В този мъченически акт се съдържат всички елементи, които са характерни за мъченическата литература. На първо място, налице са осъдени на смърт група християни. Актът проследява техните взаимоотношения в затвора, очаквайки изпълнението на присъдата. Записани са разпитите, проведени от римските власти, при които християните показват твърдост и устояване на своята вяра⁵, подробно са разказани мъченията, на които са подложени, за да бъдат отказани от вяра им, но те предпочитат да останат верни на Христос и изтърпяват всичко⁶.

Нов елемент е отношението на главната героиня към нейния баща, който се явява като средство в ръцете на римските власти (а според самата нея – на сатаната) в опитите им да я принудят да се

¹ J. Aronen, "Indebtedness to Passio Perpetuae in Pontius' Vita Cypriani", *Vigiliae Christianae* 38, 1 (1984), pp. 67-76.

² J.B. Perkins, "The „Passion of Perpetua“: a Narrative of Empowerment", *Latomus* 53, 4 (1994), pp. 837-847.

³ M.R. Lefkowitz, "The Motivations for St. Perpetua's Martyrdom", *Journal of the American Academy of Religion* 44, 3 (1976), pp. 417-421.

⁴ Мари-Луиз фон Франц, *Мъченичеството на Перпетуа: психологическо тълкуване на нейните видения*, прев. Марина Бояджиева, София: Лере Артис, 2006.

⁵ *Passio Sanctorum Acta Perpetuae et Felicitas*, 6, ed. H. Musurillo, 6, p. 114.

⁶ Пак там, 20, с. 128.

отрече от вярата си¹, който също показва твърдостта на християните, които не се огъват дори под натиск от най-близките хора.

Най-забележителният елемент в Акта обаче са виденията, които Перпетуа и осъденият с нея дякон Сатур получават в затвора след отправените към Бога молитви. Именно тези видения заемат голяма част от текста и представляват фантастични картини, чрез които героите получават отговори на въпросите, които задават към Бога², биват насочвани към размисли относно лични взаимоотношения³, получават насърчение, за да устоят на предстоящите мъчения⁴; биват утешавани и успокоявани чрез надежда в един по-добър живот, в един нов и по-съвършен свят, където смъртта няма власт⁵. Този стил на писане на мъченическите актове е нов и е основата на текстовете на следващите християнски мъченичества. В подобен стил са написани Мъченическите аткове на Монтан и Луций⁶ и на Мариан и Яков⁷, а мистични елементи присъстват и в други актове, като например в Акта на Потамиана и Василид. Мъченически убитата Потамиана довежда до познание на Христос войника Василид, който от своя страна също става мъченик⁸. Епископ Фруктуоз заедно със своите дякони Евлогий и Авгурий, след мъченическата си смърт се явяват на римския съдия, който ги осъжда на смърт и го смърят.⁹ Тези мистични елементи и чудесни картини задават белег на мъченическия акт, който може да го причисли към един особен жанр в литературата, познат днес като научна фантастика.

Преди да разгледаме субмотивите, свързани с чудеса в Мъченическия акт на светите Перпетуа и Фелицита, ще дефинираме научната фантастика като литературен жанр и ще видим какво е неговото значение в нашето съвремие, което ще ни помогне да разберем значението и влиянието, което оказват Акта на Перпетуа и Фелицита

¹ Пак там, 3, 5, сс. 108, 112.

² Пак там, 4, с. 110.

³ Пак там, 7, с. 114.

⁴ *Passio Sanctorum Acta Perpetuae et Felicitas*, 10, ed. H. Musurillo, с. 118.

⁵ Пак там, 10-13, сс. 118-122.

⁶ *Passio Sanctorum Montani et Lucii*, ed. H. Musurillo, pp. 214-239.

⁷ *Passio Sanctorum Mariani et Iacobi*, ed. H. Musurillo, pp. 194-213.

⁸ *Μαρτύριον τῶν Ἀγίων Ποταμιάνης καὶ Βασιλείδου*, ed. H. Musurillo, p. 134.

⁹ *Passio Sanctorum Martyrum Fruktuosi Episcopi, Auguri et Eulogi Diaconorum*, ed. H. Musurillo, p. 184.

и следващите актове, писани в този стил, върху хората от Късната античност. Като цяло за фантастични се считат онези произведения, които съдържат в повествованието си тайнствени, мистични, необясним с рационални средства елементи. Научната фантастика е подраздел в този жанр, но при него се цели максимална близост до реалността. При това в него се използват познанията, базирани на научните достижения. Писателите фантасти повдигат в творбите си въпроси, които вълнуват хората от тяхната епоха и обикновено засягат цялото човечество¹. За баща на съвременната научна фантастика се счита френският писател Жул Верн (1828-1905), който творейки във време на бум на научни и технологични открития предвижда полет на човека в космоса, дори до луната, пътешествия под водата, полет с летателен апарат, по-тежък от въздуха². И ако днес неговите творби звучат неактуални, за времето си те са изглеждали революционни. Акцентът на Жул Верн не е толкова приключението в романа, нито самото технологично достижение, което той прогнозира. Той поставя под въпрос какво влияние ще окаже върху живота на хората, как ще бъде променено обществото, когато тези технологии бъдат открити и най-вече какво би се случило ако те попаднат в недоброръчени ръце.

Като класически модел на научно-фантастична повест ще посочим „Една одисея в космоса през 2001 година“ на американския писател фантаст Артър Кларк (1917-2008), за да определим кои са типичните белези на научната фантастика и ще видим как тези белези присъстват в Мъченическият акт на светите Перпетуа и Фелицита. Основа на тази повест е сценарий на филм, който Кларк написва по поръчка на Стенли Кубрик, който е искал да създаде филм, чиито действия се развиват на Луната³. По това време астрономите вече разполагат със снимки от първите космически апарати, изпратени до нея и това помага на писателя да бъде прецизен в описанието и да постави измислени герои и измислени събития в една реална обста-

¹ Вж. Н. Гочев, *Фантастичното през Античността*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2018, сс. 62-65.

² Вж. Д. Симидов, Предговор към: Верн, Ж. *От земята до Луната. Около луната*. София: Народна младеж, 1973, сс. 5-10.

³ Вж. Вл. Джейков, *Предговор към: А. Кларк, Една одисея в Космоса през 2001 година*, София: Наука и изкуство, 1987, сс. 5-7.

новка. Кларк обаче не спира само до луната, той продължава в своята повест до онова мястото, до което е достигнала научната мисъл по това време.

Първият белег на научната фантастика е реализмът в описанието. Въпреки мистичните елементи, характерни за всяко фантастично произведение, целта на фантастът е да създаде в творбата си обстановка, която да е близка до реалността, или поне до онази реалност, която е традиционно възприета от обществото и базирана върху достиженията на научно-техническата мисъл. Кларк разполага с достиженията на физиката и астрономията и в описанието на космическите обекти е прецизно точен. Също така, познавайки условията в космическото пространство, той съобразява действията на героите си с тези условия. За целта големи части от повестта съдържат описание на тези условия. Освен подробното описание на лунната повърхност¹, подробно и детайлно е описан животът в космическия кораб, който трябва да отведе героите на повестта до Сатурн, като всеки елемент има своето рационално обяснение², дори гледката, която се разкрива пред персонажа през илюминатора на кораба е показана до най-малката подробност.³ На пръв поглед тези описания нямат отношение към развитието на действието, но те са важни за цялостната картина.

Въпреки, че някои от описаните сцени от Мъченическият акт на светите Перпетуа и Фелицита изглеждат невероятни, никой не подлага на съмнение истинността на документа. Изследователят Хърбърт Мусорило се съмнява в автентичността на Мъченическият акт на св. Аполоний, който изглежда много по-логичен и реалистичен, но не се съмнява в истинността на Акта на Перпетуа и Фелицита⁴. Питър Браун също не подлага на съмнение действителното съществуване на Перпетуа, докато не твърди същото за героинята Текла от апокрифната творба „Деяния на Павел и Текла“⁵. До голяма степен за това допринася реалистичното описание на детайлите от виденията, което не оставя никакво съмнение, че получилият ги действително

¹ А. Кларк, цит. съч, сс. 47-49.

² Пак там, сс. 66-68.

³ Пак там, сс. 128-129.

⁴ Н. Musurillo, op. cit., pp. xxiv-xxvii.

⁵ П. Браун, *Тялото и обществото*, София: Агата, 2003, с. 196.

е видял всичко това. Подобно на Артър Кларк, авторът на Мъченичеството дава прецизно подробно описание на детайлите, които са описани в чудесните видения на героите. Това особено ярко се вижда в епичната схватка между Перпетуа и сатаната, представен като „грозен египтянин“. Описани са подробно не само детайлите, но и чувствата на героинята, въпреки че тази сцена не се разиграва на реалното бойно поле. Младата жена е заведена от дякон Помпоний в амфитератъра, където „останала без дъх“ е оставена на арената. Срещу нея е изправен грозният египтянин. Дрехите ѝ биват свалени и тя по мистериозен начин става мъж. Следва подробно детайлно описание на подготовката за двубоя, което е описание на подготовка на типичен за онова време гладиаторски спектакъл. Подробно е описан тренингот – сандалите, туниката и жезълът в ръката му¹. Тези описания на пръв поглед изглеждат ненужни, понеже нямат пряко отношение нито към сцената от видението, нито към събитията, към които това видение насочва в реалния свят. Но те създават у читателя жива картина и създават убеждението, че всичко това е описано от очевидец. И също както в повестта на Артър Кларк, тази невероятна сцена поражда много въпроси. Кларк кара читателите си да се замислят над проблемите, до които може да доведе овладяването на космоса и враговете, пред които може да се изправи човекът в този процес, докато Актът на светите Перпетуа и Фелицита разкрива истинския враг и истинската борба на християнина, която не се води на физическото бойно поле, а в една друга, отвъдна реалност, която е точно толкова действителна, колкото и физическата. И докато Кларк не претендира, че е летял в космоса, невероятните видения в Акта на Перпетуа и Фелицита са разказани в първо лице, което още повече засилва реализма на разказа.

Забележително е и описанието на видението на дякон Сатур, което предава удивително описание на един необятен свят². Това описание още повече се доближава до научната фантастика. Георите на Артър Кларк летят в космоса, но това пътешествие остава в рамките на физическия свят. Героите от видението на Сатур от Акта на Перпетуа и Фелицита летят, носени от духовни същества в пространство далеч по-необятно от физическия космос на Кларк. За разлика

¹ *Passio Sanctorum Acta Perpetuae et Felicitas*, ed. H. Musurillo, 10, pp. 116-118.

² Пак там, 11-14, cc. 118-122.

от видението на Перпетуа, за видението на Сатур не се казва, че има символичен характер, целящо в образен вид да покаже това, което предстои. Сатур директно заявява, че показва това, което се случва след смъртта¹. И описанието е толкова детайлно и реалистично, колкото и описанието на Кларк на физическия Космос. Но за разлика от Кларк Сатур лично участва в този полет и това му позволява да предаде всичко, което вижда и усеща. В това видение героите срещат хора, преминали във вечността преди тях. Те имат възможността не само да разговарят с тях, но и до някъде стават съпричастни в техните взаимоотношения, които са продиктувани от чисто човешки слабости². Това потвърждава, че Сатур действително вижда и преживява всичко това.

Вторият белег на научната фантастика е използване на научните достижения. Придържането към достиженията на науката е белегът, който отличава научната фантастика от обикновената такава. Това има за цел да предизвика интереса у читателя към науката. Аристотел казва за атическата трагедия, че тя е средство на познанието, което помага на хората чрез съзерцание и умозаклучения да достигат до същите истини, до които достигат и философите, но по друг, трудноразбираем за обикновения човек начин³. Същото може да се каже за всеки жанр в литературата и в частност за научната фантастика. Научните факти, представени в естествените науки, често са трудноразбираеми за масовия читател. Но представени в литературно произведение, те се осмислят много по-лесно. В това отношение Артър Кларк стриктно се придържа към познатите за неговото време научни открития. Би изглеждало необичайно, ако например в творбата си той опише геоцентричен модел на вселената, който отдавна е отхвърлен от учените. Разполагайки със съвременни средства за наблюдение, използвайки информацията от космическите апарати, той не просто дава детайлно и подробно описание на космическите обекти, но това описание е съобразено с научните открития, които са приети за достоверни и доказани като такива. Това правило не е в

¹ *Passio Sanctorum Acta Perpetuae et Felicitas*, ed. H. Musurillo, 11, p. 118. Сатур казва: „Ние умряхме, и след като свалихме плътта, се понесохме...”

² Пак там, 13, с. 122.

³ Вж. Аристотел, *За поетичното изкуство*, прев. Ал. Ничев, София: Наука и изкуство, 1975, с. 73.

сила само по отношение на науката, но и по отношение на технологиите. Изпращайки героите си в космоса, Кларк знае, че ги праща да живеят в едно безтегловно пространство за дълго време, което би се отразило неблагоприятно върху организма. И понеже е реалист, той подробно описва механизма на изкуствената гравитация, която се създава чрез въртене на външния цилиндър на космическия кораб¹.

Подобно нещо може да се каже и за Мъченическия акт на светите Перпетуа и Фелицита. По свой начин неговият автор използва научните достижения на човечеството в онова време. А тези достижения се изразяват в широко разпространените философски учения, които са били познати на християните и са били използвани от тях при обяснението на истините на християнската вяра. Климент Александрийски счита, че знанието на философите е дадено от Бог така, както Бог дава на юдеите Стария Завет, и това с една и съща цел – да доведе хората до познание за Себе Си. Философското познание е слово от Бог към езичниците, докато Стария Завет е слово от Бог към юдеите.² Кападокийските отци използват понятийния апарат и логика на Аристотел, за да дадат обяснение на Божествената троица.³ И ако за нашето съвремие античната философия звучи сложно и трудноразбираемо, не така стоят нещата за хората от античния свят.

В Акта на светите Перпетуа и Фелицита е представена идея, че паралелно на физическия свят съществува един друг свят, който е над физическия и по някакъв начин го контролира. Във виденията си Перпетуа преживява събития, които очевидно не се случват във физическия свят, но по някакъв начин те са свързани с него. За героите на Акта именно тези събития са реалните, а случващото се на физическата арена е тяхна проекция. Това разбиране е показано още след първото видение, което идва в отговор на молитвата на Перпетуа, в която тя пита Бог дали ще излязат живи от затвора или ще умрат мъченически. Във всеки един елемент от него героите разпознават определен аспект от това, което предстои да им се случи – ще

¹ А. Кларк, цит. съч., с. 75.

² Вж. Л. Тенекеджиев, *Богословската мисъл през първите три века, том II: Учението на Църквата в богословската мисъл от края на II век до средата на III век*, София: Добротолюбие, 2008, с. 64-70; Г. Флоровски, *Източните отци от IV век*, прев. Сл. Янакиева, София: Тавор, 1992, с. 67.

³ Срв. И. Христов, „Понятията същност и ипостас в 38 писмо на св. Василий Велики“, *Архив по средновековна философия и култура IV* (1994), сс. 31-42.

бъдат подложени на мъки, ще бъдат заплашвани, вярата им ще бъде подлагана на съмнения, но в крайна сметка те ще излязат победители и ще бъдат възнаградени от Бога. Перпетуа вижда стълба, която води към Небето, но по нея дебнат опасности – в подножието ѝ има страшен дракон, от двете ѝ страни има смъртоносни оръжия. Всичко това се проектира във физическия свят като страдания и изпитания, които героите ще преодолеят по техния път към Бога.¹

Учението, че отвъд физическия свят съществува друг, реален свят, чиято проекция е физическият, е развито в платоническата традиция. Тя учи, че преди светът на осезаемите и физически неща стои „светът на идеите“. За всяко нещо във физическия свят съществува схващана единствено с ума идея. Над света на променящи се, разрушаващи се физически вещи, съществува свят на вечни идеи. Сетивните неща са свързани с техните прототипни същности, но пред очите на хората е издигната стена, която не позволява на материалното да се съедини с идеалното.² За героите на Акта на Перпетуа и Фелицита тази стена се повдига и те получават възможността да погледнат в света на идеите, да видят прототипа на случващото се в материалния свят и така да осмислят по различен начин мъките и страданията, на които предстои да бъдат подложени заради вярата. И ако за съвременния читател, който е свикнал с идеите на научната мисъл на нашето време, това представяне на всемира изглежда странно и невероятно, то за читателя от античността, за който учението на Платон е нещо близко и познато, текстът на Мъченичеството би се възприел като нещо обичайно.

Следващият белег на научно-фантастичната творба, който можем да посочим, е повдигането на наболели глобални въпроси, които вълнуват обществото. Авторът на научна фантастика не се задоволява само с използване на научните открития в повествованието. Той продължава като коментира как тези открития ще се отразят върху човечеството. Често писателите фантасти правят мрачни прогнози за бъдещето и по този начин предупреждават за опасностите, които крие технологичното развитие. Артър Кларк живее и твори във време, когато Студената война е в разгара си. Когато пише своята

¹ *Passio Sanctorum Acta Perpetuae et Felicitas*, ed. H. Musurillo, 4, p. 110.

² Вж. В. Пеев, *Християнство и философия – проблемът на сътрудничеството*, София: Абагар, 2012, с. 130.

космическа одисея тук-що е започнало овладяването на космоса и естествено възниква въпросът дали това ще се използва за военни или мирни цели. В повестта „Една одисея в космоса през 2001“ този проблем е само загатнат, но е доразвит в продължението „2061: Одисея втора“. Независимо от това, че краят на надпреварата във въоръжаването тогава все още не се вижда, Кларк изразява надежда, че с напредъка на познаването на космоса и използването му за доброто на човечеството ще помири двата враждуващи лагера. Той насочва погледа си и към един друг конфликт, а именно между човека и изкуствения интелект, изразявайки мнение, че, ако машините поемат нещата в свои ръце, положението за хората може да стане опасно.

По същия начин наболели въпроси, които вълнуват хората от античния свят, виждаме в Мъченическия акт на светите Перпетуа и Фелицита. Питър Браун представя това общество като безпомощно пред смъртта дори и от най-бедстващите страни от третия свят. След II в., когато Римската империя е преживяла своя най-голям разцвет, средната продължителност на живота е около 25-30 години. Само четирима от сто мъже и още по-малко жени доживяват 50 години. Това е общество, разпокъсано от смъртта.¹ В такава обстановка е нормално хората да се вълнуват от въпросите, свързани със смъртта и живота. В езическата религия на смъртта се гледа като на нещо страшно. Царството на Хадес, наречен от римляните Плутон, който според гръко-римския пантеон е владетел на подземното царство, е израз на най-големите страхове на хората. Легендата за Орфей, който слиза при Хадес, за да върне любимата си Евридика в света на живите, е ясен израз на безнадеждността, която хората изпитват пред лицето на смъртта². Актът на светите Перпетуа и Фелицита показва едно различно лице на смъртта. Героите не само че не се страхуват от нея, но очакват с трепет и вълнение да се преселят в отвъдното царство при Бога. Робинята Фелицита, която влиза в затвора бременна в осмия месец, прави всичко възможно да предизвика преждевременно раждане, за да умре мъченически заедно с групата.³

Описание на живота след смъртта дава дякон Сатур в своето

¹ Вж. П. Браун, *Тялото и обществото*, с. 25-26.

² Вж. П. Кърджилов, *Старогръцки митове и легенди*, т. II, София: Изток-Запад, с. 98-104.

³ *Passio Sanctorum Acta Perpetuae et Felicitas*, ed. H. Musurillo, 15, p. 122.

видение, за което ясно е казано, че не представлява символична сцена, а е реален мистичен поглед на героя на мъченичеството в отвъдния свят. Той описва блаженото състояние на човека, освободен от физическото тяло, полета в отвъдното пространство, красивите градини, жилищата на отминалите преди тях, с които дори имаха възможност да разговарят.¹ Това описание коренно променя представата за смъртта, която хората имат от езическите религии.

Друг важен въпрос, който Мъченичеството на светите Перпетуа и Фелицита повдига, е отношението на Бог към човека и мястото на човека в Божия промисъл. Светът през II в. познава епическите творби на Омир², в които хората са поставени в подчинено положение спрямо боговете и служат за задоволяване на техните капризи или стават жертви на борбите и интригите между тях. Коренно различна представа дава Акта на Перпетуа и Фелицита. Още в първото видение главната героиня вижда Бог като овчар, който ѝ подава да пие мляко и се обръща към нея с „дъще Моя“.³ Това поставя отношенията между Бога и човека на различно ниво. Човекът е показан като дете на Бога, към което Той изпитва чувство на любов.

Така подобно на Артър Кларк Мъченичеството на светите Перпетуа и Фелицита използва описания на мистични сцени и картини, за да повдигне въпроси, които вълнуват обществото. Кларк обаче загатва за един въпрос в творбата си, който можем да кажем, че е най-важния в нея. Още в първата част той описва история, случила в зората на праисторията и чрез нея подлага на съмнение теорията за еволюцията и произхода на видовете, според която в продължение на дълъг период от време маймуната е еволюирала до днешния човек. Кларк се съмнява дали такъв процес е възможен без намеса на някаква висша сила. Именно тази висша сила, която според него е създала човека, е червената ниша в повестта и към нея се стремят неговите герои. Той не говори директно за Бог, но индиректно насочва читателите си към размишление относно Неговото съществуване. Актът на светите Перпетуа и Фелицита не подлага на съмнение съ-

¹ Пак там, 11-13, сс. 118-120.

² В Мъченическият акт на св. Пионий и другите с него презвитер Пионий изнася реч на пазара в Смирна, в която цитира омировата творба Одисея. Вж. Μαρτύριον τοῦ Ἀγίου Πιονίου τοῦ Πρεσβυτέρου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ, 4, ed. H. Musurillo, p. 138.

³ *Passio Sanctorum Acta Perpetuae et Felicitas*, ed. H. Musurillo, 4, p. 110.

ществуването на Бога. Вярата в Бог или богове е нещо естествено за античния свят. Тук въпросът е Кой е истинният Бог и какво е Неговото отношение към хората, на който Актът дава ясен и категоричен отговор.

И така стигаме до последния белег на научно-фантастичната творба, а именно наличие на необятна неизвестност. Артър Кларк завежда героите си до познатите граници на научните достижения за неговото време, които се простират до спътниците на Сатурн. Последната част на повестта е коренно различна от предходните. Тук липсват познатите описания и научни разсъждения. В един момент сякаш Кларк обръква читателя си, който започва да се пита, какво, всъщност, се случва? На пръв поглед финалът на „Една одисея в космоса през 2001 година“ е лишен от смисъл и здрава логика, което изглежда нетипично за писател-фантаст като Артър Кларк. В действителност обаче Кларк постига целта си като кара читателят да си задава въпроси. Той е честен и признава, че от един момент нататък не разполага с отговори и достатъчно познания. И всичко, което би дал като обяснение в последната част, би било плод на фантазията му, но не и истина. За това той рязко сменя строгия научен обяснителен стил с тайнствен, мистичен и необясним. Главният въпрос, който остава открит, е кой или какво превърна едно диво същество в цивилизован човек? Дали това не е някаква висша сила, създала целия всемир? И какво тази сила иска от хората? Кларк е обяснил на читателите си това, което е трябвало да обясни и в един момент ги оставя да размишляват, за да стигнат до отговорите.

Мъченическият акт на светите Перпетуа и Фелицита завършва с описание на епичната смърт на героите. Особено драматично е описана смъртта на св. Перпетуа. Тя насочва меча, държан от треперещата ръка на гладиатора, който е изпратен на арената, за да доубие оцелелите след зрелището с дивите зверове, към гърлото си¹. Този човек, който вероятно хладнокръвно е убил стотици хора, в един момент се оказва безсилен да убие една млада и крехка жена. Перпетуа смело се изправя пред лицето на смъртта и с готовност преминава в онзи свършен свят, за който бе подготвяна чрез виденията. Нейната смърт не е финална сцена в мъченичеството. Във финалната сцена се

¹ *Passio Sanctorum Acta Perpetuae et Felicitas*, ed. H. Musurillo, 21, p. 130.

припомня стълбата до Небето от първото видение¹. Дяконът Сатур, който първи напуска физическия свят, се изкачва до върха, обръща се назад и казва на Перпетуа, че я очаква и я предупреждава да внимава. Перпетуа тръгва нагоре по стълбата, последвана от останалите, по пътя към нов живот в един нов свят.² Точно както героите на Артър Кларк напускат познатата Слънчева система и се отзовават в пространство, където познатите физически закони не важат. За това ново пространство се знае малко. Завесата не е повдигната напълно, във видението на Сатур героите се докосват до новия свят, но не им се позволява да преминат през една затворена врата, зад която се намират жилищата на техните преминали преди тях близки³. Какво има зад нея – засега остава тайна. Така както „Една одисея в космоса през 2001 година“ на Артър Кларк завършва с въпроса „Какво има отвъд познатата звездна система и изобщо отвъд познатия свят“, така и Мъченическият акт на светите Перпетуа и Фелицита завършва с въпроса „Какво има отвъд границата на живота?“ Това е въпрос, над който читателите са призовани към размисъл.

По времето на имп. Септимий Север се появява нов жанр в античната литература – ареталогията. Тя представлява описание на живота на добродетелна личност, която по някакъв начин е свързана с някой бог или богове.⁴ Според руският учен Йосиф Тронски тя е в основата на житиеписната и агиографска литература⁵. Светослав Риболов застъпва тезата, че на нея се базира и мъченическата книжнина в древната църква, като е променена идейната основа⁶. Най-разпространена ареталогия е творбата „Животът на Аполоний Тиански“, написано от Флавий Филострат по поръчка на съпругата на Септимий Север Юлия Домна. Въпреки, че тя съдържа много елементи, които могат да бъдат определени като фантастични, като цяло тя не може да бъде определена като фантастика. Николай Гочев я определя като

¹ Пак там, 4, с. 110.

² Пак там, 21, с. 130.

³ Пак там, 13, с. 122.

⁴ Вж. Б. Богданов, А. Николова, *Античната литература*, София: Отворено общество, 1996, с. 208.

⁵ Вж. И.М. Тронски, *История на античната литература*, прев. Г. Михайлов, София: Наука и изкуство, 1965, с. 266.

⁶ Вж. Св. Риболов, „Мъченическата книжнина в древната църква“, *Богословска мисъл* 2-4 (2009), с. 61.

окултна литература, като посочва следните аргументи. На първо място авторът Флавий Филострат не претендира, че историята е истинска, той признава, че пише неща, които е прочел в записките на друг, който от своя страна е чул тези истории от трети. На второ място, главният белег според Гочев на окултното е наличието на тайнствено знание, до което не всеки има достъп. Главният герой Аполоний Тиански трябва да спечели доверието на индийските монаси, за да му предадат знание, което ще му помогне, за да придобие невероятни способности¹. От тук следва, че всички чудеса, които героят на творбата върши, като изцеления и възкресения на мъртви, се базират на окултно познание. Това прави ареталогията коренно различна от мъченическата литература и в частност Мъченическият акт на светите Перпетуа и Фелицита. Но появата на този жанр има своя принос в християнската книжнина. И това е демитологизирането. Ако епосът и трагедиите по един или друг начин използват митологични мотиви, то в ареталогии те такива липсват. Аполоний Тиански е представен като чудотворец, притежаващ божествени качества, който препоръчва принасяне на жертви на боговете и връщане към елинското благочестие, но неговият образ не е митологизиран, в творбата липсват митовите². Това е обща черта с мъченическите актове и дава основание да се счита, че именно ареталогии са модела на християнската мъченическа литература. Въпреки мистичните елементи в някои от тях, те не са митологизирани, както при Филострат е налице отказ от митологията. Тези мистични елементи обаче доближават мъченическият акт повече до съвременната научна фантастика, отколкото до античната ареталогия.

Мъченическият акт на светите Перпетуа и Фелицита поставя нов етап в развитието на мъченическата книжнина в древната църква. Още в самото начало е казано, че той е написан не просто, за да послужи като насърчение и пример и за отдаване слава на Бога, а за да послужи като назидаване за хората от идните векове.³ С тези думи съставителят на Акта⁴ директно дава заявка, че изготвя нещо,

¹ Вж. Н. Гочев, *Фантастичното през Античността*, с. 120.

² Пак там, с. 120.

³ *Passio Sanctorum Acta Perpetuae et Felicitas*, 1, ed. H. Musurillo, p. 106.

⁴ Предполага се, че Актът е писан директно от Перпетуа и Сатур, които в първо лице разказват виденията и преживяванията си, но по-късно редактор, останал

което ще има своята значимост в бъдеще, въпреки че неговите съвременници вероятно няма да разберат¹. Също така днес не винаги научно-фантастичните творби остават разбрани. Често строгите научни елементи звучат много сухо, а предупрежденията, които авторът отправя за бъдещето, изглеждат прекалено далечни и нямащи връзка с дребните житейски проблеми. Трябва да минат години, за да се осъзнае значимостта на написаното. Мъченичеството на светите Перпетуа и Фелицита е документ, който по значимост надминава своето време. Въпросите, които повдига, са актуални и днес. Хората винаги са се вълнували и ще се вълнуват от проблемите за смъртта и отвъдното. И това е така защото смъртта е неотменна част от човешкото битие и хората непрестанно се сблъскват с нея. В същото време научното познание не е достигнало до нейните тайни, сякаш Бог преднамерено се повдига завесата пред нея. Човекът полетя в космоса, стъпи на луната, изобрети нечувани технологии, но смъртта продължава да бъде загадка. Актуален остава и въпросът за смисъла на живота, който е пряко свързан със смъртта. В това отношение Мъченическият акт на светите Перпетуа и Фелицита предлага поглед в отвъдното и прави това със същите средства, с които си служи много векове по-късно съвременната научна фантастика.

анонимен, но вероятно съвременник и очевидец на описаните събития е допълнил въведение и финалните сцени – вж. H. Musurillo, *Op. cit.*, pp. xxv-xxvi.

¹ *Passio Sanctorum Acta Perpetuae et Felicitas*, 1, ed. H. Musurillo, 21, p. 106.

David Pestroiu

CONSIDERAȚII ASUPRA DIALOGULUI RELIGIOS ÎN EUROPA DE AZI

Abstract: Reflections on Religious Dialogue in Today's Europe. In today's Europe where a pluralist religious environment dominates, the need for dialogue is unavoidable. Europe doesn't offer just the premises for this pluralism, but a system of global values, rights and fundamental freedoms, which define an advanced society. Nevertheless, major dangers as secularism, communism, self-sufficiency, threaten get the european society. Christianity, through its great branches: Orthodox, Catholic and Protestant can offer the right solutions for these challenges: the religious dialogue. The circulation of ideas and values, in an multicultural environment, as the European one, must have as its center the faith in Jesus Christ, sacrificed and resurrected for all mankind.

Keywords: Dialogue, Religions, Europe, Pluralism, Post-Modernity

Societatea europeană contemporană se definește, în primul rând, ca o comunitate animată de valori comune, precum drepturile și libertățile fundamentale, dar în esență pluralistă. Mozaicul etnic ce stă la baza conformației ei dă mărturie asupra diversității culturale și religioase din spațiul european. Pluralismul nu trebuie să fie considerat, însă, ca fiind un factor centrifugal, ci mai cu seamă integrator. Iar cel care oferă șansa reală a cunoașterii reciproce, netezind asperitățile trecutului istoric conflictual, este dialogul intercultural și interreligios.

Într-o societate pluralistă, dialogul este vital. Culturi și religii deopotrivă încearcă evaluări reciproce asupra raportării lor la valori perene, pentru a dezvolta apoi un limbaj comun: limbajul toleranței, al înțelegerii și buneii vecinătăți. Există, în acest context, pericolul asimilării și al sincretismului. Din păcate, acest pericol este potențat de factori globali, precum secularizarea, care produce nivelarea conștiințelor.

Din cele mai vechi timpuri, religiile s-au poziționat în stări antagonice, beligerante. Ura religioasă s-a promovat atât între mari sisteme

religioase (de pildă, între creștinism și islam), dar mai cu seamă între diferitele grupuri din interiorul religiilor ca atare. Potrivit lui W.E. Swing, în toate religiile mari există o poruncă expresă de a evita contaminarea cu alte divinități, cel puțin, și de a-i persecuta cât mai mult pe avocații celorlalte religii¹. Fărămișarea religioasă, precum și amintirea nu prea plăcută a unui trecut dezonorant al luptelor în numele credinței, fac din înfăptuirea dialogului interreligios o provocare dificilă.

Punctul de plecare în dialogul interreligios este constatarea pluralismului și o raportare corectă la acesta. Există tot mai accentuată tendința unui pericolos relativism, prin care se acreditează ideea că toate formele religioase sunt căi ce conduc la același Dumnezeu. Pentru creștini, este de neconceput formularea unui sistem religios veridic fără a avea în centrul său pe Iisus Hristos, Adevărul absolut. Există, apoi, pericolul exclusivismului: pentru cardinalul Suenens, „nu diversitatea e rea, ci diversitatea care alunecă în exclusivism”². Religiile sunt privite ca forme periculoase de idolatrie. De la Karl Barth, care face distincție netă între *religie* și *credință*, și până la Knitter, care postulează celebrul dicton „Hristos împotriva religiilor”, exclusivismul încurajează un tip de fundamentalism religios, oarecum asemănător extremismelor islamice. Pe de altă parte, dacă considerăm creștinismul drept singură religie revelată, trebuie să arătăm că sacrificiul lui Hristos are caracter universal, fiind singur în măsură să ofere șansa mântuirii.

Față de relativismul pluralist și exclusivismul discreționar, există un concept plin de speranță, care oferă șanse unui dialog real: este vorba de inclusivism. După Conciliul II Vatican, în catolicism s-a vorbit despre celelalte religii ca având soluții latente de salvare. Vorbind despre *credința implicită* existentă în alte religii, Karl Rahner accentuează o lucrare tainică a harului, chiar în lipsa acceptării lui Hristos ca Mântuitor. Astfel, se definește un concept nou: creștinismul anonim sau latent, care-și reclamă cu necesitate dorința de a fi scos la lumină.

În acest ultim caz, dialogul interreligios se circumscrie demersurilor misionare mai largi, desfășurate de către comunitățile creștine, care includ evanghelizarea, convertirea și viața în Hristos, spre starea de desăvârșire

¹ W. E. Swing, *Crearea Organizației Religiilor Unite*, trad. A.u I. Stan, cu o prefață de Ion Popescu, București: Gnosis, 1999, pp. 57-58

² L. J. Suenens, "Comment surmonter les polarisations inutiles dans l'Eglise", *Concilium* 88, 1973, p. 117.

din împărăția lui Dumnezeu. Pr. prof. Ion Bria arată că „teologia ortodoxă operează în dialogul teologic, bilateral sau ecumenic, privind unitatea Bisericilor cu anumite concepte și noțiuni ecclesiologice: Biserica locală, Biserica universală, pentarhia, iconomia, sinoadele ecumenice”¹. Astfel, se fixează cadrul corespunzător adecvat. La polul opus, pentru unele din confesiunile de astăzi, „monologul, porunca, impunerea, amenințarea nu fac alt ceva decât să nu se poată respecta chipul lui Dumnezeu în om, sufletul omului”².

Un punct de plecare în abordarea dialogului interreligios este sugerat de către Anca Manolache în transformarea de mentalitate: „noi nu mai avem, în mod curent, aptitudinea de a ne recupla la dimensiunea noastră „seniorială”, transcendentă. Părem să fi uitat aproape că acesta e, în fond, țelul fiecărei religii. Dar putem, cel puțin, credita această posibilitate: putem lua act, putem cerceta, putem încerca să ne deschidem intelectual spre filozofiile vizionare, spre doctrinele metafizice și spre experiențele contemplative ale tradițiilor care vorbesc despre dobândirea unei asemenea dimensiuni. Ne putem îndrepta, prin studiu, spre verticala transcendentă, locul unde tema universalității religiilor se pune în mod propriu”³.

Dialogul interreligios se circumscrie unor reguli prestabilite. Prima dintre ele este respectul reciproc, care determină considerarea partenerului de dialog nu ca pe un posibil convertit, ci ca pe un egal. Acest lucru presupune o stare de chenoză ecleziologică și, implicit, negarea oricărei forme de prozelitism. Este permisă rugăciunea comună, atâta vreme cât se cuprind în ea valori asupra cărora s-a ajuns la un acord. Sunt acceptate întrebările, interpelările, dar trebuie evitate polemicile. Este de dorit ca principiile definitorii pentru fiecare confesiune participantă să fie expuse sintetic și cât mai exact, iar persoanele implicate să aibe atât competența, cât și autoritatea necesară, în baza unui mandat stabilit de conducerea ierarhică.

Chiar dacă regulile ar fi respectate, nu putem trece cu vederea faptul că există unele dificultăți reale în abordarea dialogului. O primă problemă este de natură ontologică. Dialogul însuși este extrem de fragil. Se discută

¹ I. Bria, *Destinul Ortodoxiei*, București: E.I.B.M.B.O.R., 1989, p. 179

² P. I. David, *Ecumenismul – un factor de stabilitate în lumea de astăzi*, București: Gnosis, 1998, p. 323

³ A. Manolache, *Europa și întâlnirea religiilor: despre pluralismul religios contemporan*, Iași: Polirom, 2005, p. 35

mult despre dialog, dar se dialoghează puțin și steril. Lipsește antrenamentul dialogului, disponibilitatea spre dialog. Diferitele confesiuni creștine trebuie să înțeleagă necesitatea dialogului, să identifice căi de comunicare atât între ele însele, cât și cu alte religii cu care vin în contact.

O altă problemă o constituie înțelegerea misiunii specifice fiecărei confesiuni, în contextul apariției și dezvoltării sale pe plan local, dar și a extinderii la scară universală, consecință firească a globalizării. Sentimentele religioase se întrepătrund cu tradițiile etnografice, cu ansamblul de valori ale culturilor locale, animând adeseori idealurile naționale. Acestea pot fi puse în valoare într-o Europă unită, ca simboluri ale pluralismului, marcând identitatea proprie fiecărei regiuni, națiuni și culturi.

În sfârșit, cea de-a treia provocare - și cea mai importantă - este cea legată de finalitatea dialogului. S-a depășit deja faza incipientă, a ecumenismului promotorilor exaltați ai unirii ecleziale sincretice. Observația corectă a faptului că dialogurile nu vor putea aduce prea curând unitatea religioasă i-a determinat pe mulți să reitereze teza inutilității acestora. Față de această capcană, trebuie să arătăm că religiile în general și Bisericele Creștine în special trebuie să își adapteze discursul la problemele umane globale: secularizare, nihilism, criza morală, criza ecologică, inechități sociale, violențe și abuzuri, șomaj, sărăcie, exploatare etc.

Cardinalul Francis Arinze fixează câteva dintre obiectivele dialogului religios: „Dialogul interreligios îl ajută pe fiecare participant să sporească în credința sa proprie, atunci când întâlnește pe cineva din altă religie și își confruntă, cu persuasiune, adevărurile de credință proprii cu idei potrivnice. Dialogul dintre religii poate promova cooperarea în societate și poate îmbunătăți înțelegerea mutuală și respectul dintre popoare”¹. Reține atenția faptul că acest autor acordă un rol extrem de important vieții spirituale, socotită drept cadru esențial al realizării unor dialoguri religioase eficiente: „În dialogul dintre credințele religioase, ca și în procesul de inculturație, misionarul, teologul sau comunitatea creștină, dimpreună cu Duhul Sfânt, acționează ca parteneri. Întotdeauna, există o strânsă colaborare între acești factori: Duhul Sfânt este factorul intern, care ghidează eforturile factorilor externi ai evanghelizării. Tehnicile și eforturile umane în privința inculturației și dialogului dau rezultate numai datorită lucrării tainice a Duhului; de asemenea, numai Duhul transformă inimile oameni-

¹ F. C. Arinze, *The Church in Dialogue. Walking with Other Religions*, San Francisco: Ignatius Press, 1990, p. 51

lor, conștiințele lor și atitudinile (metanoia), astfel încât să poată deschida calea adevăratei inculturății și dialogului sincer.”¹.

James Kroeger, în excelenta sa operă *Living Mission*, identifică patru moduri de desfășurare ale dialogului religios, oferind, așa cum era de așteptat, cea mai mare atenție vieții spirituale, ca experiență trăită: ”1. Dialogul veții (în care oamenii se străduiesc să trăiască într-un spirit al deschiderii și buneii vecinătăți, împărțându-și bucuriile și necazurile, preocupările și toate problemele lor umane); 2. Dialogul acțiunii (în care atât creștinii, cât și necreștinii colaborează în favoarea dezvoltării universale și libertății popoarelor); 3. Dialogul schimburilor teologice de opinii (în care specialiștii încearcă să adâncească înțelegerea moștenirii religioase a fiecăruia și să-și aprecieze în mod reciproc valorile spirituale); 4. Dialogul experienței religioase (în care persoane diverse, obișnuite cu tradițiile lor religioase, își împărtășesc bunurile lor spirituale, în perspectiva rugăciunii și contemplației comune a credinței, căi de căutare a Dumnezeuului celui absolut)”².

Pentru a vorbi coerent despre un *inter-faith dialogue*, va trebui să clarificăm mai întâi coordonatele unui *intra-faith dialogue*. În cazul Europei, continent aflat sub definiția culturală a creștinismului, vom analiza aspectele unei ontologii a dialogului dintre ramurile creștine. Există, după cum se știe, organisme ecumenice prestigioase, precum Consiliul Mondial al Bisericilor sau Conferința Bisericilor Europene. Mulți dintre membrii acestora s-au angajat și în dialoguri bilaterale. Important este faptul că „Unitatea dialogală își trage seva din unitatea Bisericii, care nu este o consecință a gândirii, ci un reflex al unității mistice a Sfintei Treimi”³. Temeiul dialogului îl constituie, așadar, iubirea desăvârșită, după model trinitar: „În Biserică, totul este dominat de dragoste. Toate distincțiile sunt distincții ale harului. Nu sunt distincții de natură juridică, ci au o autoritate spirituală”⁴. Manifestând acest tip de iubire, constatăm că s-au făcut pași importanți în vederea realizării unor punți de comunicare între Biserici: încetarea stărilor conflictuale și privirea celorlalți ca parteneri, și nu ca

¹ *Ibid.*

² J. H. Kroeger, MM, *Living Mission. Challenges in Evangelization Today*, New York, Maryknoll, Quezon City, Philippines, 1994, p. 89

³ Ierom. Teofan Mada, *Taina dialogului în gândirea Sfinților Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Grigorie de Nyssa*, Alba Iulia: Reîntregirea, 2009, p. 189

⁴ Alexandros Kalomiros, *Împotriva falsei uniri bisericesti*, trad. Dora Sereș, București: Christiana, 2005, p. 87

dușmani; informarea reciprocă privind problemele grave ale umanității: ateism, nihilism, autarhie, sărăcie, șomaj, provocări ale bioeticii, criza ecologică etc.; vizite ecumenice și schimburi de experiență dintre ierarhi, profesori, studenți, cărți, reviste și orice tip de informații; ceremonii comune, cu caracter religios, în care sunt promovate acele forme de spiritualitate care întrunesc acceptări unanime; tipărirea unor ediții ecumenice ale textelor sacre; parteneriate între unități de cult (parohii, mănăstiri); promovarea rezultatelor obținute prin mijloace de publicitate eficiente.

Desigur, acumulările de până acum ne dau speranțe, dar mai este încă destul până la a vorbi de rezultate concrete ale dialogului, mai ales în plan doctrinar. O dificultate majoră o constituie modul de raportare la însuși termenul de „Biserică”: acesta este asociat cu ideea păstrării adevărului absolut în materie de credință. De aici, tendința de a se considera, fiecare, drept „adevărata Biserică”, în timp ce partenerilor de dialog nu li se recunoaște decât cel mult o afiliere parțială la acest termen. Analizând dictonul Sfântului Ciprian, „în afara Bisericii nu există mântuire”, Mitropolitul Antonie Plămădeală consideră că aici rezidă „cel mai important dintre impedimentele la angajarea efectivă în dialogul ecumenic”¹. Din perspectivă ortodoxă, episcopul Lazar Puhalo enumeră și alte situații care fac dificilă comunicarea între Biserici: „Limitele dialogului ecumenic, în cazul nostru, ar trebui să fie fixate de *credința dată sfinților, o dată pentru totdeauna (Iuda 1,3)*, în sensul propovăduirii unei înțelegeri adecvate a Evangheliei, al mărturisirii Sfintei Tradiții și al extinderii rolului credincioșilor în direcția sfințirii creației. Implicarea și cooperarea în domeniul ecologiei, spre soluționarea problemelor justiției sociale și drepturilor omului, ar trebui realizate în cadrele doctrinelor proprii, nu în acelea fixate de ideologia socială ecumenică. Rolul Bisericii Ortodoxe în această lume este de a învăța, de a sfinți și a răscumpăra făptura”².

Constituirea Uniunii Europene a creat premisele unor noi raporturi între Bisericile Creștine ale Europei: „Tema «Europa» pare a fi, în ultimul timp, nu numai pentru politicieni, importantă, ci, din ce în ce mai mult, și pentru Bisericile Europei. Bisericile sunt chemate să-și aducă contribuția lor la acest proces. O provocare importantă pentru Biserici, cu privire la procesul complex de integrare europeană, o constituie, tocmai, acțiunea

¹ A. Plămădeală, *Ca toți să fie una*, București: E.I.B.M.B.O.R., 1979, p. 27

² Archbishop Lazar Puhalo, *The Limits of Ecumenical Dialogue*, in vol.: *Libertate și responsabilitate. Inițiative și limite în dialogul religios*, Alba Iulia: Reîntregirea, 2009, p. 31

comună”¹. În acest sens, mitropolitul Antonie Plămădeală arată: „Confesiunile, din acest punct de vedere, nu sunt entități absolut diferite care coexistă, ci o entitate unică dezmembrată, a cărei tindere naturală și permanentă este refacerea unității. Suntem niște frați care ne-am înstrăinat, dar frați”². Pentru a încerca să încurajeze reconcilierea în misiune comună într-o Europă secularizată, Comitetul de studiu al Conferinței Bisericilor Europene a trasat unele principii directe. Primul dintre acestea subliniază faptul că „Bisericile nu trebuie să-și desfășoare activitatea misionară una în opoziție cu alta, ci mai degrabă printr-un proces de reconciliere una împreună cu și pentru cealaltă»³.

În primul rând, Bisericile au datoria de a reface rănilor spirituale ale lumii autonome, victimă a civilizației postmoderne. Pr. prof. dr. Nicolae Achimescu face o radiografie excelentă a situației actuale: „Această civilizație superindustrializată s-a îndepărtat de Dumnezeu, L-a izgonit, dar nu numai atât. Ea s-a îndepărtat mult de tot de ceea ce este ontologic, ea este antiontologică, mecanică, creează doar o lume de ficțiuni. Mecanicitatea, tehnicitatea și mașinismul acestei civilizații sunt contrare organicității, cosmicității și spiritualității oricărei existențe. Nu economia, nu planificarea sunt mecanice și fictive. Economia are, realmente, baze autentice existențiale, divine. Omul însuși are ca îndatorirea să evolueze economic. Dar ruperea economiei de spirit, ridicarea ei la rang de principiu suprem al vieții, caracterul tehnic pe care-l capătă viața, nu unul organic, prefacă economia într-o lume fictivă, mecanică”⁴. Bisericile n-au voie să se retragă din interiorul acestei noi culturi cibernetice, ci au datoria de a se utiliza de tehnologii pentru transmiterea mesajului lor întregii lumi, mai cu seamă celor mai vulnerabili dintre semeni – tinerii. Un profesor de teologie ortodoxă arată că: „Biserica noastră dreptmăritoare are posibilitatea să prezinte o înțelegere profundă a solidarității sale cu lumea, întrucât ea privește raportul dintre sfânt și profan în lumina credinței sale despre îndumnezeirea omului și transfigurarea creației”⁵. Există, apoi, o altă circumstanță nouă, determinantă pentru misiune și dialog: globalizarea. În excelentul

¹ C. Păuleanu, *Teologia Ecumenica*, Craiova: Mitrop. Olteniei, 2006, p. 135

² A. Plămădeală, *op. cit.*, p. 56

³ *Documente internaționale referitoare la prozelitism*, Iași: Trinitas, 1998, p. 35

⁴ N. Achimescu, *Religii în dialog*, Iași: Trinitas, 2006, p. 406

⁵ I. Moldovan, *Ortodoxia misionară, stâlp de lumină în lumea contemporană*, Craiova: Mitropolia Olteniei, 2009, pp. 427-428

său studiu pe această temă, prof. G. Mantzaridis spune că „dacă Biserica Ortodoxă se va mulțumi cu o prezență și cu o mărturie convențională în lume, dacă nu va răspunde provocării contemporane cu duhul universal al lui Hristos și al Apostolilor, îl va lăsa pe omul contemporan neajutorat și va sucomba din cauza omogenizării promovate prin globalizare. Dacă, dimpotrivă, va avea curajul să promoveze în mod autocritic și cu pocăință, atât la nivelul individual, cât și la nivelul comunitar, duhul Tradiției ei, va putea să ofere adevărul sobornicității ca replică la himera globalizării”¹. De asemenea, este nevoie și de o regândire a strategiei comune a religiilor de luptă contra secularizării: două milenii de creștinism au consemnat devastatoarele ingerințe ale conducerilor politice asupra Bisericilor. Acum a sosit vremea ca Bisericile însele, prin lucrarea unei vieți spirituale autentice, să transforme lumea politică, prin reducerea efectelor autarhiei și sporirea rolului comunitar. De asemenea, Bisericile pot contribui la stoparea fenomenului naționalismului, adevărată frână asupra procesului de integrare europeană. Din păcate, la ora actuală asistăm la o recrudescentă a acestui fenomen, având și un substrat religios.

Semnalăm și pericolul „celeilalte extreme”: situându-se în afara propriei religii, sau chiar pe o poziție critică față de aceasta, omul contemporan este tentat să importe cu ușurință ideologii sau doctrine ale altor spiritualități, făurindu-și propriul sistem religios sincretic. Pr. prof. dr. Gheorghe Petraru constată că „în Occidentul secularizat se petrece un fenomen straniu, anume prozelitismul religiilor asiatice ce manifestă la rândul lor o conștiință misionară și pretenția de universalitate, deși sectele de sorginte religioasă ale Orientului Extrem reprezintă în Europa sau America o vulgarizare, o trădare a esenței, a spiritului acelor religii”². Aceste noi forme de sincretism sunt chiar mai periculoase decât materialismul sau ateismul, întrucât ele generează o religie convenientă, făurită după dorința fiecăruia. Umbrela sub care se dezvoltă acestea este mișcarea New Age, adevărat „supermarket al religiilor”, unde fiecare poate împrumuta și folosi după plac orice doctrină sau practică religioasă. În Occident, manifestările religioase sincretiste au determinat și un neașteptat reviriment al ocultismului, pe fondul unei tot mai accentuate opoziții față de Bisericile Tradiționale și al

¹ G. I. Mantzaridis, *Globalizare și universalitate. Himeră și adevăr*, trad. V. Răducă, București: Bizantină, 2002, pp. 180-181

² G. Petraru, *Teologie fundamentală și misionară. Ecumenism*, Iași: Performantica, 2006, pp. 341-342

promovării eresurilor vechi sau noi, doar din simpla dorință de alteritate. De aici mai este foarte puțin până la ideologizarea credinței. Un apologet contemporan al Ortodoxiei spunea: „Marele pericol care ne paște pe toți este ca nu cumva să transpunem setea noastră, dorința noastră, într-o altă formă de ideologie. Marea noastră datorie, a celor care ne aflăm în această cultură ortodoxă, este ca arta și credința să constituie forma prioritară de expresie, liberă de orice ideologie”¹.

Spiritul cultural european a dezvoltat, inițial, ideea glorificării lui Dumnezeu ca motivație a artei. Treptat, categoriile estetice s-au diversificat în stiluri creatoare noi, abandonând criteriile etice. Curând s-a ajuns la starea de opoziție fâțișă, de defăimare a lui Dumnezeu, concomitent cu idolatrizarea artei în sine. Explicația acestui fapt rezidă în faptul că omul a căutat să se exprime pe sine în mod autonom, făcând abstracție de relația sa cu Creatorul său. În ziua de azi, se constată, în plus, tendința de a idolatriza știința și tehnologia, sporturi, distracții sau activități recreative și chiar pe promotorii acestora – așa-zisele „vedete”. Reacția Bisericilor n-a întârziat să apară: multe dintre ele s-au profilat pe un mesaj social evident, câștigând prestigiu doar în planul receptării prezenței lor în societate. Însă scopul creștinismului, mult mai profund, este legat de coordonata sa eshatologică; de aceea, o transformare interioară a omului este mai mult decât necesară. Contextul unei societăți consumiste generează în om dorința de a-și crea starea unui paradis propriu în viața aceasta pământească, făcând abstracție de viața cea veșnică. De aceea, Bisericile se văd adeseori împinse spre marginea vieții sociale, întrucât sunt privite ca obstacole împotriva mondializării. Valorile religioase au făcut loc, în mare parte, celor economice, inclusiv în domeniul evaluării culturilor și civilizațiilor. O astfel de mentalitate mercantilă s-a instalat și în omul postmodern, care nu se consideră afiliat niciunei instituții religioase, dar afirmă că este credincios. Expresia „believing without belonging”, pe care i-o datorăm lui G. Davie, este complet edificatoare. Falsul sincretism al omului postmodern sfârșește, în mod inevitabil, în individualism. Preluând doar anumite coordonate din diverse religii, el nu ezită să-și exprime dezaprobarea față de cele care rămân. De aici, se continuă cu dezavuarea completă a religiilor înseși, și poziționarea autarhică, deasupra lor. Devenit astfel un „dumnezeu în miniatură”, omul manifestă, adeseori, o grijă exagerată față de aspectul fizic, combinată cu o teribilă angoasă în fața suferinței și a morții.

¹ Chr. Yannaras, *Ortodoxie și occident*, București: Bizantină, 1995, p. 70.

În fața acestor provocări, să auzim părerea unui ecumenist militant: „În calitate de creștini, avem nevoie să descoperim reînnoirea simplității mesajului Evangheliei, să arătăm că bogățiile materiale în exces sunt o povară, să construim legături de comuniune pe tot cuprinsul Europei și în întreaga lume. Europa deține oportunități enorme, în măsura în care noi ne dăruim pe noi înșine, în calitate de creștini. Depinde de noi ce rol și cât de mult angajament dorim să dedicăm lumii celui de-al treilea mileniu. Avem posibilitatea de a face acest lucru încă din clipa când Hristos și-a extins misiunea sa întru noi: trebuie să mărturisim că *a fi astfel încât lumea să poată crede* este un imperativ pe care Hristos ni l-a transmis ca factor integrator pentru acest al treilea mileniu. Este important ca Europa să-și trăiască propria credință, lucrând la transmiterea exemplului ei propriu, ca spirit al serviciului misionar pentru întreaga lume”¹.

Un domeniu public unde Bisericele se pot implica în sens constructiv este cel legislativ. Referitor la acest lucru, Cardinalul Ratzinger (actualul papă Benedict al XVI-lea) fixează patru obiective esențiale: 1. Fundamentarea dreptului pe criterii morale, implicând mai ales rațiunea și libertatea, în fața pericolului dictaturii; 2. Respectul comun pentru Dumnezeu și pentru valorile morale, chiar în spațiul public, cu toleranța necesară față de minoritatea persoanelor atee; 3. Refuzul de a considera ateismul drept condiție prealabilă a dreptului public; 4. Recunoașterea și protejarea libertății de conștiință, a drepturilor omului și a libertății științei. „Va trebui să protejăm și să dezvoltăm aceste cuceriri ale epocii moderne fără a fi în contradicție cu o rațiune fără transcendență, fără fundamente, care distruge din interior propria sa libertate”².

Europa deschide șansa dialogului religios dintre creștinism și islam, având în vedere prezența tot mai numeroasă a musulmanilor între hotarele ei. Există, pe de o parte, dorința reciprocă de cunoaștere, în lipsa urii comandată politic în trecut. Creștinii ar putea redescoperi, preluând de la musulmani, „trăirea intensă a transcendenței lui Dumnezeu, ascultarea față de voia Lui, sfiala în comuniunea cu El, mobilizarea întregii ființe psihosomate în rugăciune”³, în timp ce musulmanii ar câștiga liniștea

¹ P. Di Majo, *Let us be renewed and walk in communion*, in vol. *Spirituality – source of reawakening and hope for Europe*, Sibiu: CEIS Publications, 2007, p. 24

² Cardinal Joseph Ratzinger; Damaskinos, mitrop. al Elveției, *Moștenirea creștină a Europei*, Iași: Trinitas, 2002, pp. 26-30

³ An. Yannoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, București: Bizantină,

depășirii oricăror fundamentalisme. Împreună, ar putea găsi căi de rezolvare mai eficientă a stărilor de criză din societate, fie că vorbim de o criză morală, ecologică, spirituală sau economică. Din păcate, este foarte greu de dialogat cu fundamentalistii, deoarece aceștia privesc dialogul însuși ca pe un semn de slăbiciune¹.

Domeniul în care dialogul religios poate face pași importanți este cel cultural: „Indiferent de perspectiva pe care o are o comunitate asupra vieții, este important să recunoaștem numărul enorm de credințe comune, valori și atitudini pe care fiecare le împărtășește și le susține împreună cu ceilalți, de vreme ce pluralismul există pentru că diverse culturi, subculturi și fragmente de culturi se întâlnesc permanent, își schimbă sau își modifică practicile și atitudinile. Nu există cultură neatinsă sau neafectată de influența alteia. Fiecare cultură conține elemente care o leagă de altele”². În acest context, creștinismul - și în special Ortodoxia, poate să aprecieze și să preia chiar multe elemente definitorii pentru alte culturi spirituale. Dar, în egală măsură, trebuie să-și cunoască și să-și dezvolte capacitatea de a împărtăși altora propriul său sistem de valori, bazat pe Revelația divină, care culminează în Hristos, Fiul lui Dumnezeu Întrupat. Iubirea Sa jertfelnică, extinsă chiar și asupra vrăjmașilor, este mai presus de orice ideologie conjuncturală, poziționată sub celebrul *do ut des*. Pendulând între exclusivismul lui Barth și inclusivismul lui Rahner, soteriologia creștină se auto-definește, inevitabil, prin dialog religios și reconsiderarea alterității. Astfel, se depășește pericolul unei confruntări sterile dintre instituții ecleziastice, prin realizarea unui schimb real între culturi, națiuni și regiuni ale Europei, fiecare păstrându-și valorile definitorii și, evident, propria identitate.

2003, p. 145

¹ Arij A. Roest Crollius, S.J., „Interreligious Dialogue: Can Be Sincere?”, in rev. *Inculturation*, XX, p. 71

² M. Himcinschi, *Biserica în societate. Aspecte misionare ale Bisericii în societatea actuală*, Alba Iulia: Reîntregirea, 2006, p. 134

Forum Theologicum Sardicense

Богословска мисъл

1/2017

*Българска
Първо издание*

Главни редактори:

Св. Риболов и П. Павлов

Корекция на текстовете на френски:

Вълчан Вълчанов

Корекция на текстовете на английски и гръцки:

Йоанис Каминис

Формат: 70/100/16

Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

www.press-su.com

Адрес на редакцията:

Богословски факултет

на СУ „Св. Климент Охридски“

София 1000, пл. „Св. Неделя“ № 19

Контакт: e-mail: bogoslovskamissal@gmail.com