

FORUM THEOLOGICUM SARDICENSE

БОГОСЛОВСКА МИСЪЛ

1/2016

annus XXI



*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

*о. проф. д-р Порфириос (Джеорджи), проф. д-р Мария Йовчева, доц. д-р
Ивайло Найденов, доц. д-р Йон Мариан Кройтору, доц. д-р Илиас Евангелу,
доц. д-р Андриан Александров, гл. ас. д-р Росен Русев*

COLLEGIUM EDITORUM

Svet. Riboloff & Pavel Pavloff

*Fr. Porphyrius Georgi (University of Balamand), 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
Емил Трайчев, <i>Интертекстуалност и библейски текст</i>	7
Ἀρχιμ. Αἰμιλιανός Καζαντζίδης, <i>Η σημασία τοῦ ἔργου τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου γιὰ τήν σύγχρονη ἐκκλησιαστική ζωή</i>	13
Емануела Иванова, <i>Първото послание на св. апостол Павел до Коринтяните в съвременните изследвания</i>	29
Дилян Николчев, <i>„Акривията“ на св. патриарх Евтимий Търновски към повторните и последващи бракове в Посланието му до Угровлахийския митрополит Антим</i>	41
Павел Павлов, <i>Драмата на българския академичен богослов</i>	57
Данаил Николов, <i>Светоотечески сведения за йерархията на ангелите</i>	69
Йоанис Каминис, <i>Унинието – старият демон в съвременната епоха</i>	85
Ангел Петков, <i>Омилетичният и екзегетичен подход на св. мъченик Пионий в мъченическия му акт</i>	101

CONTENTS

<i>Foreword</i>	5
Emil Traychev, <i>Intertextuality and Biblical Text</i>	7
Archim. Emilianos Kazantzidis, <i>The Impact of St. Nicodemus Hagioreite on the Church Life Today</i>	13
Emmanuela Ivanova, <i>The 1st Epistle of Apostle Paul in the Modern Scholarship</i>	29
Dilyan Nikolchev, <i>“Acribeia” in the 2nd Marriage Practice according the St Euthymius of Tyrnovo’s Letter to the Metropolitan of Ungro-Valachia Anthimus</i>	41
Pavel Pavlov, <i>The Drama of the Bulgarian Academic Theologian</i>	57
Danail Nikolov, <i>Patristic Views on the Hierarchy of the Angels</i>	69
Ioannis Kaminis, <i>“Acedia” – an Old Demon in Modern Times</i>	85
Angel Petkov, <i>Homiletic and Exegetical Approach of St Pionius in His Martyr’s Act</i>	101

ПРЕДГОВОР

В настоящия брой на списанието са представени няколко автора от три балкански страни – България, Гърция и Румъния. Разнородните теми все пак са обединени от четири тематични кръга. Единият е посветен на библейската наука, която е основа за цялото православно богословие. Вторият е съсредоточен върху каноничната тематика, представена от специалиста по църковно право в Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Третият тематичен кръг е съсредоточен върху въпроси на съвременната интерпретация на базови теми от православното богословие. Четвъртият е посветен на раннохристиянски автори и проблемите, свързани с тяхната интерпретация днес. Надяваме се, че поредният брой от нашето академично списание ще бъде интересен за публиката, тъй като в него са включени както утвърдени имена в областта на академичната теология в страната, така и млади автори, работещи върху своите докторски дисертации. Пожелаваме приятно четене.

СР

Е. Трайчев

ИНТЕРТЕКСТУАЛНОСТ И БИБЛЕЙСКИ ТЕКСТ

Abstract: *Intertextuality and Biblical Text.* The term “Intertextuality” was introduced in the sixth decade of the 20th century by Julia Krysteva, during a period of intensive literary discussions. Nevertheless, one can find the same methodology of transcending the verbal, formal and structural features of the text in the Jewish and early Christian exegetical works. “Intertextuality” was just revised by Krysteva in the 20th century.

Keywords: *Intertextuality, Literatur, Exegesis, Jewish Interpretation, Christian Interpretation, Bible Studies, Scripture, Commentary*

Понятието интертекстуалност води началото си от теоретичната работа на групата френски структуралисти „Тел кел“¹, в която участва и българската изследователка, възпитаник на Софийския университет, Юлия Кръстева². Тенденцията е към надвишаване на буквалното, формалното и структурното предимство на писмото над литературата. В сборника с текстове „Семиотика. Изследвания за семанализ“ в частта „Думата, диалогът, романът“ (публикувана още през 1966 г. като отделна статия) Юлия Кръстева за пръв път използва понятието интертекстуалност³. Опирайки се на идея на Михаил Бахтин за полифоничността на художествения текст, тя разбира под нея „диалогичност“ между различни текстове (в това число и съ-съществуващи в рамките на едно произведение). Става дума не само за повторение, алюзия или цитиране на един текст от друг, но за много по-сложни отношения, в които могат да влязат тези тек-

¹ От фр. „такова, каквото е“ – литературно списание, издавано в Париж (1960-1982).

² В тази група влизат и Филип Солерс, Мишел Фуко, Ролан Барт, Жак Дерида и др.

³ J. Kristeva, «Le mot, le dialogue et le roman», in: L. S. Roudiez (ed.), *Séméiotiké: Recherches pour une sémanalyse*, Paris, 1969, pp. 143-147.

стове – „пресичане на текстови повърхности... по-скоро като диалог от няколко текста, отколкото като фиксиран смисъл“¹; смисълът не само се повтаря, но и отново се ражда именно в това кръстосване на единия текст с другия. „Всеки текст е построен като мозайка от цитати, всеки текст е поглъщането и трансформацията на друг текст“²; „конкретният цитат, реминисценцията, алюзията и т.н. представляват елиптичен знак, симптом на чужди смислови единици, кодове и дискурси, заключени в дадено произведение в неразгънат вид и които, при разгръщането си, позволяват да се реконструират тези кодове и дискурси“, допълва Петя Тодорова. „Като подбужда енергията на произведението или дискурса, от който цитатът е заимстван, той събужда спомена за това произведение и повежда в диахронна ретроспектива като актуализира чужди, понякога много древни, забравени или полузабравени културни езици“³. „Никой текст не е остров“, пише Стив Моиз⁴, „и обратно на структурния анализ не може да бъде разбран изолирано. Той може единствено да бъде разбран като част от мрежа или матрица на други текстове... Всеки нов текст разрушава тъканта на съществуващите текстове, сякаш си пробива път за място в литературния канон. Интертекстуалността предполага, че смисълът на текста не е фиксиран, а открит за ревизиране, тъй като нови текстове го съпровождат и репозиционират“.

Понятието интертекстуалност започва да се отнася към библейските текстове в две книги, публикувани през 1989 г.⁵ – *Intertextuality in Biblical Writings*⁶ и *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*⁷. Новият текст не само се позовава на вече съществуващ, но понякога му

¹ T. Moi (ed.), *The Kristeva Reader*. NY, 1986, p. 36.

² J. Kristeva, op. cit., p. 85.

³ П. Тодорова, „Произход на понятието интертекстуалност“, ел. сп. *Многообразие в единството*, Научно издание на Съюза на учените в България, тема на броя: „Съвременни предизвикателства пред науката“ (<http://tksi.org/SUB/Broj2012.htm>).

⁴ S. Moyise, „Intertextuality and Biblical Studies: A Review.“ *Verbum et Ecclesia JRG*, 23/2, 2002, p. 418.

⁵ Вж. S. Moyise, „Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament“, in: *The Old Testament in the New Testament: Essays in Honour of J. L. North*. Ed. by S. Moyise. Sheffield, 2000, pp. 14-41.

⁶ S. Draisma (ed.), *Intertextuality in Biblical Writings*, Kampen, 1989.

⁷ R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven, 1989.

придава друго значение или встъпва с него в спор. Но едва ли може да се смята, че интертекстуалността е откритие от времето на пост-модерността. Нещо подобно може да се забележи и в традиционните коментари (равинистични или светоотечески), които, стремейки се да актуализират древните текстове, да ги приближат до светогледа на читателя, обикновено се отказват от явното и буквалното им четене. В тази връзка те си служат с категории като пророчество и изпълнение, образ и предобраз, алегория, таргум и мидраш. За това как днес библейските учени използват понятието интертекстуалност, за да изследват отношението между Стария и Новия Завет, подробно се спира Стив Моиз, който самият изолира три вида интертекстуалност: интертекстуално ехо (препратки и алюзии към вече съществуващи текстове), диалогична интертекстуалност (употребата на цитати и алюзии в нов контекст) и постмодерна интертекстуалност (смисълът може да бъде достигнат само в случай, че някои взаимодействия имат предимство, а други са изключени)¹. Интересно е мнението в тази връзка и на Ръсел Л. Мик, според когото „настоящото състояние на знанията представя три основни траектории за изследване на отношението между библейските текстове: интертекстуалност, вътрешно-библейска алюзия и вътрешно-библейска екзегетика“².

Казано на езика на съвременната херменевтика, става дума за активно използване на читателското предзнание, т.е. представите и убежденията, присъщи на целевата аудитория. Адекватното разбиране на текстовете или други явления на културата е невъзможно без познаване на предшестващи текстове или явления на културата, на които те се опират. Впрочем, ако древният проповедник или богослов апелира към предзнанието на съвременниците му, ученият от нашето време се старее по-скоро да проникне в картината за света на древните читатели, за да разбере по-добре как самите те четат този текст, съпоставяйки го с други известни на тях текстове.

Интересни примери за интертекстуалност в поетичните тек-

¹ St. Moyise, *Intertextuality and Biblical Studies*, pp. 419-428; eiusdem, *Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament*, pp. 17-40.

² R.L.Meek, "Intertextuality, Inner-Biblical Exegesis, and Inner-Biblical Allusion: The Ethics of a Methodology", *Biblica*, 95, 2014, pp. 280-281.

стове могат да се намерят у Йоханес Корнелиус де Моор¹ и Петер Мискол², но повествователните текстове, както изглежда, са най-удобният материал за разглеждане на това явление. Именно с пример за интертекстуални връзки Робърт Олтер започва книгата „Изкуството на библейския наратив“³. Става дума за гл. 38 на книга Битие, историята за Юда и неговата годеница Тамар, която като че ли се вклинява в дългото повествование за братя на Юда Йосиф (гл. 37-50). Класическата библейска критика, напр. Г. фон Рад⁴ и др., я смята за добавка, но Олтер, и след него Пол Нобл⁵ обръщат внимание, че на практика историята на Юда и снаха му Тамар е изпълнена с вътрешни връзки и препратки към историята на Йосиф. Но, което е по-интересно, някои от тези паралели са забелязани още от автора на мидраша Берешит Рабба (84, 11-12), който пише: „Светият, да бъде Той благословен, казал на Юда: ти измами своя отец с помощта на козле. Тамар измамва с помощта на козле тебе самия... Ти каза на своя баща: ‘познай!’ Тамар казва: ‘познай!’ на тебе самия“. „Това, което обединява в дадения случай автора на мидраша и съвременния учен, е отношението към текста като единно цяло, в което различните елементи са свързани не по хаотичен и случаен начин, а с определена цел... Впрочем, може да се отбележи, че сходството между двете истории не приключва с това. Юда не само чува думата ‘познай!’, но и разбира/познава от собствен опит, какво значи да загубиш син, при това два пъти“. Юда вижда това, което не е виждал преди. Неговата двойна липса на познание – първият път по отношение на поведението на двамата му сина пред Господ, вторият относно идентичността на жената при портите на Енаим, която той вижда, но не познава – се премахва от жената, която го кара да познае, види и приеме. След като очите му се отварят... никаво друго познание не е необходимо⁶.

¹ J. C. de Moor (ed.), *Intertextuality in Ugarit and Israel*, Leiden, 1998.

² P. D. Miscall, “Isaiah: New Heavens, New Earth, New Book”, in: *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*, ed. by Fewell D. N. Louisville (USA), 1992, pp. 41-56.

³ R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, NY, 1981.

⁴ G. von Rad, *Genesis*, London, 1972, pp. 356-357.

⁵ P. R. Noble, “Esau, Tamar and Joseph: Criteria for Identifying Inner-Biblical Allusions”, *Vetus Testamentum*, 52, 2002, pp. 219-252.

⁶ E. van. Wolde, “Texts in Dialogue with Texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar

Както изглежда, съвременната наука открива отново и разработва методи, използвани преди много векове¹.

Naratives,” *Biblical Interpretation* 5/1, 1997, p. 25.

¹ Вж. А. С. Десницкий, *Писание – Предание – современность*, Киев, 2007, с. 90-96.

Ἀρχιμ. Αἰμιλιανός Καζαντζίδης

Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΟΥ ΕΡΓΟΥ ΤΟΥ ΑΓ. ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΤΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ

ΓΙΑ ΤΗΝ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΖΩΗ

Abstract: *The Impact of St. Nicodemus Hagioreite on the Church Life Today.* St. Nicodemus is one of the most prominent Fathers of the late Ottoman period. He has written a great number of ascetic books according to the monastic pattern of the later byzantine era. His publishing work led to a monastic revival in the early 19th century. Nevertheless, the Philocalia movement exerted its influence on the revival of the sacramental dimensions of the ecclesiastical practice in the 20th century.

Keywords: *St. Nicodemus, Monasticism, Asceticism, Patristics, Church Fathers, Holy Mountain, Philocalia*

Ἡ ἐποχή

Δέν θά μπορούσαμε νά ἀναφερθοῦμε στόν Ἅγιο Νικόδημο τόν Ἀγιορεῖτη χωρίς νά προσδιορίσουμε, ἔστω, σέ ἀδρές γραμμές καί σχεδόν τηλεγραφικά τά κύρια χαρακτηριστικά τῆς ἐποχῆς πού ἔζησε, ἐποχή δουλείας στόν ὀθωμανικό ζυγό γιά τούς Ἕλληνες καί γιά τούς λοιπούς Ὀρθοδόξους λαούς 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 πού πέρασαν 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 επιδράσεις της μουσουλμανικής εξουσίας και στά παράγωγα της δουλείας, όπως ή αμάθεια, πού απείλησε την συνέχεια και γνησιότητα της άγιοπατερικής παραδόσεως και έμφάνισε, ένιοτε, την νεκρωτική τυποποίηση της θείας λατρείας ως ζώσα λατρεία.

Ο κοινωνικός, πνευματικός και ήθικός βίος τών Έλλήνων (και αναλογικά και τών άλλων Όρθοδόξων λαών της περιοχής) μέσα στό έρεβος της τυραννίας και ύποδουλώσεως στόν Όθωμανό κατακτητή, σχοινοβατεί ανάμεσα στό παλαιό και τό νέο, ανάμεσα στή διαφύλαξη της Παραδόσεως και στήν ανατρεπτική νεωτερικότητα του Διαφωτισμού, ανάμεσα στην τραγωδία τών βίαιων εξισλαμισμών, τόν διά βίου ψυχικό διχασμό τών κρυπτοχριστιανών και την μαρτυρία και τό μαρτύριο του αίματος τών Νεομαρτύρων της Έκκλησίας.

Τό όρθόδοξο έλληνικό γένος, και όχι μόνο, «αίμορραγεϊ» άφενός από τίς πρός την Δύση μεταναστεύσεις, άφετέρου από τόν προσηλυτισμό τών δυτικών μισσιοναρίων (παπικών και προτεσταν-τών) και, τό δεινότερον όλων, από τίς όμαδικές άλλαξοπιστίες, τό παιδομάζωμα και τόν γενιτσαρισμό.

Τό Γένος και ή Έκκλησία, κατά τόν άνισο αυτόν άγώνα, άνθίσταται μέ διάφορους τρόπους: Μέ την συσπείρωση γύρω από την έθναρχούσα Έκκλησία, την ένίσχυση του κοινοτισμού, την άλλαλοβοήθεια τών συντεχνιών, τίς γενναίες εισφορές τών εύκατάστατων στην Εύρώπη έμπόρων, την ίδρυση σχολείων διαφόρων βαθμίδων, την έκδοση βιβλίων, την ιεροκηρυκτική πανελλήνια δραστηριότητα φωτισμένων και άγιασμένων κληρικών, όπως ό συντοπίτης μας έξ Αγιάς άγιος Συμεών ό μονοχίτων και άνυπόδητος και ό ιερομάρτυς και ό ίσαπόστολος άγιος Κοσμάς ό Αίτωλός, μέ την ποικίλη δραστηριότητα τών λογίων, μέ την συνεχή λειτουργία τών Ί.Μονών, και ιδιαίτερα αυτών του Αγίου Όρους, πού προσπαθούν νά διατηρήσουν την γνησιότητα της Όρθοδόξου πνευματικότητας. Τέλος δέ, τό Γένος και ή Έκκλησία άνθίστανται, μέ την θεόθεν έμφάνιση του νεοησυχαστικού και φιλοκαλικού κινήματος τών ιεροπρεπών Κολλυβάδων, έκλεκτό τέκνο τών όποιων ήταν και ό άγιος Νικόδημος ό Άγιορείτης.¹

¹ Για τόν παραπάνω προβληματισμό βλ. Αρχιμ. Νικοδήμου Σκρέττα, *Η θεία εύχαριστία και τά προνόμια της Κυριακής κατά τή διδασκαλία τών Κολλυβάδων* (Διδακτορική Διατριβή), έκδ. Π.Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2006, Εισαγωγή, σ. 15-19.

Καταγωγή-τάλαντα-φιλοπονία

Ο Άγιος Νικόδημος ό Άγιορείτης, κατά κόσμον Νικόλαος Καλλι-
βούρτζης, γεννήθηκε στη Νάξο τό 1749 καί έκοιμήθη στό Άγιον Όρος τό
1809.

Ήταν τό παιδί θαύμα τής έποχής του. Προικισμένος μέ τό τάλαντο
τής άπέραντης μνήμης καί διαθέτοντας άσυνήθιστη γιά τήν ήλικία του
κρίση, ήθος καί θεοσέβεια, σπούδασε σέ διαφόρων επιπέδων σχολεία, από
όπου καρπώθηκε γνώσεις καί μεθόδους πού θά του φανούν χρήσιμες κατά
τήν μετέπειτα πολυετή συγγραφική καί έκδοτική δραστηριότητά του στό
Άγιον Όρος.

Ή πράγματι άπίστευτης χωριτικότητας μνήμη του¹ τόν βοήθησε
νά μειώνει τόν χρόνο συγγραφής ενός έργου καί νά διευρύνει συνεχώς
τούς όρίζοντες τών συγγραφικών του επιδόσεων. Ίσως τούτο, μαζί μέ τήν
άκατάβλητη φιλοπονία του², πού μετουσιονόταν σέ αδιάκοπους νυχθήμε-
ρους κόπους, νά έξηγεϊ καί τήν άπορία, πώς μπόρεσε νά συγγράψει καί νά
έκδόσει τέτοιας ποιότητας καί τόσα σέ αριθμό συγγράμματα, πολλά από
όποια είναι όγκώδη.

Δύο πράγματα, κατά τήν διάρκεια του ήμερονυκτίου κυρίως έκαμνε

¹ Ο βιογράφος του μοναχός Όνούφρος Ίβηρίτης, σύγχρονος του Άγίου σημειώνει γιά τήν
άπεραντοσύνη τής μνήμης του: «Είς τοσούτον δέ ήλασε μνήμης, ώστε καί όλα κεφάλαια
άπεστομάτιζε τής Γραφής, ρητών έδάφια τε καί σελίδας καί πλείστας μαρτυρίας καί γνώμας
Πατέρων, ών καί τούς τόπους τών λόγων καί τόμων άνεπισφαλώς έκ μνήμης έγίνωσκε»
(Βλ. τόν βίο του Όνουφρίου στό έργο του Άγίου, Έρμηνεία εις τάς ΙΔ' Έπιστολάς του
Άγίου Άποστόλου Παύλου, τόμ. Α', Βενετίας 1819, σ. ια'-ιβ'). Για τό ίδιο θέμα γράφει
καί ό βιογράφος του Εϋθύμιος: «...βλέποντας καθένas τά βιβλία του καταλαμβάνει καί
τήν προθυμίαν του καί τήν άγχίνοϊαν του νοός του, μέ τήν όποϊαν τόν έπλούτισεν ό Θεός.
Τόσον όπού ό,τι βιβλίον άνέγνωθε κάθε έπιστήμης ή λόγον ήκουεν άξιον μαθήσεως, τόν
έσφράγιζεν εις τό κρανίον του' τό όποϊον αληθινά ήτον ώσάν ένα θησαυροφυλάκιον, καί
εις καιρόν τόν άρμόζοντα τόν έβλέπαμεν όπού τά έξεκένωνε» (Βλ. Έερομονάχου Εϋθυμίου,
Ο Πρωτότυπος βίος του Άγίου Νικοδήμου του Άγιορείτου, Έπιμέλ. Άγιор. Μοναχού
Νικοδήμου Μπιλάλη, έκδ. 10^η, Αθήναι 2000, σ. 6).

² Ο Εϋθύμιος έκθαμβος καί έκστασιασμένος από τήν φιλοπονία του Άγίου γράφει γιά τήν
άρχή τής συγγραφικής του παραγωγής: «Καί μέ τουτον τόν τρόπον άρχισεν ό εύλογημένος
-μά τί άρχισε; άπορώ, δέν ήξεύρω τί νά είπώ' νά είπώ πνευματικούς άγώνas ή ύπερβολικούς
κόπους του νοός καί τής σαρκός του; όχι μόνον αυτά είναι, όπού είπα, αλλά καί άλλα,
όπού δέν φθάνει ό νοός μου νά τά στοχασθή' - άρχισε, λέγω, από τήν «Φιλοκαλίαν»» (Βλ.
Έερομονάχου Εϋθυμίου, Ο Πρωτότυπος βίος του Άγίου Νικοδήμου του Άγιορείτου, σ. 8).

ὁ Νικόδημος, καί τά δύο ἔμπονα, τήν συγγραφή καί τήν ἄσκησι τῆς ἀδι-
άλειπτης καρδιακῆς προσευχῆς τοῦ Ἰησοῦ. Ἄς ἀκούσουμε τόν βιογράφο
του Εὐθύμιο τί λέγει: «... ὅλας τὰς ὥρας τοῦ ἡμερονυκτίου εἰς τούτας τὰς
δύο ἐργασίας τὰς εἶχεν ἀφιερωμένας, ἥ νά ἐξηγήσῃ κανένα νόημα τῆς θείας
Γραφῆς ἢ νά κλίνη τήν κεφαλὴν 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»»¹.

Διδάσκαλος τῆς Ἐκκλησίας

Ὁ βιογράφος τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου ἱερομόναχος Εὐθύμιος, καθώς
φθάνει νά ἀφηγηθεῖ τήν πρός θάνατον ἀσθένειά του ἀφήνει νά βγεῖ ὁ **πό-
νος τῆς ψυχῆς του γιά τόν ἐπικείμενο θάνατο τοῦ Ἁγίου**, πού συμβαί-
νει, ὅπως σημειώνει, τή στιγμή πού τό Γένος τῶν Ὁρθοδόξων βρῆκε στό
πρόσωπο καί στίς συγγραφές του τόν ἀπλανή φωστήρα καί ὁδηγό του.
Ἡ λύπη του, δηλαδή, γιά τόν ἐπικείμενο θάνατό τοῦ Ἁγίου δέν εἶχε προ-
σωπικό χαρακτήρα, ἀλλά ἐκκλησιαστικό, ἦταν ἀπώλεια γιά 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 τοῦ ἐχάρισε τοιοῦτον ἀπλανή φωστήρα εἰς
τοιοῦτον δυστυχημένον καιρόν... καί τοιοῦτον ὁδηγόν τῶν πλανωμένων καί
παραμυθίαν τῶν θλιβομένων. Ναί, τόν ὁμολογῶ τοιοῦτον, ὅχι μόνον ἀπό τὰ
βιβλία του, ὁπού ἐφώτισε καί ἔως τέλος ἔχει νά φωτίζῃ ὅλην τήν Ὁρθόδοξον
τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίαν»². Ὁ Εὐθύμιος ἦταν πεπεισμένος ὅτι ὁ πνευματι-
κός παραδελφός του μοναχός Νικόδημος Ἀγιορείτης εἶχε ἀναδειχθεῖ γιά
τήν ἐποχή του διδάσκαλος καί φωστήρας τῆς Ἐκκλησίας³.

Καθώς ἡ ὑγεία τοῦ Ἁγίου συνεχῶς ὑφίστατο ἐπιδείνωση, ξεμερώ-
νοντας 14 Ἰουλίου τοῦ 1809 σ' ἓνα ἀπέριττο Κελλί τῶν Καρυῶν τοῦ Ἁγί-
ου Ὁρους, στό Κελλί τῶν Σκουρταίων, ἀφηνε τήν τελευταία του πνοή. Ὁ
Εὐθύμιος ἔχει τόν δικό του τρόπο νά μᾶς τό ἀναγγεῖλει: «ἀνατέλλοντος
τοῦ αἰσθητοῦ ἡλίου εἰς τήν γῆν ἐβασίλευσεν ὁ νοητὸς ἥλιος τῆς Ἐκκλησίας

¹ Ἱερομόναχος Εὐθύμιος, Ὁ Πρωτότυπος βίος τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου, σ. 15.

² Ἱερομόναχος Εὐθύμιος, Ὁπ.παρ., σ. 14.

³ Αὐτόθι, σ. 4, ὅπου γράφει: «...τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει γενομένου ὁσιολογιωτάτου Νικο-
δήμου, τοῦ κοινοῦ διδασκάλου καί φωστήρος γενομένου τῆς ἀγίας τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας
ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς γενεᾷ...»

τοῦ Χριστοῦ· ἔλειπεν ὁ στῦλος ὁ ὁδηγῶν τὸν νέον Ἰσραὴλ εἰς τὴν εὐσέβειαν... Ἀλλὰ αἱ ἀκτίνες τῶν διδαχῶν αὐτοῦ...μᾶς φωτίζουν καὶ ἔχουν νὰ φωτίζουν τὴν Ἐκκλησίαν»¹.

Ἰδιαίτερα αὐτὴ ἡ ἀκροτελεύτια φράση τοῦ Εὐθυμίου, ὅτι οἱ ἀκτίνες τῶν διδαχῶν τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου θὰ φωτίζουν καὶ στό μέλλον τὴν Ἐκκλησία, ἦταν μία ἐσωτερικὴ προαίσθηση καὶ βεβαιότητα γιὰ τὸν Εὐθύμιο καὶ γιὰ τοὺς Κολλυβάδες πατέρες. Ὁ χρόνος, βέβαια, πού ἐπαληθεύει ἢ διαψεύδει ὅσα προῦπολογίζουμε καὶ προλέγουμε, δὲν διέψευσε τὰ ὅσα προαισθάνονταν καὶ προέβλεπαν οἱ Κολλυβάδες ὅτι θὰ συμβοῦν στό μέλλον σχετικά μέ τὰ θεοφώτιστα συγγράμματα τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου.

Ὁ Σεβασμιώτατος Μητροπολίτης Παροναξίας κ. Καλλίνικος, ὡς πατριώτης τοῦ Ἁγίου στήν καταγωγή καὶ ὡς ποιμενάρχης σήμερα τοῦ τόπου πού τὸν γέννησε, σχολιάζοντας αὐτό τό σημεῖο ἀπὸ τὸν Εὐθύμιο, σημειώνει πολὺ 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 τοῦ Εὐθυμίου· ἀντίθετα, τίς ἀπέδειξε, «πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως», ἀληθέστατες. Ἡ Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ πανορθόδοξως καυχᾶται γιὰ τὸν «ρακενδύτη» Νικόδημο καὶ τρέφει τὰ τέκνα της, κληρικούς, μοναχοὺς καὶ λαϊκοὺς, μὲ τοὺς εὐχυμοὺς καρποὺς τῶν ψυχωφελῶν συγγραμμάτων του καὶ τὰ ποικίλα κατορθώματα τοῦ ἔνθεου βίου του»².

Τό γεγονός ὅτι ὁ Νικόδημος ἀναδείχθηκε διδάσκαλος τῆς Ἐκκλησίας μέ τὰ ψυχωφελῆ συγγράμματά του τό ἐπισημαίνει καὶ ἡ πρό πεντηκονταετίας καὶ πλέον Πράξη (1717/31-5-1955) Διακηρύξεως τῆς ἀγιότητάς του ἀπὸ τό Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο, στήν ὁποία μεταξύ ἄλλων διαβάζουμε: «...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...»³.

¹ Ἱερομονάχου Εὐθυμίου, Ὁπ.παρ., σ. 14.

² Στό Σημεῖωμα Ἐκδότῃ τῆς πανομοιότυπης μέ τὴν πρώτη (τοῦ 1819) ἐκδόσεως τοῦ Ἀγιοτικοδημικοῦ ἔργου «ΟΜΟΛΟΓΙΑ ΠΙΣΤΕΩΣ», ἐπιμέλ. ἀρχιμ. Αἰμιλιανοῦ Καζαντζίδη, Νάξος 2009.

³ Ὁλόκληρη τὴν Πράξη βλ. στό Μοναχοῦ Θεοκλήτου Διονυσιάτου, Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης, ὁ βίος καὶ τὰ ἔργα του, ἔκδ. Αστὴρ Ἀλ. καὶ Ε. Παπαδημητρίου, Ἀθῆναι 1959, πρὶν ἀπὸ τὸν Πρόλογο.

Τό ἔργο τοῦ Ἀγίου εἶχε σχέση με τήν ἀγιότητά του, με τό ὅτι βίωνε με τόν πλέον γνήσιο τρόπο τήν ἐν Χριστῷ ζωή καί ἦταν φορέας τῶν πλέον ὑψηλῶν ἀγιοπνευματικῶν ἐμπειριῶν. Τό πληθωρικό καί ὑψηλῆς ποιότητος συγγραφικό του ἔργο, πού εἶχε καθαρά πνευματικό καί ἐκκλησιαστικό χαρακτήρα, γινόταν ἀπό ὑπακοή στούς πνευματικούς του πατέρες, ὅπως λ.χ. στόν γενάρχη τοῦ Φιλοκαλισμοῦ¹, ἅγιο Μακάριο πρῶν Κορίνθου, στήν προτροπή τοῦ ὁποίου γιά ἐκδοτική συνεργασία με τόν Νικόδημο ὀφείλεται ἡ ἔκδοση ἀρκετῶν ἀπό τά συγγράμματα πού συνέγραψε ἡ ἐπιμελήθηκε ἡ ἐπεξεργάσθηκε («ἐκαλλώπισεν καί ἐδιόρθωσεν») ἡ ἐκ χειρογράφων ἐπιμελήθηκε καί ἐξέδωσε.

Ὁ σκοπός τῶν πολύμοχθων συγγραφικῶν του ἐνασχολήσεων δέν εἶχε σχέση με τίποτε ἐπίγειο καί ἐμπαθές (λ.χ. φιλοδοξία νά προβληθῇ ὡς συγγραφέας, ἐπιμελητής² κ.ἄ), ἀλλά με τήν οὐσία τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς, τήν διπλή ἀγάπη. Ὁλος ὁ νυχθήμερος συγγραφικός καί ἐκδοτικός μόχθος του ἐπί 34 χρόνια στό Ἅγιον Ὅρος γινόταν γιά τήν Ἐκκλησία, γιά τά μέλη τοῦ Σώματος τοῦ Χριστοῦ, ἡ ὅπως ἔγραφε σέ κάθε βιβλίο του: «Εἰς κοινήν τῶν Ὁρθοδόξων ὠφέλειαν».

Φρονοῦμε ὅτι ἐάν δέν εἶχε φθάσει σέ ἀγιότητα, καί δέ εἶχε ἀποκτήσει τήν διπλή ἀγάπη, δέν θά εἶχε τό ἰσχυρό αὐτό κίνητρο πού χρειαζότανε γιά νά καταβάλει τόν ἀπίστευτο αὐτό συγγραφικό μόχθο.

Πνευματοφόρος Θεολόγος

Ὁ πρόσφατα κοιμηθεῖς Γέρων Θεόκλητος Διονυσιάτης, συγγραφεύς τοῦ περιώνυμου βιβλίου περί τοῦ βίου καί τῶν ἔργων τοῦ Ἀγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου, γράφει: «*Ἡ ἐμφάνις τοῦ Ἀγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων ἐν τῇ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ ἀποτελεῖ τρανήν*

¹ Βλ. Στυλ. Παπαδόπουλου, *Ἅγιος Μακάριος Νοταράς, ὁ γενάρχης τοῦ Φιλοκαλισμοῦ*, Ἀθήνα, 2006.

² Τά πρῶτα ἔργα πού ἐπιμελήθηκε πρὸς ἔκδοση με τήν προτροπή τοῦ Ἀγίου Μακαρίου, ὅπως τήν Φιλοκαλία, τόν Εὐεργετηνόν, τά ἅπαντα Συμεών τοῦ νέου Θεολόγου, δέν ἔχουν καμμία ἔνδειξη τῆς συγγραφικῆς καί ἐκδοτικῆς συνεισφορᾶς του. Ἄν ὁ βιογράφος του Εὐθύμιος δέν ἀνέφερε τόν χρόνο καί τίς συνθήκες συγγραφῆς θά βρισκόμασταν σέ πλήρη ἄγνοια περί τούτων. Εἶναι ἐπίσης χαρακτηριστικό τό ὅτι στό σημαντικότερο καί στό περισσότερο κοπιαστικό ἔργο του, τό «Πηδάλιον», δέχθηκε νά ἀναγραφῇ ὡς συγγραφέα καί τό ὄνομα τοῦ ἱερομονάχου Ἀγαπίου, ἐνῶ ἦταν ὁ ἴδιος ὁ ἀποκλειστικός συγγραφέας τοῦ ἔργου.

ἀπόδειξιν, ὅτι τὴν Ὁρθόδοξον Θεολογίαν ἐξακολουθοῦν νά ἀναρριπίζουσιν αἱ θεῖαι αὖραι τοῦ Παναγίου Πνεύματος... (...) Διό καί ὅτε πρό τριετίας ἡ Ἱερὰ Σύνοδος τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως κατέτασσε Νικόδημον τόν Ἀγιορείτην ἐν τῇ χορείᾳ τῶν Ἀγίων, ἡ Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία ἀνενέωνε τοιοῦτοτρόπως καί κατ' ἐπίσημον ἔμφασιν τὴν Πατερικὴν πνευματικότητα αὐτῆς καί οἶονεῖ ἀνεδύετο λελουμένη καί ἀμόλυντος ἐκ τῶν Πνευματοφόρων ρεῖθρων τῆς Ἱερᾶς Παραδόσεως. Τό 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 Ὁρθόδοξοις μοναδική ὁδός τῆς Θεολογίας, ἥτις οὐκ ἔστιν ἄλλη ἢ ἡ ὁδός τῆς Ἀποκαλύψεως, τοῦ Φωτισμοῦ καί τῆς Ἐμπνεύσεως, διότι, κατὰ Μάξιμον τόν Ὁμολογητὴν· «οὐδέν πτωχότερον διανοίας φιλοσοφούσης τὰ θεῖα ἄνευ ἄνωθεν φωτισμοῦ»¹.

Ἀπό τότε πού ἔγραφε ὁ Γέρων Θεόκλητος ὁ Διονυσιάτης τὰ παραπάνω ἔχουν περάσει περισσότερα ἀπὸ πενήντα χρόνια. Οἱ ἐπισημάνσεις του δὲν ἔχασαν οὔτε τὴν σημασία καί ἀξία τους οὔτε τὴν ἐπικαιρότητά τους, τό ἀντίθετο μάλιστα. Σήμερα, ἄνθρωποι στερημένοι τὴν φωτιστικὴ χάρη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, μέ μόνο ὄργανο τόν ὀρθολογισμό τους, ὄχι μόνο θεολογοῦν, ἀλλὰ ἀφήνονται νά πέσουν καί στό παράπτωμα τῆς ἁγιομαχίας καί νά κρίνουν καί κατακρίνουν ἕναν ἅγιο τοῦ ὕψους τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου, τοῦ ὁποίου στεροῦνται τελείως τίς ἁγιοπνευματικές ἐμπειρίες.

Τό συγγραφικὸ τοῦ ἔργο

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

Μάλιστα ὁ σεβαστός Καθηγούμενος τῆς Ἱ. Μονῆς Λειμῶνος Λέσβου Ἀρχιμ. Νικόδημος Παυλόπουλος, Νάξιος στήν καταγωγή καί συγγραφέας

¹ Μοναχοῦ Θεοκλήτου Διονυσιάτου, Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης, ὁ βίος καί τὰ ἔργα του, ἔκδ. Ἀσκήρ Ἀλ. καί Ε. Παπαδημητρίου, Ἀθῆναι 1959, σ. 2-3.

πρωτοτύπου βίου τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου, γράφει γιά τό πληθωρικό συγγραφικό ἔργο τοῦ ὁμωνύμου τοῦ Ἁγίου: «Ὁ πολυγραφώτερος ἐκκλησιαστικός συγγραφεύς τῶν χρόνων τῆς δουλείας καί διά τό πλήθος τῶν ἔργων του, οὐ μὴν ἀλλά καί διά τό ὑψηλότατον καί βαθύτατον περιεχόμενον τῶν ὑπερεκατόν συγγραφῶν του, ἐφάμιλλος τῶν μεγάλων πατέρων καί διδασκάλων τῆς Ἐκκλησίας, ἀνεδείχθη ὁ ὅσιος πατήρ ἡμῶν Νικόδημος ὁ ἀγιορείτης, ὁ ἐκ Ναξίας»¹. Καί συνεχίζει ὁ π. Νικόδημος Παυλόπουλος: «Καί μόνον τόν ἅγιον Νικόδημον ἐάν μελετήσῃ τις, ἀρκεῖ διά νά ἀναδειχθεῖ ἀκραιφνής θεολόγος μέ πλήρη τήν γνῶσιν καί κατάφορτον τήν ψυχήν ἀπό εὐσέβειαν. Τά ἔργα του εἶναι ἀγιολογικά, ἀπολογητικά, ἀσκητικά, ἐποικοδομητικά-ἠθικά, ἐρμηνευτικά, θεολογικά, ποιμαντικά-κανονικά καί ὕμνολογικά»².

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

Τό 1777 δύο χρόνια μετά τήν ἐγκαταβίωσή του στήν Ἱ.Μονή Διονυσίου τοῦ Ἁγίου Ὁρους, ἐπισκέφθηκε τό Ἅγιον Ὅρος ὁ Ἅγιος Μακάριος πρῶην Κορίνθου καί καθώς ἐφιλοξενεῖτο σ' ἓνα Κελλί τῶν Καρυῶν εἰδοποίησε τόν Νικόδημο νά πάει νά τόν συναντήσῃ. Σ' ἐκείνη τήν κρίσιμη συνάντηση μῆκαν οἱ βάσεις γιά τό μετέπειτα πλούσιο συγγραφικό του ἔργο. Τόν παρακάλεσε νά «θεωρήσῃ», δηλαδή νά ἀναλάβῃ τήν ἐπιμέλεια ἐκδόσεως τῆς «Φιλοκαλίας». Ὁ Νικόδημος, πού διψοῦσε καί ὁ ἴδιος τόν φωτισμό τῶν χριστιανῶν πού ζοῦσαν στό σκότος τῆς δουλείας, 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

¹ Ἀρχιμ. Νικοδήμου Παυλοπούλου, Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης, Ἐκκλησιαστικά Ἐκδόσεις Ἐθνικῆς Ἐκατονπεντηκονταετηρίδος, ἔκδ. Γ' Ἐν Ἀθήναις 1990, σ. 74.

² Αὐτόθι, σ. 74.

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 τους.¹

Τό 1784, ὅταν ξαναπῆγε ὁ ἅγιος πρῶην Κορίνθου στό Ἅγιον Ὅρος συνέχισε τήν συνεργασία του μέ τόν Νικόδημο, καί ἔτσι ἔχουμε καί πάλι συγκεκριμένους συγγραφικούς καί ἐκδοτικούς καρπούς: 1) «Ὅσιον 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 ἐκδοση 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 ὀλοκλήρωσε 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 ἀοίδιμος.

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 βιβλίον ἐρμηνεύει τούς 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 ἀνεπίτρε-

¹ Ἱερομονάχου Εὐθυμίου, *Ὁ Πρωτότυπος βίος τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου*, σ. 8-9.

² Αὐτόθι, σ. 10-11.

πτων προσθηκῶν του στό «Πηδάλιον». Από τή δεύτερη έκδοση 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 ἀσκησι, ισόβια νηστεία-ξηροφαγία, συνέγραψε γιά μιὰ 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 ἐπτὰ Καθολικάς Ἐπιστολάς», 5) «Ἑρμηνεία εἰς τούς ἑκατό πεντήκοντα 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: 1) Τό «Ἐορτοδρόμιον», ἕνα ἔργο πού παρόμοιο δέν εἶχε δεῖ μέχρι τότε ὁ ὀρθόδοξος κόσμος¹, ὅπου ἐρμηνεύει τούς ἀσματικούς κανόνες τῶν δεσποτικῶν καί θεομητορικῶν ἑορτῶν τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἔτους, καί 2) τήν «Νέα Κλίμακα», τό τελευταῖο του σύγγραμμα, γραμμένο τό 1808, ὅπου ἐρμηνεύει καί σχολιάζει τούς Ἀναβαθμούς τῶν ὀκτώ ἡχων τοῦ ὁρθοῦ τῶν Κυριακῶν. Ἡ «Νέα Κλίμαξ» εἶναι ἕνα ἔργο ὑψηλῆς θεολογικῆς ὠριμότητος. Ὁ Γέρων Θεόκλητος Διονυσιάτης γράφει γιά τό ἀκροτελεύτιο αὐτό ἔργο τοῦ Ἁγίου: «Ἄν εἰς τό «Ἐορτοδρόμιον» διαπιστώνη κανεῖς τήν πολυποίκιλον σοφίαν τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου, εἰς τήν «Ν.Κλίμακα» εὐρίσκεται ὁ ἀναγνώστης πρό ἀληθοῦς πελάγους ὄλων ἐκείνων τῶν μερισμῶν καί χαρισμάτων οὗ Ἁγίου 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»². Καί λίγο παρακάτω σημειώνει ὁ π.Θεόκλητος:

¹ Πά τήν μοναδικότητα καί τήν ἀξία τοῦ ἔργου βλ. Μοναχοῦ Θεοκλήτου Διονυσιάτου, Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορεῖτης, ὁ βίος καί τά ἔργα του, σ. 322-331.

² Μοναχοῦ Θεοκλήτου Διονυσιάτου, Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορεῖτης, ὁ βίος καί τά ἔργα του, σ. 332.

«Φρονοῦμεν, ὅτι καὶ μόνη ἡ Ν.Κλῆμαξ ἦτο ἀρκετὴ διὰ νά ἀναδείξῃ τόν Ἅγιον Νικόδημον μέγαν Θεολόγον, ἰσοστάσιον τῶν πρό αὐτοῦ Ἀγίων Πατέρων, ὡς συμπυκνώσαντα ἐν αὐτῇ ὅλην σχεδόν τήν 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 Κολλυβάδες πατέρες, πού ἀντιτάχθηκαν, μέ ἀφορμή τήν τέλεση μνημοσύνων κατὰ τίς Κυριακές, στήν καταπάτηση 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 λ.χ. σ' αὐτό τῆς συχνότητας προσελεύσεως στήν θεία μετάληψη, 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 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 κεκαθαρμένους 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 Θεοδώρητο, κατηγορήθηκε ὅτι φρονεῖ αἰρετικά περί τῆς θείας μεταλήψεως μετά ἀπό τό παράνομο ἄνοιγμα ἐπιστολῆς του πρὸς 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 ζητήσῃ τήν προστασία τῆς Ἱερᾶς

¹ Αὐτόθι, σ. 332.

Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους, στήν ὁποία κατέφυγε κάνοντας ὁμολογία πίστεως τῶν φρονημάτων του. Ἡ Ἱερά Κοινότητης τόν δικαίωσε πανηγυρικά καί ἐπίσημα καί ἀπαγόρευσε τήν κυκλοφορία καί ἀνάγνωση τῆς νοθευμένης ἐπιστολῆς, καί ἐπιπλέον ἀπέιλησε ὅτι ὅποιος δέν συμμορφωθεῖ μέ τίς ὑποδείξεις της καί συνεχίζει νά κατηγορεῖ τόν Νικόδημο, θά ἀπελαθεῖ ἀπό τό Ἅγιον Ὄρος.¹ Νά καί ἓνα χαρακτηριστικό δείγμα τοῦ ἐνσφραγίστου Γράμματος τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος: *«Ἡμεῖς γάρ ἅπαντες ὁμοφώνως κηρύττομεν αὐτόν καί ὁμολογοῦμεν εὐσεβέστατον καί ὀρθοδοξότατον καί τῶν δογμάτων τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας τρόφιμον, καθώς καί ἐκ τῶν ἱερῶν καί κοινωφελῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ ἀποδεικνύεται, μέσα εἰς τά ὁποῖα οὐδέν φρόνημα αἰρετικόν περιέχεται· καί καθώς ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν αὐτόν Ὀρθόδοξον, οὕτω καί ὑμεῖς ἅπαντες νά τόν γνωρίζητε, ὡς τοιοῦτον ὄντα τῇ ἀληθείᾳ»*.²

Ὅλα τά βιβλία τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου ἀπετέλεσαν ἀπό τήν πρώτη στιγμή πηγὴ θείας σοφίας γιά τήν Ἐκκλησία καί γι' αὐτό δέν σταμάτησαν μέχρι καί σήμερα νά ἐπανεκδίδονται ὄχι μόνο στήν ἐλληνική γλῶσσα ἀλλά καί στίς γλῶσσες τῶν λοιπῶν ὀρθοδόξων λαῶν. Ὅλες οἱ γενιές τῶν Ὀρθοδόξων κατὰ τά 200 καί πλέον χρόνια πού πέρασαν ἀπό τότε εὐγνωμονοῦν τό ἐξαίρετο αὐτό τέκνο τῆς Ἐκκλησίας γιά τό ἔργο πού πρόσφερε σέ ὅλους τοὺς τομεῖς τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς. Τόν εὐχαριστοῦν πού μέ τρόπο ἐκλαϊκευτικό καί κατανοητό, ἀλλά καί ἀκραιφνῶς εὐαγγελικό καί ὀρθόδοξο πρόσφερε τις πιό ὑψηλές ἀλήθειες περί τῶν δογμάτων, περί τῆς πνευματικῆς ζωῆς, περί τῆς διαποιμάνσεως καί διοικήσεως τῆς Ἐκκλησίας.

Ὅμως, καί στά νεότερα χρόνια ἠγέρθησαν φωνές πού ἐπεσήμαναν δυτικές ἐπιδράσεις στό ἔργο του. Γιά χρόνια ἐπιστεῦετο ὅτι ὁ Νικόδημος ἔπερνε ἔργα τῆς δυτικῆς πνευματικότητας, τά μετέφραζε ἀπό τά ἰταλικά καί τά ἐξέδιδε στά ἐλληνικά, ἀποκρύπτοντας, μάλιστα, τόν συγγραφέα τους.

Μετά τή δημοσίευση, ὅμως, τῆς μελέτης τοῦ φιλολόγου Ἑμμανουήλ Φραγκίσκου τό 2001 κατέρρευσε ἡ ὑπόθεση ὅτι εἶχε ἄμεση ἐπαφή μέ ἔργα δυτικῆς πνευματικότητας τά ὁποῖα μετέφραζε στά ἐλληνικά³. Ἡ ἀλήθεια

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 Αὐτόθι, σ. 89.

³ Ἑμμανουήλ Φραγκίσκου «Ἀόρατος Πόλεμος» (1796), «Γυμνάσματα Πνευματικά» (1800). Ἡ πατρότητα τῶν «μεταφράσεων» τοῦ Νικοδήμου Ἀγιορείτη», Ἀθήνα 1993 (ἀνά-

περί αὐτοῦ καί εἰδικά γιά τά δύο ἔργα «Ἀόρατος Πόλεμος» καί «Γυμνάσματα Πνευματικά» εἶναι διαφορετική, γιά τό πῶς ἔφθασαν στά χέρια τοῦ ἁγίου, ἀπό ποιόν, γιά ποιό σκοπό καί τί ἔκανε ὁ ἴδιος μέχρι νά ἐκδοθοῦν τύποις. Ὁ ἐν λόγῳ φιλόλογος Ἑμμανουήλ Φραγκίσκος, πού ἔκανε τήν σχετική ἔρευνα, καταλήγει ὡς ἐξῆς: «...ἡ *σχηματισμένη ὡς τώρα εἰκόνα γιά τή σχέση τοῦ Νικόδημου Ἀγιορείτη μέ τά κείμενα τῶν Scyrolī καί Pinatonti καί πέρα ἀπό αὐτό, γιά τήν ἐπίδραση τοῦ καθολικισμοῦ στό ἔργο του, ἔρχεται ν' ἀλλάξει ριζικά. Εἶναι φανερό ὅτι ἡ σχέση αὐτή ὑπῆρξε τελικά ἔμμεση*»¹.

Ἄλλη κατηγορία κατά τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου ἔχει σχέση μέ τά βιβλία του «Ἐξομολογητάριον» καί «Πηδάλιον», πού θεωρήθηκαν ὅτι ἀντιμετωπίζοντας τήν ἁμαρτία κάτω ἀπό κριτήρια τοῦ δυτικοῦ σχολαστικισμοῦ καί πιετισμοῦ παρουσιάζουν ἓνα Θεό σαδιστή πού χορηγεῖ στόν ἄνθρωπο τήν ἄφεση τῶν ἁμαρτιῶν του μέ ὅρους δικανικῆς συναλλαγῆς².

Εἶναι ἀλήθεια, ὅπως σημειώνει ὁ σεβαστός μας π. Γεώργιος Μεταλληνός, κορυφαῖος πανεπιστημιακός διδάσκαλος, ὅτι ἡ γλώσσα τοῦ «Ἐξομολογηταρίου» σέ πολλά σημεῖα ἐμφανίζεται ἔντονα σχολαστική. Δέν πρέπει, ὅμως, νά λησμονοῦμε ὅτι τό «Ἐξομολογητάριον» ἀνήκει ἀπό ἀποψη γλωσσική στήν λαϊκή ἐκκλησιαστική γλώσσα τῆς τουρκοκρατίας καί ἀπευθύνεται στά λαϊκά στρώματα ἐκείνης τῆς ἐποχῆς μέ τήν συγκεκριμένη δεκτικότητα. Καί καταλήγει ὁ π. Γεώργιος: «Ὁ ἅγιος Νικόδημος *παρά τή γλώσσα τοῦ «Ἐξομολογαρίου» καί ἄλλων συναφῶν ἔργων του, εἶναι πιστός στήν παράδοση τοῦ Ἡσυχασμοῦ καί συνεχιστής τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ, λόγῳ τῆς ἀσκητικῆς ἐμπειρίας στήν ὁποία ὁλόκληρος ἀνήκε. Εἶναι ἐν τούτοις, γεγονός, πού παραθεωρεῖται ἀπό τούς ἐπικριτές τοῦ Νικοδήμου, ὅτι ἡ σχέση του μέ τή φραγκική «περί ἱκανοποιήσεως» δικανική θεωρία μόνο φραστική εἶναι, καί γι' αὐτό ἐπιτρέπει τίς γνωστές ἐπιφανειακές ταυτίσεις*»³.

τυπο ἀπό τό περιοδικό ΕΡΑΝΙΣΤΗΣ, Τόμ. 19/1993, σ. 102-135).

¹ Αὐτόθι, σ. 127.

² Βλ. Χρ. Πανναρᾶ, *Ὁρθοδοξία καί Δύση στή νεώτερη Ἑλλάδα*, Ἀθήνα 1992, σ. 206. Ὁ καθ. Χρ. Πατρινέλης, *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, τόμ. ΙΑ', σ. 132, τοποθετημένος ἐπίσης ἀρνητικά στό ἔργο τῶν Κολλυβάδων καί εἰδικότερα τοῦ ἁγίου Νικοδήμου, ἀρνεῖται τό ὅτι πρόκειται γιά «ἀπαύγασμα ὁρθοδόξου πνευματικότητος», καί ἀναφέρει τά ἔργα τοῦ Ἁγίου «Ἐξομολογητάριον» καί «Πηδάλιον».

³ Πρωτ. Γεωργίου Μεταλληνοῦ, «Τό Ἐξομολογητάριον τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου», στό *Πρακτικά Α' Ἐπιστημ. Συνεδρίου, Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης, Ἡ ζωή καί ἡ διδασκαλία του*,

Στό ίδιο συμπέρασμα μέ τόν π. Γεώργιο Μεταλληνό, ὅτι δέν θίγεται ἡ ὀρθοδοξία τῶν ἔργων τοῦ ἁγίου Νικοδήμου ἀπό τήν ὑπαρξη σ' αὐτά κάποιων σχολαστικῶν ὄρων, καταλήγει καί ἡ ἐπίσημη Ἀνακοίνωση τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους μέ τόν τίτλο «Ἀναίρεσις τῶν πεπλανημένων θέσεων τοῦ κ. Χρ. Γιανναρά περί τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρός ἡμῶν Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου». Σ' αὐτήν τό ἀνώτατο ὄργανο τοῦ Ἁγίου Ὁρους, ὅπου ἐκπροσωποῦνται καί οἱ 20 Ἱερές Μονές, ἀνάμεσα στά πολύ σπουδαῖα πού ἐπισημαίνει ὁμολογεῖ μέ παρρησία: «...Ἐάν εἰς τό ἔργον του παρεισέφρησαν ἀνεπιγνώσως, δι' εὐνοήτους ἱστορικούς λόγους, καί μερικά ἐκφράσεις, ὑπενθυμίζουσαι τήν σχολαστικήν θεολογίαν, αὗται οὐδόλως θίγουντὴν ἐν γένει ὀρθόδοξον προοπτικήν καί γραμμὴν τοῦ ἔργου του»¹.

Ἀσφαλῶς καί δέν εἶναι ἀσφαλές οὔτε φρόνιμο νά κρίνεις τό ἔργο κάποιου συγγραφέα δύο αἰῶνες πίσω μέ τά ἀντινομιστικά καί ἀντιευσεβιστικά κριτήρια τοῦ σήμερα, ὅταν μάλιστα αὐτό τό ἔργο ἔχει προσφέρει, καί ἐξακολουθεῖ νά προσφέρει, τόσα πολλά στήν Ἐκκλησία, στά μέλη τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, καί δέν συνετέλεσε στήν ἐκκοσμίκεση καί στόν θρησκευτικό ἀποχρωματισμό τῶν μαζῶν, ὅπως ἐσφαλμένα ὑποστηρίχθηκε². Καί μάλιστα ὅταν αὐτός ὁ συγγραφέας εἶναι ἓνας ἅγιος, ὁ νεοησυχαστής καί Κολλυβάς ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης.

Φρονοῦμε ὅτι ὁ ἀναφερθεῖς π. Γεώργιος Μεταλληνός κάνει μία καλή πρόταση πού λύνει τό ὁποιοδήποτε πρόβλημα σχολαστικῆς ὀρολογίας δημιουργεῖται μέ τό «Εὐμομολογητάριον». Ἄς ἀκούσουμε τήν πρότασή του: «Ἡ ταπεινή μου γνώμη εἶναι ὅτι ἡ διδασκαλία τῆς μετανοίας δέν πρέπει ποτέ νά ἀπομακρυνθεῖ ἀπό τό πνεῦμα τοῦ «Ἐξομολογηταρίου» τοῦ ἁγίου Νικοδήμου, ὀρθοδόξως κατανοοῦ-μένου καί ἐρμηνευομένου. Ἡ ἀνάγνωση ὁμως τοῦ βιβλίου σήμερα ἀπό τό χριστιανό πού δέν ἔχει ἐξοικείωση μέ τή γλώσσα καί ἀσκητική πράξη τῆς Ἐκκλησίας, πρέπει νά συνοδεύεται ἀπό μία κατατοπιστική εἰσαγωγή, πού θά προτάσσεται στό ἐξῆς σέ κάθε ἀνατύπωση τοῦ βιβλίου»³.

Ἄς καταλήξουμε ὁμως. Καί σήμερα, τόν 21^ο αἰῶνα, τόν καιρό τῆς

ἐκδοση Ἱεροῦ Κοινοβίου Ὁσίου Νικοδήμου, Γουμένισσα, 2006, τομ. Β', σ. 53-55.

¹ Γιά ὁλόκληρη τήν ἀνακοίνωση τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους βλ. περιοδικό *Ὁρθόδοξος Μαρτυρία*, ἀρ. 40/1993, σ. 2-10.

² Βλ. Χρ. Γιανναρά, αὐτόθι.

³ Βλ. Πρωτ. Γεωργίου Μεταλληνού, αὐτόθι, σ. 65.

μετανεωτερικότητας, τῆς παγκοσμιοποιήσεως, τῆς ἀποστασίας καί τοῦ θρησκευτικοῦ συγκρητισμοῦ, ὁ ἅγιος Νικόδημος ὡς διαχρονικός διδάσκαλος τῆς Ἐκκλησίας ἔχει νά μάς δώσει τήν αὐθεντική διδαχή 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 ψυχωφελῶν συγγραμμάτων του καὶ τὰ ποικίλα κατορθώματα τοῦ ἔνθεου βίου του»*¹.

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

Емануела Иванова

ПЪРВОТО ПОСЛАНИЕ НА СВ. АПОСТОЛ ПАВЕЛ ДО КОРИНТЯНИТЕ В СЪВРЕМЕННИТЕ ИЗСЛЕДВАНИЯ

Abstract: The 1st Epistle of Apostle Paul to the Corinthians in the Modern Scholarship. The present article is an overview of the modern studies on the 1st Epistle to the Corinthians of Paul the Apostle. It analyses researches coming from different Christian traditions – Orthodox, Catholic and Protestant.

Keywords: Corinthians, Epistle, Apostle Paul, Biblical Studies, Scripture

Св. апостол Павел е автор на повече от половината книги в Новия Завет. Роден е в град Тарс Киликийски в началото на I в. от родители евреи, които обаче имали и права на римски граждани (2 Кор. 11:22; Фил. 3:5; Деян. 22:28) и които според бл. Йероним произхождали от Галилея (*За бележитите мъже*, 5). Другото му име е Савел. От малък е възпитаван не само в истините на юдейската религия, но и в строг фарисейски дух. Като най-ревностен фарисей той преследва християните в Йерусалим и в цяла Палестина (Деян. 8:3). Присъства на убийството на архидякон Стефан с камъни и одобрява това дело. Образование получава в Тарс и в Йерусалим в школата на прочутия законоучител Гамалиил (Деян. 22:3). Овладеява и занаята на изработване на палатки (Деян. 18:3). Пътешествието му към Дамаск е ознаменувано от голямо чудо, което от гонител на християните го превръща в най-ревностен проповедник на Христовото благовестие (Деян. 9:3-8; 22:6-11; 26:13-16). Предприема три или четири мисионерски пътешествия, и съгласно преданието приема мъченическа смърт по време на гонението от император Нерон през 67 г. Като опорни точки за хронологията на живота на св. ап. Павел се приемат

управлението на Арета IV, цар на навутейците (9 г. пр. Хр.–40 г. сл. Хр.), проконсулството на Сергей Павел (47–48 г.), годината на изгонването на евреите от Рим по заповед на император Клавдий (41–54 г.), проконсулството на Галион (52–53 г.), седмичният ден на Пасхата (Деян. 20:6-7) през годината, когато ап. Павел се връщал в Йерусалим по време на третото си пътешествие (58 г.) и заместването (60 г.) на проконсула Феликс от проконсула Фест¹.

Посланията на апостол Павел могат да бъдат разделени на три категории² – послания, адресирани до конкретна църква, до група от църкви (окръжни) и до отделни лица (1 и 2 Тимотей, Тит и Филимон). Четири от посланията са написани по време на първите му римски окови, т.е. първия му арест – Ефесяни, Филипаяни, Колосяни и Филимон. Според това деление *Първото послание до коринтяните* спада към първата категория.

В канона на Новия Завет посланията са подредени в зависимост от техния обем – най-голямото, до римляните, е първо, а най-краткото, до Филимон, е последно. *Първото послание до коринтяните* заема второ място според обема си от 16 глави.

В много от древните ръкописи (например кодексите А, В, С) посланията на св. апостол Павел са поместени след седемте съборни послания, доколкото техните автори принадлежат към кръга на 12-те апостоли, но в Синайския кодекс те непосредствено следват евангелията и предхождат Деяния апостолски.

Относно каноничността на разглежданото послание съмнения не са съществували.

Сведенията за Коринт и християнската община там очертават културно-историческия контекст на посланието. Градът е столица на римската провинция Ахаия – оживено и богато пристанищно селище, което се отличава с недобри нрави и религиозно разнообразие. Св. ап. Павел го посещава по време на второто и третото си пътешествие и основава там християнска общност. Осемнадесет месеца остава при Акила и Прискила, с които споделя общ занаят. В Коринт се намира и резиденцията на проконсула Галион, брат на Сенека, кое-

¹ Хр. Гяуров, *Живот и дейност на св. ап. Павла*, София: Унив. печ.: 1946, с. 4-8.

² Й. Каравидопулос, *Введение в Новый Завет*, Москва: Изд. ПСТГУ 2007.

то се потвърждава от един делфийски надпис с послание на император Клавдий, посочващ годината 51¹. Сведения се съдържат в Деян. 18:1-8. От Коринт св. ап. Павел пише двете си послания до солуняни.

Съвременните изследвания върху *Първото послание до коринтяните* могат да бъдат разделени на трудове, разглеждащи цялото послание или определен въпрос, засегнат в него, и коментари. Те от своя страна могат да бъдат древни или съвременни. Като древни могат да бъдат посочени тези на Амвросиаст², св. Йоан Златоуст, Теодор Мопсуестийски, Теодорит Кирски, Генадий Константинополски, а като примери от съвременните могат да се посочат тези на Теофан Затворник, Юстин Попович, протодякон Р. Грозданоски и др. По отношение на конфесионална принадлежност изследванията са православни, католически и протестантски.

Посланията към коринтяните представляват образец за своя вид. Това не са разсъждения или трактати, а истински послания-писма и в тях са налични всички характерни особености на епистолярния жанр – увещания, похвали и порицания към адресатите, което им придава облика на лична среща, лична беседа. В тях се откриват и намеците, присъщи на приятелските писма и почти непонятни за външни читатели³. Много изследователи са на мнение, че посланията, които познаваме като *Първо* и *Второ Коринтяни* са само част от по-голяма кореспонденция, незапазена до нас в пълния си вид⁴.

Жанрът на посланието се определя като епистолярен. Послание е нов жанр, но и тук не бива да се пренебрегва приемствеността със Стария Завет в рамките на епистолярния жанр⁵. Писмата се използват главно в сферата на администрацията и политиката. Писмата, предназначени за широка публика, са рядкост в старозаветните жанрове. Представляват богословски размисли, които имат за цел да изяснят всесиλιето на Бога, нищожеството на идолите, съдбата на Израил и света, или смисъла на даден празник например. Писмата са

¹ Хр. Гяуров, цит. съч., с. 5.

² Вероятно Дидим Слепеца и др.

³ А. Сорокин, *Христос и Църковъ в Новом Завете*, Новоспаский мон. 2012, с. 172.

⁴ Пак там.

⁵ Н. Шиваров, *Херменевтика на Стария Завет*, София: НБУ, 2009. с. 79.

директни извори, но все пак са пропити с разбиранията, желанията и целите на своите автори¹.

Посланието като новозаветен жанр следва структурата: предисловие с указание за автора, адресата, приветствие и благодарности; корпус на посланието и заключение с поздрав и благослов. Предисловие в разглежданото послание са първите три стиха: „Павел, призван апостол Иисус Христов по воля Божия, и брат Состен – на църквата Божия в Коринт, на осветените в Христа Иисуса, на призваните свети, заедно с всички ония, които призовават името на Господа нашего Иисуса Христа на всяко място, у тях и у нас – благодат вам и мир от Бога Отца нашего и от Господа Иисуса Христа“. Заключение са последните шест стиха на 16 глава. Често апостолът е диктувал посланията си, като в края е добавял собственоръчно приветствие, за да засвидетелства истинността му, както това е направено в 1 Кор. 16:21. Възможно е и да не е диктувал текста дословно, а авторът да е предоставял на помощниците си да го оформят, което би обяснило разликата в стила и лексиката в отделните послания на св. апостол Павел. Самият корпус на посланието може да бъде разделен на теоритична и практическа част², както това прави Р. Евънс в проучването си, според което практическата част включва 5-16 глави.

В корпуса на посланието първите четири глави апостолът посвещава на сведенията, получени от „домашните на Хлоя“ (1 Кор. 1:11) и Стефан, Фортунат и Ахаик (1 Кор. 16:17) за разделенията в църквата. Според неговото учение „мъдростта на тоя свят е безумство пред Бога“ (1 Кор. 3:19) и противно на търсенето на личби и мъдрост от страна на иудеите и елините, той проповядва „Христа разпнатия, Който за юдеи е съблазън, а за елини – безумство, пък за самите призвани, както иудеи, тъй и елини – Божия сила и Божия премъдрост“ (1:24). Наличието на разделения означава, че коринтяните не са проумели в пълнота значението на кръстната жертва на Христос³. Апостолите са „служители Христови и разпоредници на тайните Божии“

¹ Пак там.

² R. Evans, *Judge for Yourself. Reading 1 Corinthians*, London: Darton, Longman & Todd Ltd, 2003. p. 1.

³ Й. Каравидопулос, пак там.

(4:1). Петата глава разглежда случая на кръвосмешение: „блудство и то такова блудство, за каквото дума не става дори и между езичниците“ (5:1). Св. апостол Павел проявява настойчивост в изискването на нравствена чистота от християните. В шестата глава апостолът пише за обръщането към езически съд. На християни подобава сами да разрешават разногласията си, защото при тайнството Кръщение те са се очистили от предишните грехове (6:11).

Отговор на въпрос за брака и девството св. апостол Павел дава в седма глава. Обрязаните и необрязаните, робите и свободните, женените и неженените е добре да остават в званието, в което са призвани, „защото времето нататък е късо“ (7:29). Той напомня за Божи-ята заповед, а, ако такава няма, говори от себе си „но ви давам съвет“ (7:25). Въпросите за идоложертвеното са разгледани в 8-10 глава. Християните са свободни да ядат всичко, защото „Господня е земята и онова, що я изпълня“ (10:26), но трябва да уважават съвестта на ближните си – „щом храната съблазнява брата ми, няма да ям месо никога, за да не съблазня брата си“ (8:13), „всичко за слава Божия вършете“ (10:31).

Нередностите, които са се случвали по време на вечеря Господня, апостолът изправя в 11-та глава, като посочва и опасните последици от недостойното причастяване. За духовните дарби св. апостол Павел дава наставления в 12-14 глави. Сами по себе си тези дарби не притежават смисъл освен за назидаване чрез тях на ближните. Те са временни и са само предвкусване на богатата на бъдещия век. От всички тях остават само вярата, надеждата и любовта, най-голяма от които е любовта (13:13).

В 15-та глава апостолът се обръща към тези, които се съмняват в истината за възкресението на мъртвите или напълно я отричат, както и към елините и философите, които, макар и да вярват в безсмъртието на душата, не приемат учението за възкресението с тяло. В 16-та глава апостолът наставлява за събирането на милостиня, споделя по-нататъшните си планове и представя на коринтяните Тимотей¹.

¹ И. Кондаков, *Тълкувание на Първото послание на св. ап. Павла до коринтяните*, София: Синодално изд. 1959.

Езикът на посланието е новозаветният гръцки¹ – ἡ κοινὴ γλῶσσα. Това е говоримият гръцки език от епохата на цезарите с известни лексикални и синтактични влияния на латинския и арамейския език², първият от които е официален език в империята, а вторият – родният език на авторите. Говори се и от римляните в пределите на Римската империя вследствие от разпространението му от времето на Александър Велики. Стилът на посланието се определя като висок литературен, макар и не на нивото на стила на св. ев. Лука. Езикът на апостол Павел разкрива едновременно добро познаване на елинската култура и юдейско образование. Илюстрация на това в конкретното послание е позоваването му на Менандър от IV в. пр. Хр.³: „Лоши беседи развалят добрите нрави“ (1 Кор. 15:33). Старозаветните цитати, които използва, са според Septuaginta и като цяло езикът му е повлиян от този превод⁴.

В литературно отношение се открояват използваните анафори: „не мнозина..., не мнозина..., не мнозина...“ (1:26), антитези: „за ония, които гинат, а за нас, които се спасяваме“ (1:18), асиндетон: „изведнъж, в един миг, при последната тръба“ (15:52), хиазъм: „защото призваният в Господа роб бива Господен свободник“ (7:22), омиотелии: „Ако ногата каже... И ако ухото каже...“ (12:15-16), параномасии: „защото това тленното трябва да се облече в нетление, а това смъртното – да се облече в безсмъртие“ (15:53), полисиндетон: „в немощ, в страх, и в голям трепет“ (2:3), риторични въпроси: „Нима Христос се е разделил? Нима Павел биде разпнат за вас? Или в име Павлово се кръстихте?“ (1:13), ентимеми: „И ако светът бъде съден от вас, то вие недостойни ли сте да съдите най-малките работи?“ (6:2), филипики: „Нима не знаете, че телата ви са Христови членове? И тъй, да взема ли членовете на Христа и да ги направя членове на блудница? Съвсем не!“ (6:15)⁵.

¹ Х. Гяуров, „История на новозаветния гръцки текст“, ГДА, 1947-1948, с. 6-16.

² А. Милев, „Новозаветния гръцки език“, ГДА, 1971-1972, с. 44.

³ Й. Каравидопулос, пак там.

⁴ J. Fitzmyer, *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press, 2008. p. 65.

⁵ Пак там.

Сред множеството богословски теми, разгледани в посланието – кръста, второто пришествие, покаянието, изкуплението, кръщението, евхаристията, като основна може да се определи темата за единството на Църквата, която е и повод за написването на посланието. Особено място сред тези теми заема възкресението.

В 15 гл., наричана Евангелие на Павел¹, авторът напомня на коринтяните благовестието, което им е предал за смъртта на безгрешния Божи Син за изкупление на всички, за Неговото погребение и възкресение в точно съответствие с Писанието и с апостолската вяра. Без вяра във възкресението всички трудове са напразни.

Традиционният пасхален поздрав „Христос възкръсна!“ – „Наистина възкръсна!“ е отзвук на думите на ангела, когото жените мироносици намерили при гроба (Мат. 28:6). Възкресението Христово е основата на християнската вяра. Възкресението е връхната точка в четирите евангелия. Св. апостол Павел започва *Посланието си към римляните* с позоваване на възкресението като гарант за апостолството си. Много пасажии в апостолските послания приличат на пасхална проповед, например 1 Петр. 1:3: „Който по голямата Си милост чрез възкресението на Исуса Христа от мъртвите ни възроди за жива надежда“. В книга *Деяния на светите апостоли* учениците на Господ Исус Христос многократно са представени като свидетели на възкресението (1:22; 2:32; 3:15)².

Текстът на 1 Кор. 15 гл. е единственият в целия Нов Завет, в който специално се говори за важността на вярата във възкресението на мъртвите изобщо и във Възкресението Христово преди всичко³.

Опоненти на апостола и разпространяваното от него учение твърдели, че „нямало възкресение на мъртви“ (15:12), те отричали възкресението на телата. Възкресението на материалното тяло е в противоречие с основополагащата представа в гностицизма за дуа-

¹ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов 1-8 веков. Новый Завет. Ред. Дж. Брей, *Первое и Второе послания апостола Павла к коринфянам*, Москва, 2006, с. 210.

² Judith Kovacs, *1 Corinthians. Interpreted by Early Christian Commentators*, Michigan: Eerdmans, 2005, p. 10.

³ А. Сорокин, цит. съч., с. 187.

лизма на духа и материята. Разглежда се въпросът за естеството на възкресението: „как ще възкръснат мъртвите и в какво тяло ще дойдат“ (15:35) като отзвук и продължение на Иисусовите думи от Йн. 12:24 „Истина, истина ви казвам: ако житното зърно, паднало в земята не умре, остава си само; ако ли умре, принася много плод“¹ – „Безумецо, това, що ти сееш, няма да оживее, ако не умре... Тъй е и възкресението на мъртвите: сее се в тление – възкръсва в нетление; сее се в безчестие – възкръсва в слава; сее се в немощ – възкръсва в сила; сее се тяло душевно – възкръсва тяло духовно“ (15:37-44). Следват основополагащите за сотириологията думи², че в Христа човекът като Адам, сътворен от земна пръст по образ и подобие Божие, получава възможност да започне отначало: „Тъй е и писано: „първият човек Адам стана жива душа, а последният Адам – животворен дух“ (15:45).

Очертават се интертекстуалните връзки на *Първото послание до коринтяните* с останалите послания като продължение на евангелията, от една страна, и със самите евангелия, от друга, в канона на Новия Завет. Всички автори на новозаветните книги свидетелстват за възкръсналия, за живия Христос – „Вече не аз живея, а Христос живее в мене“ (Гал. 2:20)³.

В *Първото послание до коринтяните* е засвидетелствана и една от първите вероизповедни формули, съвременни на устната проповед, предшестваща писмената: „Аз ви предадох най-напред онова, което бях и приел, че Христос умря за греховете ни, според Писанията, че Той бе погребан и че на третия ден възкръсна, според Писанията, и че се яви на Кифа и след това на единайсете“ (15:3-5)⁴. Тези формули на вярата изразяват същината на раннохристиянския катехизис и учението на Църквата за рождението, страстите, смъртта, погребението и възкресението на Иисус Христос.

Единствено в това послание е запазена древната молитвена формула „маран-ата“⁵, транслитерирана от арамейски – „дойди, Гос-

¹ Пак там.

² Пак там.

³ Пак там.

⁴ Й. Каравидопулос, пак там.

⁵ J. Fitzmyer, op. cit., p. 56.

поди“ (16:22).

Следват някои от насоките, които поемат съвременните автори, занимаващи се с проблематиката. Р. Грант¹ изследва начините, по които св. апостол Павел се стреми да въздейства на църковната община в Коринт, разглеждайки града в контекста на отминала елинска демокрация и настояща реалност на римска колония. Гръко-римската култура, икономика и политика, които проучва, всъщност открояват ролята на св. ап. Павел като апостол и пастир. Р. Евънс² в противовес на горното изследване, което изтъква авторитета и дори авторитарността на Павел, подхожда към насърчителните му слова „съдете сами“ като към ключови за естеството на служението му и повдига различни въпроси за авторитета. Б. Глад³ търси вероятните старо-заветни основи за изричането на една от най-неясните фрази на св. апостол Павел. Защищава становището, че мисленето на св. апостол Павел относно Иисус Христос като „животворящ Дух“ в 1 Кор. 15:45 е оформено от *Битие*, по-специално 5:3. Изследва връзката с Бит. 2:7. Обобщава, че както образът на Адам се предава на Сет, така и образът на Иисус Христос се предава на вярващите.

К. Янсен⁴ се занимава с въпросите за естеството на тялото на възкресението. Св. апостол Павел не разглежда тези въпроси от гледна точка на естествените науки, а от позицията на вярата в животворящия Бог. Животът „в Христа“ е неподвластен на смъртта, представлява активен живот в Светия Дух. А. Джонсън⁵ пише за различията между $\psi\chi\kappa\acute{o}\varsigma$ и $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\acute{i}\kappa\acute{o}\varsigma$, „новата твар“, приемственост и прекъсване и проблема „плът и кръв“ – 1 Кор. 15:50.

Н. Перин⁶ проследява евентуални общи мотиви между *Първото послание до коринтяните* и религията на Озирис като употребата

¹ R. Grant, *Paul in the Roman World. The Conflict at Corinth*, London, 2001.

² R. Evans, *ibid.*

³ B. L. Gladd, "The Last Adam as the 'Life-Giving Spirit' Revisited: A Possible Old Testament Background of one of Paul's Most Perplexing Phrases", *WestTheolJourn* 71, 1993, pp. 297-309.

⁴ C. Janssen, "Mit welchem Körper werden wir auferstehen? Auferstehung und Neuschöpfung in 1 Kor 15", *BibKirch* 64, 1993, pp. 93-98.

⁵ A. Johnson, "Le 'corp spirituel' de 1 Corinthiens 15", *Hokhma* 95, 1993, pp. 84-91.

⁶ N. Perrin, "On Raising Osiris in 1 Corinthians 15", *TynBull* 58, 2008, pp. 117-128.

на знака на семето като илюстрация на възкресението, понятието за „тяло духовно“ и език, който се използва да обозначи мистичен съюз в божеството. Оборва основанията за подобна прилика. Христологичната и есхатологичната значимост на възкресението в посланието на св. апостол Павел подчертава фундаменталната му противопоставеност на тази митология. А. Тисълтън¹ търси паралели и резонанси, които да съответстват на днешното време. Изследва проучванията от последните 15 години, за да открие възможностите за това. Разглежда икономическата и социална среда в Коринт през I в., търси свидетелства за това, че културни явления като съперничество и себеизтъкване са въздействали на отношенията в Църквата. Противопоставят им се свободата и споделянето на разпятието на Христос (1 Кор. 6:19-20). В коментара на К. Бломбърг² текстът на посланието е разгледан от три различни ъгъла. Първият е оригиналното значение – включва кратък преглед на структурата на всяка отделна част, разясняване на по-особени думи или изрази и перифразиране или обобщаване на основните моменти в текста. Преход към различен контекст включва нужната информация за пренасянето от Коринт през I в. към различно време или култура, т.е. прави възможно интерпретирането на текста в различен отрязък от историята или сравнението с друго библейско учение, свързано с темата. Формулират се откъдвремеви принципи, които и чрез които надскачат първоначалната обстановка на разглеждания пасаж. И накрая, в съвременна значимост текстът се съотнася към съвремието. Схемата е заимствана от Дж. Кухачек – разбиране на първоначалната ситуация, определяне на принципите, които текстът отразява, и прилагането на тези общовалидни принципи в съвременни ситуации.

Католическите проучвания са представени в лицето на Й. Фитцмайер³. В своя обемен труд той представя превод на посланието, въведение, в което разглежда историческите обстоятелства при написването на посланието, езикови и стилистични негови характерис-

¹ A. C. Thiselton, "The Significance of Recent Research on 1 Corinthians for Hermeneutical Appropriation of This Epistle Today", *Neotestamentica* 40, 2007, pp. 320-352.

² C. Blomberg, *1 Corinthians (from Biblical Text to Contemporary Life)*, Michigan, 1995.

³ J. Fitzmyer, *ibid.*

тики, както и учението на св.апостол Павел, предадено в посланието, като поотделно се спира на христологията, теологията, пневматологията, еклесиологията, антропологията и сотириологията, предадени там и предлага цялостен коментар.

Сред православните автори протойерей Александър Сорокин отнася посланието към най-ярките и характерни Павлови послания по богатство на богословската мисъл и по личностна наситеност. Богословското му значение се състои в това, че при цялото разнообразие на проблемите и при този голям обем, разсъжденията спираловидно се връщат към един важен, дори единствения важен въпрос относно Благата вест: как да се изгради животът в Христа на всеки вярващ в съотнесеност с Църквата като общност и как да се изгради животът на Църквата в цялост, т.е. какво представлява животът в Христа като живот в Църквата и какво представлява животът в Църквата като живот в Христа¹. Това позволява на св. апостол Павел накрая да стигне и до най-важния сотириологичен проблем, който и днес е актуален и то, вероятно, повече от всякога: на какво се основава спасението в Иисус Христос, спасение непременно в Църквата. Спира се на масовата практика на нашето съвремие *Църква* да се заменя с *християнство*, като вторият термин и от граматична, и от стилистична страна предполага аморфност и безличие, докато Църква се свързва с представата за организация на йерархия от свещенослужители, но и на някаква общност, в която съществуват повече или по-малко лични вътрешни отношения. С по-високото осъзнаване и ценене на собствената индивидуалност, нараства страхът от един колектив, който може да я пожертва. Докосва се и до други наболели теми като наследството на комунизма в религията и различните конфесионални представи за Църквата като непреодолима стена в икуменизма.

При изследването на историческите и социални предпоставки за написването на посланието авторът защитава тезата за три посещения на св. апостол Павел в Коринт и предаване на наставленията му в първоначално четири на брой послания. Р. Грозданоски в свое-

¹ А. Сорокин, пак там.

то тълкуване на посланието¹ го разглежда като едно от най-големите не само по обем, но и по съдържание. Подчертава тематичното разнообразие, което прави посланието привлекателно за аудиторията. Както и въобще Св. Писание посланието звучи съвременно и днес и храни душата на читателя. Представените теми, разработени в класическия стил на ап. Павел, са вечни и винаги актуални. Авторът приближава библейските теми до съвременния човек в опита си да му помогне в духовното израстване. Прот. И. Кондаков² подготвя разработка, която цели да окаже помощ на българското свещенство в пастирските му трудове и задължения и при провежданите ежегодно изпитни събеседвания, чрез които се добиват нови знания и се опресняват стари. Нужно е всеки духовник да познава Св. Писание. Пастирите в Христовата църква са строителите на царството Божие. Те изграждат дома Божий в душите на вярващите с помощта на различни материали, като най-подходящ от тях е Божието слово. С него могат да се отбиват нападките срещу вярата като с меч, както и да се храни душата.

Разностранно по съдържание, *Първото послание до коринтяните* е проникнато от обединителната нишка на любовта – от въстъпителните думи до заключителните приветствия. На любовта е отделено специално място в посланието в добре познатата на всички 13 глава. Тя струи от всеки ред на посланието, усеща се дори в заплахите и изобличенията на апостола, които всъщност дори са продиктувани именно от любовта, която той храни към тях, тъй като само бащинската му любов може да предизвика такава загриженост за младата църковна общност. Химнът на всепобеждаващата любов трогва всяко сърце в старанието на ап. Павел да изцели раните на основаната от него община, защото „любовта е по-вечна дори от самата вечност“³.

¹ Р. Грозданоски, *Прво послание на светиот апостол Павле до коринтяните*, Скопје, 2009.

² И. Кондаков, пак там.

³ Р. Грозданоски, цит. съч., с. 216.

Дилян Николчев

„АКРИВИЯТА“ НА СВ. ПАТРИАРХ ЕВТИМИЙ

ТЪРНОВСКИ КЪМ ПОВТОРНИТЕ И ПОСЛЕДВАЩИ БРАКОВЕ В ПОСЛАНИЕТО МУ ДО УГРОВЛАХИЙСКИЯ МИТРОПОЛИТ АНТИМ

Abstract: “Acriteia” in the 2nd Marriage Practice according the St. Euthymius of Tyrnovo's Letter to the Metropolitan of Ungro-Valachia Anthimus. The following short study focuses on the letter of St. Patriarch Euthymius of Tyrnovo to Anthimus, Metropolitan of Ugro-Valachia. In this letter Euthymius who was the last primate of the Patriarchate of Tyrnovo before the subjugation of Bulgaria by the Ottomans, reviewed the canonical issue of Orthodox Christians having a second marriage. This study is intended to correct some interpretations of the text, especially about the validity of having a second marriage.

Keywords: Matrimonial Canon Law, Canon Law, First Marriage and Remarriage, Letters of Euthymius

В рамките на по-малко от една година до днес станахме свидетели на няколко резки и твърде „благочестиви“ решения по въпроси, отнасящи се до църковния брак в поместната ни православна църква. Да припомним решението на Сливенския епархийски съвет за забрана на смесените бракове между православни, от една страна, и арменогригорианци и католици, от друга. Подобно административно и твърде спорно канонично решение бе спуснато и в Пловдивска епархия. Срещу този подход на неочаквана акривия в рамките на църковния ни диоцез, на фона на множество църковни скандали през последните десетилетия, най-голям от които беше този с обявяване на агентите на Държавна сигурност в Св. Синод, преобладаващата реакция – както от страна на миряни, така и на общество и медии

– се оказа по-скоро негативна. Всъщност, сблъскаха се два възгледа, два подхода, съжителствували си в историята на Църквата повече от две хиляди години – на акривията и на икономията. Но може ли пък те да са чак толкова противоположни и несъвместими един с друг и как най-лесно могат да се припознаят и канонически приложат във времеви и териториален план в контекста на историята и настоящето? И могат ли някои исторически примери да ни убедят, че акривийният подход на поместната ни църква в областта на брачното църковно право, копиран буквално от миналото, но не съобразен с действителността (като че ли тя е застинала на място и във време) е адекватен конкретно за българския църковен живот днес? Това важи като въпрос, без никакво съмнение, и за такава императивност върху свещениците, извършващи тайнството изповед, наложена от някои наши архиереи, като например запитването към изповядващия се: „Имал ли си полово сношение с животни, птици?“¹ Мнозина се смеят, когато чуят тази история. Парадоксите ни карат да се смеем. Разгледани обаче отблизо, те съвсем не са комични. Затова нека да се спрем само на един пример от историята, свързан с конкретна историческа личност и с конкретно негово канонично послание. Става дума за св. патриарх Евтимий Търновски и неговото послание до Угровлахийския митрополит Антим, написано най-вероятно след 1381 г.² То всъщност е едно от достигналите до нас четири послания, с които той отговаря на реални запитвания на действителни личности, негови съвременници.³

Преразказано накратко и представено пред читатели и публика във форма, различна от литературния жанр, посланието на св. Евтимий до Угровлахийския митрополит засяга една чувствителна тема от катастрофиралия брачен и семеен живот – тази за развода и встъпването във втори и последващ брак. Търновският патриарх пише на заддунавския митрополит Антим, разтревожен от информацията за

¹ Йоаникий, Сливенски митрополит, *Покаяние и изповед*, София: Синодално издателство, 1986, с. 4 сл.

² Патриарх Евтимий, *Съчинения (встъпителна студия Калин Янакиев)*, София, 1990, с. 297 сл.

³ Срв. напр. Кл. Иванова, *Патриарх Евтимий*, София, 1986, с. 103–107.

канонически нарушения в областта на брачното право във Влашко. Той е възмутен, че много мъже и жени от южната страна на Дунав, желаещи да встъпят в брак за втори, трети или дори още по-последващ път преминавали във Влашко, за да разрешат проблема си – там сключвали именно църковен последващ брак.¹ „Ужаси се от това, небе!“² възкликва той и допълва: „висшите неща са долу, правдата е беззаконие[....] не само второбрачни и третобрачни, но и блудниците днес да се венчават от свещеници!“³ Тази практика, разбира се, засягала авторитета на Патриаршията в Търновград: „... укоряват ни, че не разрешаваме на второбрачните и третобрачните, а и на многобрачните, да се венчават и заради това те остават неблагоприятни и живеят като блудници“⁴, отбелязва той в посланието си, като същевременно се аргументира с цитати от Свещ. Писание (Пс. 118:14, 138, 144; Втор. 4:2, 12:32; Петр. 1:12; Гал. 2:1–2) и конкретно цитира приети от Църквата църковни правила (7 пр. I Вселенски събор и 1 пр. VII Вселенски събор).⁵ За втория брак патриархът отбелязва, че той не е по закон, а „поради необходимост“⁶. За него само първият брак е „непорочен, неосквернен и неразтленен от плътските страсти“⁷. Всяка негова дума всъщност демонстрира, че той е отлично запознат с правилата на Църквата. И това няма как да не е така, тъй като в случая не само става въпрос за патриарха на една поместна църква, която не е онази без опит от времето на св. княз Борис-Михаил, а е натрупала вече многовековна практика, знания и авторитет, но е и архиерей с пребогати книжовни познания и занимания, включително и в областта на Каноничното право. За него всичко написано в това писмо до угровлахийския му събрат е повече от ясно – то е нито повече нито

¹ Срв. пак там, с. 105 сл.

² Патриарх Евтимий, *Съчинения...*, с. 225.

³ Пак там.

⁴ Пак там, с. 220.

⁵ Пак там, с. 220–229, 298; срв. и Г. Лечева, „Исторически конотации на мнението на патриарх Евтимий за брака“, *Киприанови четения. 600 години от успението на св. Киприан, митрополит Московски (Килифареvски манастир „Рождество Богородично“ – София – Москва)*, Велико Търново, 2008, с. 458.

⁶ Патриарх Евтимий, *Съчинения...*, с. 222.

⁷ Срв. пак там, с. 224.

по-малко извлечено от каноните на Църквата и нейната канонична традиция. За съжаление обаче писаните му слова, поне в конкретния пример, са не дотам ясни и не съвсем коректно научно тълкувани днес, най-вече във връзка с интерпретирането на вложения св. Евтимиев смисъл по отношение на втория брак. С малки изключения (напр. Д. Петканова, която според мен е уловила този момент и е предпазлива в каноничната интерпретация¹), повечето автори, най-вече старобългаристи, но също така и историци, превеждат написаното от св. патриарх Евтимий за встъпващите във втори брак в буквалния му смисъл, без да отчитат каноническите дадености – като фактическо положение, като канонична традиция и канонично приложение в различните исторически периоди, вкл. и в конкретния, за който се говори в посланието.

И така, „което Бог е съчетал, човек да не разлъчва“ (Мат. 19:6), е библейската основа, върху която се гради учението на Църквата за трайността и вечността на християнския брак. Тя обаче е еманация на Божествената чистота и непогрешимост, която се оказва не по силите на изпадналото в грях човечество и на човешката немощ, дори на човешкото жестокосърдечие. Това противоречие или дори противопоставяне на Бога се открива и във времето на първите християни.

Първата литературна референция за развода и за повторния брак идва от „Пастира на Ерм“.² Изворът отделя внимание най-вече на проблема с прелюбодейството, но също и на въпроса, свързан със смъртта на единия от съпрузите и възможността от встъпване във втори брак: след смъртта обаче на единия от съпрузите, останали-

¹ Вж. Д. Петканова, *Българска средновековна литература*, В.Търново, 2001, с. 502.

² Между писмените паметници на ранното християнство (от епохата на апостолските мъже) изключително място заема както по форма, така и по съдържание, съчинението на Ерм, известно под името „Пастир“. То е съставено под формата на пет видения, дванадесет заповеди и десет притчи. Откровенията, които получил Ерм, както и нравствените наставления, които му се давали редом с тях, трябвало да бъдат записани от него не за отделни лица или за отделни поместни църкви, а за всички вярващи, за целия християнски свят. За автора на „Пастиря“ знаем твърде малко. Сведенията, които намираме за него в самото съчинение, са оскъдни. Той сам се именува на няколко пъти „Ерм“. – Вж. по-подробно за този писмен паметник у И. Цоневски, „Ерм и неговият „Пастир“, ГСУ БФ, XXV, 1947/48, 1948.

ят жив можело да встъпи във втори брак, но по-добре е – според ангелът-пастир – да остане безбрачен.¹ Вторият литературен богословски пример, който е подобен на пасажа от „Пастира на Ерм“, е от писанията на Тертулиан от монтанистическия му период. Тертулиан обаче не е последователен в своите съждения относно развода. Тази негова непоследователност се забелязва най-вече в развитието на възгледите му за повторния брак. Преди монтанистическия му период – в съчиненията си *Ad ixorem*, *De patientia* и *De monogamia* – той поддържа идеята за неразторжимост на брака, дори и в случай на прелюбодеяние.² В трактата му относно моногамията той пише, че не е възможно разведена жена да се ожени законно, защото за разлика от римляните християните не разрешават повторния брак, въпреки че разрешават развода. Според Тертулиан дори смъртта на съпруга не дава право на християнина да сключва втори брак. Такъв брак той нарича „*прелюбодеяние*“.³ От същия период, интересно е и изказването на бл. Йероним по този проблем: *Цялата сила на евангелското благовестие – казва той – не може да бъде ограничена от опитите на жени да се омъжват при живи мъже. Тя сключва нов брак и след това разбира*“, но *„това изглежда като прелюбодеяние, а не като брак*“.⁴

Активно отношение по въпроса за развода и последващия брак изразява и Ориген (250 г.). Той също пише, че многократните бракове са несъвършени. В този смисъл той дели християните (по отношение тяхното място в брачния живот) на две категории: такива, които *принадлежат неопетнени и съвършени към Църквата* и такива, които *въпреки, че се стремят в името Христово към спасение, не ще постигнат увенчаване*.⁵ Въпреки това си изказване Ориген предста-

¹ Срв. И. Цоневски, *Ерм...*, с. 18; срв. А. Пономарев, „Учение св. отцев и учителей Церкви I – IV веков о браке (Историко-канонический очерк)“, *Странник*, т. I, СПб., 1898, с. 8-10; срв. С. Цанков, „Църковната дисциплина и по-специално с оглед към християнския брак“, *ГДА*, I (XXVII), 1950/1951, 1951, с. 43; Д. Николчев, „За прелюбодейството и развода: „правило за изключението“ (хипотези)“, *ДК*, 4, 2000, с. 21.

² Срв. С. Цанков, *Църковната дисциплина ...*, с. 44 и бел. 4.

³ Срв. пак там, с. 27, бел. 2.

⁴ G. Joyce, *Die christliche Ehe (Eine geschichtliche und dogmatische Studie)*, Leipzig, 1934, S. 284; срв. Д. Николчев, *За прелюбодейството ...*, с. 21.

⁵ G. Joyce, *op. cit.*, S. 509.

вя сравнително балансирана позиция, смятайки, че второженците също могат да бъдат спасени.

По-късно св. Амвросий Медиолански също се противопоставя на развода и повторния брак, защото тези действия са *престъпване на небесния закон*.¹ В книгата си „За съпругеското благо“ бл. Августин пък подчертава: *Ако поради каквото и да е било блудство, дали на плътта или на духа, не е законно за една жена да се ожени повторно*.²

Св. Калист, епископ на Рим, разрешава вторите бракове, но неговите отношения към брачните проблеми често са били извън хармонията на нормативната позиция.³ Повторният брак на християните е осъден и е грях в очите на св. Юстин Мъченик Философ⁴, а Атинагор (Атински, II в.) в своята „Апология“ го счита като *благовидно прелюбодеяние*.⁵ Същият философ и апологет настоява, че *в началото Бог създаде само един мъж и една жена*.⁶ Св. Епифаний Кипърски († 403 г.) също изказва несъгласие с повторния брак, като го нарича *една от глупостите на новацианите*⁷, но при все това заявява, че повторните бракове не би трябвало да се осъждат.⁸

Подходът на Климент Александрийски към проблема е доста по-балансиран, въпреки че и той не одобрява повторните бракове, но възприема виждането, че те са неизбежни. Според него вторият брак не е забранен от закона, но в същото време добавя, че който встъпва във втори брак, с тази си стъпка показва, че се отклонява от

¹ Tejero, E. „La sacramentalidad del matrimonio cristiano,” *Ius canonicum*, XIV, 27, Pamplona, 1974, p. 28.

² Срв. Л. Писарев, „Брак и девство при свете древнехристиянско святоотеческо писменности (по поводу современных толков по вопросу о браке и девстве)”, *Православный собеседник*, I, Казань, 1904, с. 110.

³ P. Harrell, *Divorce and Remarriage in the Early Church (A History of Divorce and Remarriage in the Ante-Nicene Church)*, Austin, 1967, p. 171.

⁴ Св. Иустин Философ, *Апология I*. – Във: Реверсов, И. Апологеты защитники християнства. СПб., 2002, гл. 29, с. 42.

⁵ Атинагор Атинянин, *Прошение о християнах (XXXIV)*, Антично христианство, цит. съч., с. 92.

⁶ Athenagoras, *Supplicatio sive legatio pro christianis* 38 (PG 6, 892).

⁷ G. Joyce, op. cit., S. 510.

⁸ Epiphanius Constantiensis (PG 41, 1024).

истинския идеал за християнско съвършенство, а това е свидетелство на човешката слабост.¹ Според Климент не само жената, която встъпва във втори брак, съгрешава, но и този, който я взема, тъй като по този начин ѝ дава възможност да съгрешава.²

Според разбирането на св. Григорий Богослов единствената законна форма на съпружество между мъжа и жената е безспорно първият брак: той е израз на царственото човешко величие, а следващите – знак на човешкото падение и постоянна борба със смъртта; първият притежава съвършеното девство, а вторият изисква девството като състояние, извличащо човека от тресавището на похотта, което св. Григорий Богослов определя в своето творчество като *излизане от тялото*.³ Прелюбодеянието е главна и единствена причина за разпадането на брака и е вече предпоставка за встъпване във втори брак, който назианският богослов приема само по снизхождение. Третия брак той приема като недопустим и го нарича беззаконие, а следващите след него (ако има такива) поставя под знаменателя на сластолюбието и моралното падение, определяйки ги като скотско дело (букв. *свински живот*).⁴

Св. Григорий Нисийски също се ангажира с проблема за многобрачието. С непривичен за св. отци език, явно стремящ се да покаже категорично „животинската“ същност на четвъртия брак, той квалифицира последващите бракове така: първият брак е в пълно съгласие със закона; вторият се толерира, но само чрез опрощения; третият е пагубен; а този, който си позволи да премине този брой на последващи бракове, св. Григорий го поставя в животинско състояние.⁵

На пръв поглед това, което се е изказвало в съжденията на християнските писатели за първия брак, се повтаря и в съжденията им за

¹ Климент Александрийский, *Строматы*, кн. II, сар. 23, *Отцы и учителя...*, II, с. 186 сл.; срв. G. Joyce, op. cit., 509; Н. Милаш, „Рукоположение как препятствие к браку“, *Христианское чтение*, ССХХIII, СПб., 1907, с. 570.

² Климент Александрийский, *Строматы*, II, 23, *Отцы и учителя...*, с. 186 сл.

³ Grigorius Nazianzenus, *Oratio* 18. с. 38 (PG 37, 1041).

⁴ Срв. С. Цанков, *Църковната дисциплина ...*, с. 44, б. 3, с. 46; Д. Николчев, *За прелюбодеяството...*, с. 21.

⁵ Срв. в този смисъл G. Joyce, op. cit., 513.

втория брак.¹ В този смисъл, с резервирано снизхождение за втори-те бракове се изказват и отделните поместни и вселенски събори и св. отци.² Така например Никеийският събор, като че ли потвърждава възможността за встъпване във втори брак в канон (8-мо правило).³ Според Зонара (ок. 1160) някои богослови твърдели, че допускането на втори брак от св. апостол Павел касаело само жените, но не и мъжете. Но самият тълкувател сам признава, че такъв възглед не може да се приписва на отците на Църквата.⁴

Един от най-много ангажираните с брачните проблеми представител на Изтока е св. Василий Велики. Той направо нарича многоженството *дело скотско, свършено несвойствено за човешкия род*.⁵ Използвайки езика на правната санкция, той допуска втори брак само като „лек [лекарство] против блудта“ (пр. 87-мо)⁶ и повелява, че всяко лице, встъпващо във втори брак, се отлъчва за *една година* (пр. 4-то).⁷ Изискването за налагане на епитимия за второбрачници срещаме и в 1-во правило от Лаодикийския събор.⁸ За налагане на епитимии споменават в правилата си и св. отци Никифор Изповедник (2-ро правило)⁹ и Йоан Постник¹⁰. Отношение по този въпрос взимат и св. Григорий Нисийски, Теодор Студит и др. отци и учители на Църквата. Изглежда, че каноничните изисквания за налагане на епитимии на вторोजенците не са били само формалност. Пример за

¹ С. Цанков, „Ръкоположението като пречка за брак (преглед на най-новата литература по въпроса)“, *Преглед, кн. II*, 1907, с. 110 (съчинението е ползвано от архивен фонд, съхраняващ се в НБМ – БИА, ф. 567, а.е. 677, л. 34).

² Н. Милаш, „Рукоположение как препятствие к браку“, *Христианское чтение*, ССХХIII, СПб., 1907, с. 570 сл.

³ Пак там.

⁴ Срв. G. Joyce, *op. cit.*, S. 510.

⁵ Цит. по *Православное догматическое богословие*, ч. II, Чернигов, 1865, с. 349.

⁶ М. Муретов, *Христианский брак и Церковь*, Сергиев Посад, 1917, с. 4.

⁷ *Правила на Св. Православна църква (събрал и превел: И. Стефанов)*, София, 1936; фототипно издание – Света Гора, Атон, Славянобългарски манастир „Св. вмчк Георги Зограф“, 2004, с. 404.

⁸ Пак там, с. 247.

⁹ А. Павлов, *Номоканон при Большом требнике*, Одеса, 1872, с. 171.

¹⁰ Н. Заозерский, А. Хаханов, *Номоканон Иоана Постника в его редакциях: грузинской, греческой и славянской*, Москва, 1902, поредица от правила.

това е случаят с император Фока през 963 г., когато е повторно венчан от самия патриарх. След извършването на самото последование, той, съпровождайки патриарха, тръгват към олтара на църквата, но когато стигнали до Светите двери първойерархът го спира и му казва, че това ще стане едва когато императорът изтърпи предварително наложената му епитимия за второбрачници.¹

Отношението на Църквата към второбрачните намира израз и в богослужебния чин при венчанието²: когато и двамата кандидати са второбрачни или третобрачни, над тях се извършва специален чин, който е по-кратък и съдържа специални за случая молитви. По същество той има покаен характер: *Презвитер да не пирува на брак на второженец, понеже второженецът има нужда от покаяние*, повелява 7-мо правило на Неокесарийския поместен събор.³

В заключение по въпроса за втория брак може да се каже, те той се допускал в Църквата дотолкова, доколкото да се съхрани тази идеална норма на вечния съюз в името на Христос, в съгласие със законите на Царството Божие. Именно в това се отразява този положителен идеал, който се засвидетелства в каноните и в литургията и не е абстрактно юридическо понятие. Практически тази пастирска „икономия“ се простира и над третия брак, но на него Църквата гледала още по-строго. За Апостолските постановления (древен църковен паметник) третият брак е *знак на невъздържание*, а за св. Василий Велики той не е истински брак, а „полигамия“ и се сравнява с блудството. В посланието си до Амфилохий (пр. 50) той пише: *За трибрачни няма закон, и затова третият брак не се сключва по закон*.⁴ Според 4-то правило на същия св. отец на третобрачни е не-

¹ G. Joyce, op. cit., 511.

² Според някои автори (напр. о. И. Мейендорф, *Брак в Православии*, Клин, 2000, с. 10), Църквата не е благославяла втори бракове до X в. Предвид обаче немалкото изворови податки от по-ранно време, категорично може да се каже, че такива бракове са били благославяни от Църквата и преди този век. Разбира се, както се вижда от изказванията по тази проблематика на св. отци, сключването на втори брак за християните не е било безпрепятствено.

³ *Правила ...* (И. Стефанов), с. 227.

⁴ Цит. по *Правила ...* (И. Стефанов), с. 412; срв. J. Dauvillier, *Le Mariage en droit canonique Oriental*, Paris, 1936, 84 f.

обходимо да се налага строга епитимия – отлъчване от причастие в срок до пет години.¹

За налагане на епитимия на третобрачни св. Василий Велики се произнася и в 80-то си правило: ... *ще е необходимо такива да се подхвърлят на наказание според правилата, т.е. една година да плачат, три години да припадат, и след това могат да бъдат приемани* [в общение].² Интересно е, че въпреки категоричното осъждане на третите бракове, св. Василий Велики отбелязва, че те не се подхвърлят на „всенародно осъждане и не се разтрогват, защото те все пак са по-добро, отколкото распътството“.³ Строгите правила на св. Василий, отнасящи се до встъпващите във втори и трети брак, се прилагали в цялата си строгост до IX в. За това свидетелстват св. Теодор Студит (759-826) и св. Никифор, патриарх Константинополски (806-815). Същата канонична санкция за встъпващите в трети брак срещаме и във 2-ро правило на св. Никифор Изповедник, патриарх Константинополски.⁴

От цитираните правила на св. Василий Велики правят впечатление изключително острите оценки и респективно – санкции, предвидени за третия брак, но в същото време отсъствието на каквато и да е наказателна регламентация за встъпващите в четвърти брак, които светителят определя като *многобрачни* (пр. 80-то).⁵ Подобно на св. Василий „мълчание“ за четвъртия брак запазва и св. Никифор. По всяка вероятност причината, че те не го споменават, е, защото не го предвиждат дори като хипотетична възможност.⁶

В установяването на възможност за християните да встъпват в трети брак очевидно не може да се търси каквото и да е богословско обоснование. Това установление носи чисто дисциплинарен характер и също както и при втория брак се определя от „икономията“ в

¹ Цит. по *Правила* (И. Стефанов), с. 412.

² Пак там, с. 431.

³ Цит. по И. Бердников, *Краткий курс церковного права Православной церкви*, Казань, 1913, с. 92.

⁴ А. Павлов, *цит. съч.*, с. 171.

⁵ Вж. *Правила* (И. Стефанов), с. 431.

⁶ Срв. И. Мейендорф, *цит. съч.*, с. 28 сл.; срв. И. Генадиев, *Брачник – книга за сродствата и други отношения на Бракът*, Пловдив, 1887, с. 241 и бел. 2, 3, 4, 5.

Църквата, която съвсем не трябва да се разбира като широко отворена врата за безчислени компромиси.¹ Така е била разбирана и прилагана и от св. отци. Такова е и отношението въобще на Църквата до втората половина на IX и началото на X в., когато изключително динамични и напрегнати събития ще определят нейното отношение към многобрачието и по-специално регламентирането на встъпването на православните християни в трети и четвърти брак.

Още от апостолски времена Църквата е установила традиция, която забранява сключването на повече от четири брака, независимо от възрастта и житейските обстоятелства. Нека само да припомним укора, който Господ Иисус Христос отправя към самарянката, която имала петима съпрузи (Йоан 4:16-18). Предвид обаче разводната дисциплина, имаща също основание в Свещ. Писание на Новия Завет, включването на четвъртите бракове във „формулата“ допустими бракове, още от първите векове е отхвърляно от Църквата. През всичките години на късната античност и ранното Средновековие, на фона на действащото гражданско законодателство – продължение на римската античност, Църквата е трябвало постоянно да преодолява немалко езически рефлексии, свързани с брака и брачната институция. Така например римското законодателство до Юстиниан и неговото естествено продължение – византийското, не създават до началото на IX в. ограничения за броя на сключваните един след друг бракове. За първи път, едва около 800 г., императрица Ирина забранява встъпването в трети и последващи бракове. Несъмнено, за това законодателно решение Църквата е изиграла ключова роля предвид нейното отрицателно отношение към многобрачието. Малко по-късно един друг византийски император – Василий Македонец (ок. 836-886), забранява четвъртия брак, подчинявайки и третия на църковно санкциониране. Заедно с предвидените наказателни мерки за съжителство в конкубинат, тази забрана била включена в Прохирона (IV, 25-26).²

През втората половина на IX в. идеята за санкционирането на

¹ И. Мейендорф, *цит. съч.*, с. 29.

² Д. Николчев, „Въпросът за четвъртия брак (Във връзка с конфликта между император Лъв VI и църковната власт)“, *Богословска мисъл*, 2 (2002), с. 62 сл.

третия и четвъртия брак е подкрепена и от византийския император Лъв VI Мъдри (Философ), който издава постановление за третия брак, съдържащо се в една негова новела (Nov. 9). В него императорът изключва възможността за сключването на трети брак и го порицава.¹ Но именно частният живот на този император станал повод за конфликт между Църквата и държавата и последвалата като резултат категорична забрана за четвъртия брак с решенията на проведения през 920 г. в Константинопол голям църковен събор, който слага край на полемиката, свързана с въпроса за четвъртия брак.² Все пак трябва да се изгледят отношенията с Рим след фактическата поява на схизма по същия проблем и затова патриарх Николай Мистик се обръща към Рим с молба да преодолее схващането си и оценката за четвъртия брак и да подкрепи взетите решения от проведения в Константинопол събор. На отправения призив за помирение, през 923 г. явно по-уравновесеният и дипломатичен папа Йоан X отговаря със споразумение (под формата на декрет), което дава възможност да се възстанови мирът между Константинопол и Рим, поне до края на X в.³ Със споразумението фактически четвъртият брак се обявявал за „невалиден“ в Църквата, каноническа норма, която придобива задължителност за всички поместни църкви.

В контекста именно на историята на развитието и утвърждаването на брачния институт по отношение на последващите бракове и във връзка с позицията на св. патриарх Евтимий Търновски в посланието му до Угровлахийския митрополит Антим се крие ключът към интерпретацията на вложената в паметника му канонична мисъл. За него, както и за св. отци и учители на Църквата от отминалите времена само първият брак е непорочен и чист, несквернен. Т.е., в думите му няма противоречие, те повтарят това, което учи и проповядва Църквата Христова. От направения кратък преглед на „кано-

¹ Цит. по Ш. Дил, А. Рамбо, *Византия. Културно-исторически очерци*, В. Търново, 1992, в статията на Рамбо „Византийската императрица“, с. 68.

² М. Поснов, *История на Християнската Църква*, София, 1993, с. 430.

³ Окончателното помирение между Константинопол и Рим, по повод спора за четвъртия брак било сключено обаче чак по времето на патриарх Сисиний (996-999 г.). – срв. Г. Литаврин, *Как жили византийци*, Москва, 1974, с. 125.

ническата история“ за втория брак се вижда и че той е възприеман от Църквата не като по закон, но в същото време не и извън закона, а като икономия следствие на човешката слабост. За това говори и Търновският патриарх, но настоява, че християните в такива бракове живеят „безчестно“¹, определение, което, както видяхме, се среща в строгия подход на мнозина от св. отци. Освен това св. Евтимий най-вероятно настоява да се отговори на отправените към Търновската патриаршия укори, че не разрешавала второбрачни и третобрачни венчавки – с изпълнение на утвърдените канонични санкции епитимии за такива случаи. Т.е., за него допустимостта за такива последващи бракове не е по презумпция и не е в резултат на формално и механично действие, а по канон и „достатъчно причини“, както самият той се изразява.

И все пак това състояние на акривиен подход на св. патриарх Евтимий Търновски към разгледания тук каноничен проблем не е съвсем без осезаеми исторически форми. Той е продукт на конкретната историческа обстановка – мобилизирането на Църква, народ и държава срещу надвисналата над Балканите и в частност над Търновското царство опасност от завладяване и поробване от османския завоевател. В такива случаи и другаде в Православната църква се е случвало да се отдава предпочитание на акривийния подход, вместо по-снизходителното към човека икономийно отношение и канонично приложение. И двата подхода в каноничната практика са еднакво защитими и оправдани, стига да са съобразени с многобройните фактори, които естествено и по Божия промисъл се налагат в живота, устройството и управлението на Църквата. Примерите с „хедонистичните“ решения на Сливенска и Пловдивска епархии, дадени в самото начало на настоящия текст, не са в най-добрия ценностен каноничен порядък, дори най-малкото заради това, че са продиктувани или от архиереи бивши агенти на Държавна сигурност, или от духовници със съмнителни икономически обвързаности. В този смисъл, какво ли щеше да бъде посланието на св. Патриарх Евтимий Търновски към тези подобни фигури и процеси в Българската православна църква?

¹ Патриарх Евтимий, *Съчинения...*, с. 225.

Литература

- (1) Бердников, И. Краткий курс церковного права Православной церкви. Казань, 1913.
- (2) Генадиев, И. Брачник – книга за сродствата и други отношения на Брактът. Пловдив, 1887.
- (3) Дил, Ш., А. Рамбо. Византия Културно-исторически очерци. В. Търново, 1992, в статията на Рамбо „Византийската императрица“.
- (4) Заозерский, Н., А. Хаханов. Номоканон Иоана Постника в его редакциях: грузинской, греческой и славянской. М., 1902.
- (5) Иванова, Кл. Патриарх Евтимий. С., 1986.
- (6) Йоаникий, Сливенски митрополит. Покаяние и изповед. С., Синодално издателство, 1986.
- (7) Климент Александрийский (Строматы, кн. II, сар. 23). – Във: Отцы и учителя Церкви III век, М., 1996.
- (8) Лечева, Г. Исторически конотации на мнението на патриарх Евтимий за брака. – В: Киприанови четения. 600 години от успението на св. Киприан, митрополит Московски (Килифаревски манастир „Рождество Богородично“ – София – Москва), Велико Търново, 2008.
- (9) Литаврин, Г. Как жили византийцы. М., 1974.
- (10) Мейендорф, И. Брак в Православии. Клин, 2000.
- (11) Милаш, Н. Рукоположение как препятствие к браку. – Христианское чтение, т. ССХХIII, СПб., 1907.
- (12) Муретов, М. Христианский брак и Церковь. Сергиев Посад, 1917.
- (13) Павлов, А. Номоканон при Большом требнике. Одеса, 1872.
- (14) Патриарх Евтимий. Съчинения. (Встъпителна студия Калин Янакиев). С., 1990.
- (15) Петканова, Д. Българска средновековна литература. Велико Търново, 2001.
- (16) Писарев, Л. Брак и девство при свете древнехристианской святоотеческой письменности (По поводу современных толков по вопросу о браке и девстве). – Православный собеседник, т. I, Казань, 1904.
- (17) Пономарев, А. Учение св. отцев и учителей Церкви I – IV веков о браке (Историко-канонический очерк). – Странник, т. I, СПб., 1898.
- (18) Поснов, М. История на Християнската Църква. С., 1993.
- (19) Правила на Св. Православна църква (събрал и превел: И. Стефанов), С., 1936; фототипно издание – Света Гора, Атон, Славянобългарски манастир „Св. вмчк Георги Зограф“, 2004.
- Православное догматическое богословие. Ч. II, Чернигов, 1865.
- (20) Св. Иустин Философ. Апология I. – Във: Реверсов, И. Апологеты защитники христианства. СПб., 2002, гл. 29.

- (21) Николчев, Д. Въпросът за четвъртия брак (Във връзка с конфликта между император Лъв VI и църковната власт). – Богословска Мисъл, кн. 2, 2002.
- (22) Николчев, Д. За прелюбодейството и развода: „правило за изключение-то“ (хипотези). – ДК, кн. 4, 2000.
- (23) Цанков, С. Ръкоположението като пречка за брак (преглед на най-новата литература по въпроса). – Преглед, кн. II, С., 1907, с. 110 (съчинението е ползвано от архивен фонд, съхраняващ се в НБМ – БИА, ф. 567, а.е. 677, л. 34).
- (24) Цанков, С. Църковната дисциплина и по-специално с оглед към християнския брак. – ГДА, т. I (XXVII), 1950/1951, С., 1951.
- (25) Цоневски, И. Ерм и неговият „Пастир“. – ГСУ БФ, т. XXV, 1947/48, С., 1948.
- (26) Athenagoras. Supplicatio sive legatio pro christianis. cap. 38; Migne. PG., t. 6, col. 892.
- (27) Dauvillier, J. Le Mariage en droit canonique Oriental. Paris, 1936.
- (28) Harrell, P. Divorce and Remarriage in the Early Church (A History of Divorce and Remarriage in the Ante-Nicene Church). Austin, 1967.
- (29) St. Epiphanius Constantiensis. PG, t. 41, col. 1024.
- (30) St. Grigorius Theologus. Oratio 18. c. 38; Migne. PG., t. 37, col. 1041.
- (31) Tejero, E. La sacramentalidad del matrimonio cristiano. – In: Ius canonicum, vol. XIV, 27, Pamplona, 1974.
- (32) Joyce, G. Die christliche Ehe (Eine geschichtliche und dogmatische Studie). Leipzig, 1934.

Павел Павлов

ДРАМАТА НА БЪЛГАРСКИЯ АКАДЕМИЧЕН БОГОСЛОВ¹

„Историкът е обречен да гледа
на миналото от настоящето”

о. Георги Флоровски

Abstract: *The Drama of the Bulgarian Academic Theologian.* The article analyzes all the specific obstacles which an academic theologian had to confront in the Bulgarian society during the period of the Pro-Soviet regime.

Keywords: *Modern Orthodox Theology, Communist Regime, Academic Theology, Ecumenism, WCC, Church History*

Въведение

Разбира се, историкът желае да знае миналото, но да го знае от перспективата на настоящето и дори на бъдещето. Това, което е било бъдеще за хората от миналото, вече е минало за историка. В този смисъл историците знаят за миналото повече от хората, които са живели в него. Няма история без поглед назад. Днес честваме двама преподаватели, допринесли всеки според силите си за продължаването на богословската традиция в България. Нито единият, нито другият са били мои преподаватели и лично не ги чувствам за мои учители (като г-н Ганчо Велев или проф. Христо Стоянов напр.). Това ми дава възможност за един по-свободен и надявам се по-обективен поглед. Смятам че всяко лицемерие, дори твърде характерното академично лицемерие, което някои издигат в основен модел на поведе-

¹ Доклад, изнесен в Аулата на Богословския факултет на 16 декември 2008 г., във връзка с честването на паметта на българските богослови Макариополски еп. Николай (Кожухаров) и проф. Тодор Събев. <https://dveri.bg/component/content/Itemid,32/catid,18/id,7820/view/article/> (27.08.2009)

ние и подражание, е вредно за богословието.

Преди години Георги Каприев издаде том с най-доброто от творчеството на проф. Богдан Филов и озаглави предговора към тази книга „Драмата на един академичен интелектуалец в България“¹. Думите ми, посветени на паметта на епископ д-р Николай и на скоро отминалия си от нас проф. Събев, са в подобен контекст, именно: *Драмата на българския академичен богослов*.

Второто поколение и другите

Дълго разсъждавах за това как най-полезно би могъл да се използва днешният повод, за да започне разговорът за българското богословие през XX в. Далеч съм от мисълта да съдя и да поругавам памети на отминали от живота хора. От друга страна, смятам че най-добрият начин да почетеш паметта на някого е да поговориш честно за нещата, който са го вълнували и ... да се помолиш за него. Тези въпроси имат екзистенциален смисъл. Отдавна търся ключ към отговора – какви хора са били нашите предшественици, които е трябвало да живеят в този най-бурен век. Поколението на двамата днес чествани носи морала и консерватизма на провинциалния българин, човек жилав, патологично трудолюбив, понякога дребнав, понякога сантиментален, но много жизнен и адаптивен – оцеляващият човек. Все добродетели и недостатъци, изграждани през вековете в българската провинция.

Какво различава българското богословие на XX в. от съседните богословия и изобщо от другите православни школи? Очевидна е липсата на образци, на съборни личности. Богословието винаги е космополитно. Може би Макариополският епископ д-р Николай и о. Стефан Цанков са най-известните богословски имена извън нашето твърде ограничено пространство. Другото известно име е на проф. Събев, но по-скоро като църковен „политик“ и дипломат, като участник в икуменическото движение и ССЦ. Ние си нямаме нито св. Николай Велимирович, нито о. Юстин Попович, нито о. Димитру

¹ Вж. Б. Филов, *Софийската църква „Света София“ и софийската църква „Свети Георги“*, София, 2004.

Станилое, нито гръцките духовници и богослови от това време. Да не говорим за великите руски богослови в емиграция. Всички тях, подвластни на националния ни и провинциален комплекс, обикновено омаловажаваме или направо се държим все едно, че не съществуват. Нямаме и харизматични старци-космополити, които биха повели българина към висотите на Божието Царство още тук на земята. Днес нямаме духовник от мащаба на един о. Юстин Първу¹, който е духовният отец, молитвеник и лечител на румънското общество. Без тези неща обаче не може да има и здраво монашество, което да стабилизира формалната институция на Църквата. Очевидно отговорността на българското богословие е твърде голяма за всичко това, което се е случило и се случва. Да си скриваме главите като щрауси е глупаво и безмислено. Независимо дали е осъзната или не, отговорността си остава.

Академична кариера

Витрината на всеки изследовател са неговите произведения. Витрината на проф. Събев е голяма. Неговите текстове са създавани в продължение на повече от 50 години. Ние всички познаваме добре тези текстове. Знаем дори повече от самото послание на текста. Знаем защо са написани. Знаем дори как са написани. Но това пак не е достатъчно, често по-интересното е това, което не е можело да бъде написано. Християнството винаги е персоналистично. Важна е личността, тя е много повече от текста. Намирам твърде безмислено критичното разглеждане под лупа на тези текстове в търсене на възможности за разобличаване. Текстове носят белега на своето време. Като всяка витрина обаче всеки текст показва по-скоро желани образи, а не реалните образи на своите създатели.

¹ Архимандрит Юстин (Първу) е роден в румънска Молдова през 1919 г. Отрано се посвещава на монашеския живот. По времето на комунизма прекарва дълги години в трудови лагери и затвори, и едва оцелява във време, в което повечето умират от лишенията или убийство. След промените в Румъния, през 1991 г. създава комплекса от манастири в Петру Вода (във високата част на източните Карпати) със стотици монаси, негови духовни чеда. До кончината си през 1913 г. е като последна надежда и утеха за стотици хиляди румънци.

Не очаквайте да говоря за проф. Събев като за *герой на социалистическия труд, заслужил деятел на културата* или *член на Съюза на научните работници* в социалистическа България. Твърде много уважавам човека и пътя на Тодор Събев Тодоров – от селото, през Семинарията, Богословския факултет, Историческия факултет и нататък, за да си позволя подобно карикатуризиране. Когато говорим за професора е правилно, смятам, да потърсим човека. Как го постига, в какъв контекст живее и т.н. Това, което веднага прави впечатление, е неговата академична кариера, която е най-бързата и най-лъскаво изглеждаща в новото българско богословие. На 27 г. защитава дисертация, на 31 г. вече е доцент, а на 38 професор. На 51 г. той е избран за зам. Генерален секретар на Световния съвет на Църквите и отива на работа ... в Женева, Швейцария. Годината е 1979. Проличава талант и умение за ориентация. Какво стои зад всичко това? Това ли е българската богословска мечта обаче, която се опитват да следват по-младите му колеги и следващото поколение богослови в Духовната академия, та чак и до днес? И какво следва? Какво означава да си професор по богословие? Това мисия ли е или функционерство? А след това? Животът стълбица ли е, по която можеш да се изкачваш до безкрайност или докато те търпят и конюктурата ти позволява? Дали това не е драмата на всеки един от нас? За разлика от здравия консерватизъм на проф. Събев обаче следващите поколения, продукт на развратения късен комсомол, нямат толкова силни инстинкти за самосъхранение.

Изворите

Във всичките си изследвания проф. Събев държи на изворите, на тази изключително важна и тънко професионална работа на историка с архивите и изворовите текстове. По този почин, а и за да не се поддавам на характерното за нашите среди приповдигнато честване, реших да прегледам като извор за моя доклад протоколите на Духовната академия за периода от 1961 г. (годината, в която доц. Събев е възстановен в нея) до учебната 1981/82 г., когато професорът вече окончателно напуска академията, за да се отдаде изцяло на икуменическото поприще. Още в протокол №1 от 2.09.1961 г. доц.

Събев е приветстван от Ректора Макариополски епископ Николай като нововъзстановен член на академичната общност и ръководител на катедрата по Църковна история (Писмо № 5780 от 22.07.1961 г.). Избирам този период от протоколите и заради дядо Николай, който в този период е Ректор на Духовната академия¹.

В протокол №3 от 26.09.1962 г. прави впечатление дългото изказване на доц. Събев в подкрепа на о. Николай Шиваров в конкурса за доцент по Свещ. Писание на Стария Завет. Изказването е по-дълго от всички останали, взети заедно. А в протокол №4 от прочутото заседание на 24.10.1962 г., продължило пет часа и половина за избор на доценти по Догматическо богословие и Пастирско богословие, доц. Събев прави изказване „от висшия пилотаж“, което би трябвало да се публикува, за да служи за пример на неколегиалност. Там той нито подкрепя, нито отхвърля кандидата о. Серафим (Алексиев), а прехвърля отговорността за това на Св. Синод. На другия полюс е изказването на о. проф. Радко Поптодоров и то ще остане паметно за всеки преподавател и изследовател, който реши да се зарови в старите протоколи от времето на академията.

През пролетта на 1963 г. проф. Събев заминава на специализация в Нюшател, Швейцария до пролетта на 1964 г. В заседанието на 29.05.1964 г. Ректорът подканя проф. Събев и о. Нанков да подготвят кратки доклади за командировките им, които да представят на следващото заседание. Такива са представени на заседанието от 27.06.1964 г. Изказана е благодарност „на Народната власт, която в лицето на Председателя и сътрудниците в Комитета по въпросите на БПЦ показва пълно разбиране за нуждите на БПЦ от икуменически връзки и от даване възможност на научни работници от академията да бъдат изпращани на научна командировка в чужбина“. През юни същата година професорът отново е в чужбина. Прави впечатление, че само няколко месеца по-късно, още през септември в Академията гостува деканът на Нюшателския богословски факултет Жан Жак фон Алмен, който чете три лекции. Това означава, че доц. Събев

¹ Протоколите от заседанията на Факултетния (Академичния) съвет се съхраняват в архива на Богословския факултет и представляват ценен изворов материал за живота на факултета в различните периоди.

си е свършил перфектно работата.

В този период професорът започва своето следване в специалността История на Държавния университет. През пролетта на 1966 г. Академичният съвет, начело с Ректора на няколко пъти напомня на Св. Синод, че е дошло време да бъдат повишени в звание наличните доценти в ДА. С най-дълъг стаж са Т. Събев (7 г.) и о. Радко Поптодоров (5 г.). В тази връзка, след полученото одобрение от Св. Синод, на заседанието на АС от 25.10.1966 г. (Протокол №4) се провежда процедура за повишаване в звание на последните. Рецензии върху трудовете на доц. Събев представят професорите Илия Цоневски и Васил Пандурски. В последвалата дискусия се изказват всички присъстващи (отсъстват Ректорът и Пандурски, но те са дали своето писмено съгласие за повишение). Изказванията са формално-положителни и се отнасят както към трудовете, така и към църковно-обществената му дейност. Всичките 13 присъстващи са „за“. Въз основа на това обсъждане Св. Синод, с писмо №8308 от 15.11.1966 г. повишава в звание професор к. б. Тодор Събев, считано от 1.11. с.г. (Протокол №6 от 16.11.1966 г.).

Прави впечатление, че за първи път проф. Събев участва в работата на комисиите в ДА чак през есента на 1967 г. (Библиотечна комисиия). Никога не е бил курсов ръководител. Във връзка с новите разпоредби на Св. Синод от началото на 1968 г. всички преподаватели да се включат във възпитателната работа на студентите на проф. Събев са разпределени 7 студента от II курс (Ангел Марков, Борис Беров, Иван Желев, Иван Касабов, Иван Босаков, Иван Попов и Георги Галев/Гавриил). Изключително активно е участието на професора в общонародните чествания – годишнини от Освобождението, Ден на народната просвета, годишнини на възрожденци и годишнини от установяването на социалистическата власт в България (напр. комисиия в състав: Панчовски, Пенев и Събев подготвя честването на 25-годишнината от 9 септември през 1969 г. вж. протокол №10 от 14.01.1969 г.). По случай Рождество Христово и Нова година проф. Събев изпраща поздравителна картичка от ... Ню Йорк. Липсва няколко месеца в края на 1968 и началото на 1969 г. Тържествата по случай 25-годишнината се провеждат на 19 септември по решение на

Св. Синод (вместо на 25 май, както предлага Академичният съвет), а проф. Събев чете пленарния доклад: *Успехите на нашата страна през 25-те години на социалистическо строителство*.

В края на 60-те г. проф. Събев е член на комитета за стипендии при ССЦ. По тази причина професорът е обичайният отсъстващ по „уважителни причини“. Напр. за учебната 1968/69 г. при проведени 22 заседания той отсъства на 9 заседания. През следващата учебна година отсъства от 7 заседания. Във време, в което е трудно да се припари дори до граничната зона в България, проф. Събев непрекъснато пътува по света. Макар и в твърде светска перспектива, но той успява да се възползва от откритата се възможност в най-висока степен.

Темите. Светът и Църквата

Може би най-ясно проличават търсенията на един научен работник, когато прегледаме темите за дипломни работи, които той, като преподавател сам определя и представя пред Академичния съвет за одобрение и избор от страна на студентите. Темите, които предлага проф. Събев, са свързани главно с патриотичната дейност на духовници от късновенъзрожденския период, история на епархийски манастири, българо-руски, българо-сръбски, българо-румънски връзки, отношение между църква и държава в НРБ от 1944 до 1953 г. и др. Това са все теми, които предизвиква и налага новото социалистическо общество.

Тук обаче намираме и най-голямото противоречие – богословието е *гласът на Църквата*, а Църквата не е от мира сега. Всяко подчиняване на конюктурата на времето убива вечността на богословското търсене. В кръщелното изповедание християните се отричат от този свят с цялата му суета. В първите векове тази неотмирност е силно подчертана в Посланието до Диогнет. *Църквата* е ясно разграничена от *Империята*. Когато Империята обаче става християнска, християните са раздвоени: една значителна част от тях са много предпазливи и то основателно – св. Василий, св. Йоан Златоуст, монашеството и т.н. Но тогава Империята е християнска и то най-християнската в цялата история, а какво да се прави, когато държавата е войнствено-атеистична и целенасочено унищожава

институцията на Църквата? Църквата, която утвърждава себе си в света, винаги е изложена на изкушението от едно прекомерно приспособяване към околната среда, от това, което обикновено се нарича „осветскостяване“. Църквата, която отделя себе си от света, с чувство за своята радикална „неотмирност“, е изложена на обратната опасност, опасността от прекомерната обособеност. Съществува обаче и трета опасност, която вероятно е главната опасност в християнската история. Това е *опасността от двойните стандарти*. Духът на компромиса се промъква в християнската дейност, когато официално се разрешава и дори поощрява *доброто*, вместо *най-доброто*. Този *компромис* може и да е неизбежен, но той *честно трябва да се признава като компромис*.¹

Въпросът за обвързаността на българското богословие с темите, които налага конюктурата на светското общество, е свързан и с въпроса за липсата на школа в конкретния случай и изобщо в българското богословие. Липсва ясно очертана приемственост между проф. Снегаров и проф. Събев, както и насетне. Днешният политически нихилизъм като че ли дава малко повече шансове за свободен избор. Това обаче очевидно е една от драмите на българския Номо Academicus изобщо.

Прави впечатление, че след смяната на Ректора през 1973 г.² основните теми, които се обсъждат в АС са икуменизмът, бригадите и списъците на непричастилите се студенти на Въведение Богородично, като за непричастяване дори се лишават студенти от стипендия за два месеца (Протокол №7/04.12.1975 г.). Също така се приема петилетъчен план (1976-1981 г.) за научноизследователската работа на преподавателите (Протокол №14/13.04.1976), който е толкова по

¹ За това често пише о. Георги Флоровски на много места в своето творчество. Тук съм взел за илюстрация някои места от неговия твърде харизматичен текст от Американския период на отца, публикуван през 1957 г.: „Антиномии на християнската история: Империя и Пустиня“ (прев. М. Паскова-Павлова), *Християнство и култура*, София: Православен калейдоскоп, с. 113 сл. По-нататък за този среден път доста ще говори и о. Александър Шмеман.

² 65-годишният Макариополски еп. Николай (1908-1981) е пенсиониран, а на негово място е поставен Драговитийският еп. Йоан (1925-2005). Тази промяна е свързана и с новия климат в БПЦ след смъртта на патриарх Кирил.

социалистически амбициозен, че ако беше изпълнен и на 50%, ние сега нямаше какво да правим. Говори се не за академична общност а за колектив, студентите са другари. Зачестяват дисциплинарните разследвания и репресии, които отдалечават още повече академията от академичността, която се изразява най-вече в свободата. Създава се Възпитателски съвет, който има преди всичко репресивни функции. Известен е и подчертаният интерес на службите към Духовната Академия през този период. С преместването на проф. Събев и пенсионирането на професорите (Цоневски, Пиперов, Николов, Тодор Поптодоров, Панчовски, Пандурски и Царев) в началото на 1981 г., както и с промяната в ръководството Духовната академия навлиза в нов етап на разпад и контрол. Постепенно в преподавателската колегия влизат външни лица (небогослови), както и богослови без утвърден църковен дух – този така характерен за предното поколение здрав консерватизъм. Започват внушенията за „подчертаване и изтъкване на национално-патриотичните моменти в преподаването“ (Протокол №10/05.02.1981 г.).

Заклучение. Поуката от историята

„За какво служи историята?“¹ – пита видният изследовател Марк Блок. Дали познаването и разказването на историята е достатъчно или е по-важно нейното разбиране и осмисляне? Дали непрекъснато трябва да приемаме историята като поле на противопоставяне или сблъсък? Или историята има и друга страна – среща, свързване на миналото и бъдещето². Вероятно това е имал предвид френският историк, когато казва, че „християнството е религия на историци.“³

В стремежа си да подчертае задължителната връзка между богословието и историята в работата на църковния историк о. Георги Флоровски пише: *Църковният историк е неизбежно и богослов. Той непременно проявява своя личен избор и поема отговорност.*

¹ М. Блок, *Апология на историята или занаятът на историка*, София, 1977, с. 5 сл.

² Разглеждане на миналото в една есхатологична перспектива като в иконопочитанието, където време и вечност са обединени в иконата. Срв. Г. Мандзаридис, *Време и човек*, Београд, 2003, с. 123 сл.

³ М. Блок, цит. съч., с. 5 сл.

Анахроничният език трябва старателно да се избягва. Всяка епоха трябва да се разисква според своите собствени условия¹.

Проф. Събев е част от българската църковна парадигма на втората половина от XX в. Неговата задача в ССЦ е изключително отговорна. Той трябва да представя по подобаващ начин църковната ситуация у нас. Икуменическото движение от 60-те г. изживява кризисен период. То се превръща в арена за представяне на всякакви (миротворчески, идеологически, политически, социални), но все по-малко богословски въпроси. Освен това БПЦ през 90-те г. излиза от ССЦ, с което работата на професора в тази институция в продължение на две десетилетия се обезсмисля, или може би е имала временен, конюктурен или политически характер.

Православната църква в България преминава през критична фаза и ако не се покаже нужната грижа от страна на „народа Божий“ и клира, може скоро да се стигне до тежка криза на институцията, с непредвидими последици. Много пъти е казано, но като че ли малко е разбрано, че същността на християнството и на Църквата трябва да се търси в самата личност на Господ Иисус Христос, личност, върху която е основана Църквата. Православието не трябва да се превръща в идеология или мироглед – суха система от религиозни знания и етически правила, като се забравя, *че то е преди всичко Църква*. Тази тежка ситуация обаче не трябва да се разглежда като трагедия, а по-скоро като предизвикателство за по-голяма мисионерска дейност и просветителска активност.

*Историята е най-добрият учител за бъдещето. Но само тогава, когато обществото научава истината – и красивата, и грозната. Когато тайните са разбулени, когато се следват поуките от миналото.*²

И накрая пак о. Георги Флоровски: „Внимавайте, защото

¹ Г. Флоровски, „Авторитетът на древните събори и преданието на св. отци“, *Библия, Църква, Предание*, София, 2003, с. 119.

² От заглавната страница на официалния сайт на КОМИСИЯ ЗА РАЗКРИВАНЕ НА ДОКУМЕНТИТЕ И ЗА ОБЯВЯВАНЕ НА ПРИНАДЛЕЖНОСТ НА БЪЛГАРСКИ ГРАЖДАНИ КЪМ ДЪРЖАВНА СИГУРНОСТ И РАЗУЗНАВАТЕЛНИТЕ СЛУЖБИ НА БЪЛГАРСКАТА НАРОДНА АРМИЯ.

ретроспекцията крие своите опасности. Тя ни прави уязвими за *оптическите илюзии*. От определена гледна точка дадени аспекти от миналото могат да бъдат видени в преувеличен и изопачен вид¹.

¹ Г. Флоровски, „Затрудненията на християнина историк“ (прев. Б. Маринов), *Християнство и култура*, София: Православен калейдоскоп, 2006, с. 55-56.

Данаил Николов

СВЕТООТЕЧЕСКИ СВЕДЕНИЯ ЗА ЙЕРАРХИЯТА НА АНГЕЛИТЕ

Abstract: Patristic Views on the Hierarchy of the Angels. There are many passages in the Bible about angels, but no direct information can be found on angelical hierarchy. However, according to the Holy Tradition of the Orthodox Church, can be found clear and direct evidence on the hierarchy of angels. This teaching was expressed synodically at the Fifth Ecumenical Council (553). Some of the most famous Holy Fathers of the Orthodox Church wrote about the angelic hierarchy and different angelic ranks. The angelic hierarchy is presented in details in „On the Celestial Hierarchy“ by St. Dionysius the Areopagite. Many Holy Fathers refer to this book. For example St. Gregory Dialogus, St. John of Damascus, St. Gregory Palamas and others. Nowadays the angelic hierarchy, according to St. Dionysius the Areopagite, is subject of serious discussion. One of its most popular critics is John Meyendorff, who flatly rejects it. Consequently, Meyendorff takes a position that opposes the Holy Tradition of the Orthodox Church and Holy Fathers such as St. Gregory Dialogus, St. John of Damascus, St. Gregory Palamas etc.

Keywords: Dogmatic Theology, Orthodox Dogma, Patristics, Angels

Един от основните моменти при разглеждане на темата за безплътните сили, наред с техния произход и природа, е въпросът за ангелската йерархия. На много места в Свещ. Писание се говори за ангели, но не могат да бъдат открити преки указания за градация в тяхната йерархичност. В тази връзка св. Григорий Двоеслов разсъждава: „Но доколкото знаем, че в някои места на Писанието нещо се извършва чрез херувимите, а нещо – чрез серафимите, то ние не бихме искали решително да твърдим, сами ли те лично правят това, или го извършват чрез подчинени войнства, които, както е казано, идвайки от висшите, приемат и наименованието висши, защото това ние не можем да докажем с ясни свидетелства. Впрочем, ние наис-

тина знаем, че за изпълнение на служението едни ангели свише изпращат други, именно по свидетелството на пророк Захария, който говори: „И ето Ангелът, който говореше с мене, излиза, а друг Ангел идеше насреща му, и той рече на тогова: иди по-скоро, кажи на тоя момък: Иерусалим ще засели околностите поради многото човеци и добитък в него“ (Зах. 2:3-4). Така, ако ангел говори на ангел: иди и кажи, то няма съмнение, че един изпраща друг.“¹

Наличието на йерархична обвързаност в ангелския свят недвусмислено е загатнато в Свещ. Писание. Макар текстовете да не изброяват последователно ангелските чинове, те образно ги представят във войскови единици: „Или мислиш, че не мога сега, помоли Своя Отец, и Той ще ми представи повече от дванайсет легиона Ангели?“ (Мат. 26:53). В други случаи някои ангели са наречени князе: „Ала ето, Михаил, един от първите князе, дойде да ми помогне“ (Дан. 10:13), като тук очевидно св. архангел Михаил е определен като един от висшите ангели. Посочва се и че някои ангели са съвсем близо до Бога, т.е. може да се допусне, че те са най-висши: „В годината, когато умря цар Озия, аз видях Господа, седнал на престол висок и издигнат, и полите на одеждите Му пълнеха целия храм. Около Него стояха серафими“ (Ис. 6:1-2).

В Писанието се споменават девет обобщаващи названия на ангелските чинове. Това също е сериозен аргумент в подкрепа на възприемането им в йерархична обвързаност, обусловена от техните природни сили и съвършенства²: серафими (например Ис. 6:1-8), херувими (например Бит. 3:24; Пс. 79:2, 98:1; Йез. 1:5-14, 10:15-20), сили (например Еф. 1:21; Рим. 8:38), престоли, господства, власти, начала (например Кол. 1:16; Еф. 1:21, 3:10), архангели (например 1 Сол. 4:19) и ангели (например 1 Петр. 3:22; Рим. 8:38). Библейският текст съдържа и редица други косвени свидетелства за наличие на йерархичност в ангелския свят. В Свещ. Предание обаче могат да бъдат открити най-ясните и преки свидетелства за йерархичност при ангелите. Това разбиране е изразено и съборно на Петия вселенски събор (553 г.),

¹ Gregorii Magni *Homilia XXXIV* (PL 76, 1255).

² Макарий (Булгаков), Митрополит Московский и Коломенский, *Православно-догматическое богословие*, т. 1, СПб., 1883, с. 398

когато е осъден Ориген¹.

За различаване на степени и чинове пишат някои от най-известните св. отци и учители на Църквата. Св. Игнатий Богоносец се обръща към тралийците по следния начин: „Нима не мога да ви напиша за небесното? Но се опасявам, да не би на вас, които сте още младенци, да не нанесе вреда, и, простете ми, че вие, не бидейки в състояние да [го] вместите, да не се отеготите, тъй като и аз, намирайки се във вериги, и да разбера небесното мога, и чиновете на началствата, но въпреки това аз съм несъвършен ученик“². Св. Иринеи Лионски, оборвайки еретически лъжеучения, споменава: „Нека да ни кажат, каква е природата на невидимите същества, да разкажат за броя на ангелите и чина на архангелите, да открият тайната на престолите и обяснят различието между господствата, началата, властите и силите.“³ На свой ред св. Кирил Йерусалимски казва: „И така, виждат Го [Богa] ангелите, колкото могат да вместят, и архангелите, колкото е възможно за тях, също и престолите, и господствата Го виждат, макар и повече от първите“ (т.е. повече от ангелите и архангелите)⁴. А на друго място той пише: „И ако имаше някой, ако само това бе възможно, да се въздигне на първото небе и да разгледа състоянието на намиращите се там ангели, пристъпвайки към тях, да попита как е родил Бог Своя Син, мисля, че те биха казали: над нас горе има [по-] големи, тях питай. Въздигни се тогава на второто и третото небе, достигни, ако можеш престолите и господствата, началата и властите.“⁵ Св. Василий Велики също говори за началстващи и подчинени при ангелите: „Второто и третото по ред и достойнство не във всеки случай има друга природа. Както у ангелите, макар и един да е княз, а

¹ Той учел, че по същност и сили ангелите били напълно равни помежду си и че първоначално те не били разделени на класове, а се разделили впоследствие, когато някои от тях паднали /Пети вселенски събор, *Срещу Ориген*, кан. II и кан. XIV, цитирано по Макарий (Булгаков), Митрополит Московский и Коломенский, *цит. съч.*, с. 397.

² Ignatii Antiocheni, *Epistola ad Trallianos V* (PG 5, 680).

³ Irenaei *Contra Haereses* II, 30 (PG 7, 816).

⁴ Cyrilli Archiepiscopi Hierosolymitani *Catechesis VI De Uno Deo* (PG 33, 548).

⁵ Eiusdem *Catechesis XI. De Filio Dei Unigenito...* cols. 704-705.

друг подчинен, обаче всички, по природа, са ангели“.¹

Изброяване на деветте ангелски чина, макар и без конкретно разяснение на особеностите при тяхното степенуване, срещаме при св. Григорий Богослов: „...Ангели, архангели, престоли, господства, начала, власти, светлости, възхождения, умни сили или умове“². А също и при св. Йоан Златоуст: „Щом се обърнеш още и към невидимите сили, и издигнеш мисълта си към войнствата на ангелите, архангелите, висшите сили, престолите, господствата, началата, властите, херувимите, серафимите: кой ум, кое слово ще бъде в състояние да изрази неизказаното Му (на Твореца) величие?“³

Най-известното и широко коментирано светоотеческо творение, което се занимава подробно с йерархията в ангелския свят, е „За небесната йерархия“, запазена под името на св. Дионисий Ареопагит⁴. В него авторът подрежда ангелите в девет чина, групирани в три степени: най-висшите – серафими, херувими и престоли; следват господства, сили и власти; най-низшите – начала, архангели и ангели.

Йерархията според Дионисиевия корпус е „свещен ред, знание и действие, което в мярата на възможното търси подобие с Богообразното, и съразмерно, чрез богоподражание, се възвежда към даруваните от Бога осияния“⁵. Цел на йерархията е да се уподоби, доколкото е възможно на Бога, продължава авторът и да се съедини с Него, приемайки Го като наставник на всяко священо знание и действие, като неотклонно се визира в пребожественото Му великолепие и според силите си приема Неговия отпечатък, превръщайки онези, които пребивават в нея, в „божии изваяния, прозрачни и чисти огледала, приемащи светоначалния лъч и священо произпълвани

¹ Basilii Magni *Adversus Eunomium* III, 2 (PG 29, 657).

² Gregorii Theologi *Oratio XXVIII. De Theologia* (PG 36, 72).

³ Joannis Chrysostomi *Homiliae in Genesin* IV (PG 53, 44).

⁴ Много съвременни изследователи отхвърлят тезата, че автор на „За небесната йерархия“ и останалите книги от т.нар. „Ареопагитски корпус“ е св. Дионисий Ареопагит, пряк ученик на св. ап. Павел. Смятат, че това е автор, живял през VI в. Повече по този въпрос виж в предговора на „За небесната йерархия, За църковната йерархия“ в превод на български от Иван Христов (Издателство „Лик“, С., 2001).

⁵ Св. Дионисий Ареопагит, *За небесната йерархия. За църковната йерархия*, София, 2001, *За Небесната йерархия*, гл. 3, с. 26-27, прев. Иван Христов.

с дарувания блясък, и на свой ред беззавистно изливащи го нататък според богоначалните установления“⁶. Целта на йерархията според св. Дионисий е чрез очистване, просвещение и усъвършенстване да се постигне обожение и единение с Бога при това в строго определен порядък. Това се отнася и за хората, като ангелската йерархия категорично се поставя над църковната.

Иван Христов извежда систематизирано основните принципи, на които почива йерархията (небесна и църковна) според автора на Ареопагитския корпус⁷. Първият е принципът на всеобщата хармония – по-висшето посредничи за приобщаването на онова, което го следва, към онова, което го предшества. Така по-висшите Божествени умове (висшите ангели) предават светлините към по-низшите и ги издигат към Бога. Накрая най-низшите ангели предават светлините на хората, където те се приемат най-напред от епископите (йерарсите), за да се предадат на свещениците (йереите), свещенослужителите и верните.

Втори основополагащ за йерархията принцип е „включването и изявяването“. Според него по-висшите нива в йерархията не са свободни от съвършенствата на по-низшите, а ги включват в себе си в преизобилна степен. На свой ред низшите нива не са лишени от съвършенствата на по-висшите, а ги изявяват в отслабена степен.

Това е свързано с третия принцип на йерархията – „сакраменталния принцип на синергията“, според който цялата йерархия е пронизана от една сила и извършва едно действие. Според този принцип всичко, извършвано от тварта в нейната причастност към Бога, е действие на самия Бог като единствен източник и на битието, и на благобитието. Това има място при йерархията на ангелите, където една и съща сила, и една и съща светлина се разпределят съразмерно на способността на отделните чинове да я възприемат.

Първото ангелско чиноустройство⁸ пребивава вечно около Бога, казва авторът. То стои близо и преди всички други е допуснато до непосредствено съединение с Него. Пресветите престоли и многооките

⁶ Пак там, гл. 3, с. 27.

⁷ Пак там, с. 13

⁸ Пак там, гл. 6, с. 33

и многокрили чинове на херувимите и серафимите по своята близост до Бога се разполагат непосредствено около Него. Това триадично чиноустроение е нещо единно, от един порядък и е истински първата йерархия, от която няма друга по-божествена и по-непосредствено близка до Бога, настоява авторът на корпуса. В тази връзка Иван Христов отбелязва, че по всичко изглежда, че редът на ангелите в пределите на всяко от трите чиноустроения е само за екзегетично удобство, тъй като действително те са едноразредни¹.

Дионисий превежда името серафими като „възпламеняващи“ или „разгорещяващи“, а херувими като „обилие от разум“ или „излияние на Премъдростта“². По този начин в първата небесна йерархия свещенодействат най-висшите ангелски чинове, защото тя е от най-висок порядък, разполага се непосредствено до Бог и върху нея, като най-близка, най-напред се пренасят „първозданните богоявления“. Затова тези ангели се наричат според автора „разгорещяващи престоли“ и „излияние на Премъдростта“ – имена, разкриващи богообразните им свойства. Названието серафим, продължава авторът, учи за вечното им движение около Божественото, нескончаемостта, жарът, бързината и кипещът на това приближено, непрестанно и неотклонноечно движение.

Това название насочва също към способността им извисяващо и действено да уподобяват на себе си низшите, като сякаш ги кипват и разгарят до подобна на своята горещина. Името им свидетелства за способността да очистват подобно на мълния и всеизгарящ огън, а също за тяхното постоянно и неизменно, неприкрито, неугасимо, светообразно и осияващо свойство, което прогонва и унищожава всяко проявление на мрака и тъмнината.

Името на херувимите изразява „способността им да познават, богозрят и приемат височайшето светодарение, с първозданна сила да съзерцават богоначалното великолепие, да се произпълват с мъдротворящо подавание и щедро да приобщават нисшето към изливането на даруваната Премъдрост“³. Името на най-висшите престоли

¹ Пак там, с. 15

² Пак там, гл. 7, с. 34

³ Пак там.

означава тяхната чиста извисеност над всяка земна принизеност, надсветовен устрем нагоре, неотклонно пребиваване над всеки предел, както и мобилизиращото всички сили непоколебимо и трайно оставане при истински Превисшето, т.е. Бог¹. Освен това тяхното име означава, че в пълно безстрастие и нематериалност приемат върху себе си Бог, че са богоносни и със „слугинска“ готовност са отворени за приемане на Бога, допълва авторът на „За небесната йерархия“.

В същия дух той разкрива и ангелските чинове от средното чиноустроение: господства, власти и сили². Названието „господства“ изразява нераболепно и свободно от всяка земна принизеност извисяване, непрестанен стремеж към истинското „Господство и Господоначалие“, т.е. Бог, и към действително сходство с Него. В този стремеж господствата благообразно преобразуват, доколкото е възможно себе си и последващите чинове, като се обръщат всецяло към истинското битие и според своите сили вечно се причастяват към „господоначалното богоподобие“.

От своя страна, името „сили“ изразява мъжествена и нерушима доблест, присъща на всички техни богообразни действия, която не изнемогва и не изпада в бездействие, когато приема даруваните богоначални осияния. Чрез тази доблест те мощно се извисяват към богогоподражание, не изоставят своето богообразно движение, а неотклонно се взират в свръхсъщностната „силотворческа Сила“, пише авторът на Ареопагитския корпус.

На свой ред названието „власти“ изразява както при божествените господства и сили добре устроено благочиние на божествените възприятия. То означава „доброустройство“ на надсветовната и умствена власт, която не тиранизира със своите властнически сили по-низшето. Тази умствена власт неудържимо и в добър ред се извисява към божественото и благообразно извисява тези след себе си, уподобявайки се, колкото ѝ е позволено, на „властотворното Властоначалие“.

Третата йерархия се състои от чиновете начала, архангели и ангели, чиито названия авторът също разяснява в плана на обожение-

¹ Пак там.

² Пак там, гл. 8, с. 38-39

то¹. Името начала разкрива тяхното богообразно началствено значение и предводителство над свещения и подобаващ за началствените сили ред, така че те самите се обръщат изцяло и другите водят към „сврѣхначалното Начало“. И доколкото е възможно те се преобразяват, за да отразят „началотворното Начало“ и чрез благоустроеността на своите началствени сили явяват Божието сврѣхсъщностно чиноначалие.

Свещеният чин на архангелите, продължава авторът, се явява общ за началата и ангелите – той лежи по средата, а спрямо него те са крайни. Така те общуват и с началата, и с ангелите. С първите, защото са изначално обрънати към сврѣхсъщностното Начало и според възможностите си приемат Неговия отпечатък, като привеждат към единно действие ангелите със своите стройни и незрими предводителства. Архангелите общуват с ангелите, защото принадлежат към тълкувателния чин, като с посредничеството на най-висшите чинове йерархично приемат богоначалните осияния и благообразно ги съобщават на чина на ангелите (най-низшия в ангелската йерархия). А чрез тях ги явяват и на хората според духовните способности на всеки от божествено осияваните.

Накрая чинът на ангелите дава пълна завършеност на чиноустроеното на небесните умове, понеже последни от всички чинове притежават ангелско свойство, и се именуват от хората ангели (т.е. вестители) с толкова по-голямо предимство пред висшите чинове, с колкото по-очевидни неща си има работа тяхната йерархия и колкото по-близка до света е тя. Като цяло, заключава авторът, чиноустроеното на началата, архангелите и ангелите наставлява човешките йерархии една чрез друга, така че извисяването, обръщането, приобщаването и съединението с Бога да протекат в необходимия ред.

Очевидно е, че всяко от имената на ангелските чинове разкрива някаква специфика на тяхното обожение и предаването на обожението по-надолу в йерархията. Ето защо и Ареопагитския корпус, като разкрива смисъла на всяко име, подчертава още при втората йе-

¹ Пак там, гл. 9, с. 41-42

рархия следното: „По този начин средното чиноустроение на небесните умове, което притежава тези богообразни свойства, се очиства, просветлява и усъвършенства от богоначалните осияния, които му се препредават от първото йерархично чиноустроение и, на свой ред, опосредствано от него и второявително, се предават нататък“¹.

Ясно се вижда, че йерархичното устройство, представено от корпуса, е твърде строго и не допуска непосредствено общуване между висшите и низшите ангели, нито между висшите ангели и хората. Това обаче се явява като проблем, тъй като в Ис. 6:6-7 при св. прор. Исая е изпратен серафим според текста на Свещ. Писание², а не някой от низшите ангелски чинове. Дионисий излага и коментира две мнения по въпроса³, които подкрепя, но не представя като лично негови. Според първото, по омонимия серафим е бил наречен един от прикрепените към нас ангели като свещеноизвършител на очистването на пророка, защото „гръмотевично е изтребил посочените грехове и възпламенил очистилия се към божествено послушание“. Според второто мнение своето очистително свещенодействие този ангел е приписал на Бога и след Него – на първата йерархия, без значение кой е бил ангелът, създал видение за посвещаване на пророка в божественото.

Ареопагитския корпус (в т.ч. „За небесната йерархия“) става много популярен от VI в. нататък и на него се позовават редица св. отци на църквата. Св. Григорий Двоеслов например приема йерархията на корпуса⁴ въпреки някои уговорки. Той изрежда ангелските чинове по същия начин и дори привежда библейски аргументи в полза на разрешаване на видимото противоречие с библейския текст в Ис. 6:6-7. Св. Григорий настоява, че духовете, които се изпращат, получават наименованието на тези, чиито задължения изпълняват. И намира аргумент от св. прор. Даниил: „Хиляда хиляди Му служеха,

¹ Пак там, гл. 8, с. 39

² „Тогава прiletя до мене един от серафимите с разпален в ръка въглен, що бе взел с клещи от жертвеника, докосна се до устата ми и рече: ето, това се докосна до устата ти и твоето беззаконие се отне от тебе, грехът ти се очисти.“

³ Св. Дионисий Ареопагит, цит. съч., гл. 13, с. 48

⁴ Gregorii Magni *Homilia XXXIV* (PL 76, 1254).

и десетки хиляди по десет хиляди предстояха пред Него“ (Дан. 7:10). „Защото едно означава „служи“, а друго – „предстоя“; защото служат на Бога тези, които идват и при нас, за да ни известяват, а предстоят тези, които се наслаждават с вътрешно съзерцание, така че не се изпращат за изпълнение на дела във външния свят“, заявява св. Григорий Двоеслов¹.

Преп. Йоан Дамаскин, цитирайки на много места св. Дионисий Ареопагит в своето съчинение „Точно изложение на православната вяра“, пише така: „Както казва светейшият, пресвещеният и великият в богословието Дионисий Ареопагит, цялото богословие, тоест божественото Писание говори за девет небесни същности. Божественият свещеноучител ги разделя на три тройни класа. Първият, както казва той, винаги е около Бога и както му е предадено, се намира в най-близко и непосредствено единение с Бога – това е класът на шестокрилите серафими, многооките херувими и светейшите престоли. Втори е класът на господствата, силите и властите, а третият и последен – на началата, архангелите и ангелите“². Очевидно е, че за Дамаскин авторът на „За небесната йерархия“ е изключителен авторитет в богословието, включително и относно ангелските чинове. Той приема без никакви уговорки ангелската йерархия според св. Дионисий Ареопагит. Също и св. Софроний, патриарх Йерусалимски, в своето Похвално слово за ангелите следва стриктно йерархията на корпуса³.

Св. Григорий Палама, един от най-авторитетните св. отци на Православната църква, пише с голямо уважение към св. Дионисий Ареопагит. Нарича го „великия богослов Дионисий“, но в същото време си позволява да коригира неговата йерархия в някои основни положения. Св. Григорий Палама потвърждава писаното от св. Дионисий Ареопагит, че чрез ангелите ни се откриват много видения, но допълва, че не всички явявания или всяко единение, или всяко

¹ Пак там.

² Joannis Damasceni *De fide Orthodoxa* II, 3 (PG 94, 873).

³ Sophronii Hierosolymitani Patriarchae *Oratio VI. De SS. Angelis et Archangelis* (PG 87-3, 3315–3322).

възсияване става чрез тях¹. Многогласно изпятото славословие при раждането на Христа е било предадено на земните жители чрез многобройно небесно войнство и ангел го е възвестил на пастирите като на очистили се. Но все пак осиялата ги сама по себе си Божия слава св. Дионисий не нарича изпратена от ангелите, обяснява св. Григорий. Но и откровението за спасението пастирите са приели не от осиялата ги слава, а ангелите им възвестили какво означава явяването на светлината (Лк. 2:9-10). На Девата Майка ангел е съобщил, че ще зачене в утробата си Бога и ще Го роди в плът, но Божието единение с нея не е станало чрез ангела. Все пак не тя самата е посветила себе си в единението, а се е нуждаела от вестител, аргументира се св. Григорий Палама. След това св. отец заявява: „Не само при ангелите, но и при нас боговижданията стават не само опосредствано и чрез другите, но и непосредствено и самоевено, без предаване от първоначални на вторични“².

Св. Григорий Палама пише, че след Боговъплъщението и явяването на благодатта незадължително всичко става чрез посредничество, т.е. след Боговъплъщението човекът има пряк достъп до Бога в Христа и може да постига обожение и непосредствено. Св. отец отива дори по-далеч, като насочва мисълта си към св. ап. Павел (Еф. 3:10) и св. ап. Петър (1Петр. 1:12) – ако по-малките, т.е. членовете на църквата, чрез благодатта посвещават по-големите, т.е. ангелската йерархия, то по същия този начин чинът на благоустрояването отново се запазва в нерушим и чуден ред, заключава св. Григорий Палама³.

В нашето съвремие ангелската йерархия според Ареопагитския корпус е подложена на сериозна дискусия. Един от най-популярните й критици е прот. Йоан Майендорф. В гл. 4 на третата част на своето „Въведение в светоотеческото богословие“⁴ той заявява, че двете книги за йерархиите („За небесната йерархия“ и „За църковната йе-

¹ Св. Григорий Палама, *Триади в защита на свещенобезмълвстващите, Триада II, част 3*, 28, Св. Гора, Атон, 2011, с. 242–243.

² Пак там, *Триада II, част 3*, 29, с. 243.

³ Пак там, *Триада II, част 3*, 29, с. 244.

⁴ И. Мейендорф, *Введение в святоотеческое богословие*, ч. 3, гл. 4, Ню-Йорк, 1985 (<http://predanie.ru/lib/book/read/70915/#toc75> достъп 10.02.2017, достъп 10.02.2017).

рархия“) отразяват т.нар. александрийски мироглед, съгласно който целият свят е организиран на принципа на йерархическата стълбица. Авторът е движен от стремеж по някакъв начин да запълни разрыва между абсолютния Бог и относителното творение, като по този начин да направи своята космология приемлива за неоплатониците и в същото време – да запази неприкосновена християнската идея за непристъпността на Бога. Недостатъкът на такъв мироглед според Майендорф е очевидната илюзорност на всички междинни степени – това е все същата елинистична космология, но облечена в християнска външност. Класифицирайки чиновете на йерархията, Ареопagit използва според Майендорф модния сред неоплатониците троичен принцип: гръцката мисъл, неправеща различие между онтологията и естетиката, обичала навсякъде да вижда триади.

За християнската традиция тази класификация представлява голямо неудобство, твърди Майендорф, тъй като старозаветната ангелология е сложна и никак не се вмести в йерархията на Дионисий. Майендорф настоява, че църквата почита св. архангел Михаил като глава на небесното войнство, докато в системата на Дионисий архангелският чин е един от най-низшите в небесната йерархия. В случая с пророк Исая Майендорф настоява, че Бог е изпратил серафим, т.е. един от най-висшите ангели.

Прот. Йоан Майендорф заключава, че класификацията на небесните сили на Ареопagitския корпус не съответства на библейското откровение за тях и неговите триади трябва да бъдат признати за измислена конструкция, като добавя, че в системата му няма място за вярата в Боговъплъщението¹. Приемането на учението на корпуса за небесната йерархия от църквата Майендорф отнася към удивителните явления в нейната история². Освен това в гл. 5 на своя труд „Христос във византийското богословие“³ Майендорф казва, че макар всички названия на ангелските чинове, взети поотделно, могат да бъдат срещнати в Библията, сама по себе си структурата на Ди-

¹ Пак там.

² Пак там.

³ Йо. Майендорф, *Христос във византийското богословие*, гл. 5, <http://dveri.bg/ax639>, достъп 10.02.2017

онисиевия ангелски свят няма никакви основания в Свещ. Писание.

Друг известен критик на ангелската йерархия на корпуса е прот. Георги Флоровски, който е по-умерен в оценките си в сравнение с Майендорф. Флоровски смята, че ангелският свят според св. Дионисий сякаш засенчва Бога за човека. Няма пряк път към Бога и това разкрива някаква неяснота в христологическите представи на св. Дионисий. Според Флоровски авторът на корпуса продължава старата александрийска традиция, ясно изразена у Климент и особено у Ориген, ярко обагрена с късноюдаистическия и елинистически мотив на посредничеството. Във всеки случай идеята за йерархията получава при св. Дионисий твърде резки черти. В името на принципа той поправя дори Свещ. Писание – Дионисий не се съгласява да приеме серафима, явявал се на пророк Исая, за действителен серафим (Ис. 6:6)¹.

Въпреки това критично отношение, особено от прот. Йоан Майендорф, разбиранията за йерархията на ангелите според автора на корпуса са навлезли дълбоко в съборното съзнание на Православната църква, което добре личи не само от творенията на св. отци, посочени по-горе, но и от текстове на житийната литература, посветени на празниците Събор на св. архангел Михаил (8 ноември) и Събор на св. архангел Гавриил (26 март)². Но трябва да се подчертае, че от друга страна църквата приема св. архангел Михаил като най-висшия ангел – чиноначалник и архистратиг на всички ангели, а св. архангел Гавриил е втори след него, както се вижда на много места в богослужебните текстове на вечернята и утренията на Събор на св. архангел Михаил (8 ноември, Миней за месец ноември). Така изглежда, че има някакво противоречие и наистина се появява въпросът дали трябва да причисляваме св. архангел Михаил и св. архангел Гавриил към осмия, предпоследен низш чин в йерархията на с Ареопагитския корпус.

По този въпрос има две по-ясно очертани разбирания. Някои

¹ Г. Флоровски, *Източните отци от V до VIII век*, София: Тавор, 1992, с. 157

² Например: *Жития на светите*, София: Синодално издателство, 1991, под редакцията на Партений, епископ Левкийски и архимандрит д-р Атанасий (Бончев); Св. Димитрий Ростовски, *Жития на светите* (поредица от 12 тома), Св. Гора, Атон и др.

св. отци, например св. Григорий Палама, се придържат към йерархията на св. Дионисий Ареопагит и за тях св. Гавриил например е архангел от осмия чин. Св. Григорий Палама пише, че св. архангел Гавриил пръв и единствен е бил посветен в тайната на неизречимото понизяване на Словото, макар да не принадлежи към първия и издигнат в непосредствена близост до Бога чин. Понизилият Себе Си и слязъл при нас, заради нас е направил всичко ново, и затова, като се е възнесъл на небето, Той е направил по-ниските по чин и по-близки до света ангели просветители и посветители за по-високото чиноначалие. И така низшите повеляват на висшите и ги учат да подигнат вечните порти (сравн. Пс. 23:7-9), защото Облекляят се в плът поради своето неизказано човеколюбие ще се възкачи и ще се възнесе, и ще седне по-горе от всяко началство и власт (Еф. 1:21). Защото Той е Господ на силите и Цар на славата, можещ всичко, и когато пожелае ще постави последните над първите¹.

На друго мнение е св. Димитрий Ростовски. Съблюдавайки йерархията на св. Дионисий Ареопагит и основавайки се на св. Писание (Ис. 6:1-2)² и други св. отци, той пише следното в четивото за празника Събор на св. архангел Гавриил (26 март): „А че свети Гавриил трябва да бъде причислен към серафимския чин, става ясно от това, че нито един от другите чинове не стои по-близо от серафимите до престола на непристъпната Божия слава, според заслужаващото внимание свидетелство на свети Дионисий. Всеки ангелски чин има свое място по Божия разпоредба: едни по-близо, други по-далеч, а чинът на серафимите стои най-близо до Бога... И тъй като свети Гавриил е един от седемте непосредствено предстоящи пред Бога ангели, следва да е от серафимски чин, втори между серафимите“³.

На много места в Свещ. Писание се говори за ангели, но в него не могат да бъдат открити преки указания за грацията в тяхната йерархичност. В него все пак се споменават девет обобщаващи назва-

¹ Св. Григорий Палама, *Триада II*, ч. 3, 29, с. 243-244.

² „В годината, когато умря цар Озия, аз видях Господа, седнал на престол висок и издигнат, и полите на одеждите Му пълнеха целия храм. Около Него стояха серафими; всякой от тях имаше по шест крила: с две всеки закриваше лицето си, и с две закриваше нозете си, и с две летеше.“

³ Св. Димитрий Ростовски, *Жития на светите*, Март, Св. Гора, Атон, 2009, с. 533-535.

ния на ангелските чинове: серафими, херувими, престоли, господства, сили, власти, начала, архангели и ангели. От своя страна в свещ. Предание могат да бъдат открити много по-ясни и преки свидетелства за йерархичност при ангелите. Това разбиране е изразено и съборно на Петия вселенски събор (553 г.), когато е осъдено Оригеновото учение, в т.ч. и за ангелите.

За различаване на степени и чинове пишат някои от най-известните св. отци и учители на Църквата. Най-известното и широко коментирано светоотеческо творение, което се занимава подробно с йерархията в ангелския свят, е „За небесната йерархия“ на св. Дионисий Ареопагит. В него авторът подрежда ангелите в девет чина, групирани в три степени: най-висшите са серафими, херувими и престоли; следват господства, сили и власти; най-низшите са начала, архангели и ангели. Целта на йерархията според св. Дионисий е чрез очистване, просвещение и усъвършенстване да се постигне обожение и единение с Бога при това в строго определен порядък и чрез посредничеството на по-висшите ангелски чинове спрямо по-низшите, включително чрез ангелите спрямо хората.

От VI в. нататък това учение за йерархията става част от свещ. Предание на църквата, като на него се позовават редица св. отци като св. Григорий Двоеслов, преп. Йоан Дамаскин и др. Св. Григорий Палама също го приема, но прави корекции в някои от основните му положения: чрез ангелите ни се откриват много видения, но не всички явявания, или всяко единение, или всяко възсияване става чрез тях. След Боговъплъщението и явяването на благодатта не обезателно всичко става чрез посредничество – човекът вече има пряк достъп до Бога в Христа и може да постига обожение и непосредствено.

В нашето съвремие ангелската йерархия според Ареопагитския корпус е подложена на сериозна дискусия. Сред популярните й критици са прот. Йоан Майендорф и прот. Георги Флоровски. Рационално погледнато те изглеждат прави, доколкото идеята за йерархията получава в корпуса твърде резки черти. Освен това църквата почита св. архангел Михаил като глава на небесното войнство, докато в системата на св. Дионисий архангелският чин е един от най-низшите в небесната йерархия. В Свещ. Предание наистина има седем най-висши ангели, наричани архангели: Михаил, Гавриил, Рафаил, Уриил,

Салатиил, Иехудиил и Варахиил, които „възнасят молитвите на светиите и възлизат пред славата на Светия“ (Тов. 12:15).

В тази така очертаваща се колизия изглежда най-практично да се придържаме към големите авторитети на Църквата, като например св. Григорий Палама. Той, поставяйки Христос в центъра на мисловната си система, приема йерархията на св. Дионисий, но и я коригира. Св. Григорий Палама смята, че архангел Гавриил пръв и единствен е бил посветен в тайната на неизречимото понижаване на Словото, макар да не принадлежи към първия и издигнат в непосредствена близост до Бога чин. Христос заради нас е направил всичко ново – по-ниските по чин и по-близки до света ангели направил просветители и посветители за по-високото чиноначалие, настоява св. отец.

Можем да си позволим в края на изводите си да очертаем рамките на една работна хипотеза, изискваща по-разширен формат, отколкото предлага научната статия. Смятам, че има съответствие между библейската ангелология и йерархията на Ареопагитския корпус. Св. архангели Михаил и Гавриил са най-висшите ангели. Но те са ангелоначалници не на цялата йерархия, а само на тези чинове, които имат отношение към домостроителството на спасението и стоящи най-близо до хората. Т.е. те са началници на ангелите не като събирателно понятие, а на ангелите като чин, най-низшия девети чин.

Към момента за тази работна хипотеза не съм открил преки аргументи в Свещ. Писание и светоотеческата литература. Но не съм открил и контрааргументи, включително такива липсват и в богослужебните текстове. Например в службите за 8 ноември (Събор на св. архангел Михаил) светите архангели Михаил и Гавриил на много места са наречени началници на ангелите, но тук под ангели може да се разбира деветият най-низш чин от йерархията. Още повече, че там, където се изброяват висшите чинове, никога светите архангели Михаил и Гавриил не се посочват като техни началници.

Тази работна хипотеза, ако се докаже категорично, оборва директно тезата на Майендорф за Дионисиевата йерархия като напълно несъстоятелна. Както казах по-горе, за доказването на моята работна хипотеза са необходими още изследвания и по-голям формат като студия или дисертация.

Йоаннис Каминис

УНИНИЕТО – СТАРИЯТ ДЕМОН В СЪВРЕМЕННАТА ЕПОХА

Abstract: *Acedia – an Old Demon in Modern Times.* The goal of the current article is to present an overview of the so-called in patristic literature demon or passion of acedia and its activity as it is described in various monastic and patristic texts. Moreover, the article presents the signs of acedia-despondency, how it influences not only the monk but also every one of us and how this feeling-passion is still relevant in modern times, as one of the symptoms of depressive disorder. Apart from this the article presents some ways of overcoming this passion, ancient remedies taken from various patristic and monastic texts.

Keywords: *Acedia, Despondency, Depression, Monasticism, Sin, Passion, Evagrius Ponticus, Demon*

Демонът или бесът на унинието заема важно място в раннохристиянската демонология. Един от първите оригинални монашески мислители на Изток – Евагрий Понтийски – го определя като най-тежкия от всички други помисли (λογισμοί), защото учи човешкия ум да бъде непохватен, страхлив и разсеян¹. Същият демон² напада монасите особено по времето на псалмопението, намеквайки им, че молитвата е обременителна и внушавайки в техните сърца отегчение³. Евагрий го нарича също „пладнешки демон“ (δαίμων μεσημβρινός), защото напада монаха към 10:00 часа сутринта до към

¹ Évagre le Pontique, *Traité Pratique ou Le Moine*, t. II, SC 171, ed. Antoine Guillaumont & Claire Guillaumont (Paris: Editions du Cerf, 1971), 564.

² Българските преводи на Свещ. Писание гръцката дума δαίμων обикновено се превежда с „бяс“, но в доста широка богословска литература днес се използва и думата „демон“.

³ Νεῖλος ὁ Σιναΐτης, *Πρὸς Εὐλόγιον Μοναχόν*, Κεφ. Η' (PG 79, 1104 D). Става дума за съчинение на Евагрий, запазено под името на Нил Синайски.

1:00 часа след обяд¹:

„И първо слънцето му се вижда като че се забавя или дори като неподвижно, така че денят да изглежда петдесет часа дълъг. Тогава той (демонът/бесът) принуждава монаха да гледа през прозореца и да се втурва из килията си да наблюдава слънцето, за да види колко време остава до деветия час (15:00) и да хвърля погледа си във всички посоки, в случай че някой от братята е там. После навежда на мисълта му омраза към мястото, в което пребивава, начина му на живот и към ръчната работа; и също – че няма любов у братята, и също – че за него няма утешител (Плач Йер. 1:17-21). Ако някой през онези дни е огорчил монаха, демонът добавя и това, за да усили омразата му. Кара го да желае други места, където лесно може да намери всичко, от което се нуждае, и да се занимава с по-лесен и удобен занаят; и като добавя, че това да се харесаш Господу не зависи от мястото. На всякъде може Бог да бъде почитан. Към всичко това присъединява още и спомена за семейството на монаха и за предишния му живот, а и му подсказва, че той все още има дълго време да живее, повдигайки пред очите му видение за мъките на аскетичния живот. Така че използва всяко средство, за да движи монаха и да го прави да се откаже от борбата. Никой друг демон не следва след него, но след борбата, душата получава спокойно състояние и неизречима радост“².

Първият църковен писател, който подробно описва унинието

¹ Évagre le Pontique, op. cit., 520.

² Évagre le Pontique, op. cit., 521-526: Καὶ πρῶτον μὲν τὸν ἥλιον καθορᾶσθαι ποιεῖ δυσκίνητον ἢ ἀκίνητον, πεντηκοντάωρον τὴν ἡμέραν δεικνύς. Ἐπειτα δὲ συνεχῶς ἀφορᾶν πρὸς τὰς θυρίδας καὶ τῆς κέλλης ἐκπηδᾶν ἐκβιάζεται, τῷ τε ἡλίῳ ἐνατενίζειν πόσον τῆς ἐνάτης ἀφέστηκε, καὶ περιβλέπεσθαι τῇδε κάκεισε μη τις τῶν ἀδελφῶν. Ἐτι δὲ μῖσος πρὸς τὸν τόπον ἐμβάλλει καὶ πρὸς τὸν βίον αὐτόν, καὶ πρὸς τὸ ἔργον τῶν χειρῶν· καὶ ὅτι ἐκτέλειπε παρὰ τοῖς ἀδελφοῖς ἡ ἀγάπη καὶ οὐκ ἔστιν ὁ παρακαλῶν· εἰ δὲ καὶ τις κατ' ἐκεῖνας τὰς ἡμέρας εἴη λυπήσας τὸν μοναχόν, καὶ τοῦτο εἰς αὔξησιν τοῦ μίσους ὁ δαίμων προστίθῃσιν. Ἄγει δὲ αὐτόν καὶ εἰς ἐπιθυμίαν τόπων ἐτέρων ἐν οἷς ῥαδίως τὰ πρὸς τὴν χρείαν ἔστιν εὑρεῖν καὶ τέχνην μετελθεῖν εὐκοπωτέραν μᾶλλον καὶ προχωροῦσαν· καὶ ὡς οὐκ ἔστιν ἐν τόπῳ τὸ εὐαρεστεῖν τῷ Κυρίῳ προστίθῃσιν· πανταχοῦ γάρ, φησί, τὸ θεῖον προσκυνητόν. Συνάπτει δὲ τούτοις καὶ μνήμην τῶν οἰκείων καὶ τῆς προτέρας διαγωγῆς· καὶ χρόνον τῆς ζωῆς υπογράφει μακρόν, τοὺς τῆς ἀσκήσεως πόνους φέρων πρὸ ὀφθαλμῶν· καὶ πᾶσαν τὴν δὴ λεγόμενον κινεῖ μηχανὴν ἵνα καταλελοιπῶς ὁ μοναχὸς τὴν κέλλαν φύγῃ τὸ στάδον. Τούτῳ τῷ δαίμονι ἄλλος μὲν εὐθὺς δαίμων οὐχ ἔπεται· εἰρηνικὴ δὲ τις κατάστασις καὶ χαρὰ ἀνεκκλήλητος μετὰ τὸν ἀγῶνα τὴν ψυχὴν διαδέχεται. Прев. мой.

като явление в живота на аскета, е Евагрий Понтийски¹. Според него това състояние се определя като неестествена (οὐκ ἔχουσα τὸ κατὰ φύσιν) отпуснатост на душата, чувство за изтощение, което не може да се съпротивлява на изкушенията². Унинието е наречено:

„Ефирно приятелство, заблудител на нашите стъпки, омраза към трудолюбието, битка срещу спокойствието, буря през времето на псалмопением, леност в молитвата, отслабване на аскезата, неуместна сънливост, съновъртеж, тежест на лудостта, омраза към килията, противник на аскетичните мъки, враг на търпението, намордник на вниманието, незнание относно Писанията, участник в печалта, часовник на глада“³.

В западната средновековна традиция унинието (ἀκηδία) се възприема като леност. Обаче смисълът на гръцката дума е многостранен, защото освен леност, може да означава и небрежност към живота, безделие, отегчение, досада, равнодушие, изтощение, безчувственост и безгрижие⁴. В ново време се смята, че унинието споделя много

¹ За живота на Евагрий Понтийски вж. Παλλάδιος ἐπίσκοπος Ἐλενουπόλεως, *Ἡ πρὸς Λαύσον Ἱστορία* (PG 34, 1188-1195); *Coptic Palladiana II: The Life of Evagrius* (Lausiac History 38), првд. Tim Vivian, *Coptic Church Review* Vol. 21 N. 1 (2000); Σωκράτης Σχολαστικός, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία* (PG 67, 516-521); Ἑρμείας Σωζόμενος, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία* (PG 67, 1381-1388); Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, *Ἴσον τῆς Διαθήκης* (PG 37, 393), B-C; Rufinus Aquilensis, *Historia Monachorum* (PL 21,448-449); *Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων Γερόντων* (PG 65, 173-176); Gennadius, *Liber de Viris Illustribus*, ed. E.C Richardson, (Leipzig: J.C Hinrichs'sche Buchhandlung, 1896): 65; Eusebius Hieronymus, *Epistolae, Epistola CXXXIII* (PL 22, 1151).

² Νεῖλος ὁ Σιναΐτης, *Τὰ Ὀκτώ Πνεύματα τῆς Πονηρίας*, Κεφ. II' (PG 79, 1157 D).

³ Νεῖλος ὁ Σιναΐτης, *Περὶ τὰς ἀντίζυγους τῶν ἀρετῶν κακίας* (PG 79, 1144 B-C-D): Ἀκηδία, φιλία ἀερική, βημάτων περιαγωγὸς, φιλεργίας μῖσος, ἡσυχίας μάχη, ψαλμωδίας ζάλη, εὐχῆς ὄκνος, ἀσκήσεως χαύνωσις, ἄωρος νυσταγμὸς, περιστρεφόμενος ὕπνος, μανίας βάρος, κέλλης μῖσος, πόνων ἀντίπαλος, καρτερίας ἀντίζυγος, μελέτης κήμωτρον, Γραφῶν ἀμαθία, λύπης μέτοχος, ὠρολόγιον πείνης. Прев. мой.

⁴ На старогръцки думата се формира от префикса за отрицание α- и κῆδος, която означава „грижа“. Тоест етимологично думата ἀκηδία означава „безгрижие, небрежност“. В християнския контекст това състояние се определя като безгрижие към спасението и себе си, когато монахът е отегчен, пренебрегва работата си и молитвите, и също става с миряните: когато са отегчени, изпадат в състоянието на безгрижие, не се грижат за себе си и мислят само как да избягват от това състояние и да намерят начини, за да се разсейват. В по-късния гръцки език се използва думата κηδεῖα, която означава погребален обред т.е. грижа за мъртвия, отгук на

общи признаци с клиничната депресия¹. Симптомите на унинието могат да бъдат телесни и душевни. Първите симптоми са сънливост, обща отпадналост или слабост, като например ярко изразена нестабилност в коленете, болки в крайниците и треска². Св. Йоан Лествичник също описва телесните симптоми на унинието казвайки, че:

„Бесът на унинието произвежда тричасово треперене, главоболие, горещина, болки в стомаха. А когато дойде деветият час, дава възможност малко да се съвземем. Когато вече и трапезата е сложена, кара ни да скочим от леглото, но после, в часа за молитва, отново отежнява тялото; потапя в сън ония, които стоят на молитва и в ненавременните прозъвки грабва стиховете от устата им“³.

Св. преп. Теодора Александрийска също описва такива телесни симптоми:

„Добре е да се живее в исихия, защото благоразумният човек живее в исихия. Наистина велико е за девица или за монах да практикуват исихия, особено по-младите. Обаче трябва да знаеш, че веднага щом някой реши да живее в исихия, идва злият и отежнява душата с униние, малодушие, зли помисли; уморява тялото чрез болести, отпуснатост; отслабва коленете и всички членове и отнема силата на душата и тялото. Поради това боледува и не може да се моли в събранието. Но ако сме бдителни, всичко това отпада. Имало монах, който всеки път, когато започвал да се моли, треска и температура го хващали и страдал от главоболие. Тогава той казвал на себе си: „ето боледувам и близо съм до смъртта, така че сега ще стана преди да умра и ще се моля.“ И чрез този помисъл, той се принуждавал да се моли. Когато приключел молитвата си, треската също изчезвала“⁴.

славянски "опело".

¹Вж. Andrew Solomon, *The Noon Day Demon: An Atlas of Depression*, (New York: Scribner 2001).

² Вж. Andrew Crislip, „The Sin of Sloth or the Illness of the Demons? The Demon of Acedia in Early Christian Monasticism“, *The Harvard Theological Review*, Vol. 98 No. 2 (2005) 143-169.

³ Преп. Йоан Лествичник, *Лествица*, прев. Нюйорски митр. Йосиф (София: Синодално Издателство, 1982), 8, 101.

⁴ Αποφθέγματα τῶν ἁγίων Γερόντων (PG 65, 201C-D): Καλὸν τὸ ἡσυχάζειν· ἀνὴρ γὰρ φρόνιμος ἡσυχίαν ἄγει. Μέγα γὰρ ἀληθῶς παρθένω ἢ μοναχῷ, ἡσυχάζειν· μάλιστα δὲ τοῖς νέοις. Ἀλλὰ γίνωσκε, ὅτι προηῖται ἡσυχάσαι, εὐθέως ὁ πονηρὸς ἔρχεται καὶ βαρεῖ τὴν ψυχὴν, ἐν ἀκηδαιῖς, ἐν ὀλιγοψυχίαις, ἐν λογισμοῖς· βαρεῖ καὶ τὸ σῶμα, ἐν ἀσθενείαις,

Освен телесните симптоми, унинието влияе и на психическото състояние на монаха, поведението и отношението му към другите монаси. Липсата на внимание към молитвата и общо негодувание относно монашеския начин на живот са основните психични симптоми на унинието, които се проявяват в монасите. Монахът няма желание да чете или да се моли – нещо, което много подробно е описано от Евагрий Понтийски:

„Когато чете този, който страда от униние, прозява се често и лесно се приспива; той разтрива очи и разтяга ръцете си; отвърща очите си от книгата, взира погледа си в стената и отново се връща към четенето за малко; прелиствайки страниците, търси с любопитство края на текста, брои страниците и изчислява броя на колите, не му харесват почеркът и украсата на книгата, после затваря книгата и я поставя връз главата си, та накрая и заспива, но няма дълбок сън, защото тогаз глад разбужда душата му и се налага да се погрижи за нуждите си. Монахът, страдащ от униние, е ленив в молитвата и дори не казва молитвените слова. Както болният човек, който не може да носи тежък товар, по същия начин и човек, страдащ от униние, не може да изпълни Божието дело усърдно. Първият е загубил силата на тялото, а другият е разпуснал силите на душата“¹.

Освен това, унинието напада монаха по време на псалмопение-

ἐν ἀτονίᾳ, ἐν λύσει γονάτων καὶ ὅλων τῶν μελῶν, καὶ λύει τὴν δύναμιν τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος· καὶ ὅτι ἀσθενῶ καὶ οὐκ ἰσχύω βαλεῖν τὴν Σύναξιν. Ἄλλ’ ἐὰν νήψωμεν, πάντα ταῦτα διαλύονται. Ἦν γὰρ τις μοναχός· καὶ ὡς ἤρχετο βαλεῖν τὴν Σύναξιν, ἐλάμβανεν αὐτὸν ῥίγος καὶ πυρετός, καὶ ἡ κεφαλὴ τονῶ ὀχλεῖτο· καὶ οὕτως ἔλεγεν ἑαυτῷ, ὅτι. Ἰδοὺ ἀσθενῶ, καὶ ἐνίστε ἀποθνήσκω· ἐγερθῶ οὖν πρὶν ἀποθάνω, καὶ βάλω τὴν σύναξιν. Καὶ τῷ λογισμῷ τούτῳ ἐβιάζεται ἑαυτὸν, καὶ ἔβαλε τὴν Σύναξιν καὶ ὡς κατέπαυεν ἡ σύναξις, κατέπαυε καὶ ὁ πυρετός. Прев. мой.

¹ Νεῖλος ὁ Σιναΐτης, *Τὰ Ὁκτὼ Πνεύματατα τῆς Πονηρίας*, Κεφ. ΙΔ (PG 79, 1160 B-C). Ἀναγινώσκων ἀκηδιαστής χασμάται πολλά, καὶ πρὸς ὕπνον καταφέρεται εὐχερῶς, τρίβει τὰς ὄψεις, καὶ διατείνει τὰς χεῖρας, καὶ τοῦ βιβλίου τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀποστήσας, ἐνατενίζει τῷ τοίχῳ, πάλιν ἐπιστρέψας ἀνέγνω μικρὸν, καὶ ἀναπτύσσων τὰ τέλη τῶν λόγων περιεργάζεται, ἀριθμεῖ τὰ φύλλα, καὶ τὰς τετράδας ἐπιψηφίζει, ψέγει τὸ γράμμα καὶ τὴν κόσμησιν, ὕστερον δὲ πτύξας ὑπέθηκε τῇ κεφαλῇ τὸ βιβλίον, καὶ καθεύδει ὕπνον οὐ πάνω βαθύν, ἡ γὰρ πείνα λοιπὸν διεγείρει αὐτοῦ τὴν ψυχὴν, καὶ τὰς ἑαυτῆς φροντίσεις ποιεῖ. Ἀκηδιαστής μοναχός, ὀκνηρὸς εἰς προσευχήν, καὶ οὐ μὴ λαλήσει ποτὲ ῥήματα προσευχῆς· ὥσπερ γὰρ ὁ νοσῶν οὐ βαστάζει φορτίον βαρὺ, οὕτω καὶ ἀκηδιαστής οὐ μὴ ποιήσει ἔργον Θεοῦ ἐπιμελῶς· καθήρηται μὲν γὰρ ὁ μὲν τὴν δύναμιν τοῦ σώματος, ὁ δὲ τοὺς τόνους ἐκλέλυται τῆς ψυχῆς. Прев. мой.

то, внушавайки му, че то е тежко, и нападайки го чрез непристойни мисли, свързани с плътта¹. Унинието се появява и като силно желание за бягство от килията². Страдащият от него може да пожелае да намери други хора, за да общува, и поради това да поиска да се премести на друго място³. Монасите, разочаровани от живота си, могат да бъдат принудени от тази страст да търсят друга килия с надеждата, че така могат да бъдат по-добри отшелници⁴ или пък унинието да провокира спомени за предишния им живот, за да напуснат съвсем монашеството⁵. Намерението на демона на унинието е да убеди монаха да изостави манастира си и дори като цяло – монашеския живот. Всички тези симптоми обикновено са свързани с унинието и всъщност са подобни на състоянието на отегчение, умора или досада; монахът се е уморил от аскетичния начин на живот и търси всякакви възможности и оправдания, за да избегне от аскетичните практики.

Унинието обаче не се появява само като чувство на отегчение или досада, а изкушава монаха да извърши благотворителни дейности, но така, че да ги изпълни с неумереност и грешна мотивация. Това е най-коварният начин, по който демонът на унинието опитва да отклони монаха от аскетичния живот. Обикновено се проявява като силно желание за грижа по отношение на болните или чрез извършване на други благотворителни дейности. Евагрий Понтийски пише, че страдащият от униние монах предлага да посещава болните, но го прави за собствената си цел и бързо иска да изпълнява разни услуги за другите, но само мисли за собственото си удовлетворение⁶. Същото споменава и св. Йоан Лествичник:

¹ Νεῖλος ὁ Σιναΐτης, *Πρὸς Εὐλόγιον Μοναχόν* (PG 79, 1104D, 1106A-B).

² Νεῖλος ὁ Σιναΐτης, *Τὰ Ὀκτώ Πνεύματα τῆς Πονηρίας* Κεφ. ΙΓ (PG 79, 1157D).

³ Euagrius Ponticus, *Ἀντιρρητικός*, *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen Philologisch-Historische Klasse*, Wilhelm Frankenberg, ed. trans V. 13, N. 2, (Berlin:Weidmannsche Buchhandlung, 1912) 6.4, 6.9 6.24, 6.26, 6.33, 6.35, 6.52, 6.53, 521-522; Νεῖλος ὁ Σιναΐτης, *Τὰ Ὀκτώ Πνεύματα τῆς Πονηρίας*, Κεφ. ΙΓ (PG 79, 1157).

⁴ Euagrius Ponticus, *Ἀντιρρητικός*, 6.33, 527.

⁵ Ibid. 6.4, 6.6, 6.23, 6.35, 6.39, 6.44, 6.45, 6.46, 6.53, 523-531.

⁶ Νεῖλος ὁ Σιναΐτης, *Τὰ Ὀκτώ Πνεύματα τῆς Πονηρίας*, Κεφ. ΙΓ (PG 79, 1157D).

„Унинието подбужда към гостоприемство; уговаря да даваме милостиня от ръчния труд; усърдно подбужда да посещаваме болни, като ни напомня за Оногова, Който е казал: *болен бях и Ме посетихте* (Мат. 25:36). То увещава да посещаваме скърбящите и малодушните и, бидейки самото то малодушно, внушава ни да утешаваме малодушните“¹.

Един такъв случай относно унинието се описва и в сборника *Aportheigmata Patrum*, когато един монах посещава св. преп. Арсений Велики и му казва, че има помисли, които му внушават да не пости нито да работи, а поне да посети болните, защото и тази дейност е признак за любов. Тогава св. Арсений разбира, че този помисъл произхожда от демоните и му казва да отиде да яде, да пие и да спи, само да не изоставя килията си. Защото само търпението държи монаха в правилния порядък – да си остане в келията².

Още по-опасно за монасите е когато демонът на унинието ги насърчава да предприемат прекомерни аскетични подвизи. Демонът на унинието използва словата на Свещ. Писание и думите на светците, за да насърчи монасите към прекомерния аскетизъм, защото по този начин ще могат да подражават на подвизите на светците³. Евагрий Понтийски пише, че демонът на унинието подражава на този на чревоугодие и предлага на монаха пълно отстъпление – да живее в усамотение и след това го призовава да подражава св. Йоан Предтеча и на първите отшелници като св. Антоний Велики. Демонът върши това с цел монахът да не издържи дългото и нечовешко усамотение и тогава срамно да избегне от мястото си, за да може същият този демон да се хвали и да каже, че е „надделял над оногова“⁴. Св. Йоан Лествичник също пише за изкушението да се подражава на трудните аскетични подвизи на великите аскети:

„Похвално е да се удивляваме на трудовете на тези светци; спасително е да им подражаваме. Но да пожелаем изведнъж да станем подража-

¹ Преп. Йоан Лествичник, op. cit., 100-101. Прев. Нюйорски митр. Йосиф

² *Περὶ τοῦ Ἀββᾶ Ἀρσενίου, Αποφθέγματα τῶν ἁγίων Γερόντων ΙΑ'* (PG 65, 89C-D).

³ Andrew Crislip, „The Sin of Sloth or the Illness of the Demons? The Demon of Acedia in Early Christian Monasticism”, 153.

⁴ Évagre le Pontique, *Sur Les Pensées*, ed. Paul Géhin & Claire Guillaumont et Antoine Guillaumont, SC 438 (Paris :Editions du Cerf, 1998), p. 277.

тели на техния живот, е безразсъдно и невъзможно“¹.

Това означава, че унинието не предизвиква само леност, отегчение и досада, а влияе също върху онези, които живеят много аскетично:

„Живеещите вън от света биват мъчени от бесовете на преяждането и блудството, ако имат в изобилие всичко, потребно им; ако ли пребивават в подвижнически места, отдалечени от всякаво утешение, такива биват изкушавани от демоните на унинието и ропота“².

Това, което трябва да вземем предвид е, че унинието не е състояние, което може да се наблюдава само при монаси или отшелници. Това погрешно мнение може да произхожда от недоразумението, че съществува свят само за монаси и отшелници, чиито проблеми не засягат живота на другите християни, които не живеят като тях. По този начин една съществена истина се пренебрегва, т.е. страстите и пороците, които тормозят човечеството, са едни и същи във всяко време и място. Това, което се променя, са конкретните форми, чрез които те се появяват. Според Евагрий Понтийски противниците на човеците, страстите и демоните-бесове, които подбуждат злите помисли, са едни и същи по целия свят, въпреки че има различни нива в интензивност на борбата³.

Всъщност унинието много често се идентифицира с депресия. Истината е, че признаците на унинието се включват в тази болест, която се класифицира като голямо депресивно разстройство (ГДР), т.е. психично разстройство, характеризиращо се с всеобхватно потиснато настроение, придружено с ниска самооценка и загуба на интерес или удоволствие от дейности, които нормално носят удовлетворение и радост. По-скоро унинието може да е проява на краткотраен (4-13 дни) депресивен епизод, при който са налични 4 от 8-те симптоми на ГДР⁴. Естествено, има и други прояви на унинието, които на

¹ Преп. Йоан Лествичник, *op. cit.*, 52. Прев. Нюйорски митр. Йосиф

² *Ibid.*, p. 158.

³ Gabriel Bunge, „Acedia – A Disease Typical only of Monks?“, *Despondency: The Spiritual Teaching of Evagrius Ponticus on Acedia*, transl. Anthony P. Gythiel (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2011).

⁴ Тези симптоми са следните: 1. Потиснато настроение през по-голямата част на

първ поглед не се разкриват като такива. Например Евагрий пише:

„Относно помисъла на демона/беса на унинието, който мрази ръчната работа, която практикува; и по-този начин иска да учи друг занаят, който ще го поддържа по-добре и ще бъде по-лесен“¹.

Изкушението да се разглежда работата като източник на проблеми трябва да е било широко разпространено по времето на Евагрий Понтийски². Днес това чувство се среща често, както и по онова време и по същите причини. Ранните монаси спечелвали хляб чрез плетене на кошници – проста, почти механична работа, която със сигурност е била доста монотонна. Въпреки това еднообразието на работата е била основната цел, защото по този начин умът на монасите е по-свободен и те могат да се молят и да се намират в състояние на съзерцание, без да се разсейват от други неща³. Когато един монах обаче изпада в униние, качеството на тази работа се изопачава, а самата работа се превръща в мъка. Същото чувство е характерно и за съвременната епоха, в която човек разполага със средствата на технологията, улесняващи ежедневието. Въпреки това технологията много пъти води до многостранна разсеяност и последицата от това е, че човекът не може да се съсредоточи в определена задача. От една

деня, почти всеки ден, посочвано като чувство на печал, празнота или безнадеждност. 2. Намален интерес или никакво усещане за удоволствие при всички или почти всички дейности през по-голямата част на деня, почти всеки ден. 3. Значителна загуба на тегло, когато човекът не пази в диета или увеличаване на теглото; намаляване или увеличаване на апетита почти всеки ден. 4. Безсъние или прекомерен сън почти всеки ден. 5. Психомоторна възбуда, тревога или забавяне почти всеки ден (наблюдавано от други, не само чрез изразяването на субективни чувства на тревога, безпокойство или забавяне) 6. Умора или загуба на енергия почти всеки ден 7. Чувство на безполезност или чувство на прекомерерна вина (които могат да бъдат заблуждаващи) почти всеки ден. 8. Понижена способност на мисленето и съсредоточеността или нерешителност почти всеки ден. 9. Повтарящи се мисли за смъртта (не само страх от смъртта) повтарящи се идеи за самоубийство, или опит за самоубийство или конкретен план за самоубийство. American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (Washington DC: 2013) 161-183.

¹ Euagrius Ponticus, *Ἀντιρρητικός*, 521. Прев. мой.

² Вж. Ibid. 6.33 , 527; Νεῖλος ὁ Σιναιτῆς, *Τὰ Ὁκτὼ Πνεύματα τῆς Πονηρίας*, Кеф. II (PG 79, 1160): Ὁ ἀσθενῶν οὐκ ἀρκεῖται τροφῇ μιᾷ, καὶ ἀκηδιαστὴς μοναχὸς ἐν ἔργῳ ἐνί.

³ Gabriel Bunge, op. cit., 95-100.

страна, фактът, че имаме много избори в съвременния свят – поради технологиите – означава повече свобода, а от друга страна, ни затруднява, защото не знаем какво точно да изберем.

Днес унинието се появява често и като вътрешна тревога, неопределено безпокойство, което въвлича човека в борба срещу самия себе си. За да избяга от това чувство, човек трябва да намери начини да се разсейва и – разбира се – от незапомнени времена съществуват средства да се избягва страстта на унинието, т.е. разсейването чрез забавления, които светът предлага. Днес съществува цяла индустрия за развлечения и пътувания, която е заета само с това – да облекчи тежестта на унинието за съвременните люде, или по-скоро да им попречи дори да осъзнаят, че са засегнати от това дългодревно зло. Съществуват сериали и видео игри, разсейващи човека, но често водещи го до пристрастяване. Всъщност всички тези развлечения се възползват от чувството на безпокойство и страх човек да не остане сам със себе си. Унинието обаче не може да се лекува чрез тези средства, които се оказват само временни и вредни, защото то винаги се връща още по-силно от преди и всеки път се изискват по-големи дози развлечение.

Днес унинието може да се прояви и като работохолизъм, т.е. когато вътрешното безпокойство се превръща в непрестанна заетост и активност, маскирана под добродетелта на трудолюбието. Това не е нищо друго освен опасна самозаблуда. Това е заблудата на пълния календар от срещи и задължения, заслепяващи човека, за да не отпрати поглед към вътрешната си празнота. Става още по-опасно, когато човекът мисли, че по този начин постига високи цели. Колкото по-дълго продължава тази самозаблуда, толкова по-пагубни са последиците й.

Естествено, съществуват начини, които могат да помогнат за справяне с унинието. Евагрий Понтийски представя търпението (ὑπομονή) като добродетел, която се противопоставя на унинието:

„Търпение, отрязване на унинието, отсичане на злите помисли, грижа за смъртта, изучаване на кръста, закован страх, ковано злато, законодателство за бедствия, книга на благодарността, броня на спокойствието, оръжие срещу мъките, пламенно трудолюбие, пример на

добродетелите“¹.

Търпението заедно със сълзите потиска унинието; омразата към насладите кара светската печал да замълчи². Св. Йоан Лествичник пише, че надеждата убива унинието и отчаянието, а св. Йоан Касиан Римлянин препоръчва смелостта срещу унинието³. Ключът към изгонването на унинието е да бъдат прогонвани всички други пороци: печалта, сребролюбието, блудството и чревоугодieto⁴. Унинието винаги напада човека с извънредна сила и както пише Евагрий Понтийски, дърпа човека под шията (ὕπὸ φάρυγγος ἐλκομένην)⁵, затова се изисква издържливост и търпение, та да бъде тази страст победена:

„Когато сме подтиснати от демона на унинието, трябва със сълзи да разделим душата си на две, едната част да насърчава другата, сеейки добри надежди в себе си и пеейки словата на св. Давид. Защо униваш, душо моя, и защо се смущаващ? Уповавай се на Бога, защото аз още ще славя Него, моя Спасител и моя Бог“ (Пс. 41:6). По време на изкушението не бива да изоставяме нашата келия, каквото оправдание и да измислим, трябва да останем вътре и да упорстваме и смело да приемаме всички идващи демони, особено този на унинието, който е най-тежък от всички, но пък довежда душата до съвършенство (когато той си отива). Избягването на такива борби учи ума да е непохватен, страхлив и беглец. Казваше нашият светия и опитен учител: по този начин трябва да се подготвя монахът, сякаш утре ще умре, но в същото време трябва да се грижи за тялото си, сякаш ще живее с него много години напред. Първото отсича помислите на унинието и прави монаха да бъде по-ревностен, а второто запазва тялото и съхранява самообладание в умереност“⁶.

¹ Νεῖλος ὁ Σιναΐτης, *Περὶ τὰς ἀντιζυγούς τῶν ἀρετῶν κακίας* (PG 79, 1144C-D): Ὑπομονή, ἀκηδίας διακοπή, λογισμῶν κατακοπή, θανάτου μέριμνα, σταυροῦ μελέτη, καθηλωμένος φόβος, τυπτόμενος χρυσός, θλίψεων νομοθήκη, βίβλος εὐχαριστίας, θώρας ἡσυχίας, πόνων ὄπλον, ἀναξέουσα καλλιπονία, ἀρετῶν ὑπογραφή. Прев. мой.

² Νεῖλος ὁ Σιναΐτης, *Παραίνεσις πρὸς Μοναχούς* (PG 79, 1236 A-B): Ἀκηδίαν καταστέλλει ὑπομονή, καὶ δάκρυα, λύπην δὲ κοσμικὴν κατασιγάξει τὸ πρὸς τὰς ἡδονὰς μῖσος.

³ Преп. Йоан Лествичник, op. cit., 211, прев. Ньюйорски митр. Йосиф; Joannes Cassianus, *Collationes* (PL 49, 639BC).

⁴ Andrew Crislip, op. cit., 155.

⁵ Evagrius Ponticus, *Ἀντιρρητικός*, 57, 531.

⁶ Évagre le Pontique, *Traité Pratique ou Le Moine*, t. II (SC 171): Ὅταν τῷ τῆς ἀκηδίας περιπέσωμεν δαίμονι, τὸ τηνικαῦτα τὴν ψυχὴν μετὰ δακρύων μερίσαντες τὴν μὲν παρα-

Унинието може да се появи като непреодолимо изкушение, човек трябва да се изправи срещу него въоръжен с постоянност и упоритост. Евагрий пише, че когато този помисъл напада монаха, той трябва да остане в килията си и да не оправдава себе си, намирайки разни начини да се разсейва, т.е. трябва да остане сам със себе си и да посрещне смело всички помисли, които го нападат. Такова поведение изглежда обратното на онова, което всеки щеше да направи. Следователно това, от което имаме нужда, когато безпокойството ни завладява, не е да търсим нови начини да се разсейваме, нито да отвлечаме вниманието си от това, което правим, а да сме упорити срещу изкушението и да вършим неотклонно задачата, с която сме се заели.

Друго средство, с което човек може да се изправи срещу унинието, е да мисли непрекъснато за деня на смъртта си. Естествено, тази практика идва от Платон, който определя философията като изучаване на смъртта, т.е. според него трябва да се обърне внимание на смъртта, ако някой иска да живее достойно¹. Да мислиш за смъртта, означава да имаш всеки момент съзнанието, че ще умреш, да живееш, приемайки, че това съществуване е нещо временно и животът не е нещо друго освен една възможност, борба, изпитание. Изучаването на смъртта е също непрекъснатата борба срещу себелюбието, защото унинието не е нищо повече освен прекомерно оценяване на земния и материалния живот и неговите неизбежни бедствия и не-

καλοῦσαν τὴν δὲ παρακαλουμένην ποιήσωμεν, ἐλπίδας ἀγαθὰς ἑαυτοῖς ὑποσπεύροντες καὶ τὸ τοῦ ἁγίου Δαυῖδ κατεπάδοντες· ἵνα τι περίλυπος εἶ, ἡ ψυχὴ μου, καὶ ἵνα τι συνταράσσεις με; ἔλπισον ἐπὶ τὸν Θεόν, ὅτι ἐξομολογήσομαι αὐτῷ· σωτήριον τοῦ προσώπου μου καὶ ὁ Θεός μου. Οὐ δεῖ κατὰ τὸν καιρὸν τῶν πειρασμῶν καταλιμπάνειν τὴν κέλλαν προφάσεις εὐλόγους δῆθεν πλαττόμενον, ἀλλ' ἔνδον καθῆσθαι καὶ ὑπομένειν καὶ δέχεσθαι γενναίως τοὺς ἐπέρχομένους ἅπαντας μὲν, ἐξαιρέτως δὲ τὸν τῆς ἀκηδίας δαίμονα, ὅστις ὑπὲρ πάντας βαρύτερος ὢν δοκιμωτάτην μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπεργάζεται. Τὸ γὰρ φεῦγειν τοὺς τοιοῦτους ἀγῶνας καὶ περιστάσθαι ἀτεχνον τὸν νοῦν καὶ δειλὸν καὶ δραπέτην διδάσκει. Ἔλεγε δὲ ὁ ἅγιος καὶ πρακτικώτατος ἡμῶν διδάσκαλος· οὕτω δεῖ αἰεὶ παρασκευάζεσθαι τὸν μοναχὸν ὡς αὔριον τεθνηξόμενον, καὶ οὕτω πάλιν τῷ σώματι κεχρησθαι ὡς ἐν πολλοῖς ἔτεσι συζησόμενον. Τὸ μὲν γάρ, φησί, τοὺς τῆς ἀκηδίας λογισμοὺς περικόπτει καὶ σπουδαιότερον παρασκευάζει τὸν μοναχόν· τὸ δὲ σῶον διαφυλάττει τὸ σῶμα καὶ ἴσῃν αὐτοῦ αἰεὶ συντηρεῖ τὴν ἐγκράτειαν. Прев. мой.

¹ Πλάτων, *Φαίδων*, 67e (Κάκτος: Αθήνα, 1992), 94.

щастия. Затова, когато изучаваме смъртта, когато мислим за него, разбираме, че нашата истинска родина не се намира в земята. Така учим как да оценяваме състоянията на този земен живот безстрастно и да живеем по съответния начин. Като помним обаче постоянно смъртта, според думите на Евагрий трябва да се грижим за тялото и здравето си.

Друга стратегия, много важна, за да се изправим срещу унинието, е следната: каквото вършим в живота си – от най-важното до най-дребното – да го вършим с внимание и усърдие. Всеки ден трябва да си поставяме цели и задачи и да работим върху тях, докато ги приключим. Трудната и постоянна работа, изпълнена с грижа и умереност, е като цяло важно средство за предотвратяване на вътрешното безпокойство, произхождащо от унинието. Евагрий Понтийски също пише за тази тема:

„Грижи се да имаш ръчна работа и ако е възможно, ден и нощ да работиш, за да не бъдеш в тежест на никого. Но и преди всичко, за да можеш да даваш на другите, както призовава и св. ап. Павел. Защото по този начин ще можеш да пребориш и демона на унинието и да отстраниш другите желания, които идват от противника. Демонът на унинието се намира в безделието“¹.

Според Евагрий, за да се избегне човекът от унинието, е нужна също непрекъсната молитва: „През времето на такива изкушения, практикувай кратка и интензивна молитва“².

В заключение: демонът/бесът на унинието се проявява посредством телесни и психични симптоми. Телесните симптоми могат да бъдат сънливост, треска или замайване, докато психичните се свързват с чувството на безпокойствие, вътрешна тревога, досада, отегчение и леност. Онези, които страдат от униние, се намират в двете

¹ Εὐάγριος ὁ Μοναχός, *Τῶν κατὰ Μοναχῶν Πραγμάτων τὰ Αἴτια καὶ ἡ καθ' Ἡσυχίαν τούτων Παράθεσις* (PG 40, 1260 C-D): Ἐργασίας χειρῶν φρόντιζε, καὶ τοῦτο αὐτό, εἰ δυνατόν, νυκτὸς καὶ ἡμέρας, πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαι τίνα, μᾶλλον δὲ καὶ εἰς τὸ μεταδιδόναι, καθάπερ καὶ παραινεῖ λέγων ὁ ἱερὸς ἀπόστολος Παῦλος· ἵνα δὴ καὶ ἐν τούτῳ τὸν τῆς ἀκηδίας καταπαλαίσης δαίμονα, καὶ τὰς ἄλλας πάσας ἐπιθυμίας τοῦ ἐχθροῦ διάρῃς. Ἐπὶ κεταὶ γὰρ τῇ ἀργίᾳ ὁ τῆς ἀκηδίας δαίμων. Прев. мой.

² Νεῖλος ὁ Σιναΐτης, *Περὶ Προσευχῆς* (PG 79, 1189A-B): Ἐν καιρῷ τῷ τοιούτων πειρασμῶν, βραχεῖα καὶ ἐπιτεταμένη προσευχὴ κέχρησο.

крайности – или са в състояние на пълно отегчение и леност, или работят прекомерно до пълно изтощение. Лечението на унинието е възможно, ако човекът проявява търпение и издържливост срещу тази страст. Според Евагрий Понтийски за преодоляването му може също да помогне усърдната ръчна работа, както и пребиваването в умереност, помнене за смъртта и, разбира се, интензивната молитва. В учението на отците-отшелници всъщност тези средства помагат на човека да бъде по-съсредоточен във всеки момент от живота си и тази съсредоточеност, а също и оценяването на всеки момент в този живот е нещо, което може да помогне за преодоляването на въпросната страст.

Библиография

Извори

Αποφθέγματα τῶν ἁγίων Γερόντων. PG 65.

Γρηγόριος ὁ Θεολόγος. Ἴσον τῆς Διαθήκης. PG 37

Eusebius Hieronymus. Epistolae. PL 22.

Euaagrius Ponticus. Ἀντιρρητικός. Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen Philologisch-Historische Klasse. Ed. trnsl. Frankenberg, Wilhelm. V. 13, N. 2. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912.

Évagre le Pontique. Traité Pratique ou Le Moine t II. SC 171. Paris :Editions du Cerf, 1971.

———. *Sur Les Pensées*. SC 438. Paris :Editions du Cerf, 1998.

Εὐάγριος ὁ Μοναχός. Τῶν κατὰ Μοναχῶν Πραγμάτων τὰ Αἴτια καὶ ἡ καθ' Ἦσυχίαν τούτων Παράθεσις. PG 40.

Ἑρμείας Σωζόμενος. Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία. PG 67.

Gennadius. Liber de Viris Illustribus. Ed. Richardson, E.C. Leipzig: J.C Hinrichs'sche Buchhandlung, 1896

Преп. Йоан Лествичник. Лествица. Превд. Ньюйорски митр. Йосиф. София: Синодално Издателство 1982

Joannes Cassianus. Collationes. PL 49.

Νεῖλος ὁ Σιναΐτης. Περὶ Προσευχῆς. PG 79.

———. Παραίνεσις πρὸς Μοναχούς. PG 79.

———. *Περὶ τὰς ἀντιζυγούς τῶν ἀρετῶν κακίας*. PG 79

———. Πρὸς Εὐλόγιον Μοναχόν. PG 79.

———. Τὰ Ὀκτὼ Πνεύματα τῆς Πονηρίας. PG 79.

Rufinus Aquilensis. Historia Monachorum. PL 21.

Παλλάδιος ἐπίσκοπος Ελενουπόλεως. Ἡ πρὸς Λαῦσον Ἱστορία. PG 34
Πλάτων. Φαίδρος. Αθήνα: Κάκτος, 1992.

Изследвания

American Psychiatric Association. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Washington DC: 2013.

Bunge, Gabriel. Despondency: The Spiritual Teaching of Evagrius Ponticus on Acedi. Trnsl. .Gythiel, P. Anthony. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2011.

„Coptic Palladiana” II: The Life of Evagrius Lausiac History 38. Trnsl. Tim Vivian. *Coptic Church Review* 21 n. 1 (2000)

Crislip, Andrew. „The Sin of Sloth or the Illness of the Demons? The Demon of Acedia in Early Christian Monasticism.” *The Harvard Theological Review*. 98, no. 2 (2005).

Solomon, Andrew. The Noon Day Demon: An Atlas of Depression. New York: Scribner, 2001.

Ангел Петков

ОМИЛЕТИЧНИЯТ И ЕКЗЕГЕТИЧЕН ПОДХОД

НА СВ. ПИОНИЙ СПОРЕД
МЪЧЕНИЧЕСКИЯ МУ АКТ

Abstract: *Homiletic and Exegetic Approach of St. Pionius (in His Martyr's Act).* Christian martyr Pionius is a famous personality of the Early Church. His homily, which can be found in his Martyrium, is based on a rational approach and his exegesis of the Old Testament is based on a historical exegesis.

Keywords: *Christian Martyrs, Patristics, Early Church, Pionius*

Името на Пионий се появява във финала на Мъченическия акт на св. Поликарп Смирненски, където се съобщава, че той е човекът, направил препис на въпросното мъченичество „от копието на Исократ“¹. По-късно самият той претърпява мъченическа смърт и споделя същата участ като св. Поликарп. Мъченическият акт на св. Пионий и групата с него е включен в *Църковната история* на Евсевий Кесарийски² и е един от актовете, издаден от Хърбърт Мусорило³. В акта са споменати няколко имена на известни личности, които дават основание документът да се датира от времето на император Деций. Някои от тези личности са храмовият ректор Полемон и проконсул-

¹ *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου* (ed. H. Musurillo, *The acts of the Christian Martyrs*. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 4-37).

² Eusebius, *Historia ecclesiastica*, IV, 15 (PG 20, 46-47).

³ *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Πιονίου τοῦ Πρεσβυτέρου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ* (ed. H. Musurillo, *The acts of the Christian Martyrs*, Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 136-166).

лът Юлий Прокулий Квинтелиан, за които има сведения, че са служили именно при управлението на Деций около 240 г.¹

Актът е написан под формата на новела. Действието се развива бързо, описанието не е така схематично, както при първите актове, които съдържат само разговора между римския съдия и осъдения на смърт християнин-мъченик². По стил може да бъде сравнено с атичските трагедии, които според Аристотел карат човека да съзерцава и умозаклучва върху онези истини от живота, върху които размишляват и философите, но по достъпен за общата аудитория начин³. В това отношение може да се каже, че „Актът на св. Пионий и групата с него“ предава богословски истини, записани в достъпна за всички форма, което ги прави лесно разбираеми. Текстът съдържа в себе си всички елементи на разказа, които са интересни за средностатистическия читател, а именно – драматични събития, неочаквани обрати, остроумни диалози, дори криминални загадки. Финалът му, макар и предсказуем още от началото, е грандиозен. Описанието на мъртвото тяло на Пионий, недокоснато от огъня на кладата, който би трябвало да го изгори, е толкова живо и подробно, че не оставя никакво съмнение, че всичко това е предадено от очевидец, записал не измислен разказ, а действителни събития, а това от своя страна кара читателя да се замисли върху богословските истини, предадени в документа.

От ключово важно значение в Акта са двете дълги беседи на Пионий, които могат да бъдат окачествени като образец на късно-античния омилетичен и екзегетичен стил. Ще спрем вниманието си именно върху тези беседи, като ще разгледаме подхода на мъченика при тяхното поднасяне и при тълкуването на текстовете от Светите Писания, което ще ни даде представа за методите на омилетиката и екзегетиката в епохата на Късната античност.

Пионий, заедно със светите жени Сабина и Асклепиада, е арестуван от отряд, воден от храмовия ректор⁴ Полемон на втори юни,

¹ Н. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford: Clarendon Press, 1972, p. xxix.
² Вж. Св. Риболов, „Мъченическата книжнина в Древната Църква“, *Богословска мисъл* 2-4 (2009), с. 61-81.

³ Аристотел, *Поетика*, Наука и изкуство, София, 1975, с. 73.

⁴ νεωκόρος – отговорникът за жертвоприношенията. На английски се превежда

в ден, в който се отбелязва годишнина от смъртта на св. Поликарп Смирненски. Разбирайки по мистичен начин, че ще бъдат арестувани, тримата увиват около врата си вериги като знак за това, че нямат намерение да бягат и че доброволно се предават на властите. Това страховито украшение става основен мотив в мъченичеството, символизиращо волята на мъчениците да издържат до край. Полемон ги отвежда на площада в Смирна, където по случай съботния (почивния) ден са събрани много хора. От християните се очаква публично да принесат жертва на езическите богове, което трябва да бъде наизидателно за всички присъстващи. Вместо да се подчини на заповедта на ректора обаче Пионий изнася първата си беседа¹, чрез която дава категоричен знак, че няма никакво намерение да се покорява на езичниците. Вниманието на хората е привлечено от странния вид на арестуваните, на чиито вратове висят вериги. Слушателите са разделени на три групи: гърци, юдеи и жени. Пионий изнася реч, чрез която отправя едно и също послание и към трите групи, но по различен начин, така че да бъде разбран от всички.

Пионий започва беседата си с обръщение към своите слушатели. При това той ги класифицира в три групи въз основа на специфични белези за всяка една от тях: хора, които се гордеят с красотата на Смирна; хора, които живеят край река Мелес и се хвалят, според техните твърдения, с Омир и накрая – юдеите. Определяйки групите по този начин, Пионий показва, че добре познава хората, към които отправя беседата. И структурира своята реч така, че всяка една от групите да бъде докосната. Тази реч е изцяло в апологетичен стил и има за цел да защити християнството. Пионий говори като ранните християнски апологети, които по специфичен начин отправят своите послания към елинистичната и юдейската културна общност. Към елинистите те говорят с езика на философията, който те добре разбират, а за юдеите тълкуват Стария Завет през призмата на Месия в лицето на Господ Иисус Христос. Езичниците трябва да разберат, че християнството е старо като творението, а юдеите – че Иисус от

verger, която означава ректор на университет.

¹ *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Πιονίου τοῦ Πρεσβυτέρου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ*, 139-143.

Назарет е обещаният от пророците Месия¹.

По същия начин подхожда мъч. Пионий, като неговата беседа е отправена едновременно към езичниците елини и към юдеите, поради което в нея той използва както езически източници, така и Писанията на Стария Завет. На първо място се обръща към жителите на Смирна, като казва, че те се хвалят с неговата красота. Смирна е древен град, разположен на западното крайбрежие на Мала Азия. Няколко пъти е бил разрушаван от мощни земетресения, които са характерни за тази част на света, но е бързо възстановяван. През 545 г. пр. Хр., като наказание за това, че не получава помощ от града във войната срещу лидийците, персийският император Кир II Велики разрушава града, след което бива възстановен от Александър Велики около 300 г. пр. Хр. и бързо процъфтява, като населението му достига близо половин милион души². По време на Римската империя Смирна е столица на провинция Лидия и е важен търговски център, през който минавали много гръцки и юдейски търговци³.

Този град има важно значение за християнството, понеже е споменат в книгата „Откровение на св. Йоан Богослов“. В Откр. 2:8-11 являват се на остров Патмос на св. Йоан Богослов възкръснал Господ Иисус Христос предава послания към седем църкви в Азия, една от които е Смирненската. Във всяко едно от тези послания Иисус отправя критики към „ангела на църквата“⁴, като към Смирна те липсват. За тази църква Иисус Христос предрича страдания, което въпреки своята жестокост ще бъде ограничено, така че Той насърчава служителя Си да „бъде верен до смърт и ще получи за венец жи-

¹ Вж. Л. Тенекеджиев, *Богословската мисъл през първите три века (догматико-патрологичен анализ)*, т. 1: *Утвърждаване на апостолското предание през II в.*, София: Артграф, 2008, с. 93-95.

² Вж. Х. Мей, Р. У. Хамилтън, *Оксфордски библейски атлас*, София: НЧ, 1998, с. 29-32.

³ Вж. Фр. Грюнцвейг, *цит. съч.*, с. 67.

⁴ Въпреки, че обикновено по термина „ангел“ се разбира духовно създание, което изпълнява Божиите инструкции, тук тълкувателите считат, че става дума за епископа на църквата, понеже не е логично Бог да дава послание на човек, което да бъде върнати към духовните създания. Вж. Фр. Грюнцвейг, *Толкование Библии, Откровение Йоанна*, Свет на Востоке, 1992, с. 52, а също Майкъл Уилкок, *Вестта на Йоановото откровение*, София: Нов човек, 2000, 35-37.

вота“ (Откр. 2:10). Според Фриц Грюнцвейг св. Поликарп вероятно лично е получил това послание и така е подготвен за предстоящото гонение, на което става жертва.¹

За другата група хора св. Пионий казва, че живеят край река Мелес и се хвалят с личността Омир. Макар да не се знае със сигурност какъв е неговият произход, едно от предположенията е, че е роден в Смирна.² Р. Мелес е потокът, който е минавал през града и в долината където се предполага, че е роден великият поет.³ Макар днес учените да подлагат на съмнение тази хипотеза, по времето на Пионий жителите на Смирна са били убедени в това, че Омир е роден именно там и това е било повод за гордост. Независимо от това, вметката „както твърдите“ (ὡς φάτε) показва, че и тогава родното място на Омир не е било напълно сигурно – Пионий го подлага на съмнение като го приема само за твърдение на някои местни жители. Това обаче не пречи на жителите на Смирна, и особено тези, които живеят в долината на р. Мелес, да се хвалят с това обстоятелство.

Третата група слушатели на беседата са юдеите. Както Акта на св. Поликарп, така и това на св. Пионий, не им отреждат положителна роля в историята. Това дава основание на Хърбът Мусорило да говори за антисемитизъм в мъченичествата.⁴ В Новия Завет юдеите са представени като врагове на Христос. За тях Той е богохулник, представящ се за Син Божи и идентифициращ се със старозаветните пророчества, предател, предрекъл унищожаването на храма и отказал да бъде техен политически цар, самозван учител и изцерител, Който оказва помощ на техните врагове – римляните и езичниците. Те Го предават на жестокия римски управник и съдия Пилат, за да Го осъди на смърт. Впоследствие те стават първите гонители на Неговите последователи – убиват първият мъченик св. архидякон Стефан с камъни. В Мъченическия акт на св. Поликарп те пазят недокоснатото

¹ Вж. Фр. Грюнцвейг, цит. съч., с. 68.

² Вж. G.S. Kirk, *Homer and the Epic: A Shortened Version of the Songs of Homer*, London, Cambridge University Press, 1965, p. 190.

³ Вж. Cecil John Cadoux, *Ancient Smyrna: A History of the City from the Earliest Times to 324 A.D.* Oxford, Blackwell, 1938, pp. 11-13.

⁴ Вж. Н. Musurillo, *op. cit.*, xiv, xxix.

от огъня мъртво тяло на мъченика да не попадне в ръцете на християните¹. Всичко това Пионий умело използва и при двете си беседи, за да докаже тяхната вина и отговорност пред Бога.

След като идентифицира слушателите си, св. Пионий пристъпва към основната теза на беседата си. Както казахме, той има за цел да защити християнската вяра и за да я постигне, взема за основа настоящата ситуация. Той е изправен на пазара в Смирна пред разнородната тълпа с увити около врата вериги, което става повод за присмех. Вероятно той изглежда нелепо в очите на хората, но този негов атрактивен вид привлича тяхното внимание. Подобен похват използва пророк Йеремия, който с поставен хомот на врата влиза при непокорния юдейски цар Седекия, за да му покаже какъв хомот поставя на народа си, проявявайки упорство, като не се вслушва в думите му². Подобен похват е бил използван и от езическите философи, които са живели като отшелници и са изглеждали странно в очите на обикновените хора.³ Вероятно този нетипичен външен вид – дългите бради, дрехи от животински кожи, дълго време без да се къпят – е подбуждал любопитството на хората и те са слушали техните речи, дори да са били скучни и неразбираеми.

Подобно на св. ап. Петър на Петдесетница⁴, св. Пионий използва подигравателното отношение на тълпата и развива своята теза. При това той се аргументира като цитира онези източници, които отделните групи хора смята за авторитетни. Към езичниците той цитира Омир, който в епоса *Одисея* пише, че е грешно човек да се присмива над този, на когото му предстои да умре.⁵ Към юдеите цитира Стария Завет, които има подобен смисъл като изрично споменава двама души, които са измежду най-почитаните от тях – Моисей и Соломон⁶. По този начин Пионий показва и на езичници и на юдеи

¹ *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου* (ed. H. Musurillo, *op. cit.*, p. 36).

² *Йерем.* 28.

³ Вж. П. Браун, *Власт и убеждение в Късната античност*, София: Лик, 2004, 98-111.

⁴ Деян. 2:14 – св. ап. Петър използва това, че хората се присмиват на говорещите разни езици ученици на Господа, след като получават Светия Дух, казвайки че са пияни.

⁵ Вж. Омир, *Одисея*, песен 22, стих 412, София: Народна култура, 1971.

⁶ Думите на Моисей, записани в *Изход* 23:5, *Второзаконие* 22:4 и думите на Соломон,

едно, и също нещо – че според хора, които смятат за авторитетни, те не трябва да се присмиват и този присмех от тяхна страна е грях.

Голяма част от беседата си мъченикът отправя именно към юдеите, с които счита, че има повече общи неща, отколкото с езичниците. Излагайки своята позиция, според която е направил правилния избор, за който е готов да умре, той провокира мисленето на юдеите с неудобни въпроси, които целят да ги доведат до умозаклучение. Вместо директно да им изложи богословските истини, Пионий чрез въпроси се опитва да накара юдеите сами да стигнат до тях. Задава им въпроси, които са тежки и неудобни, но умело аргументирани с подходящите моменти от Стария Завет, те разкриват болезнени истини и изобличават юдейския народ за греховете му. На тези грехове Пионий противопоставя делата на християните, които са дела на правда и истина. По този начин мъченикът доказва, че християните не могат да бъдат обвинени в греховете на юдеите, които са записани в Стария Завет, като например блудство с дъщерите на чужденците (Числ. 25:1-2), поклонничество на чужди богове (Ис. Нав. 22:17), роптаене срещу Бога, клеветене на Моисей (Изход 16:2-3) и много други.

Друг похват, с който св. Пионий си служи, е даването на пример с обикновена житейска ситуация. Използва риболова, който е бил основен поминък за крайморските градове. Част от Христовите апостоли са били рибари и Самият Иисус също използва риболова като илюстрация на Своите думи¹. Пионий казва една практическа истина – че не всичко, което се събира в хвърлената в морето мрежа, е ценно. И тази истина свързва с живота и с настоящата ситуация. Той дава аргументация от Стария завет, че юдеите са грешни и зли. Доказва и на езичниците, че не постъпват правилно, като се присмиват над християните. Давайки житейски пример, той ги подготвя за въвеждане в следващата тема на беседата, а именно – вечното наказание.

В следващата част от беседата Пионий говори така, че да бъде разбран едновременно както от езичниците, така и от юдеите. Тук

записани в *Притчи* 24:17.

¹ Такъв случай е отразен в *Лука* 5:10, където Иисус казва на рибаря Симон, който по-късно става св. ап. Петър, че от този момент ще лови хора.

той използва доводи от естествената наука, за да докаже съществуването на мястото за вечно наказание за грешниците, както и че това място е същото, описано от християнската традиция. Позовавайки се на различни писания от Стария и Новия Завет¹, християните вярват в съществуването на огнено-жупелно езеро, което се намира под земята и където отиват душите на грешниците. Мъч. Пионий използва методите на натурфилософите, за да докаже, че това езеро е реалност.

Може да се каже, че натурфилософията е аналог на днешните природни науки. Представителите на Милетската философска школа – Талес, Анаксимандър и Анаксимен, търсят отговора на въпроса за началото и го намират в заобикалящия ни свят. За целта те извършват наблюдения върху естествените процеси и елементи и въз основа на тях достигат до определени изводи. Талес например наблюдава почвата и забелязва, че колкото по-надълбоко се отива, тя става толкова по-влажна, докато се стигне до вода. Наблюдава също, че сушата свършва в безбрежен океан от вода. Така той стига до извода, че земята плува върху един безкраен воден океан, а водата е в основата на всичко, всичко е произлязло от нея². Анаксимандър отива още по-далеч. Известният астрофизик Сейгън го определя като „първият, който извършва научен експеримент“³. Той въвежда понятието за безпределното, апейрона, който описва като веществото, от което е произлязъл всемирът.

Св. мъч. Пионий използва метода на наблюдението на натурфилософите, но към него добавя нов елемент. Той приема като изходна презумпция истинността на учението на Църквата за огненото езеро и изхождайки от тази презумпция, търси доказателствата от естествения свят. Той не тръгва от наблюдението към изводите и оттам към познанието, а от познанието към наблюдението. За него

¹ Трябва да уточним, че по времето на св. Пионий книгите на Новия Завет са написани и са известни на Църквата, но той все още не е официално признат като част от канона на Свещените Писания.

² Вж. И. Христов, „От начало за началото“, *Сборник за 60 год. на проф. Цочо Бояджиев*, София: Изток-Запад, 27-45

³ Вж. Carl Sagan, *Cosmos*, Ballantine Books, 2013, 143-144.

учението на Църквата е учение от Бог и то не подлежи на оспорване и наблюденията върху природата могат да го докажат и затвърдят, а не да го подложат на съмнение.

Този негов подход го води към интересни обяснения на някои физични и геологични процеси, които днес добре познаваме. Например, се знае, че физиологичният разтвор и плътността на водата на Мъртво море правят невъзможно човек да потъне. Също така, вливащата се в него вода от р. Йордан умира незабавно. Пионий наблюдава как всичко живо, попаднало в Мъртво море, умира, наблюдава и невъзможността на телата да потънат. И прави следния извод: „Мъртво море, тяло от вода, преобразувана и изчерпана отвъд естественото си състояние на страх от Бога, неспособна да даде живот на никое същество; всъщност всичко, което влезе в него, се изхвърля от водата и не може да задържи дори човешкото тяло. Тя отказва да приеме човек, за да не бъде отново наказвана заради него.“¹ Счита, че честите земетресения, характерни за Лидийския декаполис са резултат от Божия гняв поради непокорството на народа. Наблюдава вулкана Етна и изригващите гейзери с гореща вода и тук вижда директно доказателство за съществуването на ада – неговият огън изригва от вулканите, а от топлината му се загрева водата, която блика на повърхността. Във всичко това мъченикът вижда неопровержими доказателства в правотата на християнското учение за отвъдния свят и участието на нечестивите.

Беседата завършва с кратко заключение, в което св. Пионий се връща там, откъдето е започнал – да обясни поведението на християните и най-вече да защити тяхното решение да не се покланят на други богове, дори с цената на смърт.

Втората беседа, записана в Мъченичеството, св. Пионий изнася в затвора и отправя към християните, които плачат за него². При това той остава верен на омилетичните си принципи, но поради спецификата на групата слушатели, както и поради целта на беседата, променя някои неща. Тук мъченикът няма за цел да защити христия-

¹ *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Πιονίου τοῦ Πρεσβυτέρου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ* (ed. H. Musurillo, *op. cit.*, p. 143).

² *Ibid.*, 151-157.

янството, а да насърчи и назидае отчаяните християни да продължат да следват Христос независимо от тежките изпитания, на които са подложени, а също така да се пазят от греха, да живеят свят живот и да изобличават лъжливите учители. Със своя назидателен тон св. Пионий говори като св. ап. Павел, който насърчава младия си ученик Тимотей. Акцентира предимно върху примерите от историите в Стария Завет, които използва като илюстрация и аргумент за своите тези. Съветва християните да се пазят най-вече от тези, които са се обърнали към юдаизма като алтернатива на християнството. Тълкува хулата срещу Светия Дух, наречена от Христос „непростителен грях“¹, като извършване на напълно осъзнато деяние на отклонение от пътя на Христовата вяра.

Най-забележителен в тази втора беседа на св. Пионий е начинът на тълкуване на спорни моменти от Стария Завет, които показват неговия екзегетичен подход към Светото Писание. Правила за екзегеза на текстовете от Библията са разработени за първи път от Ориген. Тълкуването на Священото Писание според него трябва да е съобразено с основните принципи, които носят ключа за разбиране на вдъхновението на Светия Дух при написване на библейските книги. Разделя екзегезата на три дяла, които са съобразени с разбирането за състава на човека – дух, душа и тяло. Тези три дяла формират екзегетичните правила на Ориген. На първо място той поставя търсенето на „телесен“ или буквален, исторически смисъл. След като е изяснено буквалното значение на текста, трябва да се потърси „душевния“ смисъл, който се изразява в откриването на нравствената алегория, нужна за назидание на верните или подготвящите се за кръщение. Следва третият етап, който Ориген определя като най-висшия – откриване на „духовния“ смисъл – вътрешното значение, което лежи отвъд буквалния, видим смисъл. Именно при него се разкрива учението на Христос, Евангелието и Църквата. Според Ориген както не трябва да гледаме Христос само според Неговата плът, така не трябва да четем Писанието само в неговия „телесен“ (или плътски, буквален) смисъл, а да прогледнем отвъд него.²

¹ Марк 3:29.

² Вж. Л. Тенекеджиев, *Богословската мисъл през първите три века (догматико-па-*

Св. Пионий не разработва правила за екзегеза, не е ясно дали е познавал Ориген и дали се е съобразявал с неговата методология¹. Но от начина, по който тълкува текстовете от Стария Завет, може да направим изводи за неговия подход. Текстът, който разглежда в беседата си, е 1 Цар. 28, когато цар Саул в отчаянието и объркването си отива при запитвачка на мъртви в нарушение на собствените си закони, за да се допита до пророк Самуил, който отдавна е преминал във вечността. По-специално той се спира на самия момент на появата на съществото от отвъдния свят, за което текстът не дава ясни пояснения – 1 Цар. 28:11-20. Цар Саул вижда пророк Самуил, извикан от запитвачката, появил се от отвъдното и провежда разговор с него. Този момент е спорен за тълкувателите и до днес. Според някои Бог наистина е позволил да се появил мъртвият пророк и това е единственият случай, в който Той позволява това. Според други не се е появил Самуил, а демон имитатор, което плаши некротката и поради това тя крещи (според 1 Цар. 28:12)².

Тълкуването на св. Пионий е следното. На първо място той разглежда буквалното значение на текста. Не подлага на съмнение по никакъв начин достоверността на историята. На второ място, започва да задава въпроси към спорните места и да търси логически отговори, които са в синхрон с учението на християнството. Въпрос е: Способна ли е гадателката да извика пророк Самуил от мъртвите, или не е? Възможните отговори са два: да или не. Следва логическо осмисляне на двете възможности. Ако на този въпрос се отговори с „да“, тогава означава да се признае, че гадателката има повече сила

трологичен анализ), т. 2: *Учението на Църквата в богословската мисъл от края на II до средата на III в.* София: Артграф, 2008, 103-105.

¹ Предвид обстоятелството, че са живели по едно и също време, може да се предположи, че са се познавали лично. Но не може да се каже дали и доколко св. Пионий е бил повлиян от идеите на Ориген.

² Вж. У. Макдоналд, *Коментар на стария Завет*, т. 1: *Битие – 4 Царе*, София: Верен, 2007, с. 309. Уилям Макдоналд посочва двете разбирания, но казва, че счита за по-правдоподобно разбирането, че Бог позволява на пророк Самуил да се появи, като се аргументира освен със „силния вик“ на врачката (тя се плаши при появата на действителен човек от смъртта), но и с буквалното тълкуване на текста, в който е записано, че това е именно Самуил, а не демонично същество.

отколкото праведните, а това от своя страна носи проклятие. Ако се отговори с „не“, тогава не може да се каже, че Христос е възкръснал от мъртвите. След като показва, че двата варианта на отговор не са задоволителни, св. Пионий дава логическо обяснение, позовавайки се на традиционното учение на Църквата, което по-късно става учение на канона на Новия Завет. Стига до следния извод. Когато някой се оттегли от Бога, той е предаден на демоните/бесовите, които му помагат, преправяйки се на светли ангели според учението на Апостола¹. Не Самуил е изведен от гроба, а демон/бяс от ада, казва св. Пионий, е пратен при непокорния цар. И се аргументира с думите, които явилият се от отвъдното казва на Саул: „Ти ще бъдеш при мен“². Следва типичният за подхода на св. мъч. Пионий въпрос, целящ да провокира мисленето на слушателите: „Възможно ли е Саул, който е идолопоклонник, да се окаже на едно място с пророк Самуил, който е свят Божий човек?“ И отговаря – разбира се, че не е възможно. Следва изводът, че на Саул не се явява Самуил, а по-скоро злите демони/бесове са го измамили.

Св. мъч. Пионий завършва живота си на арената, където бива изгорен на клада пред погледите на жадна за кръв тълпа. Пламъците, обаче, не повреждат тялото му. Но най-забележителното в мъченичеството е това, че въпреки натиска, на който е подложен, презвитерът от Смирна, подобно на св. Поликарп, не предава своята вяра, не се отклонява от пътя с Христос, по който е поел, и нито за миг не се колебава. И прави това не воден от страха от наказание, а от любовта си към Христос, на Когото посвещава и предава живота си. Така той изпълнява на практика посланието, което предава в беседите си.

Както се вижда, при екзегетичния подход св. мъч. Пионий използва същата методология, както при размишленията върху природните феномени. За него няма съмнение, че християнското учение е истина. И в умозаключенията си той изхожда именно от тази презумпция. Както естествените природни процеси, така и текстовете на Стария Завет св. Пионий пречупва през призмата на своята християнска вяра. За разлика от Ориген в своята екзегеза той не търси таен

¹ Става дума за св. ап. Павел, 1 Кор. 11:14-15.

² 1 Цар. 28:19.

символичен смисъл на текста, а значението на текста за него като християнин. Крайният извод, до който стига, е, че за него е по-добре да умре мъченически, отколкото да принесе жертва на езически богове. И това е послание, което той отправя към своите събратя християни, а също така към юдеите и езичниците.

Forum Theologicum Sardicense
1/2016

*Българска
Първо издание*

Главни редактори
Св. Риболов и П. Павлов

Корекция на френскоезичните текстове:
д-р Вълчан Вълчанов
Корекция на англоезичните и гръкоезичните текстове:
Йоанис Каминис

**Художник на корицата
и предпечатна подготовка:**
Златина Карчева
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