

FORUM THEOLOGICUM SARDICENSE

prius

БОГОСЛОВСКА МИСЪЛ

2/2022

annus XXVII

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

COLLEGIUM EDITORUM

Pavel Pavloff (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: ppavloff@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0000-0002-4726-4236>

Svet. Riboloff (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: svet-riboloff@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0009-0009-7323-2666>

Maria Yovtcheva (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: yovchevama@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0000-0003-2958-687X>

Ivaylo Naydenov (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: naydenov@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0000-0003-2792-6850>

Ilias Evangelou (Aristotle University of Thessaloniki), e-mail: iliasev@theo.auth.gr, <https://orcid.org/0009-0007-5401-3615>

Ion Marian Croitoru (University of Valachia, Targoviste), e-mail: ioncroitoru@yahoo.fr, <https://orcid.org/0000-0001-5120-0174>

Theodor Avramov (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: t.avramov@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0000-0003-3048-343X>

Polina Spirova (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: pspirova@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0000-0002-4158-2954>

Ioannis Kaminis (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: kaminis@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0000-0003-3582-4037>

Fr. Stoyan Chilikov ("Paisii Hilendarski" University of Plovdiv), e-mail: stoyan.chilikov@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0001-6956-7465>

Alexander Omarchevsky (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: omarchevski@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0009-0001-8147-7761>

Klara Toneva (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: klara_toneva@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0000-0003-1660-3909>

Ventsislav Karavalchev (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: ventzislav_k@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0000-0001-6909-8016>

Fr. Ivan Ivanov Kyumurdjisky (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: ivan.ivanov@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0000-0002-4812-7823>

Dimitar Mirchev (Medical University Plovdiv), e-mail: dimitar.mirchev@mu-plovdiv.bg, <https://orcid.org/0000-0003-2813-9787>

Veronika Kelbecheva (Medical University Plovdiv), e-mail: Veronika.Kelbecheva@mu-plovdiv.bg, <https://orcid.org/0000-0002-1045-9208>

Ivo Topalilov (Bulgarian Academy of Sciences), e-mail: itopalilov@yahoo.com, <https://orcid.org/0000-0002-0565-2054>

© Богословски факултет на СУ „Св. Климент Охридски“

© Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

ISSN: 3033-1811

Linking ISSN (ISSN-L): 1310-7909

СЪДЪРЖАНИЕ

<i>Предговор</i>	5
протоерей Иван Стоянов Иванов (Кюмурджийски), <i>Преподаването на православната вяра според принципите на литургичните византийски трактати: свидетелства и интерпретация</i>	7
Svetoslav Riboloff, <i>Theological Education in Bulgaria during the Middle Centuries</i>	67
Стефан Тончев, Илиана Димова, <i>Теоретичен и практико-приложен модел за дигитализация на религиозното образование. Примерът с видео – уроците по вероучение на неделното училище към храм „Света Троица“ в гр. Стара Загора</i>	83
Гроздан Стоевски, <i>Светите тайнства Покаяние и Елеосвещение като терапевтични средства в пастирското служение</i>	107
Ивайло Василев, <i>Служението на свещеника ефимерий в учебни заведения</i>	123
Зоран Калев, <i>Речта на ангела Господен в Съд. 6:11-16</i>	143
Калин Ангелов, <i>„Външното знание“ и как да се отнасяме към него. Примерът на св. Василий Велики и св. Григорий Богослов</i>	153
Рецензии на книги	
Димитрина Чернева, <i>Специфики на „латинската тринитарна парадигма“, II–VIII век (Рецензия на Алексей Р. Фокин, Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике, Москва: Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, 2014, 782 сс., ISBN 978-5-9065-4306-6)</i>	169
Йоаннис Каминис, <i>Рецензия на John Behr, The Mystery of Christ: Life in Death. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2006, 189 сс. ISBN 978-0-88141-306-9</i>	183

CONTENTS

Foreword	5
Fr. Ivan Ivanov (Kyumurdjiyski) , <i>Teaching of the Orthodox Faith according to the Principles of Liturgical Byzantine Treatises: Testimonies and Interpretation</i>	7
Svetoslav Riboloff , <i>Theological Education in Bulgaria during the Middle Centuries</i>	67
Stefan Tonchev, Iliana Dimova , <i>Ein theoretisches und praktisch-angewandtes Modell für die Digitalisierung der religiösen Bildung. Das Beispiel des Videounterrichts über Religion von der Sonntagsschule an der Kirche „Heilige Dreifaltigkeit“ in der Stadt Stara Zagora</i>	83
Grozdan Stoevsky , <i>The Holy Sacraments of Penance and Anointing as Therapeutic Means in Pastoral Ministry</i>	107
Ivaylo Vasilev , <i>The ministry of the ephemeral priest in educational institutions</i>	123
Zoran Kalev , <i>The Speech of the Angel of the Lord in Judges 6:11-16</i>	143
Kalin Angelov , <i>“External Knowledge” and how to approach it? The Pattern of St. Basil and St. Gregory of Nazianz</i>	153
Book Reviews	
Dimitrina Cherneva , <i>Specifics of the Latin Trinitarian Paradigm: 2nd-4th Century. A Review of Алексей Р. Фокин, Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике, Москва: Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, 2014, 782 pp., ISBN 978-5-9065-4306-6)</i>	169
Ioannis Kaminis , <i>A Review of John Behr, The Mystery of Christ: Life in Death. Crestwood, New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 2006, 189 pp. ISBN 978-0-88141-306-9</i>	183

ПРЕДГОВОР

Настоящият брой на официалното академично списание на Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ дава форум на няколко вече утвърдени автори в областта на теологията и религията. На първо място е о. Иван Кюмурджийски с неговото литургично изследване, което е посветено на преплитането между химнография и догмат във византийската литургична традиция. Съчинението дава особена перспектива към вероучителните измерения на православната литургия. Вторият текст в списанието е публична лекция, произнесена от Светослав Риболов в края на месец септември, 2022 г. в Университета на Талин, Естония, в рамките на европейски академичен обмен. Следва интересното педагогическо изследване на двама колеги от Старозагорския университет и Великотърноския университет – Стефан Тончев и Илияна Димитрова. Следват статии в областта на пастирското богословие, библиистиката и патрологията, които са дело на докторанти във факултета. Със сигурност обаче и четирите статии представляват сериозни изследвания, пряко свързани с докторските дисертации на авторите. Накрая докторант Димитрина Чернева и асистент Йоаннис Каминис публикуват техните рецензии на две нови съчинения в православната богословска наука. Приятно четене!

СР

протоерей Иван Стоянов Иванов (Кюмюрджийски)

ПРЕПОДАВАНЕТО НА ПРАВОСЛАВНАТА ВЯРА СПОРЕД ПРИНЦИПИТЕ НА ЛИТУРГИЧНИТЕ ВИЗАНТИЙСКИ ТРАКТАТИ: СВИДЕТЕЛСТВА И ИНТЕРПЕТАЦИЯ

The author is Associate Professor, Ph.D., at the Faculty of Theology of Sofia University „St. Kliment Ohridski“ and at the Faculty of Theology of the Pontifical Lateran University in Rome. E-mail: ivan.ivanov@theo.uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0000-0002-4812-7823>.

Abstract: Fr. Ivan Ivanov (Kyumurdjiyski), *Teaching of the Orthodox Faith according to the Principles of Liturgical Byzantine Treatises. Testimonies and Interpretation.*

The questions related to the ecumenical character of the Liturgy, the role of church music and hymnography, and specifically Eastern and Byzantine church singing, as a means of professing the faith of the Orthodox Church, are driven by paradigms for clarifying fundamental liturgical issues. These issues are addressed through objective scientific study of sources from the medieval Byzantine period of worship development and their correct interpretation today. This research highlights how these paradigms reflect the understanding of church music both as a phenomenon of the Church's musical and hymnographic creativity and as a primary liturgical means for knowing God. In other words, church music serves as a tool for understanding and properly participating in the Liturgy and for accurately confessing the faith. Some of the research problems and aspects presented here have been addressed in various studies of musicological and medieval traditions in both the East and West. However, this text represents part of my ongoing research, which aims to demonstrate the need for a new theological interpretation. This interpretation seeks to rediscover the church musical and liturgical “treasury” preserved by faith and tradition.

Keywords: *Theology, Liturgy, Church music, Hymnography, Musical and Theoretical liturgical treatises, Hesychasm, Medieval studies*

Благодат, вяра и мистика в химнографското творчество на средновековните отци на Изток

Християнската вяра и мистика се оказват основа в процеса на създаването и тълкуването на музикалните-теоретични трактати през Средновековието. Авторите на трактатите-пападики (в повечето случаи майсторите и протопсалтите) са въвеждали в изкуството на пеенето на основата на православната вероизповед. Учениците (псалти и духовници) са възприемали от своите учители *учението* за Църковната музика благодарение на вярата им в Бога, като Творец на всичко видимо и невидимо, и Промислител за човешкото спасение. Средновековните музикално-теоретични трактати, според откритите кодекси, са наречени с различни имена-заглавия: *Διδασκαλία τῆς μουσικῆς τέχνης*; *Διδασκαλία σύντομος τῶν σημαδίων τῆς μουσικῆς*; *Διδασκαλία τῆς μουσικῆς τέχνης τί ἐστὶν ἡ χειρονομία*; *Διδασκαλία τῆς μουσικῆς τέχνης*; *Ἀκρίβεια καὶ διδασκαλία τῆς μουσικῆς τέχνης...*; *Σημαδία τῆς ψαλτικῆς τέχνης*; *Προπαιδεία τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς*; *Προπαιδεία τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, σημαδία τῆς παπαδικῆς*; *Σημαδία τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς*; *Προпαιδεία τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς*; *Παπαδικὴ τέχνη*; *Ἑρμηνεία τῶν παραλλαγῶν, καὶ θεωρητικῶν τῆς μουσικῆς τέχνης*; *Παπαδικὴ σημαδία τῆς μουσικῆς τέχνης*; *Ἀδελου ἀφήγησις περὶ ἀρχῆς καὶ προόδου τῆς μουσικῆς, καὶ θεωρητικὸν τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, οὗ ἡ ἀρχὴ τῆς μουσικῆς ἦν εἶπον συνέχαιαν*.

Когато се говори за християнската вяра, е необходимо тя да бъде свързана с конкретни и видими образи и същевременно не трябва да се забравя, че вярата не е нещо видимо и конкретно. Нашата вяра е плод на спасителното дело на Господ, Който според Неговата воля и нашето желание, ни е направил вярващи и ни е дал възможността да спасим душите си. Ето, затова вярата е нещо невидимо, както казва св. ап. Павел във 2 Кор. 4:18: „Като имаме пред очи не видимото, а невидимото; понеже видимото е временно, а невидимото – вечно” и 1 Тим. 1:16: „ала не се срамувам, понеже зная в Кого съм повярвал и съм уверен, че Той е мощен да запази моя залог за оня ден”.

Вярата е духовен и мистичен дар, заради който християните славословят и прославят Бога. Така са вярвали първите християни, така вярваме и днес. В Средновековието свидетелство за вярата е

било всичко сътворено в сферата на богословието и християнското изкуство, в това число и музикално-химнографските творения на преподобните отци на Църквата. Такава вяра е била необходима и на византийските музикални автори, за да дръзнат да *музикословят* и *химнословят* всевъзпявания Бог. Св. Куюмджиева споделя, че „в стремежа за запазване на вярата, така както тя е била установена от светите отци, източното пеене се оказва събирателна точка за традициите на отделните православни народи и езиците, употребявани в богослужението им: гръцко-славянското двуезичие е наследство от най-ранната Кирило-Методиева епоха от IX век. Компилирането на различни традиции особено се активира точно по времето на св. Йоан Кукузел и се открива в изворите чак до XIX век. Прецизните обозначения в многобройни ръкописи, свързани и с името на големия майстор, свидетелстват за това. Те казват, кое песнопение е „старо“ или „ново“, „манастирско“ или „катедрално“, „църковно“ или „народно“, „обширно“ или „кратко“; от къде е дошло и/или как е било изпълнявано в Константинопол, Йерусалим, Солун, Света Гора, Атина, България, Сърбия, а дори във Франция и Персия; как е било направено: „изкусно“, „красиво“, „лесно“ или „трудно; какво имитира и/или какво представя...“¹

Принципите, върху които се формира музикално-химнографската традиция на Изтока е ясен – предаване на учението от учител на ученик, на основата на истинската вяра на Църквата. „Както в Източното богословие, така и певческите трактати липсва дефинитивния подход, отстъпващ място на личното общение посредством традицията. На преден план е живото предание, свързващо учителя и ученика“.² Така средновековните отци на Изтока в своите певчески трактати – пападики, съдържащи доброгласното и ангелогласно творчество,

¹ Куюмджиева, С. *Стихирарът на Йоан Кукузел. Формиране на нотирания възкресник*, София: Гутенберг, 2004 [Kuyumdzhieva, S. *The Sticherarion of Ioannes Koukouzeles: The Formation of the Notated Resurrectional Book*. Sofia: Gutenberg, 2004 (in Bulgarian)], 110.

² Мечкова, К. *Осмогласната система на византийската музика в изворовите теоретични текстове. Тетрафонията*, В. Търново: Абагар, 2009 [Mechkova, K. *The Octoechos System of Byzantine Music in the Source Theoretical Texts. The Tetraphonia*. Veliko Tarnovo: Abagar, 2009 (in Bulgarian)], 29–37.

се дистанцират от западноевропейската теоретична мисъл и нейният рационализъм, ако трябва да се направи паралел с музикалната естетика на Запада. Западноевропейското понятие за *ars nova* се основава на моделите *subtilitas*³ и *dulcitusudo*⁴. Така тези нови в западната нотация закономерности й придават по-изтънчен вид. За разлика от него през същия период – XIII–XIV векове – на Изток се утвърждава музикалното явление доброгласие, калофония, красивозвучие на основание на богословието на отците-исихасти. В този контекст европейската музика приема две различни направления. Християнският традиционализъм и музикална въцърковеност остават присъщи на европейския Изток, където „самият акт на музициране е не толкова музикален процес, а по-скоро музикално видение, мистично преживяване, чиято истинност е засвидетелствана в нотираните певчески доброгласни богослужебни книги и теории”⁵.

Източната музика се утвърждава посредством своята монодийност, т.е. тя е едногласна и придържане към новото – по-истинното старо, се превръща в истинското църковно звучене, явяващо историческа форма на тълкуване на традицията. Доброгласната музика е „медитативно силна музика – тя е инструмент, средство за духовно усъвършенстване в устрема към човешкото обожение“⁶. Източно-църковната музика не се развива към многогласие, каквото явление се наблюдава на Запад. В източното пеене всички изпълнители пеят заедно, с което свидетелстват за единството си във вярата. Източното пеене „не допада за хармонизиране на няколко гласа, понеже хармонията го задушва и то губи от своята прелест и красота”⁷. По тази причина в това пеене се използва исон, което в превод от гръцки означава равно. В това изследване се прави анализ на този музи-

³ *Subtilitas, Ars subtilior* – изтънченост, финес, префиненост.

⁴ *Dulcitusudo* – сладост, хубост на мелодията, на звуците и тяхната последователност.

⁵ Мечкова, К. *Пак там* [Mechkova, K. Op. cit.], 36.

⁶ Тончева, Е., „Исон-практиката в църковната музика на източноправославния балкански регион: идеята за многогласие“. *Българско музикознание*, 3 (2001) [Toncheva, E. "The Ison Practice in the Church Music of the Eastern Orthodox Balkan Region: The Idea of Polyphony." *Bulgarian Musicology*, no. 3 (2001) (in Bulgarian)], 8.

⁷ Срв. Боегов, М. *Учебник по източно църковно пение*, София: Синод. изд., 1992 [Bogoev, M. *Textbook of Eastern Church Chant*. Sofia: Synodal Publishing House, 1992 (in Bulgarian)], 54.

кален знак и неговата употреба, отразено в музикално-теоретичните трактати⁸. Западната музика се развива в своята полифоничност (многогласие) и принципна автономност на музикално-теоретичните постановки и произхождащите от тях художествено-творчески постижения. Според К. Япова общата музикална същност на Европа „преминава в две постепенно отдалечаващи се една от друга музика, присъщи на европейския Изток и Запад”⁹. Източноправославната църква остава вярна на традиционното схващане за духовността и произтичащите от нея култово-художествени проявления. Елена Тончева, основаваща се на новите научно-изследователски принципи на тълкуване на средновековната църковно-песенна традиция, определя, че в къснотранзитското време „източноправославната музикална рефлексия е могла да се превърне в музико-знание, но остава Бого-словие”¹⁰.

Византийската църковна музика през Средновековието е подчинена на закона на вярата и молитвата, извиращи от недрата на Свещеното Писание и Свещеното Предание, за да се превърне в закон на живота за християните. Поради това и в изследването на византийското литургично и музикално наследство се преплитат богословските, медиевистични, музикологични и исторически анализи, което е необходим процес от обективното познание за музикално-химнографските литургични творения на Църквата. Това дава възможност за изследването на византийската музика, като се използват инструментите за разгадаване на мистичните принципи на средновековната мелодия и оформянето на нейните специфики. Самият термин византийска музика и неговата употреба, според Велес е „бил въведен

⁸ Исонът, или исото „е музикално явление в осмогласното църковно пение от голяма художествена стойност”. Преди много години в църквите на древните православни патриаршии освен чин на певците е съществувал и такъв на исониращите, които са пригласяли на певците. Исонът обикновено се държи от исонирация върху основния тон на мелодията и служи за гласова основа на църковните певци по време на изпълненията им“. Богоев, М. *Пак там* [Bogoev, M. Op. cit.], 54.

⁹ Япова, К. *Църковност и музикално мислене, с примери от творчеството на Добри Христов*, София: Институт за изкуствознание – БАН, 2006 [Yapova, K. Churchliness and Musical Thinking, with Examples from the Works of Dobri Hristov. Sofia: Institute of Art Studies – BAS, 2006 (in Bulgarian)], 120.

¹⁰ Тончева, Е. *Пак там* [Toncheva, E. Op. cit.], 9.

от съвременните изследователи на източното църковно пеене, предимно на гръцки език, и на мелодиите на определена група от церемониалните химни в чест на Императора и императорското семейство и високопоставени личности на Православната църква¹¹. Употребата на каквито и да е музикални инструменти в богослужението е забранено. За хваление на Бога във византийската музикална традиция се използва само човешкият глас. Музикални инструменти са се използвали в профанната музика на Византия, например органът, които е бил част от императорския протокол.¹² Може да споменем, че „от едно свидетелство от Псевдо-Кодин става ясно, че при интронизацията на византийски императори в катедралата „Света София“ в Константинопол били използвани музикални инструменти, но това нямало отношение към богослужебните песнопения.¹³

Под византийска музика, в най-общ контекст, се разбира главно духовната, сакрална музика на Византийската империя (в периода от 330 до 1453 г.), както и поствизантийската и новогръцката църковна музика. Това се свидетелства от различни ръкописи с нотирани песнопения и музикално-теоретичните трактати. Характерна особеност на византийската музика е, че тя е акапелна, т.е. тя е изключително и само вокална без използването на музикални инструменти, от което произхожда и фактът, както определя Тончева, че „невменяте записи на византийската музикално-писмена система обозначават поредица от мелодически интервали с относителна тонова височина...“¹⁴ Донякъде тези факти помагат за изясняването на характера на богослужението въобще и на църковната музика в частност. За раз-

¹¹ Wellesz, E. A. *History of Byzantine Music and Hymnography*. Oxford: Clarendon Press, 1948, 1.

¹² Срв. Флорос, К. *Въведение в невмознанието (Средновековни нотни системи)*. Превод от немски и българско допълнение с обзор на православната музика в България (IX–XIX/XX век): Елена Тончева. София: Инст. за изкуствознание, 2006 [Floros, K. *Introduction to Neumeology (Medieval Notation Systems)*. Translated from German and supplemented in Bulgarian with an overview of Orthodox music in Bulgaria (9th–19th/20th century) by Elena Toncheva. Sofia: Institute of Art Studies, 2006], с. 41.

¹³ Срв. Делипапазов, архимандрит Авксентий, *Литургия*, Пловдив: Праксис, 2005 [Delipapazov, Archimandrite Auxentius, *Liturgics*, Plovdiv: Praxis, 2005 (in Bulgarian)], с. 36.

¹⁴ Тончева, Е. „Нотации в славянските ръкописи до XV в.“ *Славянска палеография и дипломатика*, 2 (1985) [Toncheva, E. „Notations in Slavic Manuscripts up to the 15th Century.“ *Slavic Paleography and Diplomatics*, vol. 2 (1985) (in Bulgarian)], с. 104.

лика от древната юдейска практика и певческата практика на Запад за хваление на Бога, в източното пеене се използва само човешкият глас, считан за най-съвършеният музикален инструмент. Някои църковни писатели, като еп. Теодорит Смирненски, сполучливо сравнява органа с една изкуствена машинка за славене на Бога, и хвали православните християни, които вместо с изкуствен орган, хвалят Бога с естествен орган – гласа¹⁵. Това разбира се е еднозначно тълкуване, характерно за източния монашески максимализъм. От друга страна, мнението на някои специалисти в областта на музикознанието, като това на изтъкнатия музиколог С. Брашованов, че „източно християнската музика не отбелязва високо историческо развитие – тя не се домогва до многогласен стил, до по-сложни форми, до оползотворяване на инструменти”,¹⁶ е в разрез със специфичния характер на тази музика. Този характер трудно би могъл да се разбере и почувства от незаинтересована страна на „външен слушател”.

Но независимо от историческата фактология, изследванията и интерпретацията на музикално-химнографските текстове става основно с помощта на богословския и литургичен анализ на проблемите, отнасящи се до вярата, Божията благодат и сакраменталната мистика на Изтока, което изисква тяхното изяснение и използване в процеса на правилното разбиране и тълкуване на тук разглежданите литургични и музикално-теоретични творби. Каквито и да са външните белези за разпознаване на църковността и реалната същност на музикалните феномени на Изток и на Запад, то основно остава духовното и мистично възприемане на целия музикално-химнографски потенциал в оформянето на литургичните последования на Църквата и проявата на благодатта в този процес. Така Божията благодат (χάρις), определена в учението на един от най-изявените исихасти, мистици и учители на Църквата св. Григорий Палама, се нарича освен „предмета, даван милостиво, но понякога е самият акт на даване”¹⁷, както и „кра-

¹⁵ Срв. Богоев, М. *Пак там* [Bogoev, M. *Op. cit.*], 11–12.

¹⁶ Брашованов, С. *История на музиката*. София: Българска книга, 1946 [Brashovanov, S. *History of Music*. Sofia: Bulgarska Kniga, 1946 (in Bulgarian)], с. 28.

¹⁷ Стоядинов, М. *Божията благодат. Богословско изследване*, В. Търново: Праксис, 2007 [Stoyadinov, M. *The Grace of God: A Theological Study*. Veliko Tarnovo: Praxis, 2007 (in Bulgarian)], 35.

сотата, привлекателността, украсата и славата на всяко естество (т.е. красотата, изяществото) на думите и разговорите...“¹⁸. Това определение синхронизира и с проявите на безсловесното и ангелско пеене, и химнографските творения на Църквата, като израз на най-съвършени форми на славословие към Бога. Разбирането на Божията благодат като проява на съвършени музикално-песенни и химнографски форми, наричани през Средновековието благозвучни – καλλωπισμός, също може да се търси в разбирането и семантиката на думата χάρις. Доказателство за това е също разбирането на термина благодат, което се характеризира с различни определения, както в гръцката античност, така и в текстовете на Священото Писание на Стария и Новия Завет. Така например думата χάρις произлиза от думите χαίρω, χαρά, χάρις, χάρις в нейния смисъл на удоволствие, радост и плодородие, като свойство на предмета и изразяване на чувства¹⁹ или телесна красота²⁰, използвана в определението на произведение на изкуството, лична красота, сладост на речта²¹. Преводачите на гръцката версия на Стария Завет (Септуагинта) превеждат думата *hen*, многократно използвана по отношение на Бога, с думата χάρις, със значение – удоволствие, приятност, красота, изящество, мъдрост (Екл. 10:12; Сир. 21:19), където на някои места вместо χάρις се използва определението κάλλος. Така, двусъставната характеристика на думата благодат се разбира като дар χάρις и милост ἔλεος. „Милостта Божия в Стария Завет се изразява с еврейската дума *hen*“²², определена в Притчи 31:30 като κάλλος. Тук несъмнено можем да търсим прилика между названието за благодат в гореспоменатите класически и библейски текстове с названието на средновековните музикални творения, определени като доброгласни, сладкогласни. Те са изследвани в музикологията и изяснени с емпиричните доказателства на изворите. Е. Тончева, като се основава на изследванията на късноризантските ръкописи, на-

¹⁸ S. Ignatius Antiochenus, *Epistola ad Polycarpum*, 2, 7 (според Лука 6:32–33) благодатта като награда и дар (PG 5, 720); *Ad Romanos*, 1 (PG 5, 688A), *Ad Smyrnaeos*, 1 (PG 5, 708B); *Pastor Hermae* III, X, 4 (PG 2, 1011).

¹⁹ Срв. Plato, *Pyrrhus*, 183b; *Phaedrus*, 254a, и Hesiodus, *Opera et Dies*, 65.

²⁰ Срв. Homerus, *Odysea*, 18, 297–298.

²¹ Срв. Homerus, *Odysea*, 6, 235; 8, 175.

²² Стоядинов, М. *Пак там* [Stoyadinov, M. Op. cit.], 46.

правени от Д. Кономос, потвърждава, че новокомпозираният репертоар се свързва с определения като *калописмос*²³ и *калофоникон*²⁴, което се превежда като украса, подобрение и сладкогласен (*калоφωνία* от *καλός* – хубав и *φωνή* – глас). Новокомпозираните творби през XIV в. показват техниката *καλλωπίζω*²⁵, с „която се постигат разширения на равнището на мелодиката чрез свойствеността на периода ползване на традиционна мелодическа „лексика“²⁶ – разпевни мелодически фигури-формули, грижливо представени в упражнения тип „интонационни речници“, като т.нар. Певческо (хирономическо) упражнение на преп. Йоан Кукузел (особено често невмирано в аколутите, наред с появата на сходни по тип упражнения от неговите съвременници Йоанис Гликис и Ксенос Коронис“²⁷. Творби, „обвързани със стремеж към своеобразната къснoвизантийска мелодическа „риторика“ – аналогия на т.нар. плетение словес в къснoвизантийската литература“²⁸ в

²³ Conomos, D. *Byzantine Trisagia and Cheroubika of the fourteenth and fifteenth centuries*. Thessaloniki, 1974, 44–45.

²⁴ Williams, E. *John Kukuzeles Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the Fourteen Century*. Ph. D. Thesis. Yale University, 1968, 72.

²⁵ Срв. Conomos, D. *Byzantine Trisagia...*, с. 44.

²⁶ Срв. Тончева, Е. „За „плетение словес“ в музиката на византийско-славянската културна общност през XIV век“. *Българско музикознание*, 4 (1981) [Toncheva, E. „On the ‚Weaving of Words‘ in the Music of the Byzantine-Slavic Cultural Community in the 14th Century.“ *Bulgarian Musicology*, no. 4 (1981) (in Bulgarian)], 41–52.

²⁷ Срв. Тончева, Е. „Преписи на хирономическото певческо упражнение на Иоан Кукузел. (Към проблема за развитието на византийската музикална традиция през периода XIV – XIX в.)“. – В: *Изв. инст. музикознание*, 18, София, 1974 [Toncheva, E. „Copies of the Cheironomic Singing Exercise by Ioannes Koukouzeles (On the Problem of the Development of the Byzantine Musical Tradition in the 14th–19th Century).“ In: *Proceedings of the Institute of Musicology*, vol. 18, Sofia, 1974 (in Bulgarian)]; Тончева, Е. „Към проблема за съотношението структура-съдържание в ръкописните певчески книги през XVIII–XIX век“. – В: *Богослужебните книги – познати и непознати. Материали от научната конференция: Методологически проблеми по описанието на богослужебните книги*. София, 2008 [Toncheva, E. „On the Problem of the Relationship between Structure and Content in Manuscript Chant Books of the 18th–19th Century.“ In: *Liturgical Books – Known and Unknown. Proceedings of the Scholarly Conference: Methodological Problems in the Description of Liturgical Books*. Sofia, 2008 (in Bulgarian)], 418.

²⁸ Срв. Лихачов, Д. С. *Развитие русской литературы X–XVII веков*. Ленинград: Наука, 1973 [Likhachev, D. S. *The Development of Russian Literature from the 10th to the*

духа на исихасткия християнски „максимализъм“²⁹. Този репертоар е изследван от двама видни сръбски медиависти Д. Стефанович и А. Яковлевич, но те от своя страна не отбелязват жанровия характер на репертоара.

Литургичен интерпретация на химнографските творения и византийските музикално-теоретични трактати

Правилното тълкуване на музикалното литургично творчество се дава благодарение на богословското осмисляне на тази музикална стилистика. По въпроса за екзегезата и алегорията, използвани в интерпретацията на музикално-химнографските феномени и тяхното възприемане от човека, допълва К. Япова: „идеята, че нещо може да говори за нещо друго предполага съществуването на две смислови реалности – наличната, тази, с която се срещаме (виждаме или чуваме), и скритата, означената. Така стоят нещата откъм четящия, слушащия, тълкуващия. Той има пред себе си път в разбирането, който тръгва от видяното, чутото и прочетеното, което като такова вече има своя смисъл (езиков, формален, сетивен), и се отправя към скрит смисъл, който се намира под, зад или отвъд първия. Оттук в християнския екзегезис тълкуващият трябва да възстановява отношението между буквалния смисъл и първия пласт от „скрития смисъл“ в текстовете на Свещеното Писание – между смисъла, представящ нещата, лицата или събитията от библейския разказ, и скритото зад тях алегорично послание на този разказ, отвеждащо към новозаветните истини. От едната, буквалната реалност той трябва – чрез разяснение, проповед, напътствие – да извърви пътя към другите“³⁰.

Според протопр. Николай Шиваров „задачата на екзегезата е да разкрие тайнственото значение, като за това спомагат изясняването на историческия контекст и образната рамка. При него се взима „Све-

17th Century. Leningrad: Nauka, 1973 (in Bulgarian)]; Тончева, Е. *За „плетение словес“ в музиката...* [Toncheva, E. On the 'Weaving of Words' in the Music], 41–52.

²⁹ Срв. Майендорф, прот. Й. *Византийско богословие*. Прев. Б. Рушкова, София: Гал Ико, 1995 [Meyendorff, J. *Byzantine Theology*. Translated by B. Rushkova. Sofia: Gal Iko, 1995 (in Bulgarian)], 100–102]; Lingas, A. „Hesychasm and Psalmody“. – In: *Mounth Athos and Byzantine Monasticism. Varorium*, 1996, 155–168.

³⁰ Япова, К. *Звук и етос. Вариации върху тема от Боеций*, София: Инст. за изсл. на изк. 2011 [Yapova, K. *Sound and Ethos: Variations on a Theme from Boethius*. Sofia: Institute of Art Studies, 2011 (in Bulgarian)], 109–111.

щеното Писание като единствено неделимо цяло³¹. „Възможният екзегетически субективизъм се избягва, когато не са скъсани връзките с Църквата”³², а херменевтичните принципи и правила би трябвало да послужат за преосмисляне и ново изучаване на Писанието и светоотеческото наследство³³. Защото и по отношение на литургичното тълкуване на музикално-химнографските творения на Църквата „екзегетиката трябва да запазва своята научна сфера, както и догматиката – своята. Но, когато се разглеждат религиозни текстове, не може към тях да се подхожда само с езикознание и литературознание, с мислите и постановките на хората от XX–XXI век. Преданието е от голяма помощ, а неговата непрекъснатост се взима под внимание, като че ли повече в догматическото богословие... Тълкуването на Свещеното Писание трябва да бъде в Църквата, сред нейния плурализъм и в нейното единство, в продължение на вероизповедната традиция”³⁴. Още повече, че съдържанието на християнското музикално и песенно творчество е било пропито със желанието на вярата и религиозната нагласа да се възхвали Бог както ангелите, но разбира се, песента е трябвало и догматически правилно да изповядва вярата в Единосъщната Троица, феномен, който ясно се открива в песенните творби от времето на исихастите и средновековните певчески трактати.

Литургичните музикално-химнографски творения също са предложени на вид екзегезис (ἐξήγησις) – тълкуване, термин използван в ръкописните книги от къснотезантският период³⁵, терминологично обвързан с музикални творци, които подлагат на лично тълкуване

³¹ Vellas, V. *Die Heilige Schrift in der griechisch-orthodoxen Kirche*. – In: *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*. Hrsg. V. Pangiotis Bratsiotis. 2. Aufl., Stuttgart, 1970, 134–135.

³² Oikonomos, E. *Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche*. Stuttgart, 1976, p. 47.

³³ Срв. Florovsky, G. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Vol. 1, Belmont, Mass, 1972, 28–29.

³⁴ Шиваров, протопр. Н. *Херменевтика на Стария Завет*, София: НБУ, 2005 [Shivarov, N. *Hermeneutics of the Old Testament*. Sofia: New Bulgarian University, 2005 (in Bulgarian)], 170.

³⁵ Срв. Тончева, Е. „Музикално тълкуване /екзегезис/ на балкански мелодии в Скитския „Болгарский распев” (Към проблема за поствизантийската музикална естетика на Балканите през XVII – XVIII в.)”. *Българско Музикознание*, 2 (1988) [Toncheva, E. “Musical Interpretation /Exegesis/ of Balkan Melodies in the Scete ‘Bulgarian Chant’ (On the Problem of Post-Byzantine Musical Aesthetics in the Balkans during the 17th–18th Century).” *Bulgarian Musicology*, no. 2 (1988) (in Bulg.)].

и преосмисляне на вече утвърдената певческа практика³⁶, без да се правят крайни и необратими промени в характера на музикалните произведения. Това се наблюдава изключително много в творбите на църковни композитори от периода на исихазма и дори по-късно, когато се съставят певческите сборници антологии-аколутии. Такива са музикотворците преп. Йоан Кукузел, Йоан Гликис, Ксенос Коронис, Йоан Лампадарий Клада, Мануил Хризафис³⁷. Техните произведения отвеждат от видимото към невидимото, в следствие на въвеждането на определени, валидни за интерпретация само от посветените в тайната на музикословието, фигури-формули, загатващи за музикалния етос, свързващ истините на вярата с истините за музиката, разкрити по алегоричен начин и подложени на необикновена екзегеза. „Антологичният принцип, свързан с широката практика на екзегеза се определя като основен във византийската книжовност; византийската богословска литература – както твърди прот. Йоан Майендорф, е изключително антологична по природа. Тази особеност се основава на свойствената на православните умонагласи теория на знанието с присъщата ѝ ценностна равнопоставеност между Писание и Предиание, благодарение на което се запазва „широкият жив и непрекъснат континуитет на Апостолската църква, живото богословие“³⁸.

Явлението екзегезис постепенно се генерализира и се развива в Средновековието. Така Баласиос (II-та половина XVII в.), Йоанис Трапезунтиос, Петрос Пелопонисиос, Петрос Византиос (втора половина на XVIII в.) поставят основата за новата семиография. Аналитичната система на Петрос Пелопонисиос става свързващо звено между стария начин на писане на музика и новия начин. През XVIII в. се пристъпва към по-съществен анализ на старите мелодии чрез повече фонетични (интервални) символи (невми), с които се смята, че се тълкуват цели мелодични епизоди, изпълнявани до тогава по памет. Появяват се съждения като това на Виолакис, който смята, че: „Този начин на писане е безценен за нас и сме длъжни да сме благо-

³⁶ Срв. Makris, E. *Byzantinische Music – Neugrichische Kirchenmusic. Symposium Music und Kirche. Kirchenmusic auf den Balkan*, 2004. Brixen, 2006, 39–52.

³⁷ Срв. Тончева, Е. *Към проблема за съотношението...* [Toncheva, E. *On the Problem of the Relationship*], 424.

³⁸ Майендорф, Й. *Византийско богословие* [Meyendorff, J. *Byzantine Theology*.], 19.

дарни на нейния създател, тъй като с това записване ние се убеждаваме във вярното и точното пренасяне на древните уроци от стария начин на писане към съвременния и обратно.”³⁹ Приема се, че след Петрос Пелопонесиос, протопсалтите Петрос Византинос, Йоанис Трапезунтиос и Георгиос Крис утвърждават първата невмена система в процеса на реформиране, макар че тя досега не е специално изследвана, – система, която проправя пътя на Хрисантовата⁴⁰. Като особено съществена се определя преценката, че с тези последователни изменения на византийския начин на записване на мелодията, не се засяга самата музика, а се предават и запазват основните форми и вътрешния характер на древната мелодия, на тези елементи, които показват във времето чистотата и хомогенността на традицията. Систематичното и постепенно опростяване на старата определена като синоптична система за писане на музиката, станала вече неразбираема, постепенно създава музикалната основа за появата на новото аналитично невмено нотно писмо. Новият метод изгражда графична и теоретична система, която представлява „кодифициране на практическите и теоретичните принципи на литургичната музика, но и на почти всички музикални композиции от литургичния типик”⁴¹. Тук намираме връзката между музикалния език с неговите реални и същевременно алегорични форми, предадени чрез невмените знаци.

К. Япова определя, че „алегорията в музиката говори за музикалната същност. Така, както според християнския екзегезис новозаветните истини са казани алегорично във фигури, така музикалната

³⁹ Βιολάκης, Γ. *Πρωτοψάλτου τῆς Μ.Τ.Χ.Ε. Μελέτη συγκριτικῆ τῆς νῦν ἐν χρήσει μουσικῆς γραφῆς πρὸς τὴν τοῦ Πέτρου τοῦ Πελλοποννησίου καὶ πρὸς τὴν ἀρχαιότεραν γραφὴν*. Κατήρινη: Τέρτιος, 1890, 14, 36–37.

⁴⁰ Срв. Капетаниу, С. М. *Въведение в теорията и практиката на църковната музика според новия музикален метод, съставено от Хрисант от Мадит, учител по теория на музиката, вече поправено от многото пропуски, изяснено и опростено от Хурмузий, книгохранител на Великата Христова Църква, един от изобретателите на Новия метод*. Превод от гр. език Мария Стелиу Капетаниу. София, 2011 [Kapetaniou, S. M. *Introduction to the Theory and Practice of Church Music According to the New Musical Method, Composed by Chrysanthos of Madytos, Teacher of Music Theory, Later Corrected of Many Omissions, Clarified and Simplified by Chourmouzos, Librarian of the Great Church of Christ, One of the Inventors of the New Method. Translated from Greek by Maria Steliou Kapetaniou. Sofia, 2011 (in Bulg.)*].

⁴¹ Αλυγιάκη, Α. *Η Οκταηχία στην Ελληνική Λειτουργική Ύμνογραφία*, Θεσσαλονίκη 1985, 192.

истина е въплътена във фигурите на „трите музика“. Фигурата е алегорична. Но в кристализацията си като фигура тя вече не е музикална, тя е образ на миналия през нея и отминалия от нея музикален смисъл... В алегорията е налице ясен принцип и систематичен метод, който се състои в аналитичното разслояване от страна на тълкуващия на пластове на смисъла, вложен в Писанието. Четящият най-напред трябва да разбере кога в Свещеното Писание се говори исторически, кога алегорично, кога тропологично и кога анагогично. Алегорията е онзи пласт от скрития, или духовен смисъл, който „предава истините на вярата и мистериите на Църквата“⁴².

Ортодоксалното схващане за запазване на евангелския прототип до нивото на художествени песенни и химнографски творения се проявява в самите песенни сборници тип аколутие, при които „така описаните композиционни възможности за появата на характерната за аколутите многоразпевност... отчетливо разкриват, в областта на богослужебната песенност, източно-православната нагласа към екзегетика: възможността „всеки християнин, особено светецът, да има честта да види, да съпреживее истината“⁴³. Като израз именно на тази нагласа можем да определим, – казва проф. Е. Тончева, – многобройните прояви на „лично песенно тълкуване“ във времето на доминиращото учение на исихазма и на неговата практика на „лично“ обожение чрез подвизи на святост. Затова и термините, определящи характерните за периода техники на „тълкуване“ (вид мелодическо претворяване) се основават на словото „калос“ (καλός – добър, хубав; κάλλος – красота; καλόν – благо, добро) – καλλοπίζω – украсявам и калофония – красивозвучие, благозвучие, наричано в ръкописите – сладкогласие): стремежът е към красота, но в смисъл на добро, на духовно извисяване, усъвършенстване, постигане на благозвучие, сладкогласие, сближено с архетипа – ангелогласието“⁴⁴.

⁴² Япова, К. *Звук и етос. Вариации върху...* [Yapova, K. Sound and Ethos: Variations], 113–115.

⁴³ Майендорф, Й. *Византийско богословие* [Meyendorff, J. Byzantine Theology], 19.

⁴⁴ Тончева, Е. *За „плетение словес“ в музиката...* [Toncheva, E. On the 'Weaving of Words' in the Music], 41–52; срв. Hammerstein, R. *Die Music der Engel*. Bern, 1962.

**Исихазмът и Иисусовата молитва – влияние върху
формирането на правилната вероизповед,
изразена чрез ортодоксалното пеене**

Исихастското учение се оказва и основа за по-нататъшното възприемане и практикуване на Литургията, особено в ортодоксалния ареал на Изтока. Богословските позиции на св. Григорий Палама могат да бъдат използвани и при правилното възприемане, осмисляне и тълкуване на Литургията и евхаристийните феномени в нея. Тези основни тезиси са: Познанието на Бога е преживяване, дадено на всички християни чрез Кръщението и чрез постоянното им участие в живота на Тялото Христово в Евхаристията. То изисква участието на целия човек в молитвата и богослужението, чрез любов към Бога и ближния. Тогава то се осъзнава не само като интелектуално преживяване на ума, взет отделно, но и като духовно чувство, което предава едно нито чисто интелектуално, нито чисто материално усещане. В Христос Бог е приел целия човек, дух и тяло и човекът е бил обожен като такъв. В молитвата – например, в този метод – в светите тайнства, в целия живот на Църквата като общност човек е призван да участва в божествения живот: това участие е и истинското богопознание; Бог е напълно недостижим в Своята същност и в този живот, и в бъдеще, защото единствено трите Божествени Ипостаси са Бог по същност. В обожението човек може да стане Бог само по благодат или по енергия. Недостижимостта на Божията същност е едно от основните твърдения на кападокийските отци срещу Евномий и в друг контекст срещу Ориген. Твърдението за абсолютната трансцендентност на Бога е само още един начин да се каже, че Той е Творецът *ex nihilo*: всичко, което съществува извън Бога, съществува само чрез Неговата воля или енергия и може да участва в Неговия живот само по Негова воля или благодат; Пълната сила, с която Палама утвърждава непостижимостта на Бога и също толкова силното твърдение за обожението и участието в Божия живот като изначална цел на човешкото съществуване, придават и пълна реалност на паламитското разграничение между същност и енергия в Бога. Палама не се опитва да даде философско оправдание на това различие: неговият Бог е жив Бог, едновременно трансцендентен и доброволно иманентен, който не се по-

места в предзададени философски категории. Палама обаче смята учението си, според което Христос има две природи, или същности, и две естествени воли, или енергии, за развитие на решенията на VI Вселенски събор. Защото самата Христова човечност, в-ипостасена в Логоса и станала по този начин наистина Божия човечност, не е станала Бог по съшност. Тя е проникната от божествената енергия – чрез *circumincessio idiomatum* – и в нея нашата собствена човечност намира достъп до Бога в Неговите енергии. Енергиите, следователно, никога не се разглеждат като божествени еманации или като умалил се Бог. Те са божествен живот така, както Бог го е дал на Своите творения, и те са Бог, защото в Своя Син Той наистина се е жертвал за нашето спасение⁴⁵.

Така например, според тълкуванията в късноризантските музикално-теоретични съчинения, калохонната мелодия индиректно изразявала, по специфичен начин, с изразните средства на музиката, исихастката идея за богопознание чрез т. нар. *безмълвна молитва* – *молитвата на сърцето* – *Иисусовата молитва*. Според някои автори появата на калохонния мелодически репертоар е свързана с активизирането в учението на исихазма на богословско-естетическата идея за единство между отражаемостта (Бога) и отразяващия (творец)⁴⁶. За да се доближи архетипът – ангелското пеене, се запазва прототипът, т.е. конкретното музикално решение. Така идеята за единство на истинския творец – Бога и творец на музикално-химнографските съчинения, става ясна и реална. Най-яркото доказателство за хармония между действията на творението, като славословещо, и Твореца, като славословен, се открива в текстовете на светата Евхаристия. Както бе споменато, св. Василий Велики в Пролога на неговата Анафора, говори ясно и точно за ангелското пеене.⁴⁷ По същия, но косвен начин и в

⁴⁵ Срв. Meyendorff, J. *La teologia bizantina: Sviluppi storici e temi dottrinali*. Genova, 1984, 97.

⁴⁶ Срв. Гилберт, К., Г. Кун, *История естетики*. Москва: Издат. иностранной литературы, 1960 [Gilbert, K., and G. Kuhn. *History of Aesthetics*. Moscow: Publishing House of Foreign Literature, 1960 (in Russian)], 137–179.

⁴⁷ Иванов, дякон И. С. *Между ангелите и човеците. Литургическата музикално-химнографска традиция на исихазма*, София, 2006 [Ivanov, Deacon I. S. *Between Angels and Men: The Liturgical Musical and Hymnographic Tradition of Hesychasm*. Sofia, 2006 (in Bulgarian)], 61, 180–181.

музикалните трактати се изисква подобаващо поведение от певците и ангелоподобна или вместообразна⁴⁸ интерпретация на химнографските и музикални текстове. Поради това „във византийската химнография се реализира хармонията на света с нейните три елемента – човекът, природата и Божественият план. Във вековното си развитие християнската Църква винаги е залагала на интермедиялността на поетическото слово и музиката. Тя стои и в основата на тезата за синергията на перцепцията/синестезията и идеята за световната хармония, защото нейната същност, възхвалата на Бога, изисква участието на всички сетива. Подобна представа насочва към търсене на музикалното въздействие особено в поезията, за която метафизичното е естествено проявление на нематериалното измерение на звука, поставяйки го по такъв начин на границата на перцепцията“⁴⁹.

Акцент в исихастката практика е молитвата, непрестанната, безмълвна и съсредоточена молитва, по време на която се съзерцава Божието величие. В основната си част тя се състои от горепосочените думи: „Господи Иисусе Христе, Сине Божий, *помилуй ме*“ – наречена Иисусова молитва. Диоклийският епископ Калистос Уеър съветва, че „*можем да кажем „помилуй нас” вместо „мен”*“. *Словесната формула може и да се съкрати: „Господи Иисусе Христе, помилуй ме” или „Господи Иисусе”, или само „Иисусе”, макар че последното се среща рядко. На свой ред словесната верига може и да се разшири, като в края добавим „грешния” (помилуй мене грешния) и по този начин да подчертаем покаяността на Молитвата*⁵⁰. Св. ап. Петър по пътя към Кесария Филипова (Мат. 16:16) призовава „Сине на Живия Бог”.

В сърцевината на тази молитва е името на Иисус Христос

⁴⁸ Срв. Арранц, М. *Евхаристия Востока и Запада*. Рим: Руссикум, 1998 [Arranz, M. *The Eucharist of the East and the West*. Rome: Russicum, 1998 (Bulg. Transl.)], 177–214.

⁴⁹ Симеонова-Конах, Г. „Предмети на културата (музикални инструменти) и музиката в Библията. Към въпроса за музикалността на поетическото слово, за химнографията и лириката на Николай Лилиев“. *Slavia Meridionalis*, 16 (2016) [Simeonova-Konach, G. “Objects of Culture (Musical Instruments) and Music in the Bible: On the Question of the Musicality of Poetic Language, Hymnography, and the Lyricism of Nikolai Liliev.” *Slavia Meridionalis*, vol. 16 (2016) (in Bulgarian)], 401.

⁵⁰ Уеър, Диоклийски еп. Калистос, *Силата на Името*. София, 1994 [Ware, Bishop Kallistos of Diokleia. *The Power of the Name*. Bulg. Transl. G. Banev, Sofia, 1994], 9.

– Сина Божий. „Призоваването на Името е изключителна по своята простота и достъпна за всеки християнин молитва, но същевременно тя води към най-дълбоките тайнства на съзерцанието”⁵¹. Св. ап. Павел повелява *Непрестанно се молете* (1 Сол. 5:17). Епископ Теофан съобщава, че успоредно с молитвата се върши всяка друга полезна работа: „Ръцете са заети с работа, а умът и сърцето – с Бога” така както се изисквало от псалтите, изпълнявайки музиката едновременно с това да се молят. „Чрез честото си повтаряне Иисусовата молитва става почти обичайна и несъзнателна и ни помага да чувстваме Божието присъствие независимо от това, къде сме, – казва епископ Уеър⁵². Но, както подчертава същият автор *всеки, който решава да упражнява Иисусовата молитва ежедневно и многочасово и още повече всеки, който възнамерява да прилага контрол върху дишането и други физически упражнения, без съмнение се нуждае от старец, от опитен духовен водач*”⁵³. В музикалнотеоретичните трактати се открива изискване за вероизповед и произнасянето на Иисусовата молитва, като основен елемент в изповедната и певческа практика на учениците – псалтите, предавана от техните учители – духовниците и протопсалтите (срв. литургичната интерпретация на *Codex Vaticanus Gr. 872*).

Иисусовата молитва, повтаряна десетки, стотици и дори безброй пъти, е необходим елемент във всяко монашеско правило, според Булгаков с нея при необходимост могат да се заменят и богослужението, и всяко друго молитвено правило, което показва нейното универсално значение⁵⁴. При това силата на тази молитва се състои в самото пресладко име на Иисус Христос. „Според свидетелството на подвижниците на молитвата, това Име носи в себе си присъствието Божие. С него не просто се призовава Бога, а Бог присъства в самото това призоваване. Същото може да се твърди, разбира се, и за всяко от Божиите имена, но с особена сила и изключителен смисъл е натоварено тъкмо богочовешкото Име Иисусово, което е собственото

⁵¹ *Ibid.*, 9.

⁵² Уеър, Диоклийски еп. Калистос, *Силата на Името* [Ware, Bishop Kallistos of Diokleia. The Power of the Name], 10.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Срв. Булгаков, С. *Православието*. София, 1994 [Bulgakov, S. Orthodoxy. Bulg. Transl. Sofia, 1994], 243.

име на Бога и човека. Това Име, едно и за Бога, и за човека, носи в себе си силата на Боговъплъщението, в което Иисус е една ипостас на Божествената и човешката природа⁵⁵.

В практикуването на молитвата монасите на Атон през XIV век, пряко свързани със св. Григорий Палама, свидетелстват, че „виждат Христова светлина и я почитат като Таворската светлина, светлината на Преображението. Други виждат целия свят, цялото творение, пронизано от тази светлина и я определят като печат на Божието Име, като изпитват неземна радост от досега с нея. С една дума, Името Иисусово, което човек носи в сърцето си, му дава обожествяващата благодат, дарена ни от Изкупителя“⁵⁶.

Според свидетелството на подвижниците, Иисусовата молитва има три проявления или степени. Устна – словесна молитва, когато подвижникът извършва съзнателно усилие да повтаря с устните си и в мисълта си непрестанно Иисусовата молитва. Ако се направи сравнение с исихастката практика, то този вид молитва може да се свърже и с изпяването на богослужебните песнопения. Непрестанната молитва се проявява в удължените молитвени музикални фрази, в които се използват т. нар. *безсловесни* или думи без определени текстове, каквито са *териремите* или *кратимите*, за които ще стане ясно в текста. Втората степен на Иисусовата молитва е вече умствената или душевна. „Тя се отличава от първата по това, че човешкият ум вече навлиза в непрестанно повтаряната молитва и се съсредоточава в Името Иисусово, чрез което стига до скритата в него Христова сила“⁵⁷. И третата най-висша степен е *умното правене*, което се извършва в духа или сърцето. *Молитвата прониква във вътрешното същество на човека, който изумен вижда себе си облян в Божествена светлина. „Тогава Иисусовата молитва се осъществява от само себе си в сърцето непрестанно, без каквото и да било усилие и светлината на Иисусовото Име посредством сърцето озарява цялата вселена... Този път за достигане на единение с Бога посредством молитвеното съзерцание е труден и дори опасен, защото според Булгаков на него може да ни причакаат духовни съблазни и отклонения“*⁵⁸. Затова се изисква и е задължително личното ръководство

⁵⁵ Ibid., 243-244.

⁵⁶ Ibid., 244.

⁵⁷ Ibid., 245.

⁵⁸ Булгаков, прот. С. Православието... [Bulgakov, S. Orthodoxy], 245.

от страна на духовен старец, който е по-опитен от послушника, като при обикновеното практикуване това не е необходимо. Поради това Иисусовата молитва или *умното правене* е съсредоточено предимно в монашеските общини и изисква, както свидетелстват текстовете на музикалните трактати, познаване на истината за Бога, без която не може да се постигне богоуподобяване.

Чистотата на православното учение намира израз общо в християнското изкуство и по-конкретно в музиката, което до голяма степен определя характера на новата църковно-певческа стилистика, доминираща през средновековния период от началото на XIV век края на XV век. Като пример може да се посочат принципите, имплантирани в калофонното или ангелското безсловесно пеене, използвано в музикалните творби на XIV век, което със сигурност е било провокирано от богословското учение за исихия и безмълвие в общуването с Бога. Това пеене предоставя на душата възможност да съзерцава Бога и Неговото величие, да се издигне най-близо до Него, подобно на ангелското присъствие пред Божия престол. Защото „музиката, Божественият език на всемира, е безспорно най-могъщото средство за въздействие върху човешката душа“, споделя Добри Христов⁵⁹. Чрез богословските принципи на исихия, безмълвие и ангелогласие, изследвани и публикувани в моите изследвания, свързани с влиянието на исихастското богословие върху средновековната литургична музикално-химнографска практика се разбират музикалните принципи, съдържащи се в музикалните и химнографски форми, като по този начин се изразява и ново отношение към словото, основно средство за богопознание и усъвършенстване, развило се в концепцията за *ars nova* във византийската култура, за което свидетелстват и изследванията на Е. Тончева⁶⁰ и Св. Куюмджиева. „Източно-православната *ars nova*, стремежът към ангелогласие е „път към Бога и има молитвен

⁵⁹ Христов, Д. „Българската черковна музика в миналото и днес. Кратък исторически поглед“. *Нова ера*, 5–6 (1925) [Khristov, D. “Bulgarian Church Music in the Past and Present: A Brief Historical Overview.” *Nova Era*, 5–6 (1925) (in Bulgarian)], 16.

⁶⁰ Тончева, Е. „Арс Нова и Йоан Кукузел в Балканската източноправославна музика през XIV в.“ – В: *Религия и култура, материали от лятната научна среща, Варна, 27-28 юни 1998 г.*, София [Toncheva, E. “Ars Nova and Ioannis Koukouzeles in Balkan Eastern Orthodox Music during the 14th Century.” In: *Religion and Culture: Proceedings of the Summer Academic Meeting, Varna, June 27–28, 1998, Sofia* (in Bulg.), 1999, 125–135.

характер”⁶¹.

Богословският екзегезис на византийските музикални трактатите през Средновековието и епохата на исихазмам, съчетани в музикалните формули – мимезис, показва връзката им с *напрегнатия стремеж към ангелогласие*⁶². Тончева счита, че „характерните за късно-византийската музика „програмни” наименования се явяват най-често в репертоара на считаните за най-сблизени с ангелското пеене „безсловесни” мелодии, т. нар. кратими или териреми“⁶³.

Но именно музикалният прототип е мястото, в което рязко се разминават богословските и музикално-научните интерпретации на средновековната музика. Нишката към мисления като ангелогласие небесен музикален архетип е изцяло прерязана след налагането на съвременната методология и особено научно-изследователски процес, различен от църковната традиция. За да се възстанови в мисловния периметър на музикологията, то трябва да се интерпретира с принципите на богословската екзегетика и херменевтика, както това се постига при изясняване на невмените знаци – духове и тела, и тяхното класифициране – идея, която се сравнява с йерархията за висшите и низшите чинове (срв. Трактата За небесната йерархия на Псевдо-Дионисий Ареопагит)⁶⁴. Идеята за богословенето (или богословието) е присъщо за ангелското пеене, и славословието (хвалението), отговарящо на създадената от човека музика, като същинско теологично взаимодействие, реализирано посредством осъзнаването на стойността на архетипа и възможното най-пълно приближаване до него. „Съответна на това съдържание на новото е идеята за предзададеното по отношение на всеки опит за музикотворно *ангелогласие*. В идеалния стремеж за приближаване към ангелското пеене крайгълният камък се оказва музикалният прототип. Той държи ключа към истината на музиката, той е осмислян като „истинното старо“ и затова трябва да бъде следван стриктно от музикалните творци. Из-

⁶¹ Куюмджиева, С. *И даде земята им за наследство*. София: Марс 09, 2014 [Kuyumdzhieva, S. *And He Gave Their Land as a Heritage*. Sofia: Mars 09, 2014 (in Bulg.)], 210–223.

⁶² Тончева, Е. *Григорий Цамблак...* [Toncheva, E. *Grigori Tsamblak*], 399.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Иванов, дякон Иван, С. *Между ангелите и човеците...* [Ivanov, Deacon Ivan S. *Between Angels and Men*], 61, 180–181.

борът на подобна позиция не означава „измяна“ на изследователските равнища на жанра, формата, стилистиката, интонационната формула, литургичната функция и до най-интимното равнище на музикалния език – знака и нотописната система. Защото „писменият знак е от рода на знаците, които се определят като признаци. Обучението в знака е винаги препращане, то е алегория: докоснат с припомнянето, знакът възвръща към целостта на пеенето, към единството на $\phi\omega\nu\acute{\iota}/\acute{\eta}\chi\omicron\varsigma$. Ако даден текст от византийската музикалнотеоретична традиция, както често ни изглежда е неразгадаем, то е защото сме възпитани в деления и автономии... объркваме се, когато се сблъскваме с учебни указания, които не се фокусират върху едното или другото, а търсят да насочат към самата неизказуема междина, намираща се между звуковата телесност на гласа и произлизащия от неговата одушевеност чист звук – ихоса. В това място се прицелват думи като радост, умолителност, призивност, полет, изхвърляне, мятане – все от описателния език на невмените знаци. Защото целта на обучението не е в нотацията, а музикално произнасящият – „всеки, който пее“⁶⁵.

Нотационните системи, които са част от средновековното музикално наследство, се изграждат като съвкупност от невмени знаци и музикални формули. Невменото нотно писмо преминава през различни етапи на развитие във времето, то се усъвършенства и обогатява, за да изрази висшите понятия на литургичното слово, но запазвайки своето единство от първата до последната форма. Византийската невмена нотна система представлява в голяма степен вид стенографско изписване на мелодията, което преминава през няколко етапа или периоди на развитие, изследвани и определени в музикалната византология.

Исторически погледнато, макар и в по-късен период например, според автора на Голямата теория на византийската музика е имало три начина за записване на мелодията: на древните гърци; на св. Йоан Дамаскин и на латините⁶⁶. Според него нито един от тези методи не

⁶⁵ Япова, К. *Звук и етос...* [Yapova, K. *Sound and Ethos*], 186–187.

⁶⁶ Срв. Михайлова, Д. *Балканската източноправославна монодия (XIV–XV в.): Изпълнителски аспекти*. Докторска дисертация. Държавна музикална академия „Проф. Панчо Владигеров“. Защитена юни 2006. Ръкопис [Mihaylova, D. *Balkan Eastern Orthodox Monody (14th–15th c.): Aspects of Performance Practice*. Doctoral

е свършен. Във времето остава само последният (т. е. западната нотационна система) и Новият метод от 1814 г. Хрисант подчертава големите трудности на стария начин на писане от св. Йоан Дамаскин (VIII в.) до Йоан Протопсалт (XVIII в.), тъй като според него не е имало яснота какво е точното съдържание на даден невмен знак, дали е обозначаващ един или повече тонове. Според Хрисант има много „слабости“ в старата невмена система и поради това тя е изисквала дългогодишно учене. Приема се, че падането на Константинопол под османска власт води до снижаването на духовните ценности и на византийската култура изобщо. Голяма част от византийските оратори и певци, и други представители на изкуството заминават на Запад. Смята се, че това именно допринася с течение на времето за забравянето на старото невмено нотно писмо (Παρασημαντική). Псалтите са предавали музиката предимно по устен път, като са запаметявали по слух елементите на мелодията. А „голямото изкуство“ се ограничавало в Патриаршеския храм и други центрове извън Константинопол. Съвременникът на тримата учители, видният музикант Апостолос Констас говори за „загуба на музиката“ след падането на Константинопол⁶⁷. Константинос Сатас, известен историк на последните векове, отбелязва в монографията си за театъра, че „когато византийците превземат Константинопол отново от латините през 1274 г. са намерили музиката на църквата напълно забравена и под влиянието на Франките“⁶⁸. Превземането на Константинопол (на 13 април 1204 година от кръстоносците от Четвъртия кръстоносен поход), довежда до временно разпадане на Византийската империя и литургичният порядък на песенното богослужение, музикалният стил ᾠσματικὴ ἀκολουθία и традицията на Великата църква „Света София“ се променят.

Тези сведения потвърждават тежката историческа съдба на византийската музика: редица певчески книги със записи на музикални

Dissertation. State Academy of Music “Prof. Pancho Vladigerov.” Defended June 2006. Manuscript (Bulgarian)].

⁶⁷ Срв. Βεργκιος, Χρ. Δ. Δ' *Περίοδος της βυζαντινῆς μουσικῆς σημειογραφίας Η Μεταρρύθμιση του 1814–1815*. Αθῆνα: Επτάλοφος, 2000, 28.

⁶⁸ Μητροπολίτου Λαοδικείας Μαξίμου, *Η εκκλησιαστικὴ μουσική*. Αθῆνα: Εταιρεία Πελοποννησιακῶν Σπουδῶν, 1963, 19.

творби постепенно излизат от употреба в църковното пеене, а познаването и разбирането на музикалните символи остава част от миналото. И малкото хора, които са познавали старата система на византийската музика, престават да я преподават. Според гръцките историци, от началото на XVII в. (а вероятно и по-рано – в средата на XVI в.) започва тенденция за реорганизация на нотното писмо и анализ на стенографските невмени знаци – изписването им с прости фонетични невми за по-лесно преподаване и съкращаване на времето за учене. Тогава става известен трудът „За гръцкия начин на записване на музиката” от кипърския псалт Йеронимос (преди XVI в.). Успоредно с това Акакиос Халкеопулос се опитва да даде обяснение на византийската семиография, като по този начин става далечен предвестник на „тълкуването” на византийското нотно писмо.⁶⁹ Приема се, че необходимостта от нова нотна система произлиза от желанието да се постигне възможността за четене на мелодията чрез невменото писмо, а не музиката да се „скрива” в невмените знаци, т. е. имплицитността му да премине в експлицитност. Според исторически сведения Йоанис Трапезунтиос (втората половина на XVII в.) е карал съвременниците си музиканти да намерят някаква система за писане на музика, която да е по-проста, по-методична и по-елементарна⁷⁰.

Музикалната структура продължава да бъде твърдият пункт на музикологичното изследване. Но „с нагласяването на изследователския обектив към едно предишно звено по пътя към търсената истинност на богослужебната песенност, последователно провежданата перспектива открива възможността за една нова системност, бидейки в състояние да „слезе“ на все по-дълбинните нива на музикалната организация”⁷¹.

Търсенето на прототип и пример за подражание, от страна на човека, и по отношение на музиката, винаги е бил и ще бъде Бог, който сътвори всичко видимо и невидимо. Така, човекът в своето съществуване реално се опитва да подражава на Твореца като съ-творец, като обаче не се ограничава само в разбирането на сетивността, дадена му по природа,

⁶⁹ Срв. Βιολάκης, Γ. *Πρωτοψάλτου...*, 14.

⁷⁰ Παπαδόπουλος, Γ. *Συμβολαὶ εἰς τὴν Ἱστορίαν τῆς παρ’ ἡμῖν Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς*. Ἀθήναι: Κουσουλίνου καὶ Αῠθανασιάδου, 1890, 311.

⁷¹ Япова. К. *Предговор към Иванов, дякон Иван С. Между ангелите и хората...* [Япова, К. Foreword to Ivanov, Deacon Ivan S. Between Angels and Men.], 16–17.

а търси да отлети отвъд, за да намери логичен мотив за своето съществуване извън хронологичното време. Богослужебната музика е инструмент за това „летене“ отвъд, посредством който човекът се доближава до ангелското битие, в желанието да се докосне до своя Отец. Така, посредством музиката, „с това осъществяване на принципа на музиката – самият акт на отдаване, движението, излиза извън, – човек е в актуалността на едно непрестанно напускане на пределите си, на отказ от всичко притежавано за себе си, на нетърсене на своето (срв. 1 Кор. 13: 5); същевременно той се изпълва с хармония и така я извежда наяве и предава навън. Този принцип на хармония извира от Логоса. Така „самата музика“ е теология, затова защото, проявявайки логосния принцип чрез човека, прави възможно човек да я познава, само когато превърне този принцип в свой жизнен принцип... с това, че човешкото пребиваване във и като музика е единственият принцип, който произвежда в движение теократичния свят на музикалната триада, познанието на този свят става музикално познание – една музикална теология“⁷². Разбирането на този неземен и небесен принцип на преобразяване на музикалните и химнографски форми, благословени от Църквата, се оказва основен мотив и цел, както на творците – композитори и псалти, така и на интерпретаторите – певци и изследователи, които заедно търсят зад невидимото да открият Бога. Този процес е възможен единствено и само, ако музикалните феномени се основават на духовното преобразяване, такава, каквото всеки вярващ получава по време на неговото евхаристийно битие, запазено непроменено в живия свят на Литургията.

Литургична интерпретация на химнографските творения и византийските музикално-теоретични трактати

Ясно е, че повечето музикални трактати са били съставени за обучение на църковните певци, по подобие на литургичните молитвени и вероизповедни трактати, и са носели информация за съставянето и използването на византийската музика в богослужението, но голяма част от тях имат основна въвеждаща част, в която авторите им са вмъквали текстове с двоен, дори мистичен смисъл, който е могъл да бъде опознат само чрез обучение на принципа *учител–ученик*,

⁷² Япова, К. *Звук и етос...* [Япова, К. *Sound and Ethos*], 220.

посредством устната църковно-певческа традиция. Наистина тези текстове са били свързани с богослужебната практика на Църквата и понякога, за да се даде по-образно обяснение за начина на изпълнението на дадена музикална фраза или запевите, например, са се употребявали вече познати от практиката песнопения, както свидетелстват въвеждащите текстове на *Cod. Barb. Gr. 300* и на *Cod. Vatic. Gr. 872*.

През периода XIV–XV в. тези музикални теоретични трактати са били в процес на оформяне и развитие, голяма част от тях съвпадат с други средновековни богословски творби, които по своя характер отразяват учението и вярата на Църквата и продължават да бъдат съставяни и употребявани чак до XVIII–XIX век, носещи духа на древните музикоучителите. Този процес на *преподаване на вярата* не липсва и в по-ранните векове от историята на християнската Църква, както на Изток, така и на Запад. Той се обяснява как св. отци от IV в. преподавали вярата на новопокръстените християни. Те използвали принципите на *закона на вярата* (*Lex credendi*) и *закона на молитвата* (*Lex orandi*). Така, молейки се в Църквата от св. олтар, а не схоластично, те преподавали вярата на християните, които са мистичното Тяло Христово. А посредством молитвата отците са успявали да дадат обяснение на вярата, като една възможност да се разбере тази *велика тайна* и обратното, единствено чрез вярата и само посредством вярата са могли да се обяснят тайнствата на Църквата, които в първите векове се считало, че били само за избраните. Точно за това е имало нужда от писмено предаване на вярата, посредством молитвата. Според Й. Майендорф „византийците винаги са възприемали писмената форма на апостолското предание в рамките на „апостолското предание“ – широкия, жив и непрекъснат континуитет на апостолската Църква“⁷³. По този начин в екзегетическата методология и в теорията за знанието византийските писатели възприемали критериите на св. отци. Така, „като съгласува фундаменталните идеи на кападокийските отци за Троичността с христологическата мисъл на V–VII в., Йоан Дамаскин е могъл да състави своето *Изложение на православната вяра* (*De fide orthodoxa*), което да послужи като учеб-

⁷³ Майендорф, прот. Й. *Византийско богословие* [Meyendorff, J. *Byzantine Theology*], 18.

ник по богословие...“⁷⁴.

Всички аргументи в това изследване свидетелстват, че музикално-теоретичните трактати през Средновековието се използвали при преподаването на църковната музика като основна библиографска и богословска справка за начинаещите, при което се изисквало познаване на вярата и догматическите истини на Църквата, защото византийците признавали, че „в Църквата всеки християнин, особено светец, има честта и възможността да види и съпребивее истината“⁷⁵, както се вижда от текста на *Cod. Vatic. Gr. 872*: ἀλλ’ εἰ θέλεις μάθειν τὸ Ἀληθές,⁷⁶ и както свидетелства песнопението, което се изпълнява във византийските литургии след приемането на св. Причастие: „Видяхме истинската светлина, приехме небесния Дух, открихме истинската вяра; покланяме се на неразделната Троица, защото Тя ни е спасила“ (срв. Литургия на св. Василий Велики и Литургия на св. Йоан Златоуст). Прот. Майендорф споделя: „Във всеки опит да се извърши преглед на основните догматически теми е невъзможно да се избегне постоянното позоваване на отците от класическия период, защото те били главните традиционни авторитети за византийците“⁷⁷. За подобно познание на светоотеческите творения свидетелстват и текстовете на музикалните трактати: τῶν Ἀγίων πατέρων (*Cod. Vatic. Gr. 872*) и ἐπίσης περιέχει ἁγίων τινῶν καὶ ἀσκητῶν βίῳ διαλαμπάντων πατέρων (*Ms. Paris 360, Petropolitanus n. CLX*)⁷⁸.

Основните разглеждани тук проблеми, свързани с музикално-теоретичните трактати, макар и да са интерпретирани от повечето изследователи с езика на музикологията и палеографията, не могат да се откъснат от характера на времето, в което са написани. Това е времето на засилено богословско творчество, създадено в периода на исихазма. Период, в който се утвърждава в средновековната исихастка и литургична практика учението на светите отци за сътворението, за битието, за творението, за Църквата. Тогава се налага необ-

⁷⁴ *Ibid.*, 19.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Tardo, L. *L' Antica Melurgia Bizantina. Nell'interpretazione della scuola monastica di Grottaferrata*. Grottaferrata, 1938, 165.

⁷⁷ Майендорф, прот. Й. *Византийско...* [Meyendorff, J. *Byzantine Theology*], 18.

⁷⁸ Tardo, L. *L'antica Melurgia...*, 164.

ходимостта да се съпреживее музиката и изискването обучаващите се във Византия псалти да преживяват духовно теоретичните музикални формули на трактатите.

Йеромонах Л. Тардо, изследвайки историята на византийската музика и нотации, споменава, че трактатите – пападики се зараждат в епохата на майсторите и протопсалтите на византийската църковна музика⁷⁹. Тончева в публикацията си “Рилски музикални приписки от XV в.”, в частта “Проблеми на певческите позиции”, определя пападиките като *своеобразни музикалнотеоретични трактати*, появили се през XIV в., като нови смесени в жанрово-стилистическо отношение сборници – антологии..., чиито обобщения засягат главно невменото писмо (невмените знаци, тяхното значение, класификацията и съотношенията им, знаци за гласово обозначение). М. Герберт определя, че „пападиките включват и специфични “упражнения”, въвеждащи в *певческата практика*“⁸⁰. Същата изследователка споменава, че XV век бележи по-нататъшно развитие на музикално-теоретичното мислене, обхващащо вече и самия къснотезантийски период.

Трактатите пападики (от XIV–XV в.)⁸¹ са главно някои начални дялове на певческите книги тип акулутия. Те обобщават предишните византийски нотационни системи и ги извеждат на ново равнище. Стремят се да дадат обяснение, както на основните класове музикални невмени знаци, включващи ритъма, динамика, изпълнителски нюанси, така и на знаците, свързани с модалната система; в края се въвеждат и пояснителни упражнения за учащите се. С помощта на информацията, съдържаща се в тези трактати, е възможно дешифрирането на нотацията. Това са ръководства с цел обучение, т.е. помагала – солфежници, които са създадени, за да се запази и продължи църковно-певческата традиция, както свидетелства през XV в. Хризафис. Трактатите са различни по структура и съдържание, макар че се придържат към общи за византийската семиография принципи. В тях се откриват данни за къснотезантийската нотация, съдържаща различен вид знаци, които условно се делят на три групи – *ἐφωνα*

⁷⁹ Tardo, L. *Op. cit.*, с. 79.

⁸⁰ Gerbert, M. *Op. cit.*, fasc. I–XVII (VIII, 1–2) – най-ранната публикация на текст на къснотезантийската пападика.

⁸¹ Обикновено в тези трактати се открива къснотезантийската нотация.

(гласни), *ἄφωνα* (безгласни), и свързани и с големите ипостаси *μεγάλη ὑπόστασις*, както и знаци за време или ритмични знаци⁸². Гласните знаци подробно се изреждат в трактатите. Те биват възходящи и низходящи, *тела* и *духове*, както може да се види и в моите изследвания върху ентерпретацията на тези знаци. *Телата* определят постепенно мелодическо движение, а *духовете* – мелодически скокове. Знаците *somata* (σώματα) са възходящи: олигон (ὀλίγον), оксия (ὀξεΐα), петаста (πεταστή), куфизма (κούφισμα), пеластон (πελασθόν), дио кентимата (δύο κεντήματα) и низходящи: апострофос (ἀπόστροφος), двоен апострофос (δυο ἀπόστροφοι). Знаците *pneumata* (πνεύματα) са кентима (κέντημα), ипсили (ὑψηλή), елафрон (ἐλαφρόν), хамили (χαμηλή), а онези, които са нито тела, нито духове – апорои (ἀπορροή) и кратимоипорон (κратημοῦπόρροον). В Пападиките, всяка група и знак е подробно описана по значение и място в нотационната система и участват в *знакова йерархия*. В трактатите – пападики се разглеждат и *безгласните знаци*.

Интерпретация на Хилендарския ръкопис 311

Този документ датира от XVIII век, но представя принципите на византийската музика от XIV–XV век. Ръкописът е проучен детайлно от Д. Стефанович в неговата студия “A Church Slavonic translation of a manual of Byzantine Neumatic notation in Ms. 311 of the serbian monastery of Chilandar”⁸³, както и в публикация на Й. Милойкович-Джурич. Ръкописът представя стандартния текст на византийското изписване на невмите по трактатите тип пападики. *Хилендарският кодекс* съдържа 331 листа, от които първите 6 са разяснения на пападика. Това е първата византийска пападика, преведена от гръцки на славянски, която

⁸² Срв. Музикален речник и библиография по темата на Пиетро Лихтентал. Виж знаци за ритмика – кратима (κράτημα), дипли (διπλή), двоен апострофос (δυο ἀπόστροφοι) и цакизма (τζάκισμα). Те означават ритмично разширение. Към тях Тилиард добавя горгон (γοργόν – забързване) и аргон (ἀργόν – забавяне). В повечето трактати се определят само три кратими, т.е. знаци за ритмика – кратима, дипли и двоен апострофос. Lichtental, P. *Dizionario e bibliografia della musica*. Milano, M. DCCC.XXVI, Vol. 1, 310–316.

⁸³ Stefanovič, D. “A Church Slavonic Translation of a manual of Byzantine neumatic notation in Ms. 311 of the Serbian monastery of Chilendar.” *Recueil de Chilendar* 2 (1971), 113–130.

е била открита заедно с един двуезичен кодекс *Скопска пападика* от XV век⁸⁴, които се съхраняват в Хилендарския манастир⁸⁵.

Този трактат ни информира за вид *дидаскалия* на много високо теоретично ниво, в която са представени всички невмени знаци – повишаващи и понижаващи, за време и за динамика; от количествен и качествен характер, както и хирономични знаци⁸⁶. Същевременно с примерите, взети от текста на ръкописа, в своето проучване Д. Стефанович се основава на изследванията направени от Е. Велес и Х. Тилиард⁸⁷, като представя и транскрипция на текстовете от този музикален трактат, съдържащи византийската нотация на съвременна (петолинейна) нотация. Интерес представлява представеният *Кръг* на св. Йоан Кукузел.

Особено важни за богословско-литургичната интерпретация са листове 1–6 от *Хилендарския ръкопис 311*. Изследваната тук проблематика се отнася до тези първи редове от *ръкописа*, обичайни за трактатите – пападики от XIV век нататък, които не представят само едно бездушно техническо напътствие, а имат задачата да предадат

⁸⁴ Срв. Miloykovich-Churich, J. "A Papadike from Skoplje," In: M. Velimirović, *Studies in Eastern Chant I*, London, 1966, 50–56.

⁸⁵ Срв. Thibaut, J. «Etude de Musique byzantine», *Известия Русск. Арх. Инст. в Константинополе* VI, 2–3, София 1901 [*Izvestiya of the Russian Archaeological Institute in Constantinople*, Vol. VI, Nos. 2–3, Sofia, 1901], 381–391.

⁸⁶ Хирономичните знаци, според *Codex Vaticanus gr. 300* са: исон (ἴσον), дипли (διπλή), параклитики (παρακλητική), кратима (κράτημα), килизма (κύλισμα), антикенокилизма (ἀντικενωκύλισμα), тромикон (τρομικόν), екстрептон (στρεπτόν), тромикосинагма (τρομικοσύναγμα), псифистон (ψηφιστόν), псифистосинагма (ψηφιστοσύναγμα), горгон (γοργόν), аргон (ἀργόν), ставрос (σταυρός), антикенома (ἀντικένωμα), ома-лон (όμαλόν), тематизмос езо (θεματισμός ἔσω), тематизмос ексо (θεματισμός ἔξω), епегерма (ἐπέγερμα), паракалесма (παρακάλεσμα), етерон паракалесма (ἕτερον παρακάλεσμα), ксирон клазма (ξηρόν κλάσμα), аргосинтетон (ἀργοσύνθετον), гор-госинтетон (γοργοσύνθετον), ехадин (ἡχάδιν), уранизма (οὐράνισμα), аподер-ма (ἀπόδερμα), тес ке апотес (θες καὶ ἀπόθες), тема аплун (θέμα ἀπλούν), хоревма (χόρευμα), псифистопаракалесма (ψηφιστοπαρακάλεσμα), тромикопаракалесма (τρομικοπαρακάλεσμα), пиазма (πίασμα), сизма (σεισμα), синагма (σύναγμα), енарк-сис (ἐναρξис), цакизма (τζάκισμα), вария (βαρεία), лигисма (λύγισμα). Срв. *The Harvard Dictionary of Music*. Fourth Edition. Harvard University Press, ed. by Don Michael Randel, 2003.

⁸⁷ Tillyard, H. *Handbook of the Middle Byzantine Musical Notation, Monumenta Musicae Byzantinae*, ser. subsidia, vol. I, fasc. I, Copenhagen, 1935.

тайната за божествената ангелска музика. Оказва се, че този музикално-теоретичен трактат ни представя един текст, който отразява богословската концепция и мистическото осмисляне на музиката в края XIV и XV век. Ето как е представен въведителният текст на гръцки език и неговият първи славяноезичен превод⁸⁸:

*Ἀρχὴ σὺν Θεῷ ἀγίῳ τῶν σημαδίῳ
τῆς μουσικῆς τέχνης, τῶν τε
ἀνιόντων καὶ κατιόντων φωνῶν,
σωμάτων τε καὶ πνευμάτων, καὶ
πάσης ἀκολουθίας συντεθειμένης
εἰς αὐτὴν, κατὰ καιροῦς
ἀναδειχθέντων ποιητῶν παλαιῶν
τε καὶ νέων.*

*Начало с' Богомъ святымъ,
знаменіахъ мусикійскаго
художества, сиречь: горнихъ и
дольнихъ гласовъ, телесахъ же и
духовахъ, и всякаго следованія,
сочиненная в'сихъ отъ временъ
показавшихся творцовъ, древныхъ же
и новыхъ.*

Практиката молитвените и химнографски текстове да започват с Божието Име е много древна, както свидетелства монотеистичният култ на юдеите към единия Бог и този на християните, които също Го наричат Господ. Името Господ се употребява в Стария Завет по отношение на Отца, а в Новия Завет се свързва с второто Лице на Светата Троица – възплътеното Слово Божие Богочовека Исус Христос. Този богословски проблем се отнася до богопознанието. Това се открива в множеството музикално-теоретични трактати през Средновековието представени в това изследване.

В древните молитвени формули се представя катафатическото и апофатическото богословие на Църквата по отношение на именованията на Бога⁸⁹. Св. Йоан Златоуст⁹⁰ и св. Василий Велики⁹¹ в „Пролога“ на техните византийски Анафори пишат⁹²:

⁸⁸ Stefanovic, D. *A Church Slavonic translation...*, 118.

⁸⁹ Срв. Praefatio от Евхаристийните молитви на св. Йоан Златоуст и св. Василий Велики от IV в.

⁹⁰ Арранц, М. Евхаристия Востока и Запада. (Византийска анафора на св. Йоан Златоуст). Антиохийска анафора на „Дванадесетте Апостоли“ по критическите литургични текстове на евхологиите: Hänngi-Pahl-Raes: 224 (текст от BAR 336 с латински превод) и 265 (латински превод от сирийски); от гръцки превод Arranz: l'Eucologio Costantinopolitano 502; Sevastianov 474; Sinai 959; Barberini 336; Peterburg 226; Athenae 662; Brightman 321), 219.

⁹¹ Арранц, М. Евхаристия Востока и Запада... [Arranz, M. *The Eucharist of East and West*], 188–189.

⁹² *Служебник*, София 1957 [Hieratikon, Sofia, 1957.], 56.

Θεὸς ἀνέκφραστος, ἀπερινόητος,
ἀόρατος, ἀκατάληπτος, ἀεὶ ὢν.

Ὁ ὦν, Δέσποτα Θεέ, Πάτερ
παντοκράτωρ. Δέσποτα τῶν
ἀπάντων, Κύριε ἄναρχе, ἀόρατε,
ἀκατάληπτε, ἀπερίγραπτε,
ἀναλλοίωτε...

Ти Си Бог неизречен, неведом,
невидим, непостижим, Ти Си вечен,
винаги Си.

Ти Който Си бил, Който Си, и
Който ще бѣдеш: Владико Боже
Отче вседержителю... Владико
всех Господи... безначален,
невидим, непостижим, неописан,
неизменен...

Според Псевдо-Дионисий „противоположността на двата пътя на богопознание – отрицателното и положителното богословие – е обоснована от това неизказано, но реално различие на непознаваема същност и явяващи Божеството енергии, „единения“ и „различия“ (PG 3, 649–652). А св. Максим Изповедник свидетелства така: „Можем да се приобщим към Бога в това, което Той Сам ни съобщава, но не можем да се приобщим към неизразимото Му естество“ (PG 130, 132 A). Катафатическото богословие, като учение за божествения промисъл, е заедно с това и космология, както изяснява Г. Флоровски в пролога на „Corpus Areopagiticum”: „Бог е същност и вездесъщност, вечност и безкрайност. Бог е живот, източник на живота; Той е Свръхживот и Самият живот, от Него излиза всеки живот. Бог е Премъдрост, Разум, Ум, Истина. Бог е Сила и източник на всяка сила и мощ, сила, която подхранва всичко, утвърждаваща всичко и накрая спасяваща...“⁹³. Бог е любов и по силата на тази Своя любов е Творец на всичко видимо и невидимо, както свидетелства Символът на вярата, Той е начало на всички начала. В. Лоски подчертава възгледите на св. Григорий Палама за апофатическо богословие на Източната църква, според който „Божествената простота не може да се обоснове с понятието за простата същност. Отправната точка на богословската му мисъл е Троицата, Троица съвършено проста, въпреки различаването на природата и Лицата, както и на Лицата помежду Им...“ (PG 150, 949 AC)⁹⁴. Св. Йоан Дамаскин, основавайки се на думите на св. Григорий

⁹³ Florovsky, G. Introduction to *Περὶ τῆς Οὐράνιας Ἱεραρχίας*. – In: *Corpus Dionysiacum Pseudo-Dionysius Areopagita*. De Gruyter: Berlin – New York, 1991.

⁹⁴ Св. Григорий Палама има предвид пасажа от Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis* 11 (PG 44, 153–156).

Богослов, казва: „Това, което утвърждаваме в Бога, ни показва не Неговото естество, а отнасящото се до естеството“ (PG 94, 800 BC). И той определя Божествените енергии с образните изрази *движения* или *пориви*.

Като Творец на всички начала, Бог е осъществяваща, животворяща и поддържаща Сила и последен Предел на всичко. Начало (ἀρχή) и край (τέλος), т.е. А и Ω⁹⁵, както свидетелства текстът от Апокалипсиса на св. Йоан Богослов: “Ἐγώ εἰμι τὸ Α καὶ τὸ Ω, λέγει Κύριος ὁ Θεός, ὁ ὢν...” – „Аз Съм Алфа и Омега, начало и край, – казва Господ, Който е, Който е бил и Който иде...” (срв. Откр. 1: 8). Същите думи се срещат и във второто изречение на музикалния трактат, което започва така⁹⁶:

Ἀρχή. Μέση. Τέλος

Начало, среди, конецъ

Тези основни наименования на Бога присъстват както в Свещеното Писание, така и в светоотеческите творения, а също и в почти всички богословски трактати, към които спокойно могат да се причислят и средновековните музикални трактати. В учението си за енергиите Дионисий Ареопагит разкрива безбройните Божии имена: „Премъдрост, Живот, Сила, Правосъдие, Любов, Битие, Бог, и неизброимо количество други имена, неизвестни за нас, защото светът не може да побере цялата пълнота на Божествената проява... (срв. Йоан 21:25). Божествените имена, подобно на енергиите, са неизброими; но природата, разкривана от тях, е неименуема, непознаваема; мрак, покрит от преизобилна светлина”⁹⁷. Още първите думи от Свещеното Писание ясно свидетелстват, че небето и земята и цялата вселена са сътворени „в начало” (Бит. 1:1). Според св. Василий Велики това е началото на времето⁹⁸. Но „както началото на пътя още не е път и основите на дома все още не са дом, тъй и началото на времето още не е време и не е дори най-малкият отрязък от времето” (PG 29, 16 C). Лоски отбелязва, че „ако Божествената воля е сътворила „в начало”, то „действието хем е било мигновено, хем е извън времето, но заедно с вселената започва и времето”⁹⁹. Бог е извън времето и пространството, Неговите действия

⁹⁵ Florovsky, G. *Op. cit.*, XXII.

⁹⁶ Stefanovic, D., *A Church Slavonic Translation...*, 118.

⁹⁷ Лоски, В. Н. *Мистическо богословие...* [Lossky, Vl. *The Mystical Theology*], 45.

⁹⁸ Cf. *Ibid.*, 59.

⁹⁹ *Ibid.*

не могат да се измерват с понятието за физическото измерение на времето (χρόνος), то е безвремие и на гръцки се отбелязва с термина (καίρος). Съгласно учението на св. Максим Изповедник „движението, изменението, присъщи на сътвореното, само произлязло от изменение, създава времето – форма на сетивното битие (τα αἰσθητά). Това е времето, което започва, трае и ще свърши. Но има и друга извънвремева форма на тварно съществуване, характерна за свръхсетивното битие (τα νοητά). Това е еонът (αἰώνος)¹⁰⁰. Според св. Максим Изповедник: „Еонът” е неподвижно време, докато времето е „еон”, който се измерва от движението (PG 91, 1164 BC). Свръхсетивното не е всевечно, то начева „във времето” (ἐν τῷ αἰῶνι), преминава от небитие в битие, но остава без изменение като причина за извънвремеовото битие... Само Божествената вечност е неизмерима, що се отнася и до времето, и до еона¹⁰¹.

Космологията на светите отци и някои техни богословски теории, отнасящи се до учението за съединение с Бога, изясняват по-точно разглеждания проблем. „Както за св. Василий Велики в неговите Беседи върху Шестоднева, тъй и за св. Григорий Нисийски, допълнил този негов трактат, шестдневното сътворяване представлява последователно „откъсване” на стихии, създадени едновременно в първия ден. Св. Василий Велики вижда в този първи ден „начало”, „първи миг” на сътвореното, като че ли то е „извън другото седмично време”, както и „осмият ден”, който празнуваме в неделя и който ще бъде начало на вечността, ден на Възкресението“ (PG 29, 49–52). Като доказателство за такава дълбока догматическа и богословска концепция на творците през Средновековието, и по-точно авторите на музикалните трактати, може да послужи и текстът на разглежданият Хилендарски музикално-теоретичен документ.

Още в началото на трактата с думите (Ἀρχὴ σὺν Θεῷ), авторът призовава Божието благословение, сякаш запечатва своя труд с осъществяващата благодат и сила на Божието име, като Го нарича Бог Свят – ὕψος. Сякаш авторът на трактата го поставя на висотата на евангелския текст от св. ап. ев. Йоан Богослов (гл. 1:1), който също започва с

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid., 59–60.

думите: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος („В начало беше Словото, и Словото беше у Бога, Бог беше Словото”), думи, близки по характер с началния текст на хилендарския музикален трактат. Когато говори за Логоса в своето Евангелие, св. ев. Йоан Богослов отбелязва, че: „Чрез Него всичко стана” (Иоан 1:3). В Символа на вярата ние изповядваме: „Чрез Когото всичко е станало”. Никейският символ учи, че небето, земята и всичко видимо и невидимо е сътворил Отец, а Светия Дух е назван по-нататък „животворящ”. Според св. Атанасий Велики „Отец твори чрез Словото в Светия Дух, защото където е Словото, там е и Духът” (PG 26, 632 BC). Творението е общо дело на Пресветата Троица, но трите Лица са причина на тварното битие по различен, макар и единен начин.

Църковните писатели от първите векове преди определенията на Никейския събор, когато говорят за Божественото домостроителство, понякога именуват Логоса *сила, могъщество* на Отца или *Негово действие*. Атинагор нарича Логоса Божествена *мисъл и енергия*, явени в творението (PG 6, 908 B). „Непристъпният по Своята природа Бог присъства в енергиите Си „като в огледало”, оставайки невидим в това, което Той е. „Така лицето ни се вижда в огледалото, а остава невидимо за самите нас”, пише св. Григорий Палама¹⁰². Като проява на домостроителството на Света Троица в света всяка енергия изхожда от Отца и се проявява чрез Сина в Светия Дух. Затова се казва, че Отец твори всичко чрез Сина в Светия Дух. Според учението на св. Григорий Нисийски: „Извор на силата е Отец, силата Отеческа е Син, а Дух на силата е Светия Дух” (PG 45, 1317 A). Затова общият за Троицата атрибут Премъдрост обозначава в рамките на Божественото домостроителство Сина: „Син е ипостасната Премъдрост на Отца. Самото име Слово (Λόγος), отнесено към Сина, е специфично „икономийно” название, характерно за втората Ипостас, доколкото Тя проявява природата на Отца¹⁰³. Св. Григорий Богослов казва: *Струва ми се, че Син е назван Слово не само поради безстрастното Си раждане, но и поради съединеността Си с Отца и проявяването Му*” (PG 36, 129 A). Св. Максим Исповедник учи: „Бог ни е създал, за да

¹⁰² Λόγος «Εἰς τὰ Εἰσόδια τῆς Θεοτόκου», Εκδ. Σοφοκλέους του ἐξ Οἰκονόμων, Αθήναι 1861, 175 -177.

¹⁰³ *Ibid.*

станем участници в Божието естество, да влезем във вечността, да се уподобим на Бога, като се обожим чрез благодатта, която създава всичко съществуващо и призовава към съществуване несъществуващото¹⁰⁴. Тук може да се направи паралел с Литургията на евхаристията, в нейните анафорални текстове, за йерархията на Божиите лица и тяхното „явяване“ в епиклезиса, развито като литургично тълкуване в моето изследване за Евхаристията, като тайнство на вярата, тайнство на живота¹⁰⁵.

Св. Кирил Йерусалимски в неговата Мистагогия, като катехизира новокръстените, доказва, че се касае за едно истинско и определено славословещо възпоменание, посредством което Бог е хвален като единствен и истински създател на всичко видимо и невидимо: „Затова, точно, ние казваме това славословие, предадено ни от серафимите, защото посредством химна живеем в общение с небесните войнства, които са над света“¹⁰⁶. Следващите думи от първата част на текста от Хилендарския ръкопис 311 свидетелстват за това какви са гласовете и ги разделя на горни и долни, съответно тела и духове:

τῶν τε ἀνιόντων καὶ κατιόντων φωνῶν,	горнихъ и дольнихъ гласов,
σώμάτων τε καὶ πνευμάτων	телесахъ же и духовахъ

Е. Велес определя: „Според учението на пападиките – елементарните учебници по музика, вътрешните знаци се разделят на две групи тела и духове. Телата се движат в стъпки, духовете със скокове. Телата премахват интервала на повишаваща и понижаваща секунда, а духовете – интервал от терца и квинта. Като допълнение към тези има знаци, които са нито тела, нито духове“¹⁰⁷. При богословския анализ и интерпретация на този текст се открива, че тези горни и духовни гласове отговарят на ангелските славословия, а долните и телесни – на човешките хваления (на всяко земно творение). Между знаците – тела и знаците – духове, както беше споменато и по-горе, има точно определени съотношения, които са подчинени на правила, кореспон-

¹⁰⁴ Ibid., 53.

¹⁰⁵ Срв. Иванов (Кюмурджийски), дякон И. *Евхаристията – mysterium fidei – mysterium vitae*. (Литургично изследване на тайнството Евхаристия). София : Унив. изд. „Св. Климент Охридски“, 2020, 342–343.

¹⁰⁶ Giraudo, C. Op. cit., 308.

¹⁰⁷ Wellesz, E. *A History of Byzantine Music...*, 285.

диращи с богословската средновековна мисъл, пропита от учението на исихазма. Някои от знаците в трактатите могат да се тълкуват като образно изяснение на основни истини на вярата на Православната църква, подобно на богословието на иконата.

Така например знакът *исон* (ἰσον) се изяснява като изразяващ вездесъщиято, неизмеността и вечността на Бога. В този смисъл всеки музикален знак може да бъде разгледан не само в контекста на музикалната екзегетика, но и на богословското тълкувание. Според свидетелствата на анонимен автор от един късноризантски трактат Акривия (от XV в.): „*знаците-духове се изреждат след знаците-тела. Духът обаче е по-почитан от тялото, защото то е направено за духа (да му служи), а не обратното*“¹⁰⁸. Същият трактат дава пример за общото и различното между знаците (олигон, оксия, петаста и куфизма): „*Те са както четирите посоки на вятъра (изток, запад, север, юг) – едно и също нещо, но действащо с различна сила и посока*“.¹⁰⁹ Според анонимния средновековен автор Псевдо-Дамаскин *знаците-тела* се определят като тонове. Той обяснява, че тонът е „онова, посредством което пеем и създаваме разпевно звучене“.¹¹⁰ Същият автор допълва, че тонове се наричат звуците, когато се пеят, а когато се пишат се наричат знаци. Той дава обяснение и на значението на *знаците-духове*. Според него *духове* се наричат така, защото духът най-бързо от всичко се направлява и изменя (каквато е и функцията на съответните невмени знаци.). Псевдо-Дамаскин привежда и свидетелства от Св. Писание, къде се употребява думата *дух*, със значение на Божия Дух Святий, дух – Ангел, дух – вятър, дух – дявол.

Втората част от началото на *Хилендарския ръкопис*, както беше показано по-горе, започва с думите „начало, среда, край“, които не само могат да бъдат съотнесени към идеята за вездесъщиято на Бога, Който е Началото и Края на всичко съществуващо, но могат да бъдат свързани и с трите категории ум – небесен, ангелски и човешки¹¹¹. Втората част от въведителния текст на *Хилендарския трактат* е следната:

¹⁰⁸ Schartau, B. *Anonimous questions and answers on the interval signs*. Wien: Akrivia, 1998, 85.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Герцман, Е. *Петербургски теоретикон*. Одеса, 1994 [Herzmann, E. *Theoreticon of St. Petersburg, Odessa, 1994 (in Russian)*], 484.

¹¹¹ Cf. Dionysius Areopagita, *Περὶ τῆς Οὐρανίας Ιεραρχίας*..., 57–60.

Ἀρχή, μέση, τέλος καὶ σύστημα
πάντων τῶν σημαδίων τῆς μουσικῆς
τέχνης τὸ ἴσον ἐστί· χωρὶς γὰρ
τούτου οὐ κατορθοῦται φωνή...

Начало, среди, конецъ и состоянія
всехъ знаменіяхъ музикиискаго
художества уравнение есть. Без
него не исправляются гласы...

Подобно алегорично тълкувание на духовното състояние на ангелите и човеците, т.е. на духовните и телесните, на горните и долните, ни представя и Псевдо-Дионисий Ареопагит. „Всеки небесен и човешки ум има първо, средно и крайно възхождане, съобразно с което всеки един се приобщава към божествените светоначални озарения“¹¹². Специфичните богословски текстове на Ареопагит съдържат структурата на небесните ангелски редици. Неизмеримият брой ангели и тяхната точна йерархична структура се потвърждават от Свещеното Писание и от отците на Църквата и техните трактати, особено великите литургични творения от ранното Средновековие. Но всъщност една от най-ранната класификация и структура на небесната йерархия най-добре се описва трактата „За небесната йерархия“. Псевдо-Дионисий основава теорията си на философията на неоплатонизма, в която концепцията за йерархия играе основна роля. Според едни от най-големите представители на неоплатонизма, Плотин и Прокъл, всичко е подчинено на строг йерархичен ред. Тогава по-съвършените неща предхождат по-малко съвършените и изпълняват функцията на подкрепа, защита и контрол по отношение на тях. Дионисий заема тази теория, за да структурира ангелския свят. На върха на космическия ред той вижда Бога. Всички други същества са поставени на различни нива, като се има предвид тяхното по-голямо или по-малко разстояние от Бога. Те са като лъчи светлина, които са привлечени от Бога, като крайна цел на всяко съвършенство. В този процес на връщане към единството йерархичните заповеди играят основна роля. Бог не засяга пряко всяка природа, а действа чрез различни заповеди. Именно върху тази концепция Ареопагит изгражда своята богословска и духовна платформа. Според него по-ниските ангелски ордени се ръководят, пречистват, просветляват и провеждат от по-висши форми. Колкото по-голямо е тяхното участие в Божествената природа, толкова по-близо са до него. Ето защо ангелските заповеди могат да

¹¹² *Ibid.*, 103.

играят ролята на посредници между Бога и човеците. По този начин, след като фиксира общите принципи на регулиране на йерархичната структура на космоса, авторът предлага собствена класификация на ангелите. Той ги разделя на три големи йерархии, всяка от които съдържа три редици или хорове.

Под влияние на подобни богословски размишления на някои от църковните отци и писатели се оформя и характерът на средновековните музикални трактати. Поради това (в) началото, средата и края на всички музикални творения стои знакът исон (ἴσον), алегорично интерпретиран като постоянно, непроменимо, неотменно, вечно присъствие на Бога и Неговото творческо действие. Този знак се забелязва освен в Хилендарския, но така също и в почти всички средновековни музикални трактати от този период. А по подобие на средновековната литургична и музикална концепция за музикалното слово, отразена в средно и късноримската нотация, този знак се използва и в съвременните нотационни системи. Представеният текст се оформя като задължителна формула за началото на музикално-химнографските трактати.

*Ἀρχή, μέση, τέλος καὶ σύστημα
πάντων τῶν σημαδίων τῆς
μουσικῆς τέχνης τὸ ἴσον ἐστί....*

*Начало, среди, конецъ и состоянія
всехъ знаменяхъ мусикийскаго
художества оуравнение есть.*

Авторът на пападиките от края на XIII и началото на XIV в., респективно на разглежданите трактати, а това вероятно е самият преп. Йоан Кукузел, е познавал доста добре съчинението на Псевдо-Дионисий Ареопагит За небесната йерархия. В началото древният автор, като се позовава на Иак 1:17, на Иоан 17: 21, на 1 Кор. 1:10, както и на Рим. 11:36, Псевдо-Дионисий говори за взаимовръзката между Божествените дарове¹¹³. Тези дарове идват от горе, от Отца и благодарение на тях, получили животворяща сила, ние (вярващите) се издигаме към Отца, посредством изкупителното дело на възплъглия се Син Божий, ставаме всички едно в Христовото Тяло, което, според еклезиологическите възгледи на св. ап. Павел, е Църквата. Такъв текст се открива и в Задамвонната молитва преди отпуста на Литургията:

¹¹³ *Ibid.*, 203.

„... Защото всяко добро даване и всеки съвършен дар иде отгоре, слитайки от Тебе, Отче на светлината...“ (срв. Иак. 1:17)¹¹⁴. По отношение на текста, в музикалния трактат и думите на Псевдо-Дионисий, може да се даде следната интерпретация: Бог, Който е Алфа и Омега като Творец на всичко видимо и невидимо, на горните творения (горнихъ) и долните – (долнихъ) творения (гласов); в случая: всехъ знаменияхъ мусикийского художества са едно – уравнение естъ пред Бога¹¹⁵. Тук трябва да се отбележи също, че влиянието от учението на Ареопагит, отразено в средновековните трактати, несъмнено се свързва с православната догматическа мисъл за двата вида йерархии: небесната (невидимата) и земната (видимата). Ако вземем предвид позоваванията в Свещеното Писание, ще открием в него ясна индикация за създаването на творението, и на небесното и земното пространство. Св. Василий Велики, архиепископ на Кесария Кападокийска, в своята Анафора¹¹⁶, както и в текстовете на Великия водосвет¹¹⁷, прави пълен анализ на „небето“, с невидимия божествен свят на ангелите и проявата на божествените закони и на „земята“ с материалния, земния свят на творението със съществуващите в него вещества и физически закони като преплита старозаветните и новозаветни събития за спасението на човечеството с проявата на Божията благодат в тези тайноизвършителни текстове и молитви.

Важен знак в музикалнотеоретичните трактати е исонът. Този знак никога не променя както количествената, така и качествената си музикална характеристика. Той не е от групата на телата и духовете, а владее над тях и над всички други знаци, както Бог владее над цялото творение. Чрез исона се образуват всички възходящи и низходящи знаци, както и интерваловите¹¹⁸. В това отношение Велес, съпоставяйки и други ръкописи, които съдържат музикална теория като *Anonymus A – Ms. 811* от Константинополската патриаршеската

¹¹⁴ СЛУ Бг 2004 [*Hieratikon*, Sofia: 2004], 193.

¹¹⁵ Stefanovic, D. A. *Church Slavonic Translation...*, 118.

¹¹⁶ Срв. СЛУ БГ 1957 [Cf. *Hieratikon*, Sofia: 1957], 13–133.

¹¹⁷ Срв. ТРЕ Бг 2002 [Cf. *Euchologion*. Sofia: 2002], 46–49.

¹¹⁸ *Ibid.*, 120–130.

библиотека¹¹⁹, добавя, че подобно на исона във византийската църковна музика; е при григорианското пеене, повтарянето на *тенора* (тона за рецитация), когато се изпълнява най-важната част от структурата на мелодията¹²⁰. „Това е най-спокойният глас, защото показва, че мелодическата линия е статична, и защото подчинява себе си на *pneumata*. Но той също така е кралят, защото е началото и основата (*ἀρχὴ καὶ θεμέλιον*) не само за нотацията, но и за самата мелодия. Исонът, фактически, е не само най-важният за пеенето на мелодията на стихирарическа или ирмологическа. Следователно, той е началото на всички песнопения, но също така и край, защото всички песнопения завършват с исон“¹²¹. Текстът от Хилендарския ръкопис 311 е сравнен с някои основни богословски и литургични трактати.

Според Лоски в разглежданото негово съчинение, представящо основни проблеми на мистическото богословие и православната догматика, „космологията на гръцките отци възпроизвежда една присъща на науката от онова време картина на вселената... Православното богословие, винаги сотириологично, никога не се е съюзявало с философията, за да постигне „научен синтез“... Без да проявява особено предпочитание към някоя философска система, Църквата винаги абсолютно свободно използва философията и другите науки за апологетични цели, но никога не отстоява тези относителни и изменчиви истини, както неизменната истинност на своите догмати“¹²². Подобни музикални трактати, които представят принципите на изпълнение на византийската музика и чиито текстове идейно и структурно кореспондират на разгледания трактат Хилендарски ръкопис 311, са следните.

Интерпретация на Codex Petropolitanus Graecus 239

В Codex Petropolitanus Graecus 239 се отбелязва, че невмените знаци повишават гласа и го понижават, създават мелодия, порядък и самата

¹¹⁹ Издание на Thibaut, J. B. in: *Revue de l'Orient Chrétien*, p. 566; и Tardo, L. *L'Antica Melurgia Bizantina*, основаващи се на Кодекс 1656 от Великата Лавра, p. 207; Wellesz, E. *A History of Byzantine Music...*, 289.

¹²⁰ Cf. Wellesz, E. *A History of Byzantine Music...*, 290–291.

¹²¹ *Ibid.*, 290 (в ръкопис Anon. A. Ms. 811, f. 44v).

¹²² Лоски, В. Н. *Мистическо богословие...* [Lossky, Vl. *The Mystical Theology*], 63–70.

хармония.¹²³ Така *знаците-духове* (кентима, ипсили, елафрон и хамили) се тълкуват от Псевдо-Дамаскин¹²⁴, според който те са направени по примера на състава на човека, който се състои от четири елемента – вода, земя, студ и топлина и ако един от тях отпадне, то човек не би могъл да живее и да се движи. Затова всички те са необходими, за да не се получи несъразмерност. Така се постига хармоничното изкуство. Псевдо-Дамаскин казва, че „има и три основни тона – исон, олигон и апострофос, които са поставени близо до духовете“¹²⁵. В трактатите, посредством чисто техническото изясняване на съотношенията между знаците, се подпомага и богословското им тълкувание. Например, в *Codex Petropolitanus Graecus* 239¹²⁶ *телата* се различават от *духовете* по това, че първите се подчиняват на вторите, като вследствие на това се прекратява действието им и стават безгласни, т.е. губят интерваловата си стойност. По този начин знакът пак съществува, но без да има собствен звук, а само характеристика, както душата, излизайки от тялото, не го умъртвява, но го прави безгласно¹²⁷. Според много от изследователите на трактатите *знаците-тела* и *духове* са различни, защото са създадени всеки със своето предназначение. Поради това те са зависими един от друг, не могат да съществуват поотделно. Според свидетелствата на Псевдо-Дамаскин: „*Телата съдържат в себе си дихание... Ако няма дихание тялото остава неподвижно..., духовете без тонове не могат да се установят, а тоновете без духове не се променят*. Авторът продължава: *тоновете се явяват тела и са необходими за духовете, но без духове те са бездействени... без тела духовете са неподвижни... самостоятелно не действат, защото дух без тон е безполезен*“¹²⁸. Затова има и правило, според което *знаците-духове* не се поставят сами, но винаги със знак *тяло*. Византийският писател Кирил от Мармара (от XVIII в.) също казва: „*както душата не може да прави нищо без тялото, така и в музикалното изкуство*

¹²³ Герцман, Е. *Цит. съч.* [Herzman, E. Op. cit.], 484, 274.

¹²⁴ *Ibid.*, 489.

¹²⁵ *Ibid.*, 484.

¹²⁶ *Ibid.*, 274.

¹²⁷ Cf. *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.* 484.

духовете без тела не могат да създават никакъв мелос¹²⁹. Телата се подчиняват на духовете, когато са отстрани или под духовете, като последните прекратяват действието им и ги лишават от интервалова стойност (според трактатите – пападики)¹³⁰. Според правилата на пападиките възходящите *духове* подчиняват само възходящите *тела*, а низходящите *духове* – низходящите *тела*. Но както тялото и духът са в съподчинение и духът помага за съществуването на тялото, така *знаците–тела* се подчиняват на *знаците–духове*. Те обаче не могат да съществуват поотделно, поради което възникват комбинации помежду им, съобразени с определени правила, които създават съгласуваност и хармония. Първите са плът, т.е. пълнозвучни, докато вторите са полугласни. Така те се допълват и създават музика, защото са елементите, от които *произхожда всяка музика*¹³¹. Според св. Григорий Нисийски „всеки телесен елемент „се охранява като от стража” от разумната душевна способност, която го белязва със своя печат, защото душата познава тялото си, дори когато елементите му са разпръснати по целия свят...” (PG 46, 76–77).

Интерпретация на текста от Codex Vaticanus Barberinus Graecus 300 (BAR 300) и Codex Vaticanus Graecus 872

Литургичният и музикален кодекс BAR 300 от XV век (втора датировка – XVI век)¹³² съдържа една от най-богатите невмени класификации. Ръкописът е на хартия с големина на листа 15x10, а съдържанието му се разпределя от 1 до 322 лист. Калиграфският шрифт е доста ясен и добре консервиран. *Листа 16–120v* – представят различни песнопения за празнична вечерня и утрень. *Листа 120v–192* – представят песнопения от Литургията, носещи имената на различни композитори. *Листа 194–279v* – дават информация за т.нар. *анagramатизми*¹³³ за различни празници през годината. Този ръкопис е една богата Христоматия (ἀκολουθία – ἀνθολογία). Интересът на това изследване пада върху *листа 280–322*, представящи шрифт от друга

¹²⁹ Ibid., 742.

¹³⁰ Cf. Hilandar MS 311.

¹³¹ Герцман, Е. Цит. съч. [Herzman, E. Op. cit.], 272.

¹³² Tardo, L. *Lantica Melurgia*, 151.

¹³³ Ibid., 151.

ръка и различна епоха, в които се откриват мелодически композиции, съдържащи теретисμοί¹³⁴. Хирономичните знаци са изписани с червено мастило¹³⁵. Основно място е отделено и на знаците *ἄφωνα* – безгласните знаци или големите ипостаси. I и II част от текста на трактата (на гръцки език) изглеждат така: Ἀρχὴ τῶν σημαδίων τῆς ψαλτικῆς τέχνης, τῶν τε ἀνιόντων καὶ κατιόντων φωνῶν, σωμάτων τε καὶ πνευμάτων καὶ πάσης χειρονομίας καὶ ἀκολουθίας συντεθειμένης εἰς αὐτὴν παρὰ τῶν κατὰ καιροὺς ἀναδειχθέντων ποιητῶν παλαιῶν τε καὶ νέων. Ἀρχὴ μέση τέλος καὶ σύστημα πάντων τῶν σημαδίων τῆς μουσικῆς ψαλτικῆς τέχνης τὸ ἴσον ἐστί· χωρὶς γὰρ τούτου οὐ κατορθοῦται φωνή...¹³⁶

Ясно се открива, че текстът на трактата *BAR 300* е почти еднакъв с този на *Хилендарски ръкопис 311*. Разликата се отнася до някои думи в първата част, които придават друг облик на текста – правят го по-скоро технически точен, по отношение на знаците и тяхната интерпретация, отколкото символически и алегорически. Като чисто музикален трактат това не намалява неговата стойност, но като богословска интерпретация не може да се открият големи разлики между двата трактата, с изключение на фразата *σὺν Θεῷ ἀγίῳ*, която се намира в началото на *Хилендарския ръкопис 311* и, както беше отбелязано, има особено важно значение, а по характера на текста се доближава до *BAR 300*. Подобна прилика и разлика се наблюдава и в десетки други ръкописи.

В това отношение важно свидетелство е и **кодекс** *Vatic. Gr. 872*, ръкопис върху пергамент, от началото на XIV век¹³⁷. Големината на листата 12x18, брой – 274¹³⁸. Текстът на тази музикална теория се намира между *листа 240v–243v*. Няма титул на текста. Като характер на изписване е *минускул*, пълен със сигли и аббревиации (съкращения), заради които изчитането на текста не е лесно и понякога поради тази неточност може да се промени някой термин. Няма музикални знаци или семиографска нотация, а само теоретични наставления. Този кодекс по-скоро може да се определи като лексикон – *Συναγωγὴ λέξεων*

¹³⁴ Tardo, L. *L'antica Melurgia...*, 151.

¹³⁵ Tardo, L. *I codici melurgici della Vaticana...*, 21.

¹³⁶ Tardo, L. *L'antica Melurgia...*, 151.

¹³⁷ *Ibid.*, 164.

¹³⁸ *Ibid.*

(лист 3)¹³⁹.

Тази музикална теория е изключително важен паметник поради факта, че освен чисто теоретичните и технически характеристики на знаците, които се дават, както видяхме и в *BAR 300*, има и връзка с основните истини на православната вяра, както и значение за аскетичния живот на духовниците. Следователно, този трактат е с много по-общо съдържание и целта на автора, както свидетелства Л. Тардо (вероятно „един калугер... е учил своите малки и простички певци“¹⁴⁰), е била не само да обучи на пеене, но и на истинския живот в Църквата. Трактът представя йерусалимската практика на пеене. Интересът на това изследване пада върху мистическото преживяване, което авторът се опитва да предаде на учениците си, като използва заповедна форма на неговото писмено слово и това определя музикалния трактат *Vat. Gr. 872*, като едни вид *катехизически трактат* или *катехизически слова*, които се свързват с музиката, като основно средство за постигане на чиста и безпристрастна молитва. Отделни части от текста на трактата, на гръцки и в превод на български, както и техни паралели с други ръкописи, свидетелстват за разглежданите проблеми във въведителните текстове на трактатите. Подробна информация за Йерусалимския репертоар, наречен Агиополитис, ни дават изследванията на Раастед¹⁴¹. Този кодекс е изключително богат на текстове, които се докосват до основните истини на християнската вяра, като съвършено съчетават обозначенията за техническо изпълнение на музикалните знаци и гласовете с богословската подготовка, необходима за изпълнението на песнопенията. Така например основно място се отделя на думите Ἁγία Τριάς, които се отнасят до Света Троица. Те се отнасят и до „Трисветата песен“, която има основно място в богослужението на Църквата на Изток и на Запад.

Литургична интерпретация на Codex Vaticanus Gr. 872

Отделни части от текста и техни паралели свидетелстват за разглежданите проблеми, отнасящи се до въведителните текстове на му-

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, 167.

¹⁴¹ Raasted, J. *The Hagiopoplites. A Byzantine Treatise on Musical Theory*. Copenhagen, 1983.

зикално-теоретичния трактат *Vatic. Gr. 872* (гръцкият текст е от книгата на Тардо *L'antica melurgia bizantina*¹⁴²).

Също така и до практиката на модалните запев:

Vatic. Gr. 872

Превод
на български език

Паралели
в други ръкописи

...ἤχοι ψάλλονται εἰς τὸν
Ἀγιοπολίτην,
καὶ κατὰ τί λέγεται Ἀγιοπολίτης

гласовете пети в Светия град
и както са наречени
светоградски (агиополитис)

Ms. Paris 360, Petropolitanus n.
CLX: Ἀγιοπολίτης λέγεται τὸ
βιβλίον, ἐπίσης περιέχει ἁγίων
τινῶν καὶ ἀσκητῶν βίῳ
διαλαμπάντων πατέρων ἐν ἁγία
πόλει τῶν Ἱεροσολύμων

καὶ τί λέγεται τόνος;

и какво се нарича тонос (тон)?

... τῇ ἁγία πόλει...

светата земя ...

Ms. Paris 360, Petropolitanus n.
CLX: ἐν ἁγία πόλει

... τῶν Ἀγίων Μαρτύρων...

светите мъченици...

...τῶν Ἀγίων πατέρων...

светите отци...

Ἦχοι μὲν ψάλλονται ὁκτώ...

Тоновите за пеене са осем...

τοῦ Κυρίου Ἰωάννου

За Господин Йоан
(Дамаскин)¹,

παρὰ τοῦ κυρίου Κοσμᾶ καὶ τοῦ
κυρίου Ἰωάννου ἐγένοντο...

За господин Козма и Йоан,
който се роди...

Ms. Paris 360, Petropolitanus n.
CLX: ἐπίσης περιέχει ἁγίων
τινῶν καὶ ἀσκητῶν βίῳ
διαλαμπάντων πατέρων

Ms. Paris 360: συγγράμματα
παρὰ τε τοῦ ἁγίου Κοσμᾶ καὶ
τοῦ κυροῦ Ἰωάννου τοῦ
Δαμασκηνοῦ τῶν ποιητῶν

Petropolitanus n. CLX:
συγγράμματα παρὰ τε τοῦ
ἁγίου Κοσμᾶ καὶ τοῦ κυροῦ
Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ τῶν
ποιητῶν

¹⁴² Tardo, L. *L'antica Melurgia Bizantina...*, p. 164.

...ἀλλ' εἰ θέλεις μάθειν τό ἀληθές, ἀκουσον· τὸ εἰπεῖν α', β', γ', δ', βάσιμα εἰσιν...	ако искаш да намериш истината, чуѝ за казаното – I, II, III, IV основни са...	Ms. Paris 360: συγγράμματα παρὰ τε τοῦ ἁγίου Κοσμᾶ καὶ τοῦ κυροῦ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνου τῶν ποιητῶν Petropolitanus n. CLX: συγγράμματα παρὰ τε τοῦ ἁγίου Κοσμᾶ καὶ τοῦ κυροῦ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνου τῶν ποιητῶν
Η τοῦ ἤχου ὑποβολή οἷόν τινα λέγειν· Ἀναεανές, ἰδιον αὐτό, Ἄναξ ἄνες· πῶς γάρ τὸν ἀρνόμενον ἀπὸ θεοῦ ὀφείλει ἔχειν τὴν ἀρχὴν καὶ εἰς τὸν θεὸν καταλήγειν, καὶ καθὼς πάντες οἱ χριστιανοὶ κᾶν μικροῦ ἔργου βουληθῶσιν ἀπάρξασθαι, προηγείται τούτοις ὁ στίχος· ἤγουν τὸ “Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ ὁ θεὸς ἡμῶν...” καὶ τὰ ἐξῆς, τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ἡμεῖς ὀφειλομεν ψάλλειν τι, προηγείται τούτοις ὁ ἤχος.	И как да се нарича влизането (интонирането) в гласа Ἄναες също Ἄναξ ἄνες. Как да започнем от начало потребните към Бога молитви и как пред Бога да ги завършим, и както всички християни всяко малко дело, което желаят да започнат, го предхожда стихът: „Господи Иисусе Христе Боже наш... и когато е потребно по същия начин ние трябва да предхождаме гласовете.	Кореспондира на входните молитви от св. Литургия: „Господи, очисти греховете ни”
Ὁ δεῦτερος πῶς ἐνηχίζεται; Νεανες· Τί διὰ τούτο; Κύριε, ἄφες. Καὶ ὁ τρίτος πῶς ἐνηχίζεται; Ἄνε ἄνες, ἤγουν· Παράκλητε, συγχώρησον.	А второто как ще интонираме (запеем): – Νεανες? и точно: Господи прости (остави – църк. слав. език). А третото как ще запеем: – Ἄνε ἄνες? Утешителю, опрости. И четвърто как:	„Владико, прости беззаконията ни” „Светий, посети и изцери немощите ни...” Трисветата песен „Святий Боже, Святий Крепкий, Святий Безсмертний.”
Καὶ ὁ τέταρτος πῶς; Ἁγία, ἤγουν τὰ Χερουβίμ, καὶ τὰ Σεραφίμ	Свята е, за херувимите и серафимите,	Τὰ χερουβίμ, καὶ τὰ σεραφίμ... (Анафора – св. Йоан Златоуст) ...ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις καὶ τὰ πολυόμματα χερουβίμ σοὶ παρίστανται

τοῦτ' ἔστι ἡ Ἁγία Τριάς	Това е Светата Троица,	κύκλω τὰ σεραφίμ... (Св. Василий)
ἡ παρ' αὐτῶν ὑμνουμένη καὶ δοξαζομένη	тъй както от тях е възпявана и достойно възхвалявана	1. Ὁ ὢν Δέσποτα 2. Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος Κύριος Σαβῶθ... (Св. Василий и св. Йоан, Sanctus – Анафора) 3. Θεῷ ἀγίῳ... (Хилендарски ръкопис 311) 4. Πατέρα, Υἱὸν καὶ Ἅγιον Πνεῦμα, Τριάδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον (ZER) (Диалог – началото на Анафората в Св. литургия)
ἄνες, ἄφες, συγχώρησον κάμὲ τοῦ ὑμνεῖν καὶ δοξάζειν ὕμνον	остави, прости, изцели и мен, който Те възпява и слави с химн	...πάντα κτίσις λογικὴ τε καὶ νοερὰ... καὶ σοὶ τὴν αἰδίων ἀπαπέμπει δοξολογίαν...
ἀξιόχρεων τῇ σῇ ἀδιαρέτῳ θεότητι	Достославното и неделимо Твое Божество.	...σὲ γὰρ αἰονοῦσιν ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι 3. ἀσιγήτοις θεολογίαις... (от Анафората на св. Василий Велики)
		Синхронизира с молитвите на св. тайнство Изповед
		ἄξιον ὡς ἀληθῶς, καὶ δίκαιον... σὲ αἰνεῖν σὲ ὑμνεῖν σὲ εὐλογεῖν σὲ προσκυνεῖν σοὶ εὐχαριστεῖν σὲ δοξάζειν τὸν μόνον ὄντως ὄντα Θεόν... (Пролог – Анафора на св. Василий Велики)

Подробна информация за йерусалимския репертоар, наречен Ἀγιοπολίτης, ни дават изследванията на Раастед¹⁴³. Този кодекс е изключително богат на текстове, които се докосват до основните истини на християнската вяра, като съвършено съчетават обозначенията

¹⁴³ Cf. Raaſted, J. *The Hagiopoplites. A Byzantine Treatise on Musical Theory*. Copenhagen, 1983.

за техническо изпълнение на музикалните знаци и гласовете с богословската подготовка, необходима за изпълнението на песнопенията. В тълкуването си на св. Литургия св. Максим Исповедник разяснява какво означава славословието на Трисветата песен. „Извършването от целия вярващ народ трикратно възгласяне „Светий“ посочва нашето единение и равночестност с безплътните умни сили, което ще стане явно в бъдеще, когато вследствие на твърдеството на неизменното и вечно движение около Бога, естеството на човеците ще се научи в пълно съзвучие с горните сили да възпява и да освещава едното Троицостасно Божество с трикратното пеење „Святий“¹⁴⁴. Когато авторът на трактата *Vatic. Gr. 872* въвежда в изучаването на интонационните формули¹⁴⁵, споменава Бог в трите Лица $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ – за Бог Отец, $\text{K}\acute{\upsilon}\rho\iota\epsilon$ – за Бог Син, Който е Господ и $\text{P}\alpha\rho\acute{\alpha}\kappa\lambda\eta\tau\epsilon$ – за Бог Светия Дух, Който е Утешител. Не е случайно, че авторът си служи с примери от богослужебната практика, когато изяснява отделните гласове, като за пример дава песнопението за вечерната служба от Осмогласника „ $\text{N}\acute{\iota}\kappa\eta\nu\ \xi\chi\omega\nu$, $\text{X}\rho\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}$... и тропара от Канона за Велики петък $\Sigma\grave{\epsilon}\ \tau\omicron\nu\ \epsilon\pi\iota\ \upsilon\delta\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ “. Авторът изяснява как се построява II плагален глас върху стълбицата на II автентичен глас, също така и за IV плагален, който се построява върху IV автентичен глас, или, както споменава Тардо, става въпрос за една *размяна* на тоновата стълбица, а не за въвеждане на нови гами „като глас VIII се сменя с IV глас в композициите на св. Козма“¹⁴⁶. Е. Велес много подробно изяснява произхода и състава на гласовете в неговата книга „История на Византийската музика и химнография“, според която химничните мелодии се разделят на осем групи или гласове – *ихоси*, както свидетелства и трактатът *Vatic. Gr. 872*: $\kappa\alpha\iota\ \tau\iota\ \omicron\upsilon\kappa\ \omicron\kappa\tau\acute{\omega}\ \eta\chi\omicron\iota$ ¹⁴⁷. Четири автентични (или основни) гласа, наречени $\text{k}\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\iota$ и четири плагални гласа – $\text{p}\acute{\lambda}\alpha\gamma\iota\omicron\iota$, всеки от които кореспондира на един от грегорианските гласове¹⁴⁸. В началото на всяка песен от *Ирмология* и *Стихирария* се дават гласовете и групите от

¹⁴⁴ Св. Максим Исповедник, Творения (Тайноводство, гл. 5). Света Гора, Атон, 2002 [Maximus Confessor, Works (Mystagogy, 5), Bulg. Transl., Holy Mountain Athos, 2002], 199.

¹⁴⁵ Cf. Tardo, L. *L'antica Melurgia...*, 166–167.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 165.

¹⁴⁷ Wellesz, E. *A History of Byzantine Music...*, 300.

¹⁴⁸ *Ibid.*

знаци – *мартуриите* (μαρτύρια) или сигнатурите на гласовете, както това се вижда и от текста на *Vatic. Gr. 872*. Велес, също както и Тардо определя, че за по-добра техническа информация по отношение на гласовете в Октоиха може да се използва *Codex Vaticanus Gr. 300*¹⁴⁹. Какво иска да ни изясни авторът на ръкописа *Vatic. Gr. 872*, когато говори за истината? Не е ли достатъчна техническата информация, която получаваме от трактата или се търси някакво друго значение за по-доброто разбиране и осмисляне на музиката?

В разглеждания период XIV–XV векове основно място се отделя на калофонното или сладкогласно, ангелско пеене. Това сладкогласие или *благогласие* (благословие) или по-точно музикално *благовестие* се отнася също до *истината*, за която се говори в разглежданите музикални трактати. Много рано в богословието тези две понятия вървят заедно, за да изразят Божията същност. Говорейки за истината, която се отнася единствено и само до Бога, св. Максим Изповедник казва: „*Истината и благо то разкриват Бога. Но (Той се явява) като Истина, когато Божественото произволява да се разкрие със Своята същност, защото истината е нещо просто, единствено, единно, тъждествено, неделимо, непреходно и безстрастно, не подлежи на забрава и е абсолютно непротяжно*“¹⁵⁰. За преп. Максим е характерно разделяне на „същност“ и „енергия“ (в единствено число). При това в този случай Божията „същност“ се съотнася с Истината, а „енергията“ – с Благо то. „*Духовната сладост на божествените песнопения изразява радостта от божествените блага, която възнася душите към чистата и блажена любов към Бога и внушава най-силно отвращение към греха*“¹⁵¹. Тук става дума за различието им, проявяващо се външно, за Бог и отношение Му към тварния свят и най-напред към човека, а не за Бог в Самия Себе Си¹⁵². Св. Максим продължава: „*И ако си представим някакво неголямо, но полезно изображение на тези съчетания, това ще бъде божествената десетица струни на духовния псалтир в душата (Пс. 91:4; 143:9). Притежавайки още и разум, който приглася на духа с помощта на другата блажена десетица заповеди, тя създава по духовен начин свър-*

¹⁴⁹ *Ibid.* Tardo, L. *L'antica Melurgia...*, 152–163.

¹⁵⁰ Св. Максим Изповедник. Цит. съч.... [Maximus Confessor, Op. cit.], 183.

¹⁵¹ *Ibid.*, 195.

¹⁵² *Ibid.*, 183.

шени, хармонични и стройни звуци, възпявайки с тях Бога. И това е така, за да зная какво е значението на десетицата – възпяваща и на Десетицата възпявана...¹⁵³. Първата десетица посочва душата, доведена в хармония чрез съзвучното изпълнение на заповедите и познанието, а втората „възпяваната Десетица“ – Бога И още: „умът, привеждан в движение от мъдростта, достига до съзерцанието; посредством съзерцанието – към познанието, чрез познанието – към незабравящото познание, а чрез него – към истината“¹⁵⁴.

Красотата на трактата *Vatic. Gr. 872* се състои не само в техническите обяснения, но и в символиката на неговите текстове. Точно затова интересът е насочен не толкова към техническата част от трактата, колкото върху мистическите слова на автора, които са част от методологията за обучение на певците в онази епоха. Текстовите примери, изведени в това изследване, отговарят на основните, дори стандартни текстове на богословските трактати въобще и на катехизическите в частност. Практика е светите отци от Йерусалимската църква да катехизират своите новокръстени християни, или, както е в случая, да обучават в преживяване на музиката като висша форма на аскетическо преживяване при певците. Именно поради това, майсторът сравнява техническите обяснения със свещени текстове и богослужебни формули¹⁵⁵. Ясно е, че и в този трактат става въпрос за молитвата, която има съществено значение за исихазма и чийто акцент е молитвата, непрестанната, безмълвна и съсредоточена молитва, по време на която се съзерцава Божието величие. Така „Господи Иисусе Христе, Сине Божий, помилуй ме“ – се превръща в мотив за духовно проговаряне и преминаване от безмълвие към духовен вик, в надеждата за среща с Бога. Може би поради тази причина игуменът, за който се споменава в ръкописа *Vatic. Gr. 872*, като духовен старец, започва да обучава своите послушници в изкуството на пеенето, като първо ги учи да произнасят Иисусовата молитва, а след това да заживеят с познанието за истината, такова, каквото е в Литургията.

¹⁵³ *Ibid.*, 184.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ Cf. Tardo, L. *L'Antica Melurgia...*, 166–167.

Друг проблем, върху който насочва вниманието трактатът *Vatic. Gr. 872*, е обучението на певците в изпълнение на основните запови или интонационни формули. Както показва текстът на този музикален трактат тук се разкрива една *загадка*, която привлича с дълбочината на своето свидетелство. Какво се крие зад термините: „*Ἀναγεανές, Νεανές, Ἀνε ἄνες*“, което беше упоменато в интерпретацията на този текст и сравнението му с текстове от други кодекси. Още от древност съществува строг порядък за всяко начало при изпълнението на мелодията, което се подпомага от мелодическите интонационни формули, които са разпределени според автентичните и плагални гласове¹⁵⁶. Тези формули за интониране на мелодията били наречени ἤχημα, ἀπήχημα или ἐνήχημα. Те подпомагали преливането от глас в глас и се оформяли в т. нар. кръг или цикъл, отговарящ на цикличността на времето. Според *възприетото и от св. Максим Изповедник учение на св. Григорий Нисийски*: „От това, което се наблюдава в телата, никое само по себе си не е тяло: нито външният вид и цвят, тежестта, размера и количеството, нито което и да е друго видимо качество, а напротив, всяко от тях е понятие – взаимното им струпване и съединяване се превръща в тяло“ (PG 46, 124 C).

По същия начин в музикалните трактати се описва подреждането и систематизирането на невмите, които сами по себе си нямат силата да звучат, а в съотношение една с друга, в определено последование обаче, изграждат мелодията в едно неделимо *мелодическо тяло*. По същия принцип, според богословието, „тази динамическа теория за материята позволява да се постигнат различни степени на материалност, повече или по-малко материални тела; тя обяснява както извършените в първоначалната природа след грехопадението изменения, така и възкръсването на телата. Елементите на материята преминават от едно тяло в друго така, че вселената представлява единно тяло“¹⁵⁷. По същия начин изграждането на византийската мелодия и обособяването ѝ в едно цяло изгражда едно *съвършено тяло*. Затова авторите на трактатите изискват перфектно изучаване на принципите на мелодиката, давайки за пример авторитети като св. Йоан Дамастин, св.

¹⁵⁶ Cf. Wellesz, E. *A History of Byzantine Music...*, 304–305.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 60.

Козма Маюмски, св. Йоан Кукузел, Йоан Гликис и така се появяват и специални музикално-дидактически методи, подпомагащи разбирането и усвояването на материала. Такива са например изображението на дърво¹⁵⁸, на колело¹⁵⁹, или във форма на двуглав орел¹⁶⁰, или като броеница¹⁶¹ приписвани на преп. Йоан Кукузел, представят гласовите съотношения и родства. „Нещата съществуват едно в друго, – казва св. Григорий Нисийски, – и се поддържат взаимно, защото претворяващата сила в определен кръговрат застава едни земни елементи да преминават в други, за да ги върне отново в изходната им точка“. За подобен кръговрат или кръг, който съдържа основните гласове, подпомагащи изграждането и систематизирането на византийската мелодия, свидетелства творчеството на св. Йоан Кукузел, което откриваме в ръкописи от XIV–XV в. (например Ms. 890 от Йерусалимската патриаршеска библиотека). „Така в този кръговрат нищо не намалява и не се увеличава, а остава в първоначалните си размери“ (PG 44, 104 BC; 46, 28 A).

Д. Стефанович предлага транскрипция¹⁶² от невмена нотация на петолинейна, по повод изследванията си върху *Хилендарския сборник 311*, показваща подреждането на гласовете (4 автентични и 4 плагални), според кръга на св. Йоан Кукузел¹⁶³. На всеки глас отговаря определена интонационна формула (запев). Е. Велес дава пример за интонационните формули, като представя своята транскрипция на *Codex Ashburnham 64*, л. 108–109, съдържащ Акатист с 24 икоса. Както е известно, всеки един икос се запява с определена интонационна формула¹⁶⁴. Цялата тази сложна система от последователно подредени в синхрон музикални знаци в *Колелото* не е случайна, защото връзката между отделните музикални форми и интонационни формули, гласовете и отклоненията в тях, следва една строга система. Св. Йоан Кукузел, както и други византийски музикални автори не се откло-

¹⁵⁸ Вж. Приложение [See Appendix] 20a.

¹⁵⁹ Вж. Приложение [See Appendix] 20в, 20г, 20д.

¹⁶⁰ Вж. Приложение [See Appendix] 20е.

¹⁶¹ Вж. Приложение [See Appendix] 20ж.

¹⁶² Stefanovic, D. *A Church Slavonic Translation...*, 129.

¹⁶³ Вж. Приложение [See Appendix] 6.

¹⁶⁴ Wellesz, E. *A History of Byzantine Music...*, p. 305

няват от богословието в учението на св. отци и го използват дори за един, на пръв поглед *солфедж* или *музикална теория*. Мисълта на тези средновековни православни творци е спазвала строго преданието и онова, което са казвали отците. Исихастките идеи се въплъщават в творчеството на музикоучителите от периода XIII–XV векове. *Кръговете* на св. Йоан са четири и са поставени около един голям *кръг* (колело), който е *животът* на византийската мелодика. В него всяка една част си има своето място и предназначение, така както в света всичко е създадено в точно определено време и на точно определено място, за да извърши своето предназначение. В своята Мистагогия св. Максим Изповедник казва: „При това светът е един и не се разделя заедно с частите си; напротив, чрез въздигането към своето единство и неделимост, той отменя тяхното различие, което произтича от природните им особености. Защото, редувайки се неслято, те са тъждествени на самите себе си и една на друга, като показват, че всяка част може да влиза в друга като цяло в цяло. И те двете образуват целия свят, както частите образуват единството; в същото време те се образуват от тях, еднообразно и целокупно, както частите се образуват от цялото. За онези, които притежават (духовно) зрение, целият умопостижаем свят се представя тайнствено отпечатан в целия чувствен свят посредством символични образи“¹⁶⁵.

За да търсиш Бога, дори и чрез мелодията, трябва да се подчиниш на Неговите закони, произлизащи от Неговата благодат. Така св. Йоан Кукузел в кръга или колелото отразява двата свята – земния, с неговия физически порядък, и небесния, с неговата безкрайност и непрекъснатост. „Защото Бог е Истина, – казва св. Максим, – и около Него безкрайно и непрестанно се движи умът, който не може никога да спре, защото не намира предел там, където няма прекъснатост. Дивно е величието на Божествената Непрекъснатост!“¹⁶⁶. Богословската интерпретация на музикалните трактати и връзката на някои текстове от папалските с чисто литургични текстове се доказва и от Ръкописа Лавра 1656.

¹⁶⁵ Св. Максим Изповедник, *Цит. съч.* ... [Maximus Confessor, Op. cit.], 179.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 185.

Интерпретация на Рък. 804 от Йерусалимската патриаршеска библиотека

По свидетелствата на П. Керамеос¹⁶⁷, публикувани при Тардо, този ръкопис съдържа много важни текстове по отношение на разглежданата проблематика за влиянието на исихазма в съставянето на теоретичните музикални трактати, за практиката на музикотворчество и изпълнителството на църковна музика. Има текстове, които се отнасят както до богословското въведение на музикалните трактати, съдържащи основни за вярата термини (отнасящи се до Бога, до видимото и невидимото творение, до *горните* и *долните*), така и текстове, разкриващи авторството на св. Йоан Кукузел като майстор и създател на тези трактати.

Ето как изглежда част от текстът: *Ἀρχὴ συν Θεῷ ἀγίῳ τῶν σημαδίῳ τῆς ψαλτικῆς τέχνης, τῶν τε ἀνιόντων καὶ κατιόντων, σωμάτων τε καὶ πνευμάτων, καὶ πάσης χειρονομίας τε καὶ ἀκολουθίας συντεθειμένης εἰς αὐτὴν, παρὰ τῶν κατὰ καιροὺς ἀναδειχθέντων ποιητῶν παλαιῶν τε καὶ νέων. Ἀρχὴ τῆς ἐξηγητῆς παραλλαγῆς ἀρχομένης καὶ κατερχομένης καὶ αὐθις ἀνερχομένης μέχρι τῆς ἐπταφωνίας. Σημάδια συντεθέντα ἐντέχνως παρὰ κύρῳ Ἰωάννου τοῦ Κουκουζέλη καὶ Μαΐστορος ἐντέχνον ὀκταηχον ...*¹⁶⁸.

Въпросите, свързани с вселенския характер на Литургията, мястото на църковната музика и химнография, и по-специално на източното и византийското църковно пеене, като средство за изповядване на вярата на Православната църква, в контекста на историята, богослужението, и дори общия културен и социален облик на християнството, са свързани с парадигмите за изяснението на основни литургични въпроси, които се разкриват чрез обективното научно изследване на изворите от средновековния византийски период от развитието на богослужението. Те, както става ясно в гореизложеното изследване, се отнасят до възприемането и осъзнаването на църковната музика като феномен на музикално-химнографското творчество на Църквата, от една страна, и като основно култово и литургично средство за познаване на Бога, от друга, т.е. като инструмент за познаване и правилно служене на Литургията и правилно изповядване на

¹⁶⁷ Κεραμέως, Π. *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη* ο.с. vol.V.

¹⁶⁸ Cf. Tardo, L. *L'antica Melurgia Bizantina...*, 182.

вярата. Тези аспекти са разглеждани многократно в многообразните изследвания от научноизследователската музикологична и медиевистична традиция както на Изток, така и на Запад, но представеният тук текст доказва необходимостта от едно ново богословско тълкуване с цел преоткриването на това „съкровище“ на Църквата.

БИБЛИОГРАФИЯ

На кирилица

Арранц, М. Евхаристия Востока и Запада. Рим: Руссикум, 1998 [Arranz, M. The Eucharist of the East and the West. Rome: Russicum, 1998 (transl. in Bulgarian)].

Богоев, М. Учебник по източно църковно пение, София: Синод. изд., 1992 [Bogoev, M. Textbook of Eastern Church Chant. Sofia: Synodal Publishing House, 1992 (in Bulgarian)].

Брашованов, С. История на музиката. София: Българска книга, 1946 [Brashovanov, S. History of Music. Sofia: Bulgarska Kniga, 1946 (in Bulgarian)].

Булгаков, С. Православието. София, 1994 [Bulgakov, S. Orthodoxy. Bulg. Transl. Sofia, 1994].

Герцман, Е. Петербургски теоретикон. Одеса, 1994 [Herzmann, E. Theoreticon of St. Petersburg, Odessa, 1994 (in Russian)].

Гилберт, К., Г. Кун, История эстетики. Москва: Издат. иностранной литературы, 1960 [Gilbert, K., and G. Kuhn. History of Aesthetics. Moscow: Publishing House of Foreign Literature, 1960 (in Russian)].

Делипапазов, архимандрит Авксентий, Литургика, Пловдив: Праксис, 2005 [Delipapazov, Archimandrite Auxentius, Liturgics, Plovdiv: Praxis, 2005 (in Bulgarian)].

Иванов, дякон И. С. Между ангелите и човеците. Литургическата музикално-химнографска традиция на исихазма, София, 2006 [Ivanov, Deacon I. S. Between Angels and Men: The Liturgical Musical and Hymnographic Tradition of Hesychasm. Sofia, 2006 (in Bulgarian)].

Иванов (Кюмурджийски), дякон И. Евхаристията – *mysterium fidei* – *mysterium vitae*. (Литургично изследване на тайнството Евхаристия). София : Унив. изд. „Св. Климент Охридски“, 2020.

Капетаниу, С. М. Въведение в теорията и практиката на църковната музика според новия музикален метод, съставено от Хрисант от Мадит, учител по теория на музиката, вече поправено от многото пропуски, изяснено и опростено от Хурмузий, книгохранител на Великата Христова Църква, един от изобретателите на Новия метод. Превод от гр. език Мария Стелиу Капетаниу. София, 2011 [Kapetanious, S. M. Introduction to the Theory and Practice of Church Music According to the New Musical Method, Composed by Chrysanthos of Madytos, Teacher of Music Theory, Later Corrected of Many Omissions, Clarified and Simplified by Chourmouzios, Librarian of the Great Church of Christ, One of the Inventors of the New Method.

Translated from Greek by Maria Steliou Kapetanidou. Sofia, 2011 (in Bulg.).

Куюмджиева, С. Стихирарът на Йоан Кукузел. Формиране на нотирания възкресник, София: Гутенберг, 2004 [Kuyumdzhieva, S. The Sticherarion of Ioannes Koukouzeles: The Formation of the Notated Resurrectional Book. Sofia: Gutenberg, 2004 (in Bulgarian)].

Куюмджиева, С. И даде земята им за наследство. София: Марс 09, 2014 [Kuyumdzhieva, S. And He Gave Their Land as a Heritage. Sofia: Mars 09, 2014 (in Bulg.)]

Лихачов, Д. С. Развитие русской литературы X–XVII веков. Ленинград: Наука, 1973 [Likhachev, D. S. The Development of Russian Literature from the 10th to the 17th Century. Leningrad: Nauka, 1973 (in Bulgarian)].

Майендорф, прот. Й. Византийско богословие. Прев. Б. Рушкова, София: Гал Ико, 1995 [Meyendorff, J. Byzantine Theology. Translated by B. Rushkova. Sofia: Gal Iko, 1995 (Bulgarian Translation by B. Roushкова)].

Мечкова, К. Осмогласната система на византийската музика в изворовите теоретични текстове. Тетрафонията, В. Търново: Абагар, 2009 [Mechkova, K. The Octoechos System of Byzantine Music in the Source Theoretical Texts. The Tetrachordia. Veliko Tarnovo: Abagar, 2009 (in Bulgarian)].

Михайлова, Д. Балканската източноправославна монодия (XIV–XV в.): Изпълнителски аспекти. Докторска дисертация. Държавна музикална академия „Проф. Панчо Владигеров“. Защитена юни 2006. Ръкопис [Mihaylova, D. Balkan Eastern Orthodox Monody (14th–15th c.): Aspects of Performance Practice. Doctoral Dissertation. State Academy of Music “Prof. Pancho Vladigerov.” Defended June 2006. Manuscript (in Bulgarian)].

Стоядинов, М. Божията благодат. Богословско изследване, В. Търново: Praxis, 2007 [Stoyadinov, M. The Grace of God: A Theological Study. Veliko Tarnovo: Praxis, 2007 (in Bulgarian)].

Симеонова-Конах, Г. „Предмети на културата (музикални инструменти) и музиката в Библията. Към въпроса за музикалността на поетическото слово, за химнографията и лириката на Николай Лилив“. *Slavia Meridionalis*, 16 (2016) [Simeonova-Konach, G. “Objects of Culture (Musical Instruments) and Music in the Bible: On the Question of the Musicality of Poetic Language, Hymnography, and the Lyricism of Nikolai Liliev.” *Slavia Meridionalis*, vol. 16 (2016) (in Bulgarian)].

Тончева, Е. „Исон-практиката в църковната музика на източноправославния балкански регион: идеята за многогласие“. *Българско музикознание*, 3 (2001) [Toncheva, E. “The Ison Practice in the Church Music of the Eastern Orthodox Balkan Region: The Idea of Polyphony.” *Bulgarian Musicology*, no. 3 (2001) (in Bulgarian)].

Тончева, Е. „Нотации в славянските ръкописи до XV в.“ *Славянска палеография и дипломатика*, 2 (1985) [Toncheva, E. “Notations in Slavic Manuscripts up to the 15th Century.” *Slavic Paleography and Diplomatics*, vol. 2 (1985) (in Bulgarian)]

Тончева, Е. „За „плетение словес“ в музиката на византийско-славянската културна общност през XIV век“. *Българско музикознание*, 4 (1981) [Toncheva, E. “On the ‘Weaving of Words’ in the Music of the Byzantine-Slavic Cultural Community in the 14th Century.” *Bulgarian Musicology*, no. 4 (1981) (in Bulgarian)], 41–52.

Тончева, Е. „Преписи на хирономическото певческо упражнение на Иоан Кукузел. (Към проблема за развитието на византийската музикална традиция през периода XIV – XIX в.)“. – В: Изв. инст. музикознание, 18, София, 1974 [Toncheva, E. “Copies of the Cheironomic Singing Exercise by Ioannes Koukouzeles (On the Problem of the Development of the Byzantine Musical Tradition in the 14th–19th Century).” In: *Proceedings of the Institute of Musicology*, vol. 18, Sofia, 1974 (in Bulgarian)].

Тончева, Е. „Арс Нова и Йоан Кукузел в Балканската източноправославна музика през XIV в.“ – В: Религия и култура, материали от лятната научна среща, Варна, 27–28 юни 1998 г., София [Toncheva, E. “Ars Nova and Ioannis Koukouzeles in Balkan Eastern Orthodox Music during the 14th Century.” In: *Religion and Culture: Proceedings of the Summer Academic Meeting, Varna, June 27–28, 1998, Sofia* (in Bulg.), 1999, 125–135.

Тончева, Е. „Към проблема за съотношението структура-съдържание в ръкописните певчески книги през XVIII–XIX век“. – В: Богослужебните книги – познати и непознати. Материали от научната конференция: Методологически проблеми по описанието на богослужебните книги. София, 2008 [Toncheva, E. “On the Problem of the Relationship between Structure and Content in Manuscript Chant Books of the 18th–19th Century.” In: *Liturgical Books – Known and Unknown. Proceedings of the Scholarly Conference: Methodological Problems in the Description of Liturgical Books*. Sofia, 2008 (in Bulgarian)].

Тончева, Е. „Музикално тълкуване /екзегезис/ на балкански мелодии в Скитския „Българский распев“ (Към проблема за поствизантийската музикална естетика на Балканите през XVII – XVIII в.)“. Българско Музикознание, 2 (1988) [Toncheva, E. “Musical Interpretation /Exegesis/ of Balkan Melodies in the Scete ‘Bulgarian Chant’ (On the Problem of Post-Byzantine Musical Aesthetics in the Balkans during the 17th–18th Century).” *Bulgarian Musicology*, no. 2 (1988) (in Bulg.)].

Уеър, Диоклийски еп. Калистос, Силата на Името. София, 1994 [Ware, Bishop Kallistos of Diokleia. *The Power of the Name*. Bulg. Transl. G. Baney, Sofia, 1994].

Флорос, К. Въведение в невмознанието (Средновековни нотни системи). Превод от немски и българско допълнение с обзор на православната музика в България (IX–XIX/XX век): Елена Тончева. София: Инст. за изкуствознание, 2006 [Floros, K. *Introduction to Neumeology (Medieval Notation Systems)*. Translated from German and supplemented in Bulgarian with an overview of Orthodox music in Bulgaria (9th–19th/20th century) by Elena Toncheva. Sofia: Institute of Art Studies, 2006].

Христов, Д. „Българската черковна музика в миналото и днес. Кратък исторически поглед“. Нова ера, 5–6 (1925) [Khristov, D. “Bulgarian Church Music in the Past and Present: A Brief Historical Overview.” *Nova Era*, 5–6 (1925) (in Bulgarian)].

Шиваров, протопр. Н. Херменевтика на Стария Завет, София: НБУ, 2005 [Shivarov, N. *Hermeneutics of the Old Testament*. Sofia: New Bulgarian University, 2005 (in Bulgarian)].

Япова, К. Църковност и музикално мислене, с примери от творчеството на Добри Христов, София: Институт за изкуствознание – БАН, 2006 [Yapova, K. *Churchliness and Musical Thinking, with Examples from the Works of Dobri Hristov*. Sofia: Institute of Art Studies – BAS, 2006 (in Bulgarian)].

Япова, К. Звук и етос. Вариации върху тема от Боеций, София: Инст. за изсл. на изк. 2011 [Yapova, K. Sound and Ethos: Variations on a Theme from Boethius. Sofia: Institute of Art Studies, 2011 (in Bulgarian)].

На гръцки

Αλυγιάκη, Α. Η Οκταηχία στην Ελληνική Λειτουργική Υμνογραφία, Θεσσαλονίκη 1985.

Βεργκιος, Χρ. Δ. Δ' Περίοδος της βυζαντινής μουσικής σημειογραφίας Η Μεταρρύθμιση του 1814–1815. Αθηνά: Επτάλοφος, 2000.

Βιολάκης, Γ. Πρωτοψάλτου τής Μ.Τ.Χ.Ε, Μελέτη συγκριτική τής νῦν ἐν χρήσει μουσικῆς γραφῆς πρὸς τὴν τοῦ Πέτρου τοῦ Πελλοποννησίου καὶ πρὸς τὴν ἀρχαιότεραν γραφήν. Κατερίνη: Τέρτιος, 1890.

Μαξίμου, Μητροπολίτου Λαοδικείας, Η εκκλησιαστική μουσική. Αθήναι: Εταιρεία Πελοποννησιακῶν Σπουδῶν, 1963.

Παπαδόπουλος, Γ. Συμβολαὶ εἰς τὴν Ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς. Ἀθήναι: Κουσουλίνου καὶ Αθανασιάδου, 1890.

На латиница

Conomos, D. Byzantine Trisagia and Cheroubika of the fourteenth and fifteenth centuries. Thessaloniki, 1974.

Florovsky, G. Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, Vol. 1, Belmont, Mass, 1972.

Hammerstein, R. Die Music der Engel. Bern, 1962.

Florovsky, G. Introduction to Περί τῆς Οὐράνιας Ἱεραρχίας. – In: Corpus Dionysiacum Pseudo-Dionysius Areopagita. De Gruyter: Berlin – New York, 1991.

Lingas, A. „Hesychasm and Psalmody“. – In: Mounth Athos and Byzantine Monasticism. Varorium, 1996, 155–168.

Makris, E. Byzantinische Music – Neugrichische Kirchenmusic. Symposium Music und Kirche. Kirchenmusic auf den Balkan, 2004. Brixen, 2006.

Meyendorff, J. La teologia bizantina: Sviluppo storici e temi dottrinali. Genova, 1984.

Miloykovich-Churich, J. “A Papadike from Skoplje,” In: M. Velimirović, Studies in Eastern Chant I, London, 1966, 50–56.

Oikonomos, E. Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche. Stuttgart, 1976.

Raasted, J. The Hagiopoplites. A Byzantine Treatise on Musical Theory. Copenhagen, 1983.

Schartau, B. Anonymous questions and answers on the interval signs. Wien: Akrivia, 1998.

Tardo, L. L' Antica Melurgia Bizantina. Nell'interpretazione della scuola monastica di Grottaferrata. Grottaferrata, 1938.

Thibaut, J. «Etude de Musique byzantine», Известия Русск. Арх. Инст. в Константинополе VI, 2–3, София 1901 [Izvestiya of the Russian Archaeological Institute in Constantinople, Vol. VI, Nos. 2–3, Sofia, 1901], 381–391.

Tillyard, H. Handbook of the Middle Byzantine Musical Notation, Monumenta

Musicae Byzantinae, ser. subsidia, vol. I, fasc. I, Copenhagen, 1935.

Vellas, V. Die Heilige Schrift in der griechisch-orthodoxen Kirche. – In: Die Orthodoxe kirche in griechischer Sicht. Hrsg. V. Pangiotis Bratsiotis. 2. Aufl., Stuttgart, 1970, 121-140.

Wellesz, E. A. History of Byzantine Music and Hymnography. Oxford: Clarendon Press, 1948.

Williams, E. John Kukuzeles Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the Fourteen Century. Ph. D. Thesis. Yale University, 1968.

THEOLOGICAL EDUCATION IN BULGARIA DURING THE MIDDLE CENTURIES

The author is an *Associate Professor of Patristics* at the Sofia University “St. Kliment Ohridski”. E-mail: svet-riboloff@theo.uni-sfoia.bg; Author ORCID Identifier: 0009-0009-7323-2666.

Abstract: This text is a public lecture given by the author at the University of Tallinn (Estonia) on September 24, 2022. The author’s main thesis is that theological education in Bulgaria during the Middle Ages closely mirrored Byzantine theological education. However, there is a notable distinction between the Bulgarian and Byzantine contexts. In Byzantium, the memory and knowledge of ancient cultural, philosophical, and scientific heritage were actively preserved. This was not the case in Bulgaria, where theological education was at the center of the missionary interest of the Church of Constantinople and served as the primary source of cultural patterns based on texts. This situation significantly influenced the development of Bulgarian written culture and the evolution of the Bulgarian language over the centuries.

Keywords: *Medieval Education, Byzantium, Bulgaria, Old Slavic Translations, Theological Education, Medieval Translations, History of Education*

The influence of Byzantium

Bulgaria is mentioned as an independent state by Byzantine historians as early as the 7th century. Its Christianization by the Church of Constantinople took place in the 9th century, while its education history began in parallel with the adoption of Christianity by the Bulgarian nobility. The truth is that the local Thracian, Greek and Illyrian population who resided from the Late Antiquity on the territory of today’s Bulgaria had been Christianized as early as the 4th and 5th centuries. However, the state of Bulgaria was founded by a pagan military aristocracy of steppe tribes, who

came to the Danube plain in the 7th century, therefore the Bulgarian state was ruled by pagans in the first two centuries of its history. Hence, our subject appears at first sight to be vast, for it should cover a period of time of seven centuries. Nevertheless, we will see that things are not so disheartening. The reason is that the history of theological education in Bulgaria it followed the established models of Constantinople and did not present anything particularly innovative. It was, as we shall see, primarily a missionary oriented educational model.

Therefore, let's begin this journey in the capital of the Eastern Roman Empire, Constantinople - "the eye of the whole world", as its inhabitants often call it.

In 330, Emperor Constantine moved the capital of the Roman Empire for economic and political reasons here, on the border between Europe and Asia. The city was convenient to function as a center for the entire administrative structure of the empire. It carried within itself the spirit of the great Hellenistic centers of the Eastern Mediterranean, but at the same time it continued the state tradition of Rome itself – the first capital.

The peculiar synthesis between the Hellenistic cultural tradition and the institutional culture of Latin Rome produced what we now call Byzantium. In Byzantium, the education of the elite was at a high level. The main subjects of study were Ancient Greek philosophers, ancient literature, history, medicine, astronomy, law. Usually, in private or municipal schools, one started with grammar, went through rhetoric and completed his studies with philosophy. The latter, of course, involved also questions of natural science. In the following centuries, with the spread of Christianity in all strata of the population, this educational model did not change much. We encounter it again with some changes centuries later. Children from the families of the new Bulgarian aristocracy, residing in the capital of the Eastern Roman Empire, also received such an education in the 9th century.

I'm sure some of you will ask, "And where is the theology here? Where are the theological disciplines? Where are the biblical studies or systematic theology?" The answer is: there are none. Yes, in Constantinople, in the great Patriarchal school or in the new school in the 9th century at the palace, called Magna Aura (Μαγναύρα), as well as in other schools for the children of the elite, theology is not studied, but nevertheless in Magna

Aura there were 24 departments dedicated to the study of Homer. There was also another higher school: “Museion of Law” in the monastery of St. George, which its mission was to educate lawyers for the needs of the state. It seems that this school has been in operation since the time of Emperor Justinian. Most of the other schools are located in the Halkopratia neighborhood and were privately funded. In general, education was associated mostly to classical antiquity, but not with Christianity. Outside Constantinople, there were higher schools until the 6th century in Athens and also in Beirut and Antioch, etc.¹

“Well, where were bishops, priests, monks trained then?” – somebody would ask. The answer is: “In the Church or in the monastery.” Theological education takes place in ecclesiastical or monastery schools under the guidance of educated monks who carry this task by the order of the bishop or the abbot of the monastery. We are talking, of course, not about the modern system of theological disciplines, but about a much freer curriculum. It is, of course, defined by the study of biblical texts, especially the more difficult to understand, and is based on the context of worship; the Liturgy itself is studied, which in fact is constantly being developed, while various new elements are constantly added to it in the form of poems, which are written based on the pattern of ancient metrical steps. Here I would like to mention the amazing poetry of St. John Damascene on the *Akathistos Hymn* of the Virgin Mary, written in an archaic iambic meter similar to the poetry of Alcaeus and Sappho. Something similar can be said about the hymnography of Roman Melodos, Joannes Kukuzeles and others. Canon law was also studied in Constantinople. We are talking about a lot of canon law. The city was known for its incredibly well-prepared lawyers. In fact, in the history of the Eastern Roman Empire, there were three legal reforms, within which a perfect convergence between secular law and ecclesiastical canons was carried out, without, however, violating the secular state system. This is a unique achievement in the history of humanity. Undoubtedly no one would undertake such an experiment today, but it is worth noting. Moreover, the curriculum of the future educated bishops included the study of the works of famous Church Fathers, and, of course, there were

¹ See more in Cavallo, Guglielmo, *Lire à Byzance*, Paris: Belles lettres, 2006, pp. 11-21; also: Wilson, Nigel G. *Scholars of Byzantium*, London: Duckworth, 1983, 18-27.

no obligatory authors here, but still there were preferred ones. Undoubtedly these are the Cappadocian Fathers, the Corpus Dionysiacum, Cyril of Alexandria, Maximus the Confessor, and John of Damascus; very early on, John Chrysostom was considered as a model of oratorical mastery. His speeches were studied as models of eloquence and not by chance: John Chrysostom learned was educated in the school of Libanius in Antioch, he learned to write in the middle of the 4th century by studying the ancient Attic rhetorician Isocrates, known in antiquity as the “father of eloquence”.²

So it turns out that if any of you lived in Constantinople in the middle of the 9th century, and had rich parents, say middle-class magistrates or high-ranking military men, and perhaps doctors, you would know in detail Homer, Hesiod, Aeschylus, Sophocles and Euripides; you would also be able to reason using the logical concepts of Aristotle, to know a great deal about the Peloponnesian wars from Thucydides and also have an adequate knowledge about the barbarian tribes due to the curious histories of Herodotus, but your knowledge on Christianity would be based rather on the liturgical annual cycle and would have been heavily influenced by the sermons of famous ecclesiastics during service. Actually, theology was a part of the everyday experience of society. Anyone could listen many times to the fine sermons of the Patriarch Photius of Constantinople in the Great Church of St. Sophia” or Patriarch Nicephorus. Let us note here that Patriarch Photius was, in fact, elevated to the patriarchate in a matter of days straight from the teaching chair at Magna Aura, a fact that infuriated the Pope in Rome. And then, as now, church leaders viewed university professors with suspicion and probably with envy.³

However, if anyone decided to devote himself to church ministry, for this purpose he would either attend his parish church, where the main activities were devoted to theology to one degree or another, or, the more common option was entering one of the numerous monasteries in or around the capital, maybe even further. There, during the early years novices were engaged in a lot of reading of the materials that we talked about above. A secular education was not required, but it could be very useful if the candi-

² See Rigo, A. *Byzantine Theology and its Philosophical Background*. Studies in Byzantine History and Civilization, 4. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2011.

³ See Treadgold, Warren, “Photius Before His Patriarchate”, *The Journal of Ecclesiastical History*, 53 (2002), 1–17.

date had studied at one of the city's rhetorical schools. The educational path of John Chrysostom and of his best friend Theodore of Mopsuestia in the 4th century – a very popular biblical commentator among modern biblical scholars – was similar. Thus, young people from the neighboring countries of Byzantium followed the same path, often being *foederati* of Byzantium. A great example was the ruler of Bulgaria, Symeon.⁴

Symeon's father, Prince Boris, whose godfather was the Byzantine Emperor Michael III, had a correspondence with Patriarch Photius, in which the scholar Patriarch advised the young prince in the style of ancient scholarship – both as a philosopher and as a Christian thinker – on how to rule his newly converted country. Of course, Photius remains faithful to the classical education in his lengthy letter to the prince, in fact he repeats a Pseudo-Isocrates' advice to Philip of Macedonia on the same subject. Well, of course, Photius did not know that the letter of Isocrates in question was actually Pseudo-Isocrates, written several centuries after the death of Philip himself – Alexander's father, nonetheless, I think Photius' gesture is important here. Prince Boris-Mihail had a similar correspondence with Pope Nicholas the 1st. I believe that these two texts, representing the instruction of spiritual guides to a ruler and advice on how to rule according to Christian moral rules, are the first educational texts on theology in Bulgarian history. Today, of course, some professor of political science would call them "political theology" or "contextual theology", but at their core they are spiritual instructions of a practical nature, accumulating the knowledge of the ancient world in synthesis with biblical wisdom.⁵

During the First Bulgarian Kingdom

So, let's go back to Symeon and his time. The First Bulgarian Empire ended in 1018-1019. However, monasteries continued to function there, where young monks dedicated to the service of God were trained in the Bulgarian dialect of Slavonic language. They actually used the books writ-

⁴ See Bobčev, Stepan. "Bulgaria under Tsar Simeon: II." *The Slavonic and East European Review*, Vol. 8, No. 22 (Jun., 1929), pp. 99-119.

⁵ See White, Despina Stratoudaki; Berrigan, Joseph R. *The Patriarch and the Prince: the letter of Patriarch Photios of Constantinople to Khan Boris of Bulgaria*. Holy Cross Orthodox Press, 1982.

ten and translated into Slavonic from Greek, precisely during the time of Prince Boris-Mikhail, his son Symeon and his grandson Tsar Peter. This was a period that in Bulgarian historiography is called the “Golden Age” of Bulgarian literature. Of course, the productivity of the Slavonic clergy in that era was also determined by the fact that the First Bulgarian kingdom covered quite large territories that did not completely coincide with modern Bulgaria. The Bulgarian kingdom at that time included the territories of today’s Serbia, North Macedonia, Romania, parts of Hungary, Moldova, Ukraine, while the southern part of modern Bulgaria was in Byzantium. This suggests that a fairly large percentage of the population was Slavic. Thus, for the needs of the Christian mission among the Slavs, led by the Patriarchate of Constantinople, a serious translation program from Greek to Slavonic language was taking place within this territory. From the translations made then, we can judge the education of the clergy serving in Bulgaria at that time.⁶

Here we see wonderful examples of the liturgical tradition of Constantinople in authors such as Theodore Studite (759-826), Clement the Studite (9th century) and Joseph the Hymnographer (813-886), strongly influenced by the hymnographers of the Holy Lands such as Cosmas of Maiuma (c. 7th-8th c.), John of Damascus (c. 7th-c. 8th c.), Andrew of Crete (675-740) and Theophanes the Branded (778- 845).

A significant part of the services for the major Christian Holidays had been translated, but it is likely that the Christian worship has been bilingual in Bulgaria for centuries both in Slavonic and in Greek. Probably the Greek original of the service was used, because some services for certain feasts remained untranslated. The translations of the lives of the saints were also part of the important educational activity of the Bulgarian medieval monks. As early as in the First Bulgarian Empire, parts of the Byzantine *Synaxaristes* – short lives used in the liturgy – were translated. Here, the Bulgarian translator has diversified their content because he has added rhetorical texts in honor of the given saints. This can be explained by the fact that these *encomiums* reveal details of the significance of the given saint

⁶ Petkov, K. *The Voices of Medieval Bulgaria, Seventh-Fifteenth Century: The Records of a Bygone Culture*, BRILL, 2008, 89; Nikolov, A. “The Perception of the Bulgarian Past in the Court of Preslav around 900 AD.” – In: Gjuzelev, V. and K. Petkov. *State and Church: Studies in Medieval Bulgaria and Byzantium*. American Research Center in Sofia, 2011, 157-171.

in the liturgical calendar. Thus, they acquire an entirely new educational value. Some of these are the extended lives of important saints such as St. Anthony, St. Pancratius of Tavromenia, the Life of St. John Chrysostom by George of Alexandria, the Lives of St. Niphon of Constantia, of St. Sava the Consecrated, of St. Theodore of Edessa, of St. Theodore the Studite and of St. Paul of Thebes. Excerpts from the lives of St. Theodora of Alexandria and St. Xenophon were preserved in Tsar Symeon's *Anthology*, and excerpts from the lives of St. Codratus and St. Thecla were found in Russian manuscripts from the 11th century but the same translations appear to be produced in Bulgaria in 10th of 11th century. Scholars believe that they were made in the Preslav school. There are also preserved parts of the Life of St. Mary of Egypt from the Medieval Bulgaria. The rhetorical prose is represented by translated festal homilies of John Chrysostom, Gregory of Nazianzus, and Basil of Caesarea. To them were added translations later of works by Gregory of Nyssa, John Damascene and Patriarch Germanus of Constantinople.⁷

St. Andrew of Crete was presented in a translation of his three homilies on the Assumption of our Lord, made by Clement of Ohrid. The Slavonic text was abridged, edited and adapted. Athanasius of Alexandria was presented with the four *Discourses against the Arians* – probably a work of the Preslav School. Ephraim the Syrian was also translated, but from a version of his writings that circulated in Byzantium. It was actually a translation made by Greek monks in the East who embellished the original text and presented St. Ephraim with a significantly more complex language and more elaborate thoughts than the recently found Syriac original. From this period were also the compilation work-translations of John the Exarch – *Hexaemeron* and *Heavens*. The book “Heavens” or *Theology* was a translation of “The Exposition of the Orthodox Faith”, the third part of the trilogy of John Damascene's *Source of Knowledge*, and it lacks certain parts of complex theological content, such as those that can be related to the *filioque* dispute. This became the main book on Dogmatics in that era, but from the 100 chapters, John the Exarch translated only 48. He did not

⁷ Ribolov, Sv. “Οι Μεταφράσεις τῶν Ἑλλήνων Πατέρων στό Α΄ Βουλγαρικό Βασίλειο”. – In: Δεληκάρη, Ἀγγελική, Ἡλίας Εὐαγγέλου, Κώνσταντίνος Νιχωρίτης, Οἱ Δρόμοι τοῦ Ἑλληνικοῦ Πνεύματος στόν Κόσμο τῶν Σλάβων. Κύριλλος καί Μεθόδιος, Ἡσυχασμός, Ἅγιον Ὅρος. Ἐταιρία Μακεδονικῶν Σπουδῶν, Θεσσαλονίκη 2020, 131-146.

translate the parts that treat various heresies, as well as the philosophical parts on the formation of human thinking – the book *Philosophical Chapters*, which is a commentary on Aristotle and would hardly have been comprehensible to the audience in the Bulgarian kingdom at that time. John the Exarch focused on the main dogmas of the Church – knowledge of God, Trinity, Christology, Spiritual forces, Antichrist, heaven and divine providence, Sacraments, natural science problems, cosmological and astronomical parts. John the Exarch also added six chapters from the writings of Theodoret of Cyrus, Gregory of Nyssa, and Epiphanius of Cyprus, while the whole the text had been quite adapted.

The same author composed the book *Hexaemeron*, which was based on a translation of the *Hexaemeron* of Basil the Caesarea, but it was combined with excerpts from John Philoponus' work "On the Creation of the World", Severian of Gabala "Six Sermons on the Creation of the World", Theodoret of Cyrus "On the matter and the world", Aristotle's *History of Animals* through the mediation of the monk Meletius' "On the Nature of Man" – a popular Byzantine altered version. There are also some analogies with Cosmas Indicopleustes' *Christian Topography*. The book is extensive and represents not only an introduction to the theology of creation, but is also related with a number of other topics of the Christian faith, introducing terminology from natural science and philosophical knowledge.⁸

During the same period, an interesting work attributed to the brother of Gregory of Nazianzus, Caesarius, was also translated. It is entitled *Four Dialogues of Caesarius*. It contains 220 questions and answers on dogmatic topics, in which a number of naturally scientific concepts were added. The main subject of the dialogue was the creation, while other issues were explained along with it – such as cosmography, geography, ethnography, astronomy, etc., and the author of the Greek original was very keen on astrological concepts. An excerpt from the *Book of Laws and Countries*, attributed to Bardaisan of Edesa, one of the earliest Syriac writers of the 3rd century, was also inserted in that work. In the later Slavonic tradition, the work was distributed as "Questions and Answers of Silvester and Antony".

The collection *Chrysostomica* (Zlatostruy), composed of compiled excerpts from John Chrysostom, as well as the *Teaching Gospel* of Constantine

⁸ *Ibid.*

of Preslav, composed of excerpts from interpretive writings of John Chrysostom and Cyril of Alexandria, organized according to Gospel themes, also dates from the same period. This is not accidental. In the Slavonic sources, there was a certain misunderstanding of the citation of Cyril, due to a lack of knowledge of the context of the dogmatic discussions of the 5th century. As a consequence, this collection was done in imitation of a Byzantine compiler.⁹

The only work from the 9th century, translated in this period of the development of Old Bulgarian literature, was the *Homily on the Palm Sunday* by Patriarch Photius. As a spiritual father of the first Christian ruler of the country this patriarch has a significant place in the medieval Bulgarian Christian education.

Since the 9th century, the *Catechetical homilies* of Cyril of Jerusalem used to be read publicly in Bulgaria, consisting of 24 discourses – one pre-announcement homilies, 18 announcement homilies – for those preparing to receive baptism and 5 mystical homilies for the already baptized. The last ones comment on the sacraments of Baptism, Anointment and Eucharist. From the same early period dates the *Book on the Right Faith*, which was attributed to Constatine-Cyril himself, while the Greek original is a work of Patriarch Nicephorus of Constantinople. Perhaps it was very useful for the education of future clerics in Bulgaria.

Christian Creed texts with or without commentary were also circulated in the First Bulgarian Empire, but the most famous commentary on the Creed, was translated from Greek and it was a work Michael Syncellus from the 9th century. Similar to it was the collection *Questions and Answers Interpretation of the Gospel Parables*, which was known in two early translations, and represented a compilation of the writings of Athanasius of Alexandria and John Chrysostom. At the end of the collection, two small works were added - *Instruction against empty talk in prayer* and *Interpretation of the Lord's prayer*. The former is believed to be a translation from an unknown Greek original, and the latter a compilation of extracts from the 19th discourse of John Chrysostom.¹⁰

The book known as the *Arrangement of the Sacred Words*, which also

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

dates from that early era and was attributed to Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus, and John the Theologian, was also a question-and-answer book. It was an introduction to the basics of Christian doctrines – concepts, biblical events and symbolic interpretation of biblical characters. It was not exactly a translation, but an adapted compilation with a strong authoritative element and a very early origin – probably its origin is even earlier dating to the mission of the byzantine preachers Cyril and Methodius in Central Europe. Nevertheless, it was perhaps a popular teaching book too in the medieval Bulgarian ecclesiastical schools.¹¹

Furthermore, in the 10th century were translated for educational purposes parts of the Byzantine book *Physiologist*. In the 11th century was translated a compilation of excerpts from Clement of Alexandria, Origen, Gregory of Nazianzus, Tertullian, etc. also for educational purposes. The same can be also said about a part of the *Hexaemeron* of Eustatius of Antioch, quoted by Isidore of Pelusium in the *Discourse on the immortality of the soul*.

In the First Bulgarian kingdom, 7 *Patericons* or *Desert Fathers collections* were translated. These were: *Egyptian patericon*, which was composed in the 4th-5th century; *The Lausiatic History* of Palladius of Helenopolis from the 5th century; the *Alphabetic-Jerusalem Patericon*, finally completed by an unknown author in the 7th century; the *Scythian Patericon* from the 6th century; *Spiritual Meadow* of John Moschos from the 6th century, called in Slavonic studies also “The Sinai Patericon” and the *Roman Patericon* of Pope Gregory the 1st, composed in the late 6th century and translated into Greek in the 8th century. It is believed that the latter work had been translated already in Moravia by the disciples of Cyril and Methodius, as it was part of the Western ascetic tradition. The last translated patericon was the *Ladder* of John Climacus – 6-7th century. The translation was made in the second capital Preslav quite early in the 9th century. So, it was an important ascetic educational material for the young monks.

Among the Byzantine ascetic literature were also the collections “Pandects”, which also began to be translated early in Bulgaria – these are the *Pandects of monk Anthony*, of monk Nikon, etc. In this context there was also the *Exhortation of Ephrem the Syrian*, the *Rules of Basil of Caesarea*,

¹¹ *Ibid.*

the *Small Catechism of Theodore Studite*, the *Hecatonlogion* of Patriarch Germanus of Constantinople, a *collection of exhortations of Hesychius of Jerusalem*, excerpts from *Maximus the Confessor*, *Theodore of Edessa*, *Nilus of Sinai*, *Evagrius Ponticus*, as well as a number of lives of important desert fathers.

Most of these books, translated for the purposes of theological education into Medieval Slavonic, testify to something very important. They did not focus on the complex theological topics neither with the subtleties of dogma, the dialogue with the pre-Chalcedonians or with the Muslims, the refined aesthetic theological views of the Byzantine elite. No, they actually had a missionary character, they are introductions to the Christian faith. For example this can be seen very clearly from the selection of chapters from John Damascene's "Exposition of the Orthodox Faith," where the most difficult dogmatic topics have been omitted. Quite often the translations were adapted for the lower educational level of readers. Apart from this noticeably missing were various philosophical, logical and other questions, which are discussed exclusively in Byzantine educational literature, but which required a thorough knowledge of ancient civilization and literature. Obviously, the Bulgarian reader stood far away from it.¹²

In general, the selection of excerpts or entire works from the Byzantine literary theological repertoire corresponded to the missionary program of the Ecumenical Patriarchate in the lands of the Bulgarian Empire at that time. This literature was tailored to the fact that some of the readers were new converts and others have practiced a kind of folk Christianity in the deep countryside around the Danube River. The entire repertoire of translations speaks precisely of this: the missionary nature of the work of the clergy sent from Constantinople with the aim of creating and training the Bulgarian clergy.

All this considerable translation and writing activity was carried out in several monastic centers, of which much is known about two of them. The first and most important school was in the capital Preslav, within the framework of a large metropolitan monastery. Today we have a wealth of archaeological evidence from the site. It seems that even the building plan of the school imitated the great school in Constantinople. There was a sim-

¹² See *ibid.*

ilar school in the previous capital, Pliska, which functioned at the archbishop's residence.

From the excavations in recent years, we also have information about smaller monastery schools all over today's Northern Bulgaria, from the shores of the Black Sea to today's Serbia. An important school was at the monastery of St. Naum near Ohrid in present-day North Macedonia financed and cared for personally by Prince Boris-Mihail, who probably ended his life there as a monk. In the same region is the town Devol, where we also know that there was a similar but smaller school. Regarding the teaching method, it is clear that the Byzantine mutual teaching method was used. In this methodology the more advanced students were instructing the younger ones and thus greater productivity was obtained. On the top of the school was a διδάσκαλος or γραμματικός, and next in the hierarchy were older students who were teaching the youngest students, so called – μίσθιοι or ὑποδιδάσκαλοι. By the way, this method of teaching will be preserved in Christian schools in the Ottoman Empire until the 19th century.

During the Second Bulgarian Kingdom

In 1018, after long wars between Byzantium and the Bulgarian Kingdom, Emperor Basil the 2nd finally entered the new capital of Bulgaria Ohrid, and re-annexed the Bulgarian territories to the Byzantine Empire. Those of the aristocracy who survived were taken to Constantinople. Thus, First Bulgarian Empire was ended. In 1185, after the capture of Thessaloniki by the Crusaders and the beginning of internal conflicts in Constantinople, two Byzantine provincial military nobles of Bulgarian origin – Assen and Peter declared the independency of their domains from Byzantium in today's Northern Bulgaria. Therefore, they launched the Second Bulgarian kingdom with the town of Tyrnovo as its center. Until 1393, when it fell under Ottoman rule, the borders of the Second Bulgarian Empire had been changed several times, but its core remained in modern northern Bulgaria, the Danube plain and the Sofia plain - i.e. today's capital of modern Bulgaria.

Here we already have a fairly blossoming monastic education and culture. Of course, it is closely related to the Byzantine one. The literal style and taste was determined not only by Constantinople, but also by the al-

ready formed monastic community of Mount Athos, which was established as early as the 9th century with monks from the Holy Land and over time this monastic community became very influential. Most of the Bulgarian intellectuals were monks who originated from the large monasteries of the Balkan Peninsula and knew the Greek language really well. The monastic communities of the Kelifarevo monastery near the capital Tyrnovo, the monasteries around Sofia, the Rila monastery, the Bachkovo monastery, the monastery in Paroria in Thrace are great examples of this fact —in all of them there was an active translation activity from Greek, mostly of monastic ascetic authors, who were considered in that period for the pinnacle of education. Asceticism was considered the last educational phase both in Byzantium and in medieval Bulgaria. Here we see active writers such as Euthymius, Patriarch of Tyrnovo, Gregory Tsamblak, Konstantin Kostenechki and many others. The latter also lived near the end of the 13th and the beginning of the 14th century and spent half his life in Belgrade, Serbia, thus considered nowadays a Serbian writer.¹³

In this period, we see, in addition to missionary introductory literature, other literary genres, such as the writings of Symeon Seth and Michael Pselus – Byzantine authors who were rather humanistic oriented and shared an interest in the Platonic tradition in Byzantium – a topic difficult to understand for the Bulgarian reader at that time. In the same period appeared in Bulgaria the work “Symposium” of Methodius of Olympus – a complex book in its original Greek. So the question is: What can we say about its Slavonic translation? It seems that there were already monks looking for something deeper in the Christian tradition, which was not defined by the catechetical genre. Nevertheless, such attempts remained very rare.¹⁴

Moreover, what is more surprising is the complete translation of the so-called *Corpus Dionysiacum* – a collection of works known under the name of Dionysius Areopagite, but written somewhere in the 5th century. These texts are linked to each other and constitute a useful work in mystical

¹³ See Ribolov, Sv. “Μεταφράσεις Πατερικῶν Συγγραμμάτων στό Δεύτερο Βουλγαρικό Βασίλειο”. – In: Μαριαλένα Καραμούζη Νικόλαος Κουτσομπιάς Χριστίνα Μάρκου Αθανάσιος Στογιαννίδης (ἐπιμ.), ΣΛΑΒΙΚΗ ΚΑΙ ΒΑΛΚΑΝΙΚΗ ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟ Γ. ΝΙΧΩΡΙΤΗ, ΕΚΔΟΤΙΚΟΣ ΟΙΚΟΣ Κ. & Μ. ΣΤΑΜΟΥΛΗ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2024, 169-183.

¹⁴ *Ibid.*

theology for Byzantine monks. Knowledge of the language of the philosophical tradition of Antiquity was mandatory in order for the reader to be able to understand the text even partially. In the 14th century, the collection was translated into Slavonic by the Monach Athos monk Isaias by order of the bishop of Serres. The goal was the composition to be used by the Slav monks of Mount Athos. The fact is that a literal translation did not aid to the deeper understanding of this work. In the same period the liturgical texts were also translated quite literally from Greek. The same can be said also about the biographical works of famous saints, excerpts from dogmatic prose and, of course, rhetorical works, again related to the great holidays of the year and the lives of famous saints from the Byzantine calendar.

The question of general literacy in the Middle Ages is controversial and different researchers have given different answers. What is clear is that universal literacy did not reign during the Second Bulgarian Empire. From graffiti found by archaeologists, we see that there was a partial literacy among some merchants and artisans. There was probably a higher degree of literacy in the state administration. According to the 78th canon of the Council of Trullo (692), it was obligatory for those receiving Baptism to pass through a course of training in the Christian faith. It seems that this was applied by the local bishops in medieval Bulgaria as well, but our information is only archaeological - from graffiti and inscriptions in various places related to the Church.¹⁵

During the Ottoman era

During the Ottoman era, theological literacy in Bulgaria in Slavonic language gradually declined, although it was not forgotten. Again, the Greek language came to the fore as the official language of the Christians in the empire. The schools of the Ecumenical Patriarchate functioned using only the Greek language until 1836, when Slavonic was reintroduced due to the pressure from the Russian authorities. The Patriarchate in Tyrnovo was abolished in 1404 with the death of Patriarch Euthymius, who was exiled by the Ottoman authorities to the Bachkovo Monastery in 1393 when the capital Tyrnovo was captured. The dioceses of the Patriarchate of Tyrno-

¹⁵ See *Ibid.*

vo were rejoined to the Ecumenical Patriarchate, while the monasteries in which Slavonic worship and learning were used gradually declined in the following centuries. In general, the Ottoman authorities were distrustful towards Christian education in any language, so few Christian schools remained in function within the empire until the 19th century.

Conclusion

From the scant information we have about theological education in Bulgaria during the Middle Ages, it is clear that it follows the Byzantine educational system, based on four educational degrees – 1) γραμματική, 2) ἐγκύκλιος παιδεία and 3) ῥητορική, at last – 4) φιλοσοφία, i.e. sciences and the four arts: ἀριθμητική, γεωμετρία, μουσική, ἀστρονομία. Theological education in the field of canon law, liturgy, biblical studies and the Church Fathers is a training with highly stressed practical aspects. Theology was studied as a higher spiritual practice, which, however, over time became more independent from the previous classical training. In Bulgaria, we see exactly that – purely Christian education, which lacks the ancient classical propaedeutics. Complex theological dialogues and disputes were absent from the curriculum, and more basic writings of a catechetical and practical character were included in it. As a whole, the sample texts translated from Greek in both the First and Second Bulgarian kingdom between the 9th and 14th century had rather a missionary value and we cannot consider them complex and sophisticated theological literature. The most important theological dialogues and discourses during the Middle Ages and the Ottoman Era belonged to the central church authority in Constantinople. The same is valid for the Ottoman era too.

Bibliography

Bobčev, Stepan. “Bulgaria under Tsar Simeon: II.” *The Slavonic and East European Review*, Vol. 8, No. 22 (Jun., 1929), pp. 99-119.

Cavallo, Guglielmo, *Lire à Byzance*, Paris: Belles lettres, 2006, pp. 11-21.

Nikolov, A. “The Perception of the Bulgarian Past in the Court of Preslav around 900 AD.” – In: Gjuzelev, V. and K. Petkov. *State and Church: Studies in Medieval Bulgaria and*

Byzantium. American Research Center in Sofia, 2011, 157-171.

Petkov, K. *The Voices of Medieval Bulgaria, Seventh-Fifteenth Century: The Records of a Bygone Culture*, BRILL, 2008, 89.

Rigo, A. *Byzantine Theology and its Philosophical Background. Studies in Byzantine History and Civilization*, 4. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2011.

Ribolon, Sv. “Οι Μεταφράσεις τῶν Ἑλλήνων Πατέρων στό Α΄ Βουλγαρικό Βασίλειο”. – In: Δεληκάρη, Ἀγγελική, Ἡλίας Εὐαγγέλου, Κώνσταντίνος Νιχωρίτης, *Οἱ Δρόμοι τοῦ Ἑλληνικοῦ Πνεύματος στόν Κόσμο τῶν Σλάβων. Κύριλλος καί Μεθόδιος, Ἡσυχασμός, Ἅγιον Ὄρος. Ἑταιρία Μακεδονικῶν Σπουδῶν, Θεσσαλονίκη 2020*, 131-146.

Ribolon, Sv. “Μεταφράσεις Πατερικῶν Συγγραμμάτων στό Δεύτερο Βουλγαρικό Βασίλειο”. – In: Μαριαλένα Καραμούζη Νικόλαος Κουτσουπιάς Χριστίνα Μάρκου Αθανάσιος Στογιαννίδης (ἐπιμ.), *ΣΛΑΒΙΚΗ ΚΑΙ ΒΑΛΚΑΝΙΚΗ ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟ Γ. ΝΙΧΩΡΙΤΗ*, ΕΚΔΟΤΙΚΟΣ ΟΙΚΟΣ Κ. & Μ. ΣΤΑΜΟΥΛΗ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2024, 169-183.

Treadgold, Warren, “Photius Before His Patriarchate”, *The Journal of Ecclesiastical History*, 53 (2002), 1–17.

White, Despina Stratoudaki; Berrigan, Joseph R. *The Patriarch and the Prince: the letter of Patriarch Photios of Constantinople to Khan Boris of Bulgaria*. Holy Cross Orthodox Press, 1982.

Wilson, Nigel G. *Scholars of Byzantium*, London: Duckworth, 1983, 18-27.

Стефан Тончев, Илиана Димова

ТЕОРЕТИЧЕН И ПРАКТИКО-ПРИЛОЖЕН МОДЕЛ ЗА ДИГИТАЛИЗАЦИЯ НА РЕЛИГИОЗНОТО ОБРАЗОВАНИЕ.

Примерът с видео – уроците по вероучение на неделното училище към храм „Света Троица“ в гр. Стара Загора

Stefan Tonchev Stefanov, PhD, Senior Assistant Professor, Department of Pedagogical and Social Sciences, Faculty of Pedagogy, Thrakia University. E-mail: stefan.tonchev@trakia-uni.bg. Author ORCID Identifier: 0000-0002-8835-3075.

Iliana Dimova Dimova, PhD, Department of Historical and Practical Theology, Faculty of Orthodox Theology, St. Cyril and St. Methodius University of Veliko Tynovo.

Abstract: *A Theoretical and Practically Applied Model for the Digitalization of Religious Education. The Example of Video-Based Religious Lessons from the Sunday School at the “Holy Trinity” Church in the City of Stara Zagora.*

The article presents the opportunities and challenges faced by religious education in light of current issues in education within a digital environment, particularly during times of pandemic. As a model for overcoming these problems, the article proposes the use of digital educational technologies and media pedagogy. Based on a theoretical analysis of the current state of research and many years of practical experience in denominational religious education, a practice-oriented model for religious instruction is presented, grounded in the principles of media pedagogy and educational digitalization. This model has been implemented at the church school for religious education at the “Holy Trinity” Church in the city of Stara Zagora. The description is supplemented by an analysis of the real possibilities, effective practices, and key cognitive processes applied in modern digitalized education.

Keywords: *religious education, digitalization of education, media pedagogy, media didactics, cognitive processes, video-based instruction, presentation, Sunday school*

През последните няколко години в световната образователна общност тече жива дискусия под общото мото „дигитализация и образование“¹. Терминът „дигитализация/цифровизация“ се използва в две тълкувания. От една страна, става дума за прехвърляне на информация от аналогова в цифрова памет. От друга страна, цифровизацията се отнася до промените, предизвикани от въвеждането на цифрови технологии или на базираните на тях приложни системи. Тези промени могат да се разглеждат на три различни нива:

(1) На индивидуално ниво цифровизацията води до промени в начините на работа и действие – както на работното място, така и в личното ежедневие. Виртуалната реалност променя работните процеси и изисква от потребителите да усвоят напълно нови умения. Информационните и комуникационните технологии размиват границите между професионалния и личния контекст. Социалните мрежи се използват за поддържане, както на лични, така и на професионални контакти. В съответствие с това, потребителите създават, както професионални, така и лични онлайн профили. Цифровите медии също така регулират местоположението и точките за достъп. В много професии мястото, където работите, става все по-малко важно. Това поставя нови предизвикателства пред работодателите и служителите, които трябва да действат на принципа на собствената отговорност: работещите от вкъщи например трябва да обмислят как да съчетават личния живот и работата.

(2) На ниво организации фокусът първоначално е бил поставен върху повишаване на ефективността в административната област. Днес цифровизацията оказва особено влияние върху свързването на компаниите в мрежа помежду им и върху свързването на компаниите с клиенти и доставчици. В резултат на това управлението на знанията придобива все по-голямо значение в обществата. Това се отнася до въпросите за генерирането, представянето и идентифицирането на знанието в рамките на една среда, както и за комуникацията с външния свят, която се осъществява динамично и реципрочно чрез социалните медии.

¹ Вж. Label, Silke, Knopf, Julia, Weinberger, Armin (Hg.), *Digitalisierung und Bildung*. Wiesbaden: Springer VS 2018. DOI 10.1007/978-3-658-18333-2

(3) На обществено ниво цифровизацията води до различни структурни промени. Особено в случаите на революционни иновации, които трайно променят обществото, дискусиите, относно използването на най-новите медии, са противоречиви и емоционални: критиците се опасяват от цифрово слабоумие, а привържениците говорят за цифрова трансформация. Това важи за всички сфери на живота, включително и за образованието.

Както е известно, образованието е „стимулиране на всички сили на човешкото същество, така че те да се развият чрез усвояване на света и да доведат до самоопределяща се индивидуалност и личност“ (Хумболт, У. (1792/1960)). Следователно, то е нещо повече от просто придобиване на знания – то е и процес на индивидуализация, чрез който хората формират своята личност. Факт е, че чрез цифровизацията може да се подобри качеството на предучилищното, училищното и на висшето образование. Появяват се нови предизвикателства и възможности въобще за получаване на образование. Цифровизацията е и възможност за по-нататъшно развитие на нови подходи в педагогиката и дидактиката на отделните предмети.

Тъй като сферата на цифровизацията и образованието е много обширна и разнообразна, целта на настоящата публикация е да покаже (доколкото е възможно в една статия) това разнообразие и да разгледа темата за връзката конкретно между цифровизацията и религиозното образование.

С въвеждането на новите технологии в класната стая, традиционните начини на учене са значително обогатени, а „повсеместно“, „неформално“ и „съвместно“ са само някои от ключовите думи, които се използват в определенията за него. Цифровите медии отварят процеса на преподаване както в класната стая, така и самата класната стая във времево и пространствено измерение. Новите медийни формати позволяват от една страна, нов начин на разглеждане на темите, свързани с религия, етика, интеркултурно образование и възпитание, а от друга повишават капацитета за саморефлексия на учителите и учащите се.

Религиозното образование и дидактиката, както и всички останали дисциплини, са изправени пред предизвикателството да кон-

цептуализират и размишляват върху интегрирането на цифровите мрежови медии в теорията и практиката. Това трябва да се направи поне в три измерения: в обучението с цифрови медии, в обучението за цифрови медии и в практикуването на конструктивно-критично медийно образование. Тази статия е пример за такъв опит и е конкретно посветена на споделена практика в разработването, тестването и оценяването на учебни презентации в областта на религиозното образование, като в същото време служи за насърчаване в търсенето и споделянето на модели за добра практика за развиване на потенциала и за добра реализация на извънкласни форми за религиозно образование, които са независими от времето и местоположението.

Цифровите (комуникационни) технологии се разпространяват в много области на живота, независимо от поколенията и местонахождението. Училището, като място за учене и живот на бъдещите поколения, участва в този процес на социално и културно развитие и промяна. В това отношение всички предметни дисциплини и дидактиката на предметите са изправени пред предизвикателството да интегрират дигиталните медии в образователно – възпитателния процес. В по-широк смисъл, всички педагози са призвани да изследват и концептуализират ученето с цифрови медии, ученето за цифровите медии, както и цялостното медийно образование в контекста на училището. На фона на дебатите за интегрирането на цифровите медии и преподаването на медийни умения, са необходими систематични медийно – педагогически изследвания за използването на цифровите медии в класната стая. Те трябва да отчитат специалните изисквания на дидактиката на всеки един отделен предмет.

Един добър европейски опит, свързан с дигитализацията на религиозното образование, е Вюрцбургският проект „Религиозното образование в един доминиран от медиите свят (RELab digital)“². Проектът е базиран на изследване, което е свързано с проучването „Медийното образование в германските училища“ на Инициатива D21. В неговите рамки се разработват предметно – специфични и предметно – дида-

² Nord, I. & Palkowitsch-Kühl, J. „RELab digital: Ein Projekt zu religiöser Bildung in einer mediatisierten Welt“. *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*, 69(3) (2017), 270-283. <https://doi.org/10.1515/zpt-2017-0031>

критически определения на връзката между християнската религия и медиите в смисъла на „религиозно образование в един доминиран от медиите свят“. От гледна точка на принципите на религиозното образование, в него е разработено и свързващото значение на медиите с отделните богословски дисциплини. Християнското богословие може да се смята за една от първите „медии“, в смисъла на етимологията на понятието медия (от лат. език – връзка, средство за масово осведомяване, съобщаване). На второ място, се разработват дидактически концепции, върху които се създават, тестват и оценяват сценарии за преподаване и учене. Твърди се, че съществуващите изследователски перспективи в областта на религиозното образование и практическото богословие вече се фокусират върху връзката между новите медии и религиите. Въпреки наличието на такива изследвания, се отчита, че липсва пренос в практиката на конкретни сценарии за преподаване и тяхната научна оценка и рефлексия. В този проект фокусът е върху аспектите на религиозното образование, които надхвърлят простото предаване на знания. Той разглежда житейския опит на учениците и стоящите пред тях екзистенциални въпроси (като живот, смърт, болест, вярата в Бога и т.н.) религиозно-педагогически осмислени в, чрез и със средствата на цифровите мрежови медии. Разглежда се също социалния опит и неговото значение, особено за емоционалното развитие на децата и младежите, както и процесите на формиране на ценностите им, които претърпяват дълбоки промени в процеса на трансформация на цифровизиращото се общество. Интуитивните потребителски интерфейси, като тези, предлагани от взаимодействието „човек – компютър“ (Web 3.0 in education), създават пространства и възможности, които трябва да бъдат разработени в смисъла на принципите на религиозното образование и религиозните дидактически концепции. В частност, един от изводите е, че трябва да се мисли за религиозно образование, ориентирано към преживяването, което не излиза от контекста на богословието, адаптирано за деца и младежи. Също така в този процес трябва да се имат предвид подходите на когнитивната, афективната и прагматично оформената промяна на

перспективата, теоретичната алтерност/другост (alterity)³, ориентирането към взаимоотношенията, емоционално – ценностната ориентация, межкултурните, междурелигиозните и, разбира се, медийно – светските дидактически концепции. Има значение и дидактическият облик на различните богословски дисциплини. Формирането на устойчиво религиозно образование, протичащо по конфесионално – сътруднически, контекстуален и приобщаващ начин, не противоречи на процесите в образованието, доминирано от медиите. Процесите на самосоциализация са характерни за обучението, ориентирано към медийния свят. В това отношение, в контекста на религиозното образование, следва да се изгради разширена концепция за образованието, тъй като тя може да се диференцира на формално, неформално и информално образование и да разглежда взаимодействието между извънкласните образователни модели с училищното образование. Резултатът от този подход е утвърждаването на медийното образование като съотносима към религиозното образование наука. В проекта от Вюрцбург има фокус и върху аспектите на обучението с цифрови медии и за цифрови медии. При изучаването на дигиталните медии, културните феномени във виртуалните реалности вече са

³ Alterity [анг. – алтерност; лат. alter – едното, другото от двете]. В областта на когнитивната психология и психологията на личността, терминът се използва по отношение на онези явления, в които Азът се сблъсква със своята външност и я конструира като друга, за да се увери в собствената си идентичност (идентичност и Аз). В основата си понятието за другост е свързано с понятието за идентичност. Идентичността на човека, която може да се опише като непрекъснат процес на изграждане, деконструиране и реконструиране, е резултат от взаимодействието на индивида със социалната среда. Тук възникват процеси на среща с възприемания друг, в които собствената идентичност може да бъде потвърдена, поставена под въпрос, (пре)намерена. Алтерността като понятие описва факта, че този възприеман друг не съществува свръхиндивидуално, а е конструиран въз основа на индивидуалния опит, концепциите за знание и саморазположението на човека (социален конструктивизъм). Другият, с когото човек се сблъсква, възниква във връзка с идентичността на самия него, а не независимо от нея. За разлика от концепциите за другостта, алтерността не е замислена по осъдителен или йерархичен начин, а набляга на процесите, които поражда Другия. Разглеждането на концепцията за алтерност също така дава яснота, че в ситуации на среща с Другия могат да бъдат инициирани процеси на рефлексия, свързани не само с идентичността, но и с ученето (идентичност и учене). – (пев. С.Т.) <<https://dorsch.hogrefe.com/stichwort/alteritaet>>, [Достъп: 01.02.2022 г.]

открити, и е установено, че християнската (и не само) религиозност има израз в медийното пространство. Темите за смъртта, траура и погребението например са в центъра на вниманието: смъртта и погребенията в компютърните игри (виртуално пресъздаване на автентични елементи от различни погребални култури); QR кодове върху надгробни плочи; Facebook като генератор на спомени. В допълнение към тези теми са разгледани и явления като блогите и конфликтите в интернет комуникациите. В областта на обучението с дигитални медии в проекта са налични първоначални планове на уроци и някои примерни приложения на методически постановки. В извънучилищните форми на религиозно образование е отчетено напреднало интегриране на медиите в процесите, а в различни модели са показани и възможностите на дигитално-интерактивните инструменти.

Тези съвременни изисквания и реалности в образованието, описани в проекта, не биха могли да бъдат спрени или отречени като процеси. Освен това те са допълнително ускорени от настоящата образователна реалност, опитваща се да запази и увеличи процента на функционалната грамотност на учащите се във време на пандемия. Ситуацията с Covid-19 в световен аспект налага реструктуриране, функционална промяна и преосмисляне на актуалността на учебните планове, тематичните разпределения и възможностите за провеждане на ефективен учебен процес в присъствена, дигитална и хибридна среда.

Църквата също е изправена пред предизвикателството да открие нови пътища и други перспективи в мисията си в съвременния свят. Богословието би трябвало да е отворено, дори предопределено да използва най-съвременните средства за комуникация или т.н. нови медии, тъй като именно новите медии винаги са били използвани и изиграват значителна и водеща роля в историята на християнската мисия: преводите на Священото Писание и богослужебните книги на различни езици; книгопечатането; разпространението на Священото Писание и други богословски четива.

Следващите разсъждения имат за цел да очертаят областта на компютърното и интернет базираното обучение от педагогическа и дидактическа гледна точка, за да покажат и обсъдят възможностите

и ограниченията на тази среда. Дидактическите и методически механизми за обучение се основават на резултатите от процесите на цифрово обучение в училище. Ще се опитаме да ги обясним с примера на обучението и възпитанието в едно неделно училище, проектирани и осмислени в контекста на дългогодишен опит. Отделните етапи на подготовка и изпълнение са представени по такъв начин, че да е възможно да послужат като пример и стимул да се разработят цифрови учебни среди (електронно обучение) и да се приложат в училища, прицърковни школи и курсове, без много допълнителни усилия. Ще бъде разгледан и въпросът за възможностите, които интернет базираното преподаване и учене могат да открият както за училищата, така и за неделните такива.

Необходимо е първо да се очертаят рамковите условия за учене и участие чрез т.н. хибридно преподаване (Blended Learning - смесено учене)⁴. Цифровото преподаване е представено като пример за уроци в неделното училище и е описан нашият опит в използването на дигитализирани учебни материали в учебно – възпитателния процес. Това дава възможност да споделим нашите мотиви, цели и методи за разработване и на по-нататъшни предложения за преподаване и учене с помощта на цифрови технологии в неделното училище.

В последните няколко години към много храмове в страната бе възродена традицията за провеждане на занимания по вероучение в прицърковните училища, които, от една страна, действат на принципа на клуб по интереси, а от друга, имат строго конфесионален характер и няма вариант участието в религиозния (живия) живот на църквата да бъде изключен от това обучение. То допълва и „образова“ вярата на децата, които посещават богослуженията в храма със или без своите родители. Неделното училище при храм „Света Троица“ в град Стара Загора се отличава със завидна 20-годишна история, която дава възможност цифровизирането на религиозното образование да се опира на опит, генериран с времето в практиката. Дори и в последните години на пандемия, заниманията бяха прекъсвани за определени периоди, но не и спирани напълно. Това доведе до жела-

⁴ Вж. Niegemann, Helmut, Weinberger, Armin, *Handbuch Bildungstechnologie*. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin 2020.

нието и предизвикателството да се измисли и осъществи един нов вариант на преподаване, който да е полезен, да бъде алтернатива (но не самостоятелна) на прекъсванията в учебния процес и същевременно да бъде в унисон с поставените от нас възпитателни и образователни задачи в обучението. Разбира се, дигиталната възможност и медийната обусловеност на процеса е вариантът, който бе избран за това начинание, но все пак, както бе споменато, уточняването на формата, предвид условията и целите, които сме си поставили, отне известно време.

Цифровото обучение, както и аналоговото преподаване и учене, се характеризират с отговорно отношение към дидактиката и методологията. Въпреки това, компютърно базираното обучение в частност се основава на квалификации, на които досега не е обръщано особено внимание в областта на практическото богословие: медийно образование и медийна грамотност. Тези ключови квалификации често не са или все още не са взети предвид в академичната подготовка на богословите и учителите по Религия според тяхното актуално значение. Медийната грамотност, в широк смисъл, е от значение не само за професионалния живот и дейностите през свободното време, но винаги се отнася и до повече комуникативни и социални умения и способности за активен социален и църковен живот. Затова и предаването на вярата чрез методи и средства, базирани на принципите на медийната педагогика и медийната/дигиталната грамотност, в нашата страна е изправено пред голямо предизвикателство, не само по времето и заради пандемията. Тя само ускори процесите и съкрати сроковете на реализация. Тук възниква въпросът каква е възможността и мотивацията за съответното дидактическо и методологическо структуриране на учебния процес?

Трябва да се направи уточнението, че избраната от нас форма за представяне на религиозните знания е съобразена с факта, че дигиталното образование не би трябвало да замени изцяло учебния процес, а да го надгради и да направи знанията, уменията и нагласите устойчиви във времето. Както беше споменато по-горе, тази форма бе избрана от нас да бъде алтернатива, но не със самостоятелен и самодостатъчен характер. Предвид извънредната пандемична обстановка, за

да улесним вероучителния процес в храм „Света Троица“, град Стара Загора, се спряхме на изработването на видео уроци, като решихме, че учебен процес в реално време в електронна образователна среда не би могъл на този етап да бъде провеждан. Тук веднага изникна и въпросът за това дали чрез видео уроците ще се постигне особено търсената днес в съвременното образование интерактивност? Изчерпателен отговор ще дадем на един по-късен етап, едва след като се получи по-голямо натрупване на уроци и обратна връзка, които ще дадат възможност с точност (до колкото е възможно) да се изчислят и обобщят резултатите. Въпреки това, имаме вече известна представа (базирана основно на отзиви от родителите), чрез която може да се направи положителна първоначална оценка на ефективността на този медиен вариант на заниманията по вероучение. Може да се твърди, че предвид добрата база, с която разполага неделното училище, много преди създалата се пандемична обстановка, в заниманията се използваха както презентации и анимационни филмчета с християнско съдържание, така и дигитален нагледен материал (икони, рисунки, картини, снимки на места). От тук се появи идеята, че най-лесният и същевременно най-полезен за нас би бил вариантът презентациите да се превърнат във видеа, предвид факта, че децата с лекота възприемат знанията, представени по този начин. Имахме няколко аргумента, които подкрепяха това начинание. На първо място, всички деца през седмицата учат онлайн (някои по половин, други по цял ден). Това създава неудобство на родителите, особено на по-малките деца – налага се да следят за активността и участието им в учебния процес. По традиция часовете по вероучение се провеждат след светата Литургия, защото по-голямата част от децата идват в неделя със семействата си в храма. Това създава една реална трудност, в условията на пандемия, те да се позиционират веднага след богослужението пред компютъра, за да участват в занимания в реална електронна среда. Но дори и да бъде фиксиран по-късен час, това не би могло да реши проблема с осигуряване на присъствието им, защото в настоящата реалност родителите се опитват през почивните дни изцяло да откъснат децата от устройствата и да им осигурят време за спорт или разходка сред природата. Вторият ни аргумент е

базиран на факта, че децата съвсем осъзнато разбират, че неделното училище е място, което те посещават абсолютно доброволно и често се е налагало дори да се осуetyава родителски натиск – когато детето няма желание да влезе в час или има друг приоритет в момента, той да бъде задоволен, за да не превръщаме вярата в насилствено наложени правила. Винаги сме намирали начини, на един по-късен етап, в друго време, да подчертаем ценността на изпуснатото и да засилим отговорността и желанието за присъствие в часовете, свързано с натрупването на осъзнато значими за децата знания и умения. Поставихме си за цел този процес да продължи и децата да имат възможност съвсем свободно да избират дали и кога да гледат видеата. И третият, но не на последно място аргумент бе, че знанията за християнството и църковния живот не бива да изглеждат остарели и неприложими в съвременния свят, а напротив – трябва да привличат и увличат децата, да впечатляват с актуалността на своята непреходност в живота. Това е цел, която сме си поставили „не от вчера“, предвид секуляризацията на съвременното общество и постмодерните тенденции при усвояването на определена нравственост и ценности.

От тук се появи другият проблем – изработването на видеа с висок процент на интерактивност изисква финансов ресурс и време, с които ние не разполагаме към момента. Има компютърни програми, с които биха могли да се изработят много добри интерактивни дигитални ресурси, които обаче изискват средства, обучение на учителите и известна практика, което ни подтикна към идеята, че е по-добре да намерим достъпен вариант, изпълним възможно в най-кратки срокове, с който също да успеем да постигнем възпитателните и образователните си цели. Така се стигна до идеята, че най-лесно изпълнимият, ефективен и същевременно достатъчно интерактивен вариант на медиен обучителен процес би бил изработването на видеа, базирани на Power Point – презентации. Програмата Power Point е достъпна за всеки и често използвана в съвременното образование.

Както вече беше изяснено няколко пъти, обучението не се подобрява просто чрез използването на нови медии и техники, а чрез интегриране на медийните и педагогическите аспекти в дидактическите концепции и смислено използване на предимствата на меди-

ите. Медийната дидактика се разбира и използва като еволюция на традиционното преподаване със специфични характеристики, структурни компоненти и темпо. Ефективното и ефикасното ѝ използване изискват критичен минимум от медийна/дигитална компетентност. Но това важи и за всеки дидактически процес. Следователно интернет като виртуална среда може да се използва като привлекателен и достъпен инструмент в образователния контекст. Ученето чрез преживяване е подчертано като търсена характерна особеност, свързана с електронното обучение, затова често е застъпено като концепция в иновативните съвременни образователни технологии. По този начин преподаването не се свежда само до теоретични обяснения, а се основава на опита и собствените преживявания. Виртуалната среда дава възможност за бърза и ориентирана към опита реакция.

С цел да не загубим интереса на децата и за да спазим принципа за учене чрез преживяване, изработихме алгоритъм, чрез който да създаваме видеата. Първият етап е свързан с подбор на текста. Както в реалния педагогически процес има минимум и максимум от знания, съобразени с възрастовите особености на децата, така и във видеата бе необходимо да се подбере обем от информация, която, освен че трябва да бъде изчерпателна и интересна, трябва да бъде достъпна и разбираема за деца, които не са на една и съща възраст. Подбраната информация се разделя на „слайдове“, като всеки слайд акцентира върху дадено важно, според нас, знание, свързано с темата. Тази информация не бива да бъде повече от 10 – 15 изречения на слайд. Освен това, около 30% от слайдовете е важно да съдържат въпроси, игри или пряко свързана с нашето неделно училище и реализацията на дейностите ни информация. Това допринася, както за доказано добрите резултати на ученето чрез преживяване, така и на чувството за принадлежност на децата към православната общност на старозагорския храм „Света Троица“. Вторият етап е намирането на изображения, онагледяващи информацията към всеки слайд. Важно е някои от тях да бъдат познати, а други не толкова, за да се постигне ефективност на процеса, съобразен с работната и оперативната памет, характеристиките, на които ще бъдат описани малко по-долу. Минаваме към третия етап, в който трябва от текста на всеки слайд

да извадим едно, или максимум две изречения, в които е кодирана най-важната информация на слайда. Тя представлява преразказан в едно изречение най-важния акцент, който се надяваме да попадне в дълготрайната памет на децата и който ще се визуализира на екрана. Следващият, четвърти етап е дизайнът, оформянето на всеки слайд, като картинката (изображението) е добре да предхожда текста. Както в реалния учебен процес, преди да започнем да разказваме за някого или нещо, ние го онагледяваме. Пример: преди да започнем да разказваме на децата с живота на Васил Левски, ние поставяме пред тях картина или негов портрет. Няма работещ вариант, в който учителят да говори за нещо и след като приключи изложението си, тогава да го онагледява. Ако картинките, подходящи за даден слайд в презентацията, са повече от една, то тогава те трябва така да бъдат разположени, че да създават усещането на принадлежност (допълнение) на текста към тях, а не обратното. Петият етап е записването на звук към всеки слайд или първоначалната информация, която сме конкретизирали по слайдове за видео урока, да бъде дублирана. Остава последният, шести етап – програмата Power Point дава възможност готовата вече презентация да бъде обърната в MP4 формат, което всъщност я превръща във видео урок. Така последователното представяне на информация в слайдовете се поднася по-плавно. Тя се възприема едновременно с няколко сетива, не противоречи на дидактичните принципи в научно – образователен аспект, и в същото време създава усещане у децата, че са прекарвали пълноценно времето си с едно любимо занимание от свободното време – гледането на филм.

Необходимо е да разгледаме различни сценарии и фази на обучение според медийната дидактика⁵, приложени в изработването и

⁵ Медийна дидактика като преподаване и учене с медии се обсъжда двупосочно от изследователите с оглед на нейното позициониране спрямо медийната педагогика, но също и спрямо общата дидактика. Основният въпрос е дали това е поддисциплина или съседна дисциплина. По отношение на общата дидактика, напр. В. Kerres стига до заключението, че медийната дидактика не може да бъде разглеждана като подобласт на общата дидактика, тъй като тя не е обвързана с институционален контекст и включва и неформални процеси на учене (например учене в класната стая) чрез образователен софтуер, компютърни игри, предложения на Web 2.0 и т.н. и по този начин излиза извън обхвата на общата дидактика. Крон и Софос (2003) твърдят, че предметната област на дидактиката обхваща всички организирани формал-

използването на дидактичните материали в неделното училище към храма ни, за да обосновем тяхната ефективност, приложимост и актуалност. Поради невъзможност в това кратко изследване да се опишат всички елементи на медийната педагогика и приложението им, в следващите редове ще се опишат само тези, които пряко сме използвали в нашите дидактични материали.

Обучение с текст, изображение и звук⁶

Как работи обучението с използването на новите медии като цяло и конкретно с възприемането на текст, изображение и звук? Когато се разработват учебни медии, трябва да се вземе предвид начина, по който се получава и обработва информацията от медиите: Какво е важно? Полезно и ефективно ли е един обучителен материал да се насочи към възможно най-много канали за възприемане? Къде са границите на капацитета за обработка? Могат ли фундаменталните открития на различните науки за обработката на информация от човека да ни послужат като указания за дизайна на подготовката на информация в използваните от нас нови медии?

Пример: „В рекламната брошура на доставчик на електронно обучение ще намерите следните твърдения: Обучение с мултимедия - чрез очите и ушите - директно в мозъка! Учене чрез множеството сетива са оптимално проектирани за устойчиво учене и увеличават ученето, основано на факти. Резултатът е голям успех в обучението както за децата, така и за възрастните! Всички текстове в нашите учебни продукти са с аудио и включват видеоклипове с инструкции. Учениците могат да избират да четат текстове или да слушат аудиозаписи. По този начин нашите предложения за обучение са оптимално пригодени за всички учащи: всеки да намери най-подходящата форма!“

ни и неформални процеси на преподаване/учене и че медийната дидактика следва да се разглежда като подобласт на общата дидактика.

⁶ Kerres, M. 5. *Lernen mit Text, Bild und Ton. In Mediendidaktik: Konzeption und Entwicklung digitaler Lernangebote.* Berlin, Boston: De Gruyter Oldenbourg 2018, 169-190. <https://doi.org/10.1515/9783110456837-181>

Някои от тези твърдения може да звучат правдоподобно, но дали това е вярно? Има ли значение за ученето каналът за възприятие, чрез който те да бъдат представени? Полезно ли е аудио дублирането на текст за ученето? Има ли наистина предимства наличието на множество канали за възприемане в обучението? Как можем да се справим с въпроса за ефективното предоставяне на знания?

По-долу ще разгледаме критично тези твърдения и ще се забележи, че аргументите към тях, макар и често срещани на практика, са проблематични. Затова е необходимо да се имат предвид характеристиките на когнитивните процеси внимателно да се подбере начина, по който обучението се осъществява с помощта на медиите.

Характеристика на времето, в което живеем е, че е все по-лесен и масов достъпът до информация, в това число и учебна такава. За да се превърне в полезно знание тази информация трябва да премине през работната памет. По-голямата част от информацията, постъпила в работната памет се забравя веднага. За да може информацията да се прехвърли в дългосрочната памет, съответно в знание, в работната памет трябва да се извършат определени процеси. Тези процеси трябва да бъдат стимулирани, за да може обучението да работи. По-долу е обяснено как работи работната памет и защо е толкова важно да се вземат предвид границите на капацитета на работната памет, когато се планира възможност за учене.

Разграничението между оперативна/работна и дългосрочна памет води началото си от Allan Baddeley (1999). Дългосрочната памет може да съхранява знания в почти неограничени количества. Това се постига чрез групиране на знанията във все по-големи смислови единици. Работната памет, от друга страна, е силно ограничена в своя капацитет. Дали знанието може да бъде прехвърлено в дългосрочната памет зависи от начина, по който то се обработва в работната памет.

Информацията, получена по сензорните канали, се съхранява временно и за кратко време в т.нар. сензорни регистри: слухова информация до три секунди; визуална информация за по-малко от една секунда. Работната памет може да извлича информация от спомените, като фокусира вниманието си върху конкретна информация. Освен това те остават там за съвсем кратко време: достъпът до тях може

да продължи само до 30 секунди, ако те не се обработват активно. Работната памет има малък капацитет: оказва се, че само около пет елемента могат да бъдат съхранени в паметта едновременно.



Фигура 1: Когнитивна обработка на информацията. (Предпоследният етап от обработването на информацията, така наречената схема⁷, съдържа етапи на компилиране и разработване, преработване (elaboration⁸))

Но какъв е елементът, който може да бъде запазен в работната памет? Какво представлява даден елемент, зависи от опита и знанията, които човек вече притежава. За начинаещите например, отделните научни теории са трудни за обработка и разбиране, съответно за запомняне. За експерта това е набор от твърдения, които той разбира като отделната смислова единица съотнесена към цяло, която той може да актуализира и обработва. Чрез многократното занимание с обекта, към който се съотнася един елемент се създават по-големи сетивни единици: експертът е обединил информацията в по-големи единици (парчета – chunks⁹), към които може да добавя нови.

⁷ schema „схема“ (в социалните науки и менталните структури) е сбор от процеси, които индивидът използва, за да организира знания и да ръководи когнитивните процеси и поведение. <<https://www.britannica.com/science/schema-cognitive>> [Достъп: 01.02.2021 г.]

⁸ elaboration – „разработване, преработване“ е процесът на интерпретиране или разкрояване на информация, която трябва да бъде запомнена, или на свързването ѝ с друг материал, който вече е известен и е в паметта. Моделът на нивата на обработка на паметта гласи, че нивото на обработка на информацията в процеса на нейното обработване влияе както върху продължителността на нейното запазване в паметта, така и върху лекотата на нейното извличане. <<https://dictionary.apa.org/elaboration>>, [Достъп: 01.02.2021 г.]

⁹ chunking - процесът, при който умът разделя големи части от информацията на по-малки единици (парчета), които по-лесно се запазват в краткосрочната памет. В резултат на това прекодиране един елемент в паметта (напр. ключова дума или ключова идея) може да означава множество други елементи (напр. кратък списък от свързани точки). Смята се, че капацитетът на краткосрочната памет е постоянен по отношение на броя на отделните единици, които тя може да съхранява, но са-

Разработване и автоматизиране на схеми

Какво се случва с информацията, която може да се съхранява в работната памет? Провеждат се различни процедури за обработка, от които зависи дали информацията може да бъде прехвърлена в дългосрочната памет или не. Ученето се разбира като поетапно развитие на схемите, при което се извършва разширяване или промяна на съществуващите схеми (теорията на Жан Пиаже за асимилацията и акомоцията). Ученето винаги се основава на съществуващите знания и е успешно само когато новата информация е свързана с предишни знания от дългосрочната памет: изработването на схеми свързва новото със старото. За тази цел трябва да се активират вече съществуващи схеми от дългосрочната памет. Друг процес е автоматизацията на схемите. Много когнитивни процеси са превърнати в рутинни и протичат автоматично без съзнателна намеса. Те не натоварват допълнително работната памет. Процесът на автоматизиране на схемите се нарича също компилация. С цел да се постигне максимално ефективен когнитивен процес трябва да се вземе предвид капацитета на когнитивното натоварване (Cognitive Load).

Натоварване на работната памет може да се получи от предизвикателството на самата задачата (Intrinsic Load), което ни води към въпроса: Колко елемента трябва да бъдат запазени в работната памет едновременно, за да бъдат обработени? Тук има две възможности:

- ✓ няколко елемента: например при изучаването на лексиката трябва да се усвоят много отделни елементи, но те могат да се обработват само последователно в работната памет

- ✓ много елементи: например за разбирането на сложен текст голяма част от него трябва да бъде усвоена в работната памет, за да може да се свърже със съществуващите понятия в дългосрочната памет. При висока степен на интерактивност на компонентите много елементи трябва да са достъпни едновременно, за да може да се работи по задачата ефективно.

мите единици могат да варират от прости части (например отделни букви или цифри) до сложни части (например думи или фрази). Точният брой на запомнените парчета зависи от размера на всяко парче или от съдържащите се във всяко парче субединици. <https://dictionary.apa.org/chunking> [Достъп: 01.02.2021 г.]

Когнитивно натоварване може да бъде причинено и от самия процес на учене. То е наречено *Germane Load* и се отнася до обработката на материала чрез разработване и компилация, необходими за усвояване на нова информация в работната памет. Тези процеси подкрепят схемата и автоматизацията и допринасят за съхранение в дългосрочната памет. Те трябва да бъдат изпълнени, насочени от самия обучаем и да изискват от него умствени усилия. Wolfgang Schnotz (2007) споменава дейностите, които помагат:

- активно търсене на модели в учебния материал с цел формиране на когнитивни схеми;
- реструктуриране на материала за решаване на задачата по-лесно, активно прилагане на стратегии за обучение (стратегии за обучение, които все още не са автоматизирани);
- метакогнитивни процеси, които наблюдават собственото мислене и учене.

При процеса на формиране на схеми чрез разработване е важно да се автоматизира схемата чрез компилиране и да се премахне натоварването, което не е съществено за процеса чрез избягване на несъществените подробности.

Важно е да се отчетат и някои особености на работната памет. Понякога е необходимо да се търси разтоварване на работната памет като определен брой елементи се разчленяват на по-малки части. Несъществените детайли могат да бъдат минимализирани. При предаване на информация, която е нова и непозната за обучаемите, е необходимо да се отчита фактът, че множеството непознати факти водят до претоварване ѝ. Но също и да се отчита, че ако не бъде предизвикана когнитивна активност, има голяма вероятност обучаемия да загуби интерес.

Въз основа на очертаните резултати от психологическите изследвания на обучението могат да бъдат изведени някои основни принципи в дизайна на медиите за цифрово обучение. Обобщено казано действителните учебни процеси (разработване, компилация) се случват когато те бъдат целенасочено стимулирани. Тя се получава когато се отчете внимателно принципът „колкото повече, толкова по-добре“. Тук възниква въпросът за внимателното кодиране на информацията

така, че тя да бъде разпозната от различните сензорни канали в човека и да послужи ефективно за постигане на целите на обучението. Например, двойното кодиране на информация чрез текст и изображение може да подпомогне ученето. Това важи с особена сила за хора с малко предварителни познания. При напредналите ученици този ефект може да се обърне: представеното изображение може да попречи на други картинни представи, които учащите вече са изградили. За да не се случи това, тук трябва да се спазва принципът „представяне на изображението преди текста“, т.е. снимките трябва да бъдат поставени преди съответния пасаж от текста. Картинката служи на начинаещите най-вече като организационна помощ и опорна точка, която подпомага обработката на текста. След това текстовете се интегрират в картинната информация. Ако картинките са представени след текста, те могат да нарушат вече изградените картинни представи.

Опитът показва, че не е добре да се представя информация, която е кодирана едновременно по звуков и визуален начин. С други думи казано, текстът, предложен за четене на екрана, не трябва да се чете едновременно с това от говорителя. Ако текстовете, представени на екрана, се четат на глас от говорител, това ненужно натоварва работната памет. Това се отнася както за представянето на екрана, така и за лекциите. Текстовата информация, представена на слайдове, не трябва да се чете от представящия. Слайдовете трябва да съдържат предимно графични и картинни изображения, скици, формули или данни, които визуализират представения текст, за да подпомогнат многократното кодиране. Добре е също така да се обясняват прости илюстрации с текст, а по-сложни илюстрации – аудио. За графики и илюстрации, които са прости за целевата група, в графиката могат да бъдат включени текстови обяснения. Те могат да бъдат представени и в текста след графиката – в пространствена близост до нея. Ако илюстрацията е сложна и трудна за разбиране, тя трябва да бъде придружена от обяснителен аудиозапис.

Изпускане на излишното

Начинаещите се затрудняват да разграничат релевантната от нерелевантната информация. Това ненужно натоварва работната им

памет. Ето защо, особено при тази целева група, трябва да се избягват усложненията (езикови или визуални) и с малко повече практически опит да се намали броят на сложните изображения. За начинаещите е благоприятно съдържанието да бъде представено чрез прости картинки или поредици от картинки, чрез скици или диаграми вместо снимки, реалистични компютърни анимации или видеозаписи. Намалението на обема и сложността трябва да подчертае и илюстрира това, което е важното. Това улеснява начинаещите да разберат тежестта на информацията и облекчава работната памет.

Представяне на свързаната информация в пространствена и времева близост

Информацията, която фактически принадлежи една към друга, трябва да бъде поставена и близо една до друга. В графиката обясненията е най-добре да бъдат разположени в рамките на графиката и близо до учебния елемент. При аудио и видеозаписите свързаната информация трябва да следва плътно една след друга във времето (принцип на близост).

Избягване на излишна информация в комбинацията от изображение и текст

Информацията, представена в изображение или графика, не трябва да се повтаря поотделно и по един и същи начин в непрекъснатия текст. Обяснителният текст трябва да се отнася до графиката или илюстрацията – колкото е възможно по-близо до нея. Обяснителният текст може също така да обобщава или коментира съдържанието. Въпреки това не трябва да възпроизвежда изцяло съдържанието: трябва да има разлика между изявлението на графиката/изображението и обяснението в текста.

Информация за важността на елемента чрез референции

Външните характеристики на дизайна могат да се използват, за да

се види важноста на информацията. По този начин може да се изясни кои са централните твърдения на даден текст, които непременно трябва да се научат.

Лично обръщение към учащите

Личното обръщение към обучаемия може да има положителен ефект върху процеса на учене. Той трябва да бъде дозиран по подходящ начин и да бъде отделен от действителния учебен материал, напр. във въведението или във визуално отделено текстово поле.

Създаване на връзка със средата на живот

Възможно, полезно и ефективно е да се направи препратка към живота или света на ученика: обучаемите да разберат дали и как учебното съдържание може да се превърне в значимо за техния живот или за тяхната (по-късна) професионална дейност. Това води до по-дълбоко ангажиране на обучаемия с темата.

Общуване със средна трудност

Съответно резултатите имплицитно предават послание за нивото на трудност на предлаганото обучение. Ако предложението за обучение се счита за твърде лесно желанието за учене и умствените усилия, вложени в ученето, намаляват. Принципът на приложимост изисква средно ниво на трудност: да се съобщи на учащите, че трябва да положат усилия, за да усвоят учебното съдържание. Необходимо е да се изгради очакване, че учащите ще успеят да усвоят учебното съдържание, ако положат усилия.

Съобразяване на сложността на задачата с познавателния капацитет

Работната памет е натоварена от броя на елементите, които трябва да се обработват едновременно. Сложността може да се намали, ако информацията се раздели на няколко параграфа или задачи. Това

зависи от нивото на експертност, което учебното съдържание изисква от работната памет, т.е. колко сложни са отделните елементи, които могат да се обработват едновременно в работната памет.

Тук е мястото да се направи важно уточнение по отношение на видовете обучение: идеята, че съществуват визуални, слухови и тактилни видове учене, е изненадващо широко разпространена сред обществото. Предполага се, че съществува трайно във времето предпочитание на хората да възприемат информация с предимство чрез определен канал за възприемане. Според наличните данни това предположение не може да бъде обосновано, а в научната дискусия тази теория се приема за неточна. Все пак трябва да се уточни, че в зависимост от ситуацията може да се избере определен вариант на представяне: учащите могат да предпочитат визуално или чрез аудио представена информация в конкретна учебна ситуация. Това дава основание да се предостави избор между слухово и визуално представяне в slide – презентация, т.е. да се избере да се слуша ли лекцията като аудиофайл или да се прочете на екрана. Начинаещите ще предпочетат звуковото представяне, а напредналите – текста, защото го възприемат по-бързо. От ситуационното предпочитание на формата на представяне не може да се заключи, че съществува приоритет, който се запазва във времето, като личностна черта. Няма доказателства, че хората трайно предпочитат формати на представяне, които се възприемат по определени перцептивни канали.

Другото уточнение, което трябва да се изтъкне е базирано на твърдението, че поколението на така наречените „дигитални туземци“ (digital natives), които са израснали с компютри и всякакви дигитални устройства, се характеризира от произтичащия от това твърде различен опит от този на техните родители, т.е. в резултат на този опит, мозъкът им се формира и функционира по качествено различен начин. Тяхното мислене вече не функционира по линейно-аналитичен начин, а подобно на интернет е организирано в множество връзки и може да обработва информация паралелно, т.н. концепция за нелинейно/латерално мислене.

Други учени твърдят, че липсват каквито и да било доказателства за твърдението, че мозъкът, мисленето, чувствата и ученето на мла-

дото поколение ще функционират качествено различно, въпреки че цифровизацията все повече прониква в ежедневието ни. Човешкото възприятие и учене са способности, които са се променили твърде малко през последните хилядолетия.

Заклучение

Тези научно обосновани и изследвани в практиката различни гледни точки и твърдения, дават широко поле за реализация на един креативен, ефективен и адекватен на съвременната реалност учебен процес по религиозно възпитание в електронна среда. Съвременният силно технологизиран свят открива нови хоризонти в интегрирането на дигиталните медии в религиозното образование и неговата рефлексия в този контекст. Някои учители вече използват изцяло интерактивни ресурси в обучението по религия и християнски ценности, изработени съвместно с децата, чрез компютърни програми, които се изучават и са заложили в учебната програма по информационни технологии за начален етап на образование. Отличен пример за този подход са колегите от Общински детски комплекс – гр. Варна, които представиха изработените от тях дигитални ресурси на конференцията „Преподаване на религия онлайн. Опит, предизвикателства и перспективи“ в доклад на тема „Учителя като творец“. Тук е мястото да се потвърди общото усещане от конференцията заради масовостта и експертизата на участниците, че тя може да послужи за импулс за идентифициране, дидактическа рефлексия и най-важното – за изграждане на концепции за справяне с отделните теми и предизвикателства пред съвременното религиозно образование в България, конкретно възникнали заради пандемията и цялостното дигитализиране на образованието.

Моделът, избран за взаимодействие в електронна среда с децата в неделното училище към храм „Света Троица“, е само един първоначален опит за реализация на учебен процес в медийно обусловена среда, при това допълнително активизиран от пандемичната обстановка в световен мащаб. Има огромно поле за усъвършенстване, реализация и оценяване, както на нивото на постигнатите цели, така и на процента устойчивост на знанията. Ето защо сме любопитни да разберем до

каква степен потенциалът на цифровите мрежови медии, в смисъл на използване на разнообразни материали, осигуряване на мултимедийен достъп, насърчаване на сътрудничеството, интерактивност на обучението, гъвкаво планиране на времето и местата за учене, откриване на нови пространства за учене и превръщане на ученето във „все-видимо“ и „все-достъпно“, ще окаже влияние върху процесите на преподаване и учене на учениците и на учителите, ангажирани в религиозното образование.

Мотив може да бъде и всеобщо известния консенсус, че цифровите медии дават възможност за отваряне на процеса на преподаване по много начини, които иначе не биха били възможни. Дидактиката на предмета Религия, както и на неговия конфесионален вариант в неделните училища по вероучение, трябва да догони тези възможности за отваряне и да ги отрази в кръгов процес между предметно – специфичните и предметно – дидактическите области в рамките на концепциите за (религиозно) образование в съвременния дигитализиран свят.

Библиография

Kerres, M. 5. Lernen mit Text, Bild und Ton. In Mediendidaktik: Konzeption und Entwicklung digitaler Lernangebote. Berlin, Boston: De Gruyter Oldenbourg 2018, 169-190. <https://doi.org/10.1515/9783110456837-181>

Label, Silke, Knopf, Julia, Weinberger, Armin (Hg.), Digitalisierung und Bildung. Wiesbaden: Springer VS 2018. DOI 10.1007/978-3-658-18333-2

Nord, I. & Palkowitsch-Kühl, J. „RELab digital: Ein Projekt zu religiöser Bildung in einer mediatisierten Welt“. Zeitschrift für Pädagogik und Theologie, 69(3) (2017), 270-283. <https://doi.org/10.1515/zpt-2017-0031>

Niegemann, Helmut, Weinberger, Armin, Handbuch Bildungstechnologie. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin 2020.

Гроздан Стоевски

СВЕТИТЕ ТАЙНСТВА ПОКАЯНИЕ И ЕЛЕОСВЕЩЕНИЕ КАТО ТЕРАПЕВТИЧНИ СРЕДСТВА В ПАСТИРСКОТО СЛУЖЕНИЕ

The author is a doctoral student at the Department of Practical Theology, Faculty of Theology, Sofia University. E-mail: g.stoevski@gmail.com; <https://orcid.org/0009-0003-2255-3597>.

Abstract: Goran Stoevsky, *The Holy Sacraments of Penance and Anointing as Therapeutic Means in Pastoral Ministry*.

Today, more and more physicians, psychiatrists, and even ordinary people are exploring the psychosomatic connections between psychological illnesses. In this context, the regular administration of the sacraments of Confession and Anointing—both as part of the Church's liturgical life and, even more importantly, outside the temple, such as by the hospital bed or wherever the suffering person may be—can serve as therapeutic means of pastoral ministry. These sacraments represent an expression of God's love and spiritual care.

Keywords: *Pastoral Ministry, Sacraments, Confession, Pastoral Theology, Practical Theology, Priesthood*

Предизвикателствата на съвременния свят правят пастирското служение на свещеника по-необходимо от всякога. В условията на глобална пандемия напрежението и натиска върху тялото, душата и духа на човека не само не са намалели, а в пъти са се увеличили. Средствата за масова комуникация, социалните мрежи и ежедневното общуване между хората са погълнати от ежедневен поток информация за болести, страдание, статистика на новозаразени и починали, локдаун и т.н. Всичко това създава неимоверно напрежение и „шум“ в душите и сърцата на хората, което само допринася за повече психосоматични причини за най-различни форми на болести и страдание.

Здравето на един човек е неделима част от неговото битие. В едно общество, в което вярата в Бога не е приоритет, здравето се издига в

култ и към него се подхожда изцяло от материална гледна точка – тялото се възприема като една съвкупност от тъкани, кости и вещества, без да има и следа от духовен елемент. От гледна точка на Свещеното Писание, обаче, човек не е само плът и кости, но и има и душа ($\psi\upsilon\chi\eta$) и дух (πνεῦμα), както свидетелства и самият ап. Павел в 1 Сол. 5:23: „А сам Бог на мира да ви освети напълно; и дано се запазят непокътнати духът, душата и тялото ви без порок до пришествието на нашия Господ Исус Христос“. В този смисъл, много често проблемите на човека в тялото се оказват свързани с неговата психика и най-вече – с неговата душа. В православната антропология има два основни възгледа относно човека: единият е, че човекът се състои от дух, душа и тяло (трихотомия), а другият, че се състои от душа и тяло (дихотомия). Тези два възгледа не са в противоречие, а по-скоро въпрос за разбиране за състава на душата. Духът и душата в трихотомията са синоними за душа, за духовното. По думите на Здравко Пено в неговия Православен катехизис: „Духът е най-висшият израз на човешкото битие, най-съвършената част на неговата душа, чрез който преживяването на Божественото се пренася върху душата и тялото, така че човекът и с душа, и с тяло става обиталище на Светия Дух.“ Така и Владимир Лоски дава една своеобразна формула за връзката между Бог и човек, в трихотомично измерение, а именно: „Духът трябва да живее с Бога, душата – с духа, тялото – с душата.“

Така лекарите лекуват тялото, психиатрите лекуват психиката, но пастирът лекува душата на човека. По думите на митрополит Йеротей Влахов, който перифразира известната мисъл на св. Йоан Златоуст „Църквата е лечебница, която лекува болните от греховете, а епископите и свещениците подобно на апостол Павел са лечители на Божия народ“¹. На този фон истинският пастир и душегрижител не само не може да изостави своето духовно стадо, но трябва да бъде с него, да насърчава, да проповядва, да вдъхва вяра и надежда, да проявява любов и състрадание, с една дума – да служи на Бога.

¹ Йеротей, Митрополит (Влахов), *Православна психотерапия*. В. Търново: Праксис, 2005 [Hierotheos, Metropolitan (Vlachos), *Orthodox Psychotherapy*. Veliko Tarnovo: Praxis, 2005 (in Bulg.)], с. 25.

Място и роля на индивидуалното душегrijие в пастирското служение

Пастирското служение и пастирската грижа, или личното, индивидуално душепастирството се явява част от общото пастирско богословие като „теория на специалните грижи за човешката душа, която представя системно и научнообосновано изложение на главните принципи и закони, както и на произтичащите от тях методи и правила за душепастирска дейност в Църквата“.²

Индивидуалните пастирски грижи от страна на свещенослужителя към конкретен човек се явява проявление на третата задача на пастира, според схиархимандрид Йоан (Маслов), който разпределя пастирското служение в „три основни задължения: 1) учителство – разпространение на Евангелското учение; 2) свещенослужение – преподаване на вярващите чрез богослужението благодатта на Изкупителя; 3) духовно ръководство – нравствено усъвършенстване на християните до пълната възраст на Христовото съвършенство (срв. Еф. 4:11-13)“.³ За съжаление, повечето от свещенослужителите влагат по-голямата част от своите усилия в организирането и провеждането на богослужебния живот в енорията, съгласно годишния църковен календар, като много от тях се грижат и за повече от един храм. Така на практика не им остава време и сили да се посветят на третата задача, а именно, духовното ръководство, което съдържа в себе си проявата на пастирска грижа за отделния човек или семейство в енорията. Именно грижата за „другия“, способността не само да слуша, но да чуе, да съпреживее болката и страданието на ближния, е едно от най-важните умения на пастира, което е и предпоставка за духовния успех в неговото служение. За това именно пише и св. апостол Яков: „И тъй, възлюбени мои братя, нека всеки човек бъде бърз на слушане, бавен на говорене, бавен на гняв“ (Яков 1:19).

За важноста на индивидуалната духовна работа наставлява и ап. Павел в своето пастирско послание до младия Тимотей: „И каквото

² Димитров, Христо, *Пастирско богословие – част I*, София: УИ, 2005 [Dimitrov, Hristo, *Pastoral Theology – Part I*. Sofia: University Publishing House, 2005 (in Bulg.)], 6.

³ Маслов, схиархим. Йоан, *Пастирско богословие*, София, 2009 [Maslov, Archimandrite Ioann, *Pastoral Theology*. Sofia, 2009 (in Bulg.)], 7.

си чул от мене при много свидетели, предай го на верни човеци, които ще са способни и други да научат“ (2 Тим. 2:2). В действителност, човек израства духовно и напредва в обожението, т.е. процеса на уподобяване на Христос, много повече и по-трайно тогава, когато пастирът му обръща персонално внимание и полага индивидуална грижа, по думите и на протойерей Христо Димитров: „Защото доказано е, че личното и пряко отношение на душепастира към отделния християнин обикновено действа по-дълбоко и по-трайно, отколкото съветите и внушенията, отправени общо към цялата енория“⁴. Бог, в Своята божествена мъдрост и промисъл, е дал на разположение в служението на пастира и светите тайнства като силно терапевтично средство за изцеление не само на тялото, но най-вече на душата на човека.

Св. Тайнства като терапевтични средства в индивидуалното душепастирство

Според Православния катехизис „тайнствата са църковни свещенодействия, духовно-осезаеми средства за спасение; в тях чрез видими знаци се дава невидима благодат Божия, която очистица от греховете, освещава човешката природа и я въвежда във вечен живот“⁵. Св. Тайнства са неделима част от християнския живот и опит и съществен елемент от пастирското служение. Всички седем тайнства, а именно: Кръщение, Миропомазване, Евхаристия (Причащение), Покаяние, Свещенство, Брак и Елеосвещение⁶ се извършват от законно йерархическо лице (презвитер или епископ) като част от светата литургия основно в храма. По време на св. литургия, обаче, свещенослужителят не може да обърне персонално внимание на всеки енорияш. Как тогава светите тайнства се явяват част от индивидуалното

⁴ Димитров, прот. Хр., *Пастирско богословие. Ч.2. Лично или индивидуално душепастирство*. София, 2005 [Dimitrov, Hristo, *Pastoral Theology. Part 2: Personal or Individual Pastoral Care*. Sofia, 2005 (in Bulg.)], с. 9.

⁵ Коев, Т. *Православен катехизис и послание на източните патриарси на православната вята*. София: СИ, 1991 [Koev, T., *Orthodox Catechism and the Encyclical of the Eastern Patriarchs on the Orthodox Faith*. Sofia: Synod Publishing House, 1991 (in Bulg.)], с. 94

⁶ *Ibid.*, 95.

пастирско служение? Всички тайнства ли могат да послужат за тази цел или само някои от тях?

Две от тях, тайнството Покаяние (или Изповед) и тайнството Елеосвещение могат да бъдат отслужени и в контекста на индивидуалното пастирско служение, а именно при домашно или болнично посещение, например, и затова те са обект на това кратко изследване. Когато тези две тайнства са отслужени извън стените на храма те се явяват продължение на благодатния богослужебен живот под форма на пастирски грижи за отделния вярващ човек в неговия специфичен контекст, по примера на добрия Пастир, който оставя деветдесетте и девет овци и отива да намери и прибере изгубената (срв. Лука 15:3-6). Нещо повече, св. тайнства Покаяние и Елеосвещение могат да бъдат и терапевтични средства и в духовен, душевен и физически аспект не само за болните, но и за всеки християнин, който осъзнава своята греховност като своеобразна духовна „болест“, по думите на арх. Серафим Алексиев, който пише че „грехът е смъртоносна болест на душата, болест, която ни лишава от радостите на земята и от радостите на небето.“⁷ Затова, всички трябва да се стремим към духовно здраве, както насърчава и митр. Йеротей Влахов: „Богословието е учението на Църквата за духовно здраве, но също и за верния път, който ние, болните, трябва да следваме, за да се излекуваме.“⁸

Свето тайнство Покаяние

Преди да отговорим на въпроса как тайнството Покаяние или Изповед може да послужи като терапевтично средство и важен инструмент в индивидуалното пастирско служение на свещенослужителя е важно накратко да разгледаме какво представлява това тайнство, каква е библейската обосновка или връзка между греха, изповедта и изцелението, каква е била практиката в Ранната църква и светоотече-

⁷ Алексиев, архим. Серафим. *Забравеното лекарство*. София: Православно издателство, 2014 [Aleksiev, Archimandrite Seraphim, *The Forgotten Medicine*. Sofia: Orthodox Publishing House, 2014 (in Bulg.)], 14.

⁸ Влахов, митроп. Йеротей, *Православна психотерапия*. В. Търново: Праксис, 2009 [Vlachos, Metropolitan Hierotheos, *Orthodox Psychotherapy*. Veliko Tarnovo: Praxis, 2009 (Bulg. Transl.)], 42.

ския период и каква е практиката днес, в служението на Църквата в съвременното общество.

Според Православния катехизис „покаянието е тайнство, чрез което вярващият, след гласна изповед на греховете си, с гласно изказана от свещеника прошка, получава благодатно опрощаване на греховете от Самия Бог и си възвръща придобитите при кръщението чистота и невинност“⁹. Както всяко от светите тайнства, и Покаянието има видима и невидима страна. Видимата представлява устното изповядване от страна на този, който се покаява, на своите грехове и зли дела. Тази изповед става пред Бога, но в присъствието на свещеник. Невидимото, благодатно действие на тайнството се изразява в това, че каещият се човек получава прошка и освобождение от греховете си от самия Господ Иисус Христос, което се потвърждава и произнася от присъстващия свещенослужител.

Тук е важно да се отбележи, че именно Господ Иисус Христос установява тайнството Покаяние и Той е този, който дава духовната власт и авторитет на свещенослужителя да обяви опрощаването на греховете и делата, които са били изповядвани, за което свидетелстват и св. евангелист Матей: „Истина ви казвам: каквото свържете на земята, ще бъде свързано на небето; и каквото развържете на земята, ще бъде развързано на небето.“ (Мат. 18:18) и св. евангелист Йоан: „На които простите греховете, тям ще се простят; на които задържите, ще се задържат.“ (Йоан 20:23). Христос предава тази власт и духовен авторитет на св. апостоли, които от своя страна я предават на своите духовни ученици и така тя достига и до днес в Църквата, чрез духовното служение на свещенослужителите и пастирите. Всъщност не свещеникът, а сам Бог е този, който опрощава и отпуска греховете на каещия се. Свещеникът е само свидетел, в качеството му на „разпоредник на Божиите тайни“ (1 Кор. 4:1). За да разберем този духовен принцип можем да направим сравнение с преминаване на граница между две държави. Граничният полицаи, който подпечатва паспорта на пътуващия и го допуска на територията на съответната държава не извършва това на своя глава, т.е. със своя си авторитет, а е „разпоредник“, Божий служител (срв. Римл. 13:4), който е получил власт и

⁹ Коев, Т. *Православен катехизис* [Koev, T., *Orthodox Catechesis*], 108.

авторитет от правителството на съответната държава. Както преминаването на границата без участието и ролята на граничния полицаи би било неправилно и невалидно, така и тайнството покаяние без свидетел в лицето на душепастиря би било е неправилно и невалидно.

Искреното покаяние, съпроводено с изповед, е неизменно следствие на искрена вяра и обръщане към Бога. Това се случва първоначално, когато човек се обърне към Бога, за което говори и св. ап. Павел на християните в древен Рим: „...защото, ако с устата си изповядваш Господа Иисуса, и със сърцето си повярваш, че Бог Го възкреси от мъртвите, ще се спасиш, понеже със сърце се вярва за оправдаване, а с уста се изповядва за спасение.“ (Римл. 10:9-10).

Гръцката дума за „покаяние“ (μετάνοια) в буквален превод означава промяна на мисленето. По думите на арх. Платон, „покаянието е автентично изменение на душата; то е промяна, която се развива цялостно и динамично“.¹⁰ Именно последният аспект се явява критерият, белегът за дълбочината и искреността на акта на покаянието. Този аспект, също така, допринася и за силния терапевтичен ефект на покаянието, за което говори и сравнението, направено от самия Господ Иисус Христос: „А Иисус им отговори и рече: здравите нямат нужда от лекар, а болните; не съм дошъл да призова праведници, а грешници към покаяние.“ (Лука 5:31,32)

В евангелието от св. Лука има няколко епизода, в които раждането на искрена и спасителна вяра в сърцето на човека е съпроводено от покаяние, изповед и драматична промяна на живота, например грешницата Мария Магдалена (срв. Лука 7:36-50), митарят и фарисеят в храма (срв. Лука 18:10-14), историята на Закхей (срв. Лука 19:1-10). Една от най-драматичните истории, показателна за силата на терапевтичния ефект на покаянието, обаче, е притчата за блудния син, която Господ Иисус Христос разказва в отговор на фарисеите и книжниците, които Го обвиняват, че приема грешници (срв. Лука 15:1,2).

Образът на по-младия син е събирателен образ на всеки човек, създаден от Бога, който отхвърля не само авторитета на Отец (в образа на бащата), но и своята духовна идентичност, воден от своя

¹⁰ Платон, архим. *Православно нравствено богословие*. София: Омофор, 2001 [Platon, Archimandrite, *Orthodox Moral Theology*. Sofia: Omophor, 2001 (Bulg. Transl.)], 160.

егоизъм и плътски страсти (срв. Лука 15:11-13). Повратен момент в историята е моментът на „събуждането“, т.е. осъзнаването на своето окаяно положение, на своята греховност, (изобразено в разказа с изпадането в лишение, глад и принуда младият човек да се храни с рожковите на свините – нещо шокиращо немислимо, особено в контекста на еврейската култура). Така грешникът, осъзнал положението си спрямо Бога, започва своето завръщане - завръщане към своята истинска същност и идентичност. Това е последвано от момента на покаяние, първоначално вътрешно, но в последствие и външно, при срещата с бащата (срв. Лука 15:14-21). Това пътуване на блудния син е всъщност метафора на духовното пътуване на всеки един грешник – от свините и рожковите до срещата и тържеството в дома на бащата. Това е всъщност метафора и на обожението, духовното пътуване от нашата себичност, нашето паднало състояние до момента на срещата с Бога и възстановяване на нашата истинска идентичност на Божии синове и дъщери. Тази притча онагледява същината на покаянието, а именно осъзнаване на себичността, изразена в бунт, зли дела и грехове, изповедта – първо в сърцето, а после и публично – и настъпилата метаноя, т.е. промяна на начина на мислене, която води до промяна на начина на живот, за което пише и архимандрит Клеопа (Илие): „Покаянието се състои в това, да избягаш от лошия път на удоволствията и да се насочиш към тесния и труден път на вярата. Покаянието означава да съжаляваш за злините, които си направил, и да вземеш решение повече да не постъпваш по този начин.“¹¹

Покаянието се явява „най-сигурния и най-краткия път от царството на дявола в царството Божие“¹², по думите на сръбския светец авва Юстин Попович.

Така покаянието и изповедта като тайнство не само може, но и трябва да се случва и многократно след момента на първоначалното завръщане към Бога, а именно през целия житейски път, по време на цялото духовно пътуване, което е обожението (θέωσις).

¹¹ Клеопа (Илие), архим. *Разговори за православната вяра*. София: Омофор, 2018 [Cleopa (Ilie), Archimandrite, *Conversations on the Orthodox Faith*. Sofia: Omophor, 2018 (Bulg. Transl.)], 163

¹² Попович, Ю. *Евангелска лестница врлина*, Белград, 2009 [Popović, Justin, *The Evangelical Ladder of Virtue*. Belgrade, 2009 (Bulg. Transl.)], с. 97

В историята на Църквата светото тайнство Покаяние (Изповед) е преминало през различни трансформации и форми. В своята „Литургика“, отец проф. Благой Чифлянов прави кратък преглед на развитието на изповедта през вековете. В апостолско време, например, е имало само публична форма на изповедта за всички прегрешения, и за леките, и за по-тежките. През III век каещите са били в две групи: слушащи и прекланящи колена или припадащи. През IV век те вече се делили на четири групи: плачещи (извън притвора), слушащи (в притвора), припадащи (в средната част на храма) и купностоящите. Последните стояли с верните до края на св. литургия и нямали право да взимат св. Причастие в продължение на две години, докато първите три групи излизали заедно с оглашените от храма.¹³

След признаването на християнството за законна религия при св. император Константин с Миланския Едикт (313г.), формата на изповедта постепенно се променя от публична в тайна. Според отец проф. Чифлянов, една от възможните причини за това е, че съгрешилите били преследвани от държавните закони, особено тогава, когато в края на четвъртото столетие християнството става не само законна, но официална религия.¹⁴ Друго логично обяснение е, че тази промяна в статута на християнството довело в храмовете и представители на висшата византийска аристокрация, които от съображения за дискретност предпочитали тайната изповед пред нейната публична форма. Въпреки, че днес св. тайнство Покаяние (или Изповед) е запазено в Православната църква основно в неговата тайна форма, то има своя обществен характер, защото се практикува в рамките на общественото богослужение.¹⁵ Най-често тайнството Покаяние се служи в края на голям период на пост, например Великденски или Рождествен пост. До колко, обаче, тайнството присъства в седмичния богослужебен въпрос, зависи до голяма степен от служението и посвещението на конкретния свещенослужител.

В какво се състои, все пак, терапевтичният ефект на св. тайнство Покаяние? Според митрополит Йеротей Влахос за „терапията, лече-

¹³ Чифлянов, Бл. *Литургика*. София: УИ, 1996 [Chiflyanov, Blagoy, *Liturgics*. Sofia: University Publishing House, 1996 (in Bulg.)], с. 287.

¹⁴ *Ibid.*, 287.

¹⁵ *Ibid.*, 288.

нието на душата допринасят всички тайнства и целият аскетически живот на Църквата...Тъгата по Бога, сиреч покаянието...води до възкресение на душата“.¹⁶

Има три основни етапа при изповедта на греховете – себеизпитване, себепознание и себеобвинение. Те допринасят за това, каещия се да направи анализ на вътрешното състояние на своята душа, което е първа стъпка към нейното духовно обновление.¹⁷

Много често чувството за вина и постоянното самообвинение става причина за много невротични разстройства. Натрупаното вътрешно напрежение често се проявява и в реална физическа патология на психосоматична основа, например синдром на раздразнения стомах, главоболие, плексит, неврит и др. Така св. тайнство Покаяние чрез изповедта дава реална възможност за искрено и сърдечно разкаяние, което се явява и средство за очистване на съвестта и донася душевен мир и спокойствие на каещия се.¹⁸ По този начин на ниво „душа“, покаянието има терапевтична сила за душата и емоционалното състояние на човека, което чрез психосоматичната връзка може да доведе и до физическо облекчение, алузия за което прави и текстът в Притчи 3:7-8: „Не се смятай за мъдрец; бой се от Господа и бягай от злото: това ще бъде здраве за твоето тяло и храна за твоите кости.“

Не случайно и цар Давид възкликва: „Блажен е оня, комуто беззаконията са простени, и чиито грехове са покрити!“ (Псалм 31:1). Осъзнаването, че Бог е простил прегрешенията на каещия се води до възстановяване на взаимоотношението между Бог и човека. Уповаването на Божията вяръност и праведност е предпоставка и гаранция за опрощаването на греховете, за което свидетелства и св. Йоан Богослов. „Ако изповядваме греховете си, Той е верен и праведен, за да ни прости греховете и ни очисти от всяка неправда.“ (1 Йоаново 1:9). Така е възстановен и вътрешния мир в духа на човека. В тази връзка

¹⁶ Влахос, митроп. Йеротеј, *Православна психотерапия* [Vlachos, Metropolitan Hierotheos, *Orthodox Psychotherapy*], 116-117.

¹⁷ Янев, Иво. *Грижа за страдащата душа*. София: Фонд. за рег. развитие, 2018 [Yanev, Ivo, *Care for the Suffering Soul*. Sofia: Foundation for Regional Development, 2018 (in Bulg.)], 153.

¹⁸ Груева, Таня. *Християнска психотерапия*. София: Нов човек, 2009 [Grueva, Tanya, *Christian Psychotherapy*. Sofia: New Man Publishing House, 2009 (in Bulg.)], 45.

и архимандрит Серафим Алексиев цитира думите на протоiereй Григорий Дяченко: „Истински покаяният се получава прошка за греховете си, примирява се с Бога, с Църквата и със собствената си съвест и по такъв начин си възвръща предишното синовно дръзновение към Бога като към свой баща и се ползва от всички дарове на Неговата бащинска любов и благод.“¹⁹

Свето Тайнство Елеосвещение

Тясно свързано с тайнството на Покаянието е това на Елеосвещение, за което свидетелства и св. ап. Яков в своето послание. „Болен ли е някой между вас, нека повика презвитерите църковни, и *те* да се помолят над него, като го помажат с елей в името Господне. И молитвата, *произлизаща* от вярата, ще изцери болния, и Господ ще го дигне; и ако грехове е сторил, ще му се простят. Изповядвайте си един другиму греховете и молете се един за други, за да се изцерите; голяма сила има усърдната молитва на праведника.“ (Яков 5:14-16).

Отслужването на тайнството Елеосвещение в пастирското служение представлява помазване на определена част от тялото с елей и обикновено следва непосредствено след молитва за изцеление на болен или страдащ човек. В цитирания библиейски текст Елеосвещението е тясно свързано с публичната изповед, т.е. изповядване на греховете пред „презвитерите църковни.“ (срв. Яков 5:14-16). Според Православния катехизис, „всеки, който пристъпва към тайнството Елеосвещение, трябва първо да очисти себе си от греховете чрез тайнството Покаяние...Тъй че прощаването на греховете в това тайнство (Елеосвещение – бел.авт.), определено именно за тежко болни, не е нищо друго, освен допълнение към прощаването на греховете при тайнството Покаяние.“²⁰

Както всяко друго тайнство и Елеосвещението има две страни – видима и невидима. Видимата страна намира своето изражение в молитвите и действията при неговото чинопоследование. Според Пра-

¹⁹ Алексиев, архим. Серафим, *Забравеното лекарство* [Aleksiev, Archimandrite Seraphim, *The Forgotten Medicine*], 59.

²⁰ Коев, Т. *Православен катехизис* [Koev, T. *Orthodox Catechesis*], 117.

вославния катехизис за извършването на тайнството са необходими маса, икона, кръст, Евангелие, съд с пшеница и съд с вино, смесено с елей. Последното намира своята библейска обосновка в притчата за добрия самарянин, който измил раните на ранения човек именно с вино и елей (срв. Лука 10:34).²¹ Защо виното е смесено с елей? В древни времена се е смятало, че елеят има лечителни свойства (срв. Лука 10:34) и така ап. Яков насърчава презвитерите да използват и медицински средства в своето служение.²² Самата подготовка за тайнството, в присъствието на болния, вече има терапевтичен психологически ефект и създава очакване за свръхестествената и изцелителна Божия намеса. Всичко това е част от видимото измерение на тайнството.

Невидимото измерение е свързано с богата старозаветна символика. Помазването с масло в Стария Завет е имало значението на някой, който е отделен за Божието специално внимание (срв. Изход 28:41; 40:15); царе и свещеници са били помазвани с елей (например 4 Царства 9:12), както и Божият Помазаник (срв. Псалм 44:8).²³ Така в духовен план помазването с елей има за цел и да увери болния в това, че Бог ще му обърне специално внимание и Божието присъствие ще се излее върху него както елеят се стича по брадата Ааронова (срв. Псалм 132:2), което изразява благодатното Божие действие. Това се потвърждава и от указанието самият акт на помазване с елей да се извършва „в името Господне“ (срв. Яков 5:14). Така чрез свързването му с Господнето име, то става видим израз и потвърждение на присъствието на Господ Иисус Христос, който има сила и авторитет да изцели страдащия човек. Все пак, дори и да не настъпи божествено изцеление на болния в неговото тяло, то със сигурност настъпва божествено изцеление в неговия дух и душа, което е главна предпоставка и за физическото оздравяване и възстановяване. Така като терапевтично действие тайнството Елеосвещение със сигурност допринася за получаване на духовна сила, вътрешен мир, твърдост и търпение в страданията.

В евангелския разказ имаме свидетелство за това, че светите

²¹ *Ibid.*

²² *NIV Zondervan Study Bible*. Zondervan, p. 2533.

²³ *Ibid.*

апостоли са използвали помазването с елей като част от своето мисионерско служение и това терапевтично действие е било тясно свързано и с прояви на божественото изцеление. След като Господ Иисус Христос предава Своя авторитет на дванайсетте, той ги изпраща и те „...изгонваха много бесове, и мнозина болни помазваха с елей, и ги изцереяваха.“ (Марк 6:13). Нещо повече, в предходния стих се казва: „те тръгнаха и проповядваха покаяние“ (срв. Марк 6:12). Тук отново ясно се вижда взаимовръзката между покаянието, което води до изповед на грехове и божественото изцеление с помазване с елей, което е и правилното библийско последование.

Тайнството Елеосвещение съдържа едновременно и материя и форма, чрез които се предава на хората Божията благодат, изцелителна и за душевните и телесните болести, както подчертава и отец проф. Благой Чифлянов: „...причината за лекуването се крие не в природата на елея, а в Самия Господ: презвитерите се молят (формата) и помазват болния с елея (материята), но в името Господне; молитвата изцереява болния и го вдига от болничното легло, което ще рече, че елеят в случая предава лекуващата Божия благодат. Лекуващата Божия благодат е свързана и с прощаване на греховете и възстановяване²⁴ на хармонията между Бога и човека и на мира в душата на помазания. Това е станало причина тайнството Елеосвещение да бъде свързано с тайнството Изповед (или Покаяние)...“

Заключение

Днес все по-често доктори, психиатри и дори обикновени хора търсят т.нар. психо-соматична връзка между конкретно заболяване и душевното състояние на човека. „Практически всички болести, от грипа до рака, са психосоматични“, пише академик Владета Йеротич в своя труд „Християнството и психологическите проблеми на човека“.²⁵ „Когато се случи да се разболеем от някоя болест – а нито една

²⁴ Чифлянов, Бл. *Литургика* [Chiflyanov, Blagoy, Liturgics], 311.

²⁵ Йеротич, Вл. *Християнството и психологическите проблеми на човека*. София: Омофор, 2014 [Jerotić, Vladeta, *Christianity and the Psychological Problems of Man*. Sofia: Omophor, 2014 (Bulg. Transl.)], 213.

болест не идва внезапно, без предупреждение – от която не можем да се излекуваме в течение на няколко седмици, пък и месеци, трябва да се запитаме открито и искрено до каква степен самите ние сме допринесли за това, с очевидно погрешното си отношение към живота или с погрешното си поведение спрямо другите хора и самите нас“.²⁶

В тази връзка редовното отслужване на св. тайнства Покаяние и Елеосвещение, не само в рамките на богослужебния живот, но и извън стените на храма – до болничното легло и там, където е страдащият човек – се явяват проява на дело на Божията любов и грижа, в изпълнение на думите на св. Евангелист Йоан: „Чеда мои, нека любим не с думи или с език, а с дела и истина“ (1 Йоан 3:18).

Библиография

Алексиев, архим. Серафим. Забравеното лекарство. София: Православно издателство, 2014 [Aleksiev, Archimandrite Seraphim, The Forgotten Medicine. Sofia: Orthodox Publishing House, 2014 (in Bulg.)].

Влахос, митроп. Йеротей, Православна психотерапия. В. Търново: Праксис, 2009 [Vlachos, Metropolitan Hierotheos, Orthodox Psychotherapy. Veliko Tarnovo: Praxis, 2009 (Bulg. Transl.)].

Груева, Таня. Християнска психотерапия. София: Нов човек, 2009 [Grueva, Tanya, Christian Psychotherapy. Sofia: New Man Publishing House, 2009 (in Bulg.)].

Димитров, прот. Хр., Пастирско богословие. Ч.2. Лично или индивидуално душепастирство. София, 2005 [Dimitrov, Hristo, Pastoral Theology. Part 2: Personal or Individual Pastoral Care. Sofia, 2005 (in Bulg.)].

Димитров, Христо, Пастирско богословие – част I, София: УИ, 2005 [Dimitrov, Hristo, Pastoral Theology – Part I. Sofia: University Publishing House, 2005 (in Bulg.)].

Йеротей, Митрополит (Влахос), Православна психотерапия. В. Търново: Праксис, 2005 [Hierotheos, Metropolitan (Vlachos), Orthodox Psychotherapy. Veliko Tarnovo: Praxis, 2005].

Йеротич, Вл. Християнството и психологическите проблеми на човека. София: Омофор, 2014 [Jerotić, Vladeta, Christianity and the Psychological Problems of Man. Sofia: Omophor, 2014 (Bulg. Transl.)].

²⁶ *Ibid.*, 215.

Клеопа (Илие), архим. Разговори за православната вяра. София: Омофор, 2018 [Cleopa (Ilie), Archimandrite, Conversations on the Orthodox Faith. Sofia: Omophor, 2018 (Bulg. Transl.)].

Коев, Т. Православен катехизис и послание на източните патриарси на православната вяра. София: СИ, 1991 [Koev, T., Orthodox Catechism and the Encyclical of the Eastern Patriarchs on the Orthodox Faith. Sofia: Synod Publishing House, 1991 (in Bulg.)].

Маслов, схиархим. Йоан, Пастирско богословие, София, 2009 [Maslov, Archimandrite Ioann, Pastoral Theology. Sofia, 2009 (in Bulg.)].

Платон, архим. Православно нравствено богословие. София: Омофор, 2001 [Platon, Archimandrite, Orthodox Moral Theology. Sofia: Omophor, 2001 (Bulg. Transl.)].

Попович, Ю. Евангелска лествица врлина, Белград, 2009 [Popović, Justin, The Evangelical Ladder of Virtue. Belgrade, 2009 (Bulg. Transl.)].

Чифлянов, Бл. Литургика. София: УИ, 1996 [Chiflyanov, Blagoy, Liturgics. Sofia: University Publishing House, 1996 (in Bulg.)].

Янев, Иво. Грижа за страдащата душа. София: Фонд. за рег. развитие, 2018 [Yanev, Ivo, Care for the Suffering Soul. Sofia: Foundation for Regional Development, 2018 (in Bulg.)].

Ивайло Василев¹

СЛУЖЕНИЕТО НА СВЕЩЕНИКА ЕФИМЕРИЙ В УЧЕБНИ ЗАВЕДЕНИЯ

The author is a doctoral student in Practical Theology at the Faculty of Theology of Sofia University “St. Kliment Ohridski”; e-mail: i.vasilevbm@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-9142-5092>.

Abstract: *Ivaylo Vasilev, The ministry of the ephemeral priest in educational institutions.*

The article addresses questions about the foundation and characteristics of priestly ministry within an educational environment, examining the activities, personality, and sacramental aspects of the priest's role. The study focuses on the temporary ministry at the Theological Faculty of Sofia University, where a longer practice of spiritual care, including work with seminaries, has been established.

Keywords: *Chaplain Service, School Chaplaincy, University Chapel, Orthodox Priesthood, Practical Theology, Pastoral Theology*

Въведение и основни положения

Секуларното общество и натовареното ежедневие води естествено до омаловажаване и подценяване ролята на православния свещеник в живота на християнина и спасението на душата. Същевременно християнството ни учи, че човек не се спасява сам, а в сътрудничество с Божията благодат, която се преподава именно от духовника. В нашето общество и в неговите образователните институции (духовни и други), по стечение на обективните дадености съществува т.н. ефимерийно служение или служение на свещеника, който наричаме

¹ Авторът е докторант в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Статията е на основата на доклад, изнесен на Докторантски четения на Богословски факултет, 29.11.2021 г.

ефимерий, в учебна среда.

Какво е това служение и какви са особеностите му? В този доклад разглеждаме въпросите за личността на свещеника ефимерий, основанията и целите на свещеническото му служение и неговите дейности – богослужебна, учителна и пастирска, извършвани в характерните условия на учебната среда, в която той служи.

Бог създаде човека за богообщение и богоуподобяване, като му постави духовен наставник – ръководител още от Сътворението. „Обожението било единствената цел на човека“ в райската градина, където Сам Бог води Адам и Ева². Той говори директно и на Каин (Бит. 4:6–7). В целия Стар Завет Божият народ водят неговите съдии, царе, пророци до идването на Господа Иисуса Христа в плът. Затова и не е имало историческо време, в което човек сам се спасява, а винаги – лице в лице с неговия духовен ръководител, като образ на Бога³. В епохата на Новия Завет нашият Господ Сам поставя апостолите, а те своите приемници и до наши дни – епископите и свещениците на светлата ни Църква⁴. Те преподават Словото Божие и Тайнствата на Църквата и духовно обгрижват верните по пътя към вечния живот, поради което и тяхното служение е незаменимо и днес.

На Запад през Ранното средновековие се обособява и развива т.н.

² Вж. Вафидис, архим. Эмилиан, *Толкование на подвижнические слова аввы Исаии*. Екатеринбург: Александро-Невский Ново-Тихвинский женский монастырь, 2015 [Vaphidis, Archimandrite Emilianos, *Commentary on the Ascetical Discourses of Abba Isaiah*. Yekaterinburg: Alexander Nevsky Novo-Tikhvin Women's Monastery, 2015 (Rus. Transl.)], с. 58. На друго място същият stareц допълва: „Адам и Ева в рая имат като за stareц Самия Бог“.

³ Срв. Ignatius Antiochenus, *Ad Tral.*, III (PG 5, 0677B); ра монашеския принцип „отдаваш се в ръцете на игумена, а всъщност на Христос“, вж. Вафидис, архим. Эмилиан, *Дом Божий - врата небесные. О монашестве, игумене и послушнике*. Екатеринбург: Александро-Невский Ново-Тихвинский женский монастырь, 2022 [Vaphidis, Archimandrite Emilianos, *The House of God – the Gate of Heaven: On Monasticism, the Abbot, and the Novice*. Yekaterinburg: Alexander Nevsky Novo-Tikhvin Women's Monastery, 2022 (Rus. Transl.)], 102; архим. Эмилиан (Вафидис), *Благодатный путь: толкование на житие преподобного Нила Калабрийского*, Екатеринбург: Александро-Невский Ново-Тихвинский женский монастырь, 2018 [Archimandrite Emilianos (Vaphidis), *The Grace-Filled Path: A Commentary on the Life of St. Nilus of Calabria*. Yekaterinburg: Alexander Nevsky Novo-Tikhvin Women's Monastery, 2018 (Rus. Transl.)], 224.

⁴ Срв. Шавелски, протопр. Георги. *Православно пастирство*, София, 1929 [Protopresbyter Georgi Shavelski, *Orthodox Pastoral Care*. Sofia, 1929 (in Bulg.)], 36–37.

капеланско служение – службата на свещеника-пастир (капелан) към конкретна група или общност.⁵ Свещеникът ефимерий също служи в обособени общности – в болнични параклиси, социални домове, затвори, университети и др.⁶ Развитието на съвременното общество е довело до обособяване на тези различни институции, които съществуват днес, и тъкмо нуждата от пастирското им обгрижване извън енорията⁷ поражда служението на ефимерия.

Ефимерийното служение е собствено свещеническо служение; няма разлика в целите на двете и всъщност нерядко редовият енорийски свещеник изпълнява и функциите на ефимерий на дадена общност по съвместителство. Това положение е намерило място и в устава на БПЦ, според който „свещениците, които не са на енорийска служба при храм, имат правата и задълженията [които има енорийският свещеник]“⁸. Следователно отликите в служението на свещеника ефимерий и енорийският свещеник се определят основно от особеностите на средата, в която служат, а приликите – от общо звание. На следващите страници ще направим кратък светоотечески преглед, в който се разкрива висотата и светостта на делото на свещеника ефимерий с оглед на неговата личност, както и неговите дейности като богослужение (свещеническо-литургична) и учителство-ръководство (катехизическо-омилетична и душепастирска)⁹.

***Висота на служението и личността на свещеника:
избиране, качества, отношение***

Макар немалко да е писано за личността на свещеника по принцип, предвид че всяко учебно пособие по пастирско богословие раз-

⁵ Меремински, Ст. „Капелан“. – В: *Православная энциклопедия*, 30 (2012) [Mereminsky, St., „Chaplain.“ – In: *Orthodox Encyclopedia*, Vol. 30 (2012) (in Rus.)], 530.

⁶ Наричат ефимерий още и свещеникът, служещ в девически манастир.

⁷ За енорията вж. чл. 129 и чл. 130 от *Устав на Българската православна църква* – Българска Патриаршия, София: Софийска света митрополия, 2019 [Statute of the Bulgarian Orthodox Church – Bulgarian Patriarchate. Sofia: Holy Metropolis of Sofia, 2019].

⁸ *Устав на БПЦ*, чл. 136 [State of BOC, article 136].

⁹ Повече за това вж. Димитров, прот. Хр. *Пастирско богословие*, част 1, София: СИ, 1955 [Dimitrov, Archpriest Hristo, *Pastoral Theology*, Part 1. Sofia: Church Publishing House, 1955], 121, 1. и Шавелски, Георги, *цит. съч.* [Shavelski, G. *Op. cit.*], 122, 145.

вива тази тема, необходимо е накратко да разгледаме това, което важи както за ефимерия, така и за редовия (и всеки) свещеник – висотата на званието. Това е нужно, защото днес дори когато се разбира значението на свещеническото служение, то нерядко се подценява – по причини като механичното ни отношение към духовенството, секуларният светоглед и проявите на антиклерикализъм, за който е характерно осъждането на духовника и предявяването на основателни или неоснователни претенции към него, въпреки че той служи на Неговия Господар и пред Него и епископа Му дава отговор (Рим. 14:4).

Започвайки един кратък светоотечески преглед със св. Йоан Златоуст и неговите *Шест слова за свещенството*, ще отбележим, че свещеникът е като ангел. Той е повече от ангел, защото му е дадена „власт, която Бог не е предоставил нито на ангелите, нито на архангелите“¹⁰. Величието на служението му не е сравнимо с нищо на земята, защото нему е дадено да преподава небесните тайнства. Свещеникът полага грижи за спасението на паството, дадено му от Христос, подобно на добрия и верен раб от Христовата притча (Мат. 24:45)¹¹. Свещеникът извършва най-високото изкуство и най-голямата наука¹²; ако лекарят извършва свръх трудове, лекувайки тялото, което е материално, колко повече духовникът се труди за душата, която е божествена, и съответно колко по-значим е неговият труд¹³. Един от примерите за образцов духовник, които св. Григорий Богослов дава в неговото Второ слово е св. ап. Павел, който „не търси своя интерес, а този на чедата си“, което е задачата на дадената му духовна власт¹⁴. Пастирите „трябва да са на такова ниво на добродетелта, тъй прости и скромни, с една дума, тъй небесни, че благовестието на евангелието да си проправя път не по-малко от примера на личността им, отколкото от тяхната проповед“, отбелязва светителят¹⁵.

Св. Григорий заявява по темата за избирането на свещеника, че това звание е прекалено високо за онзи, „който не се е научил пълно-

¹⁰ Joannes Chrysostomus, *De Sacerdotio*, III, 5 (PG 48, 644).

¹¹ *Ibid.*, II, 1 (PG 48, 632).

¹² Gregorius Nazianzenus, *Oratio II*, 16 (PG 35, 426B).

¹³ *Ibid.*, II, 27 (PG 35, 432C).

¹⁴ *Ibid.*, II, 54 (PG 35, 464C).

¹⁵ *Ibid.*, II, 69 (PG 35, 478C).

ценно да се покорява на неговия си пастир, и не е очистил надлежно душата си“ навреме.¹⁶ Преди да ръководи другите, духовникът сам е показал, че се води, и има степен на послушание, в допълнение към персоналната необходимост от очистване от страстите¹⁷. Тези две „условия“ св. Григорий посочва като важни във времена, в които свещеникът за паството си е „едва ли не само празно име“, тоест когато званието не се ползва от изискваното уважение и разбиране за значимостта на това служение от верните и обществото, във времена, в които любовта е оскъдяла. Както споменахме, изглежда и ние живеем в такива времена. Смята се, че ефимерият е добре да има образование, подходящо на общността, която обгрижва, например във висше богословско учебно заведение – сам да бъде високо образован и макар това да е така, ако следваме духовните критерии, богослов е, който се моли¹⁸, и комуто Бог дава духовно знание, каквито преимуществено са ръкоположените свещеници.

Св. Григорий Велики, папа Римски, завършвайки „древно-християнската класическа трилогия по пастирско богословие“ с неговото *Пастирско правило*¹⁹, посочва кой не е достоен да бъде свещеник: неумелият, лицемерът, този, който не може да носи тежестта на длъжността, разсеяният, себичният, непослушният, тщеславният, законникът, желаещият земното и неочистилият се от страстите. Действащият свещеник проявява неговата разсъдливост на дело, отнасяйки се индивидуално към всеки нуждаещ се според особеностите му; в случая на свещеника ефимерий в учебна среда, той се грижи и за младите хора с техните характерни черти – ученици или студенти, освен за преподавателите и служителите.

Споменатите църковни отци и техните следовници разясняват

¹⁶ *Ibid.*, II, 78 (PG 35, 486A).

¹⁷ За последното вж. още: *Ibid.*, 2:91 (PG 35, 494B); срв. „Духовният отец е най-напред и на първо място човек, който е подложил себе си на дълги години подвижнически трудове – праксисът, както го нарича Евагрий, на изпълнение на Божиите заповеди – и е станал „известен с опита си“ монах [или духовник]“, Bunge, Archim. Gabriel, *Spiritual Fatherhood. Spiritual Fatherhood: A Sketch*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2016, с. 31.

¹⁸ Evagrius Ponticus, *Capita de oratione CLIII*, 60 (PG 79, 1180B).

¹⁹ Димитров, прот. Христо, *Пастирско богословие* [Dimitrov, Archpriest Hristo, *Pastoral Theology*], 20.

ценността на свещеническото служение: то е честно и свято, а служителят на светия олтар е достоен. Той е добре подготвен за длъжността си, извършил неговата вътрешна работа и се е показал готов и по-готов от всички други. Служейки с подobaващо внимание на Бога и ближния, свещеникът и съответно ефимерият получава и Божията помощ в това, което не му достига, и което Бог възпълва с благодатта си.

Духовният живот в обгрижваната от ефимерия общност зависи почти изцяло от неговата духовна настройка. Духовността на пастира е важен въпрос именно защото „където е процъфтявал духовният живот, там начело е стоял един единствен човек“²⁰. Личността на пастира е важна за успеха на делото му. Протопр. Георги Шавелски пише по този въпрос, че „в пастирското служение, главното е духовното, горението на духа – това, което вдъхновява пастиря, именно: неговата вяра, любов и ревност в Господа“²¹. Той продължава с това, че „горението на духа“ или „вътрешният огън“ трябва да върви ръка с ръка с придобиваното знание²². Същевременно, когато говорим за ревност, достойна за внимание е ревността в следването на традицията, такава, каквато изконно е постигана и чрез която се придобива святост в Православната църква. Проф. прот. Христо Димитров споделя, че истинското благочестие е едно от най-важните качества на пастира. Той пише: „Св. Писание поставя на първо място благочестието със съвета на ап. Павел: упражнявай се в благочестие... (1 Тим. 4:7–8)“. Това душепастирско благочестие се проявява чрез благоговейна богобоязливост, жива сърдечна вяра в Бога, светла надежда, „чиста в подбуди, свята в прояви, всецяла (от цяло същество – от разум, сърце и воля), самоотвержена и всепредана любов към Бога и хората...“, искрено състрадание към чуждите материални и духовни нужди и неволи, болки и страдания²³. Любовете, изразена като кротост, е „пър-

²⁰ Archim. Aimilianos of Simonos Petras. *The Authentic Seal: Spiritual Instruction and Discourses*, Ormylia: Ormylia Publishing, 1999, 56.

²¹ Шавелски, протопр. Георги, *цит. съч.* [Shavelski, G. Op. cit.], 73.

²² За ревността на пастира вж. още Димитров, прот. Христо, *Пастирско богословие*, [Dimitrov, Archpriest Hristo, Pastoral Theology], 103–106, 152.

²³ *Ibid.*, 101–102.

вата добродетел“ за духовника²⁴.

Благодатта, която се дава на учениците, студентите и работещите в образователните институции, в които има ефимерийно служение, е велика, защото на тях се дава възможност да общуват с човек с велико звание: това да помага на идващите при него да се приближат до Бога, да се поучат как да Го следват и да станат едно с Него (вж. Йоан 14:20). Достойният, очистил се според мярата си, ревностният, този, за когото Божията любов е станала достояние, но и всеки свещеник и ефимерий с Божията помощ редовно, с помощта на неговите събратя, ще отслужва и последованията от годишния, седмичния и ежедневния кръг. За това негово литургично или тайнодействено служение ще стане въпрос на следващите страници.

***Богослужение: духовна необходимост от него,
честота на отслужването му и съвременно състояние***

Богослужението е основата на дейността на ефимерия в естествения център на духовния живот на учебното заведение – храма или параклиса. Според него се водят миряните, които се черкуват в него. Постейки в отредените дни и подвизавайки се според особеностите на живота, който водят, включително с четене на утринни и вечерни молитви, те в отредено време се подготвят за изповед и причастие със св. Тайни²⁵. Последните се преподават на верните в редовно отслужваната св. Литургия в изпълнение на основното задължение на ефимерия: „да отслужва по установения църковен ред редовно и с подобавашо благочиние светата Литургия и ежедневното църковно правило и да извършва тайнствата и чинодействията, установени от Православната църква“²⁶. Предвид последното, отлики в служението на енорийския свещеник и ефимерият по отношение на богослужението не следва да търсим, тъй като и целта им е една – да помогнат

²⁴ Bunge, Archim. Gabriel, *op. cit.*, p. 51.

²⁵ Защото „самата изповед винаги е стояла и днес се намира най-тясна връзка с правилно разбираните основи и цели на християнството и неговото душепастирство“, пише прот. Христо Димитров в неговата основоположна студия „Изповед и душепастирство“ – В: ГСУ – БФ, 11, 1934 [Dimitrov, Hristo, „Confession and Pastoral Care.“ – In: Yearbook of Sofia University – Faculty of Theology, Vol. 11, 1934], 43.

²⁶ *Устав на БПЦ*, чл. 136, ал. 1 [State of BOC, ar. 1].

на верните да достигнат спасение.

В България учебна среда с богослужение традиционно предоставят духовните семинарии и висшите учебни заведения, в които се изучава теология – богословие. Но параклис може да има всяко учебно заведение, както например има в Средно училище „Св. Софроний Врачански“ в Пловдив или във Военната академия в София, където служи и назначен свещеник ефимерий. Действително, няма причина само богословските образователни институции да имат храм и свещеник, като това не е така в другите християнски страни, където в университетите е запазена капеланската служба. При все това, у нас традицията е именно в семинариите и факултетите да има храмове, в които се служи от свещеник, който обгрижва учебните общности.

Богословският факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ е водещото висше учебно заведение в подготовката на специалисти богослови и най-добър пример заедно с двете семинарии, за най-продължителни традиции в ефимерийното служение. В Правилника на факултета е разписано, че „православното богословие е неразривно свързано с богослужението като част и продължение на учебния процес в БФ“ (чл. 12). Учебният процес включва като част от него богослужението, т.е. студентите (или ученици в семинариите) се учат как се извършва богослужение, как се подхожда към служението и др. „Задачи“ и цели на свещеника ефимерий и богослужебната му (литургична, светотайнствена) дейност са например възрастването в духовния път на следването на Христа и усъвършенстването на личността, нейното развитие и богоуподобяване. От тях произтича и потребността от редовно богослужение на учащите се и работещите, на което те присъстват и търсят ежедневно с горенето на любовта в душите си. Тази духовна потребност на общностите в учебната среда, обуславя и необходимостта от ефимерия и богослужението в параклиса или храма при учебното заведение. Това се разбира от общността: учащите, преподавателите и служителите на учебните заведения водят своя личен духовен живот (чл. 20). В Правилника на Богословски факултет още четем, че с „учебно-практическа цел“ „[в академичния параклис] студентите богослови ежедневно (сутрин и вечер) участват в богослужението като четци, певци, проповедници и

иподякони...“ (чл. 13). Макар и „академичен“ или учебен, параклисът при учебното заведение е *per se* Дом Божий и като такъв е „дом за молитва“ (Мат. 21:13), място за съединяване и общение с Бога. По тайнствен начин в него се извършва това, което се е извършило в Стария Завет при св. прор. Мойсей: „тогава облакът покри скинията на събранието, и слава Господня изпълни скинията“ (Изх. 40:34). Затова бихме добавили, че целта на участието в богослужението, с пеене или само молитвено, е евхаристийно-сотириологична от гледна точка на богословието на Църквата.

Свещеникът ефимерий е проникнат от сърдечното разбиране за тайнствата, които извършва, и чрез които води паството му по пътя на общение с Бога. Той гори за Христа и когато неговата любов към църквата прелива от препълнено с благодат и правилно водене на християнския живот сърце, тези духовни чувства и всъщност реалности се предават и на черкуващите се и водените от него ученици, студенти и служители. В един енорийски храм вероятно ще има повече кръщения, венчания, а и треби, в сравнение с параклиса в учебна среда, но това не значи, че има пречка пред извършването им, както и на всяко друго тайнство или чинопоследование, което може да се отслужи във всеки каноничен храм.

Богослужението в учебните параклиси, както беше споменато, следва да се извършва редовно. Годишният богослужебен кръг се спазва и в този Божий дом, както и в енорийските храмове. Голямо богатство е ежедневното богослужение, предвидено в Правилника на Богословски факултет. То се извършва чинно и в семинариите, където ясно се разбира необходимостта от ежедневна утринна, а и вечерна, молитва и публично богослужение²⁷. За бъдещите духовници, които се подготвят в тези институции, обезателно е ценно и неотменно необходимо привикването към този традиционен ритъм на богослужебен живот. Това важи и за всеки християнин, защото ако с личното молитвено правило сутрин и вечер човек се приближава към Бога,

²⁷ А по отношение на практическото приложение на редовността на богослужението, ако в неделни и празнични дни учебният параклис не се посещава от черкуващите се другаде членове на общността на университета, в делнични дни и когато те имат ангажменти в сградата на университета, за тях е безценно провеждането на редовно богослужение.

то в публичното, или обществено, богослужение Бог се приближава към човека и му се разкрив²⁸. Религиозното чувство е особено силно за искрения по сърце черкуващ се, макар пътят на християнина да не се свежда, нито в него да се търси чувственото възприятие. Човек невидимо възприема благодатта Божия в дома Божий.

Именно по причина дълбоката духовна привързаност към храма и богослужения живот, не е оправдано да се отнема той, нито да се приучават поколения учащи се, че без редовно богослужение може да има правилно воден духовен живот. В условията на извънредната епидемиологична обстановка у нас (2020 – 2022) богослуженията в параклиса на Богословския факултет на СУ бяха прекратени, макар учебният процес да продължаваше (в определени периоди – дистанционно). Това даде послание, че мястото на литургичния живот не е от особена важност за общността и може би трябваше да бъде точно обратното – богослужението да бъде последното, което да бъде прекъснато в условията на непредвидима криза. За важността на богослужението трябва да продължава да се говори и пише, както и за това, че не е основано пренебрегването му. Редно е в непредвидени ситуации и появили се трудности, като например настъпването на мор и усилни времена и др., да се анализира статуквото и да се вземат своевременни мерки за възвръщане към пълноценното функциониране на духовния живот в храма веднага, щом ситуацията го позволи. Коректно е да отбележим, че в Богословския факултет това поетапно започва да се случва след края на обстановката от април 2022 г., като днес се отслужват редовно утринни и вечерни богослужения в четири делнични дни от седмица.

За сравнение в новопостроените храмове на другите два водещи университета в обучението по богословие („Св. патр. Евтимий“ при ВТУ и „Св. Паисий Хилендарски“ при ПУ) все още няма редовно богослужение и не са минали чин на освещение. В семинариите и Пловдивската духовна академия не е прекъсвано богослужението в новата им история. Въпросът, който може да се повдигне, що се отнася до Богословския факултет, е дали не е време да се построи нов средно-голям храм до неговата сграда, който да отговори на богослу-

²⁸ Archim. Aimilianos of Simonos Petras. *op. cit.*, 197–198

жебните нужди на най-старата и реномирана богословска школа в България – което се направи във Велико Търново и Пловдив и в което отношение нашата Alma mater изостава от тази добра практика на богословските университети по света.

***Катехеза и духовно обгрижване: учебна среда, послушание
и ръководство, индивидуално душегрижие
и архиерейска власт***

Същевременно общността има своята роля във възпитанието на подрастващите и живеещите в нея. Училището или университетът не са просто физическо място, където се провеждат учебни часове и лекции. Богословският факултет (а и всяко учебно заведение) не е единствено сградата, в която се взимат изпити и се дават дипломи. Средата възпитава личността. Тя е място на ежедневно обитаване и оказва директно влияние върху човека. Пансионния тип обучение със задължителен пансион за учащите се, какъвто имаме в семинариите, влияе на възпитанието, възрастването и приучаването на учениците към ценностите на образователната институция. Паралелно с това, по подобен начин, въздейства и пастирският институт в учебна среда, с неговото богослужение, духовно ръководство и катехеза.

Катехезата е друга задача на ефимерия в учебните общности. Тя е способ за вразумление, но и за духовно напътствие към Царството Небесно. Свещеникът по правило проповядва и губи енорията, в която ежедневно не се чува пастирското слово. Динамиката на времената предоставя актуални теми за разглеждане, на които може да се обърне внимание. Черкуващият се винаги очаква да чуе спасително слово от устата на своя пастир.

Нуждата от редовна проповед е не по-малка в учебна среда, защото учениците и студентите по правило са млади и нямат жизнения опит на по-възрастните. Подрастващите и младите се нуждаят от пример в живота и ръководство, бидейки в началото на житейския си път като зрели хора. Служението на ефимерия е отговорно и заради примера и възпитателните задачи, които има пред себе си. Катехезата, която се случва и чрез изучаваните богословски дисциплини в семинариите и богословските факултети (катедри), е една от дейност-

ите, която стои пред свещеника ефимерий. Когато преподаването е по-скоро секуларно и нецърковно, пред духовника стои задачата да възвиси духовно умовете на младите и да им предложи живата вода на Божието слово. Последното продължава и се задълбочава с още по-голям успех с другата дейност на пастиря – духовното обгрижване и ръководство.

Духовното ръководство е правило за всеки християнин. Ако преподавателите и служителите при учебното заведение имат духовен наставник, то сменящите се ежегодно випуски и курсове от младежи, може и да нямат. Утвърдилият се ефимерий, с неговите достойнства, качества и пастирски опит, е пример и достъпен събеседник за неговите пасоми в учебна среда преди и след лекциите, часовете и богослуженията, както и в предварително оповестени отворени часове за свободен разговор. Тази негова душепастирска задача се извършва тук, на земята, но завършва със спасението на човешката душа и души на небето. Ефимерият заслужава и заслужено получава подкрепата на всички общности в учебната среда, ръководството на учебното заведение и правоприветната архиерейска власт.

В православната традиция християнинът се води от неговия духовник и послушанието към последния е пътят на спасението на душата му.. Душепопечителното служение на ефимерия е свято ръководство, път към небето, който не се отказва на никого, още по-малко на тези, които са с отворени сърца и души за благословения път на подвизаване в живота като християнин – младите, поели по духовния път с избора на своето учение.²⁹ „Колко хубаво и колко приятно е братя да живеят наедно“ (Пс. 132:1), но и каква безкрайна благодат е навременното и мъдро общуване на духовното чедо с неговия пастир, защото свещеникът ефимерий духовно обгрижва чрез съвети и изповед своите духовни чедо – потърсили го и възприели го като свой духовник. На страниците на този текст не можем да разгледаме в пълнота въпросите за отричането от собствената воля и следването на Христос в свободното покоряване на духовника, но достатъчно

²⁹ Срв. „Благодарение на духовната харизма, дадена му от Бога, най-важната задача на духовния отец е „да придобие (роди) мнозина за добродетелта и познанието на Бога, на каквито сам е станал причастен“, Bunge, Archim. Gabriel, *op. cit.*, 49.

е да споменем, че който вярва в Бога, се покорява на пратените от него (Лука 10:16), каквито в нашия случай са свещениците ефимерии. Без ефимерий, без храмово служение и богослужение, се отнема на учениците и студентите възможността за участие в тайнствата и послушание (духовно ръководство) и съответно за спасение. Да си припомним думите на св. Софроний Есекски, които отразяват духовната традиция на църквата: „без послушанието човекът ще остане завинаги притиснат в менгемето на егоистичната си индивидуалност, която е противоположна на ипостасното начало. Извън християнското учение за послушанието, човекът остава глух и сляп за Божието Откровение, което ни е дадено с Делото на ипостасното възплъщение на Словото, защото ипостасното начало се развива у човека, който се намира в общение с Божията Ипостас. Затова можем да кажем, че истинско богословие без подвига на послушанието е непостижимо“³⁰.

Има и други храмове у нас, но ние следва да се погрижим за това, което зависи от нас в общностите, в които сме поставени да живеем и работим. Например Богословският факултет на СУ от създаването си през 1923 г. няма обособен собствен параклис, нито се извършват редовни богослужения и шестнадесет випуска се черкуват в прилежащи храмове в центъра на София³¹. През 1939 г. се слага край на това необичайно положение с освещаването на настоящия академичен параклис на БФ. За съжаления единици са изключенията от правилото да няма храмовете-параклиси и богослужение в небогословските образователни институции в страната ни, както споменахме по-горе.

Интересен е въпросът за свободния избор на изповедник от страна на черкуващите се в параклиса на образователната институция. По правило всеки човек като свободна личност сам се приближава до духовника, на когото може да се довери в пълнота и на него открива тайните на душата си. В учебна среда обаче изборът не винаги е тол-

³⁰ Сахаров, архим. Софроний, *Свети Силуан Атонски*, София, Омофор, 2008 [Sakharov, Archimandrite Sophrony, St. Silouan the Athonite. Sofia: Omophor, 2008], 134.

³¹ Темелски, Хр., „Паметник на Българската екзархия или Висше богословско училище“. – В: Темелски, Хр. *Из църковното ни минало. Том 2. Сборник с подбрани студии и статии*. София: Синева, 2009 [Temelski, Hristo, „A Monument of the Bulgarian Exarchate or a Higher Theological School.“ – In: Temelski, Hristo. *From Our Ecclesiastical Past. Vol. 2: A Collection of Selected Studies and Articles*. Sofia: Sineva, 2009], 364–365.

кова голям, поради което често се налага отклонение от това правило, защото свещениците ефимерии са единици. През 1962 г. например, в едни тоталитарни за държавата времена, в Духовната академия централно се поставя пряк духовен ръководител на всеки студент.³² Днес подобна практика е масовата изповед, когато в определен ден всички търсят изповед и причастие. Това вероятно е по-добрият изход в сравнение с липсата на духовник за студентите, но въпросът на избор на изповедник остава свободен избор за свободния човек. Този избор не е за подминаване обаче по същия начин, както не бива да бъде и насилван. Само свободното сърце обича, тъй като любовта е свободна. Пастирът е достъпен, служи и предлага пътя на Църквата, но духовното чедо свободно избира дали чрез послушанието да се приобщи към Тялото и семейството на Православната църква, водейки същевременно християнски църковен живот. Вратите на храма са отворени свободно и за миряните и черкуващи се важат думите на нашия Господ Иисус Христос: „който има уши да слуша, нека слуша“ (Мат. 11:25).

Въпросът с индивидуалното душегрижие на студентите и ученици остава актуален. От една страна стои специфичната педагогическо-психологическа работа с млади хора, с техните възрастови особености, като променливостта и непостоянството – нестабилността им³³, която включва нуждата да се използват различни подходи – да си благ, но понякога строг и дори да се скараш³⁴, в съответствие и с думите на св. Григорий Богослов за различието в пастирския подход

³² Решение на Св. Синод от 2.10.1962 г. - В: Писмо №212/62 г. на Председателя на Св. Синод до ректора на Духовна академия в отговор на Писмо изх. № 6052/62 г. на Ректора на Духовна академия до Председателя на Св. Синод (ЦДА, ф. 54, оп. 3, а. е. 33, л. 109, 120) [Decision of the Holy Synod from October 2, 1962 – In: Letter No. 212/62 of the Chairman of the Holy Synod to the Rector of the Theological Academy in response to outgoing Letter No. 6052/62 of the Rector of the Theological Academy to the Chairman of the Holy Synod (Central State Archives, fund 54, inventory 3, archival unit 33, folios 109, 120)].

³³ Archim. Aimilianos of Simonos Petras, *op. cit.*, 32.

³⁴ Констас, архим. Максим, *Внимавай върху себе си. Беседи за вниманието и дигиталната култура*, Пловдив. Паралингва, 2021 [Constas, Archimandrite Maximos, *Pay Attention to Yourself: Talks on Attention and Digital Culture*. Plovdiv: Paralingua, 2021 (Bulg. Transl.)], 43.

като принцип: „понякога е нужно да се гневим без да сме гневни, да се отнесем презрително, без да презираме, или да покажем отчаяние, макар и да не се отчайваме от [чедата], според индивидуалната нужда на всеки от тях.“³⁵ От друга, нуждата от коригиращи инструкции, наставления, наказания не е основното при работата с младия човек. Св. Василий Велики и св. Пахомий казват това, което показва и цялата практика на нашата света Църква, че младият човек е „подходящ за извършването на всяко добро, веднага и по презумпция, безусловно“.³⁶ Той е податлив към всяко добро и непосредствено чувства светостта. Като необременен с житейски грижи в сравнение с възрастния, младежът е пригоден да върви по Божия път. Сам Господ Исус Христос казва: „истина ви казвам, ако се не обърнете и не станете като деца, няма да влезете в царството небесно“ (Мат. 18:3). Самата идея, че по начало е готов за всяко добро, съобщава именно възможността, която се предоставя на младия човек да постигне реално, истинно обединение, или действено приобщаване към и общение с Бога.

Освен че има възпитателна роля в живота на пасомите, с които общува, ефимерият духовник предлага на младите и пътя на Църквата, който е двупосочен: пътя на женения живот и този на калугерството. Това се извършва в процеса на духовно общуване с духовника, разговори и съветване на младите. Тъй като свещениците ефимерии в битността си на наставници, по думите на св. Апостол към пасомите, „бидейки длъжни да отговарят, бдят за [техните] души“ (Евр. 13:17), така те в тяхната грижа не забавят неотложността на важните решения за вземане от младите. В нашето общество, в което през годините има тенденция за намаляване на сключването на бракове и нарастване на средната възраст за сключване на брак³⁷, не е полезно отлагането на този избор, когато младият човек стигне възрастта за него,

³⁵ Gregorius Nazianzenus, op. cit. 2:32 (PG 35, 440C).

³⁶ Cf. Archim. Aimilianos of Simonos Petras, op. cit., 32.

³⁷ *Бракове, разводи и раждания в България в началото на 21 век*, НСИ на България. Евростат, април 2019 г., [online] https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Archive:Marriages_and_births_in_Bulgaria/bg&oldid=429308 (Цитирано на 18.11.2021 г.) [Marriages, Divorces, and Births in Bulgaria at the Beginning of the 21st Century, National Statistical Institute of Bulgaria. Eurostat, April 2019. [online] https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Archive:Marriages_and_births_in_Bulgaria/bg&oldid=429308 (visited on 18.11.2021 г.)].

без разбира се, да бърза.³⁸ По правило духовният живот на човека е качествено различен, когато той стъпва в брак; може би той тогава започва.³⁹ Благословен избор е спасителният път на съпружеството. Съществува обаче и духовен брак – този с Христос в монашеския живот. Затова и духовникът ефимерий според неговата пастирска преценка, съветва и насочва младите по онзи път, за който вижда, че те имат настройка и възможност да извървят достойно, и ги окуражава в свободния им избор на попрището на живота.

Ролята на архиерея също заслужава своето внимание, когато се разглеждат духовните задължения на ефимерия, тъй като свещеническото служение произтича от епископа, на когото свещеникът е подвластен и дължи послушание, без да губи известната автономност на духовното водене на делата си. Както споменахме в началото, йерархичното начало в Църквата изисква тази непрекъсната връзка на доверие и слушане от страна на „по-малките“ към Бога, чийто образ за духовника е архиереят, а за мирянина – неговият духовник. Функцията на духовен наставник на учебните заведения, в които има богослужение и параклис и съответно ефимерийно служение, изпълнява правоправещият епархийски архиерей, в чиято територия е училището или университетът, или определеният такъв от Св. Синод за учрежденията под негова опека. Епископът е като баща за своите свещеници и на него се отдава почит и послушание, и от духовенството, и от миряните, за които е голяма радост да получават владишко благословение в случаите на посещение на йерарха в учебното заведение или при всяка среща с него.

Заклучение

В нашата образователна система, приела просвещенския модел на

³⁸ Archim. Aimilianos of Simonos Petras, *The Church at Prayer. The Mystical Liturgy of the Heart. Marriage: The Great Sacrament*, 112; на български: архим. Емилиан Симонопетрит, *Усещане за Бога*, 161.

³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 113: „Ако се провалим в брака си, ние сме се провалили повече или по-малко и в духовния ни живот. Ако успеем в брака, успели сме и в духовния ни живот. Успехът или провалът, напредъкът или крахът, в духовния ни живот, започва с брака ни“ (в българския превод, с. 163).

секуларизация след Освобождението, мястото на свещеника ефимерий е отнето в училището и университета. Уви, жалко е това положение, не само защото Христос е „пътят, истината и животът“ (Йоан 14:6), а именно духовникът е, който преподава словото и Тайните Христови на народа, но и защото на младите се отнема възможността да общуват с и познават хората в расо. Този разговор за мястото на религиозното възпитание в училището и университета трябва да продължи да се провежда у нас и в него достойно място следва да заеме и въпросът за наличието на ефимерийно служение и храмове в учебна среда.

В настоящата статия разгледахме темите за естеството на свещеническото служение, каквото собствено извършва свещеникът ефимерий (бидейки ръкоположен за това по Устава на БПЦ), за отслужваните от него богослужения и извършвана душепастирска и възпитателна дейност. Те са едва началото за изследване или за типично пастирски разговор за служението на ефимерия в учебна среда, защото без поставяне на основанията зад неговото служение и важността му, то много лесно може да бъде пренебрегнато или потъпкано, а от това ще пострадат пасомите и общностите. Тревожна е лекостта, с която се отстъпва от позициите на утвърдено редовно ежедневно и празнично богослужение (както се случи по време на пандемията в София), а и забавянето в приготвянето на Божиите домове за него (В. Търново, Пловдив).

В това изследване поставихме в контекст някои актуални въпроси за ефимерийното служение. Тези учебни храмове и духовниците, които благовестят там можем да оприличим на кваса, който заквасва всичките три мери брашно на нашето духовно образование, по думите от Христовата притча (Мат. 13:33).

Библиография

Archim. Aimilianos of Simonos Petras. The Authentic Seal: Spiritual Instruction and Discourses, Ormylia: Ormylia Publishing, 1999

Бракове, бракоразводи и раждания в България в началото на 21 век, НСИ на България. Евростат, април 2019 г., [online] <https://ec.europa.eu/eurostat/>

statistics-explained/index.php?title=Archive:Marriages_and_births_in_Bulgaria/bg&oldid=429308 (Цитирано на 18.11.2021 г.) [Marriages, Divorces, and Births in Bulgaria at the Beginning of the 21st Century, National Statistical Institute of Bulgaria. Eurostat, April 2019. [online] https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Archive:Marriages_and_births_in_Bulgaria/bg&oldid=429308 (visited on 18.11.2021 г.)].

Bunge, Archim. Gabriel, Spiritual Fatherhood. Spiritual Fatherhood: A Sketch. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2016.

Вафидис, архим. Эмилиан, Дом Божий - врата небесные. О монашестве, игумене и послушнике. Екатеринбург: Александро-Невский Ново-Тихвинский женский монастырь, 2022 [Vaphidis, Archimandrite Emilianos, The House of God – the Gate of Heaven: On Monasticism, the Abbot, and the Novice. Yekaterinburg: Alexander Nevsky Novo-Tikhvin Women's Monastery, 2022 (Rus. Transl.)].

(Вафидис), архим. Эмилиан. Благодатный путь: толкование на житие преподобного Нила Калабрийского, Екатеринбург: Александро-Невский Ново-Тихвинский женский монастырь, 2018 [Archimandrite Emilianos (Vaphidis), The Grace-Filled Path: A Commentary on the Life of St. Nilus of Calabria. Yekaterinburg: Alexander Nevsky Novo-Tikhvin Women's Monastery, 2018 (Rus. Transl.)].

Вафидис, архим. Эмилиан, Толкование на подвижнические слова аввы Исаии. Екатеринбург: Александро-Невский Ново-Тихвинский женский монастырь, 2015 [Vaphidis, Archimandrite Emilianos, Commentary on the Ascetical Discourses of Abba Isaiah. Yekaterinburg: Alexander Nevsky Novo-Tikhvin Women's Monastery, 2015 (Rus. Transl.)].

Димитров, прот. Хр. Пастирско богословие, част 1, София: СИ, 1955 [Dimitrov, Archpriest Hristo, Pastoral Theology, Part 1. Sofia: Church Publishing House, 1955].

Димитров, Христо, „Изповед и душепастирство“ – В: ГСУ – БФ, 11, 1934 [Dimitrov, Hristo, “Confession and Pastoral Care.” – In: Yearbook of Sofia University – Faculty of Theology, Vol. 11, 1934]

Констас, архим. Максим, Внимавай върху себе си. Беседи за вниманието и дигиталната култура, Пловдив. Паралингва, 2021 [Constas, Archimandrite Maximos, Pay Attention to Yourself: Talks on Attention and Digital Culture. Plovdiv: Paralingua, 2021 (Bulg. Transl.)].

Меремински, Ст. „Капеллан“. – В: Православная энциклопедия, 30 (2012) [Mereminsky, St., “Chaplain.” – In: Orthodox Encyclopedia, Vol. 30 (2012) (in Rus.)].

Решение на Св. Синод от 2.10.1962 г. - В: Писмо №212/62 г. на Председателя на Св. Синод до ректора на Духовна академия в отговор на Писмо изх. № 6052/62 г. на Ректора на Духовна академия до Председателя на Св. Синод (ЦДА, ф. 54, оп. 3, а. е. 33, л. 109, 120) [Decision of the Holy Synod from October 2, 1962 – In: Letter No. 212/62 of the Chairman of the Holy Synod to the Rector of the Theological Academy in response to outgoing Letter No. 6052/62 of the Rector of the Theological Academy to the Chairman of the Holy Synod (Central State Archives, fund 54, inventory 3, archival unit 33, folios 109, 120)].

Сахаров, архим. Софроний, Свети Силуан Атонски, София, Омофор, 2008 [Sakharov, Archimandrite Sophrony, St. Silouan the Athonite. Sofia: Omophor, 2008].

Темелски, Хр., „Паметник на Българската екзархия или Висше богословско училище“. – В: Темелски, Хр. Из църковното ни минало. Том 2. Сборник с подбрани студии и статии. София: Синева, 2009 [Temelski, Hristo, “A Monument of the Bulgarian Exarchate or a Higher Theological School.” – In: Temelski, Hristo. From Our Ecclesiastical Past. Vol. 2: A Collection of Selected Studies and Articles. Sofia: Sineva, 2009], 364–365.

Устав на Българската православна църква – Българска Патриаршия, София: Софийска света митрополия, 2019 [Statute of the Bulgarian Orthodox Church – Bulgarian Patriarchate. Sofia: Holy Metropolis of Sofia, 2019].

Шавелски, протопр. Георги, Православно пастирство, София, 1929 [Protopresbyter Georgi Shavelski, Orthodox Pastoral Care. Sofia, 1929 (in Bulg.)]

Зоран Калев

РЕЧТА НА АНГЕЛА ГОСПОДЕН В СЪД. 6:11-16

The author is a doctoral candidate in the Department of Biblical Theology at the Faculty of Theology of Sofia University. E-mail: zkalev@theo.uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0000-0003-2763-7637>.

Abstract: Zoran Kalev, *The Speech of the Angel of the Lord in Judges 6:11-16*.

The aim of this article is to comment on the genre issues concerning the unit in Judges 6:11-16 by examining how the speech of the Angel of the Lord may or may not reflect an older source of material about the savior Gideon and the Exodus from Egypt.

Keywords: *Biblical Studies, Judges, Old Testament, Orthodox Theology*

Някои събития от историята на Израил, описани в Книга Съдии

В своето изследване на Книга Съдии, Б. Пиперов повествува за това, че хронистите от древността навярно са отразявали подвизите на именити племенни вождове/лидери преди последните да са получили каноничното богословско признание, че имат отношение към избавянето на целия Израил¹. Според Б. Пиперов, трябва да се прави разлика между жанра на житейски биографии и окончателното съчиняване на всеки разказ в Съдии². Засвидетелстваните Божии дела в историите за съдиите онагледяват теократична концепция; личбите със спасение са явени във връзка със станалото в предишни времена, самосъзнанието за народност и за отдаване на цялостна благодарност и вярност към Господа е това, което дефинира развитието на конфликтите в книгата³. Фабулата със седем редуващи се етапа на идолослужение, наказание и спасение е отличителна за нея (съотв. Съд. 3:7, 12;

¹ Пиперов Б. *Съдии Израилеви. Исагогическо изследване*, ГДА 13 1963-64 [Piperov, B., *The Judges of Israel: An Isagogical Study*. Yearbook of the Theological Academy (GDA), Vol. 13, 1963-64 (in Bulg.)], 208-210.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

4:1; 6:1; 8:33; 10:6; 13:1). Е. Трайчев характеризира основните сюжетни елементи в разказите за съдиите – повторения на отстъпничество и покаяния на целия народ. Тези покаяния образуват „вътрешната ритмичност на текстуалните единици“. При обръщането към Бога за помощ, всяко поколение е представено като преживяващо отново онова, на което предците от времето на Мойсей са били свидетели. Местният сепаратизъм (до II в. пр. Хр.) е историческата реалност за Израилевите племена, но самото служение на харизматични личности е независимо от нея⁴.

Описанието на съдийския институт в ранен етап на усядането в Ханаанската земя е отличително за Девтерономичната книжовна школа, сочена за единния извор, към който принадлежат книгите Второзаконие– Съдии⁵. Хипотезата за Девтерономична редакция на записването на традициите на племената е обсъждана вече от Е. Трайчев⁶ и И. Найденов⁷. Може да се направи изводът, че записването на историята на Израил е с педагогическа цел.

Появяването на „вестителя“ (מלאך) при Ветил (Съд. 2:1-5) слага край на времето на общонародна вяроност и неговото осъдително пророческо слово припомня разказа за Изхода от Египет познат от Петокнижните текстове. Езикът от Съд. 6:7-10 отговаря на темата за преживяното от поколението на странстването в пустинята. Девтерономичната редакторска дейност проличава от изречението „Господ изпрати пророк“ (וַיִּלְשֹׁן יְהוָה אִישׁ נְבִיא) в Съд. 6:8, което е единствено-

⁴ Трайчев Е. *История на епохата на Новия Завет*, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2012 [Traychev, E., *History of the New Testament Era*. Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2012 (in Bulg.)], 31-34.

⁵ Съществуването на Девтерономична книжовна школа е нещо, което М. Noth възприема в своето изследване на Историческите книги Исус Навин– Съдии, (озглавявано *Überlieferungsgeschichtliche Studien*), ползвайки критическия подход на изолиране на текстуалните източници. За детайлно разискване на проблема за авторството на Книга Съдии спрямо „последната фаза на написване на Петокнижието“ заедно със заключенията на М. Noth, виж O'Brien M. A. "Judges and Deuteronomistic History". - in: McKenzie S. L. and. M. Patrick Graham. *The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth*, Sheffield Academic. Press 1994), 240-250.

⁶ Трайчев Е. *Библейско богословие*. София 2020 [Traychev, E., *Biblical Theology*. Sofia, 2020 (in Bulg.)], 33, 123, 133.

⁷ Найденов И. *Библейският Йона*, София 2008 [Naidenov, I., *The Biblical Jonah*. Sofia, 2008 (in Bulg.)], 20, 27.

то директно свидетелство за словесна отсъда от пророк към народа, предоставено ни в книгата след Съд. 2:1-5⁸.

Словото от Съд. 6:7-10 е от два части: 1) мини-пролог за преживеният Изход от Египет; 2) назидание след непослушанието, водещо до влошаване на отношенията с Бога, съотв. религиозен синкретизъм. Частта в Съд. 6:11-16 засяга случки отпреди живота в Ханаан и разказва за призоваването на Гидеон за предвождане на войници срещу мадиамците. Упоменатото служение на избавители (Съд. 2:11-19) изяснява схематичността на Съд. 6 и S. J. Milstein предполага, че текстуална традиция за войната с царете Севей и Салмон (Съд. 8:4-21) всъщност е предхождала съставянето на късен предговор за Гидеон, съотв. Съд. 6:1–8:3⁹. Протопрезв. Н. Шиваров сочи към това, как “типични житейски ситуации” са могли да породят различни жанрове¹⁰. Изходът от Египет е мотив, който функционира по нов начин в намека за миналото от Съд. 6:13. Западната старозаветна библеистика дефинира припомнянето на горепосочения мотив като жанр “укор” (כִּוּן) и той се открива в пророчески източници, както в Мих. 6:1-5¹¹.

G. von Rad смята, че комбинирането на древния блискоизточен феномен на свещената война с мотива за пътя на предците от Египет е онова, което пророчески ориентираната Девтерономична история във Второзаконие– Съдии превръща в “национално вероизповедание”¹². Това налага интерпретиране на мотива за Изхода в контекста на Съд. 6:11-16, който ще предложи по-нататък.

Гидеон среща ангела Господен (Съд. 6:11-16)

⁸ Pyschny, Katharina and Sarah Schulz, *Debating Authority: Concepts of Leadership in the Pentateuch and the Former Prophets: A Synthesis*, De Gruyter, 2018, 226-232.

⁹ Milstein, S. J. *Tracking the Master Scribe: Revision Through Introduction in Biblical and Mesopotamian Literature*, Oxford University Press, 2016, 147-49, 161-172.

¹⁰ Шиваров Н. *Херменевтика на Стария Завет*, София 2009 [Shivarov, N., *Hermeneutics of the Old Testament*. Sofia, 2009 (in Bulg.)], 230-233.

¹¹ McComiskey, E. T. *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, Baker Academic 2009, 726.

27; Виж също Weinfeld M. “Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic Literature”, *Vetus Testamentum* Vol. 27, Fasc. 2 (Apr., 1977), 178-195.

¹² Von Rad, G. *Deuteronomy*, Westminster Press 1966, 26-28.

Споменатият в Съд. 6:7-10 пророк (който вече бе определен като последствие от дейността на Девтерономичен редактор) повече не се споменава в същата глава, а Гидеон повтаря в Съд. 6:11-16 онова, което е казано малко по-рано от анонимния историк (Съд. 6:1-6) – предстоящо наказание над народа. Фактът, че в Таргум Йонатан¹³ остават разграничени една от друга речите на мъж-проповедник и на ангел Господен, прави теофанията в Офра да се яви като по-трудна за анализ единица¹⁴. Трябва ли да се подразбира, че бъдещият съдия е изслушал строгия урок на пророка от Съд. 6:7-10 след покаянието на всички Израилеви колена? Гидеон е пострадал от набезите на мадиамците и се смирява, той поставя себе си на едно ниво с останалите израилтяни и намежда за знанието за Божествено спасение на избрания народ¹⁵. Книга Съдии цели да наложи синхронно четене на “чудесата” (נִפְלְאוֹת) случили се по време на Изхода от Египет. Нагласата, която четящите са подтикнати да усещат е солидарност към целия Израил и напрегнато очакване на развързката на цикличния сюжет:

Тогав да дойде Ангел Господен и седна в Офра под дъба, който беше на Иоаса, потомък Авиазеров; син му Гедеон млатеше жито в жлеба, за да се скрие от мадиамци. И яви му се Ангел Господен и му рече: с тебе е Господ, силний мъжо! Гедеон му отговори: господарю мой, ако Господ е с нас, защо ни постигна всичко това (бедствие)? И де са всичките Му чудеса, за които са ни разказвали нашите бащи, думайки: „Господ ни изведе из Египет“? Сега Господ ни остави и ни предаде в ръцете на мадиамци. Господ го погледна и каза: иди с тая си сила и спаси Израиля от ръката на мадиамци: аз те пращам. Гедеон Му отговори: Господи! как ще спася Израиля? Ето, и племето ми е най-бедно в коляното Манасиево, и аз съм най-малък в дома на баща си. Господ

¹³ „Таргуми“ са арамейски преводи на Стария Завет, които често могат да допълват и променят оригиналния текст. Таргум Йонатан включва Пророческите книги, които в юдейския канон започват с Иисус Навин и Съдии. Името на цитирания таргум е взето от това на действителното лице-преводач Йонатан бен Узиел. Виж Марковски И. *Въведение в Священото Писание на Ветхия Завет*. Част 1. Общо въведение. София, 1932 [Markovski, I., Introduction to the Holy Scripture of the Old Testament. Part 1: General Introduction. Sofia, 1932 (in Bulg.)], 249-251.

¹⁴ Smelik W. F. *The Targum of Judges* (Oudtestamentische Studien, 36), Brill Academic Publ. 1995, 496-498.

¹⁵ Спв. Schneider, T. J. *Judges*, Liturgical Press 2000, 104-05.

му рече: *Аз ще бъда с тебе, и ти ще поразиш мадиамци като едного човека.* (Съд. 6:11-16)

Първият отговор на Гидеон при общуването му с пратеника е абстрактен, “Господарю мой” (יְיָהוָה), а в последствие става ясно кой го е призовал (Съд. 6:13-14). Гидеон принася жертва след речта на ангела Господен, за да разбере кой му съобщава невероятното новина, че служение на съдия се пада на него (Съд. 6:17-24). Ангелското същество докосва жертвата с жезъла си преди да си отиде. Това според някои изследователи е антропоморфично описание и илюстрира как духът се отнася към тленния свят¹⁶. Идването на ангела под дървото в град Офра е описано с изрази “и той отседна” (וַיָּשֶׁבֶת) в Съд. 6:11 и прилича на друг библейски разказ за ангелското гостуване на Авраам при дъба Мамре, в който също така духовните същества не биват разпознати, както и тук, тъй като са еднакви по вид с мъжете (Бит. 18– 19)¹⁷. За писателя-редактор на книгата, размитата граница между човешкото и трансцендентното при общуването на Гидеон с Господа е възможност за милостивото завръщане на Божествената закрила над племената (срв. Съд. 6:6).

Предговорът в главата не се изчерпва с речта на ангела, а продължава с издигане на олтар (Съд. 6:24). Това, че движението в култовото богослужение при дъба в Офра не е описано с глагола “падам ничком” (נָפַח) е важен детайл. В Съд. 7:14-15 Гидеон дочува разговор на съновидец от отряда на езичниците и повлиян от това “прави поклон” в знак на благодарност за Божествената подкрепа. За разлика от този пасаж, наличието на глагола נָפַח в Съд. 2:17, 19 е с негативна конотация – за това как Израилевите синове са се “покланяли” (וַיִּשְׁתָּחוּ) на вааловците и астартите.

Поклон като израз на благочестие има и в Ис. Нав. 5:13-15, където ангелът е “княз на небесните войнства” и пророкът (Иисус Навин) пада по лице на земята докато получава богоокровението. Според J. G. McConville, който се занимава с критиката на източниците,

¹⁶ Hamori, E.J. When Gods Were Men. The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature, de Gruyter, 2008, 109-112. Виж също Трайчев Е. *Библейско богословие*, [Traychev, E. Biblical Theology], 63-65.

¹⁷ Von Heije, C.H. *The Messenger of the Lord in Early Jewish Interpretations of Genesis*, de Gruyter 2010, 140-141.

това описание на посрещане на ангела, наподобяващо военен обред, е признак на следпленна Девтерономична традиция¹⁸. Указанието към харизматичен лидер е сравнимо с разказ от асирийската литература – богинята Ишар се открива в нощно пророческо видение, носейки лък и меч и обещава на цар Ашурбанипал, че той ще владее над противниците си¹⁹.

Явно идеята за благочестиво действие в обредите е предпочитана от Девтерономичната редкакция при описване на такъв тип предзнаменование.

Други наративни форми, сравнени със Съд. 6:11-16

Ако речта за Мойсей от Иис. Нав. 24:5-7 е от същия източник на Книга Съдии, трябва да се търси паралел между описаното в Изход и думата “чудеса” (נִפְלְאוֹת), излязла от устата на Гидеон в Съд. 6:13 като модел. J. van Seters отбелязва приликите между Съд. 6:11-16 и „пророческото призоваване“²⁰ от Изход 3 без да се ангажира с това да датира Петокнижните източници до Второзаконие като по-ранни²¹. Той има предвид хипотетичен синтез на текстове в окончателното оформяне на разказа за призоваването на Мойсей (поставена най-отдалечено от хронологията на Съдии)²². Разликата в теофанията от Изход 3, в сравнение със Съд. 6:11-16, е осезаема и личи въпреки употребата на

¹⁸ McConville J.G. *Joshua: An Introduction and Study Guide: Crossing Divides*, Bloomsbury Publishing 2017, p. 24.

¹⁹ Ulanowski K. *Neo-Assyrian and Greek Divination*, Brill 2020, 423-424; Butler S.V. F. *Understanding the Word*, A&A Black 1997, 100-103.

²⁰ Според протопр. Н. Шиваров, жанрът на „пророческото призоваване“ има връзка с т. нар. пророчески доклад (към който спада и Съд. 6:11-16) със следната структура: загатване за положението; поръчение; възражение от страна на пророка; уверение за закрила; знамение. Повече в Шиваров Н. *Литературните жанрове в Стария Завет с оглед на екзегетическото изследване*, ГДА т. 23, 1973-74 [Shivarov, N., *The Literary Genres in the Old Testament in View of Exegetical Research*, Yearbook of the Theological Academy (GDA), Vol. 23, 1973-74 (in Bulg.)], 109-110.

²¹ Van Seters, J. *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus- Numbers*, Peeters Publishers 1994, 36-46;

²² *Ibid.*

идентични думи:

Теофания (Съд.6:11-12): „и яви му се ангел Господен“ (וִירָא אֵלָיו מַלְאָךְ יְהוָה)	Изх. 3:2 <u>И яви му се Ангел Господен</u> в огнен пламък изсред една къпина...
Неувереност на избрания и уверение към него (Съд. 6:13- 14): „чудеса“ (נִפְלְאוֹת) „аз те прашам“ (הֲלֹא שִׁלַּחְתִּיךָ)	Изх. 3:10, 20 И тъй, върви: <u>ще те пратя</u> при фа- раона (египетския цар); и изведи от Египет Моя народ, синовете Израи- леви; Тогава ще простра ръката Си и ще поразя Египет <u>с всички Мои</u> <u>чудеса</u> , които ще направя сред него; след това той ще ви пусне.
Убеждаване на избрания (Съд 6:15-16): „Аз ще бъда с тебе“ (אֲהִיָּה עִמָּךְ)	Изх.3:11-12 Моисей продума Богу: кой съм аз, та да ида при фараона (египетския цар) и да изведа от Египет синове- те Израилеви? И рече (Бог): <u>Аз ще</u> <u>бъда с тебе</u> , и ето ти знак, че Аз съм те пратил: кога изведеш (Моя) народ от Египет, вие ще извършите служба Богу на тая планина.

Лексикалното сходство тук отстъпва място на богословските разлики между двата разказа. От една страна, ангелът Господен е разпознат веднага (Изх. 3:11) и въпреки това, пророкът пита с неувереност и колебливост. Ако мотивът за избавянето с “чудеса” (נִפְלְאוֹת) не може да се отдели от сюжетната линия с показване на личба и направата на олтар в Съд. 6:17-24, то при на Мойсей употребата е различна. Разказът от Изх. 3, макар и шаблонен, чертае фабула, която е различна от тази с цикличността на *грях-наказание*, в която стои теофанията на Гидеон. При своето пророческо призоваване Мойсей получава предзнаменование от ангел Господен за онова служение в подножието на Синай, което ще се осъществи след Изхода от Египет (срв. Изх. 3:12).

Идеята за зависимостта на политически водач от Божествения

промисъл е по-сложно експлоатирана в разказа за преброяването на войските на цар Давид във 2 Цар. 24:15-17. Антропоморфизмът с осезаемо действие на ангел от Съд. 6:11-16 се повтаря – изпратеният дух-унищожител е описан като „прострял ръката си над Йерусалим“ (וַיִּשְׁלַח יָדוֹ הַמַּלְאָךְ יְרוּשָׁלַם) и царят се моли на Бога да бъде премахната присъдата за греха. Промяна на това повествование за теофания от 2 Цар. 24:15-17 се среща в 1 Пар. 21 и показва, че след първото си разпространение, една история може да бъде осъвременена от религиозното общество.²³

Заклучение

Структурата на Съд. 6:1-16 отчасти е в съответствие с жанра на пророческо призоваване от съдържанието на Изх. 3 (съотв. предсказание за избавлението, което Бог ще извърши). Няма аргументи за това, че текстовете винаги са отразявали една и съща ангелология. Ако се сравни колебливостта на избавителя Гидеон в Съд. 6:13 спрямо реторическата функция на думата “чудеса” (נִפְלְאוֹת) в Изх. 3:20 може са се приеме, че някакъв по-старинен жанр на “среща с ангел” е бил акомодиран към традицията за Изхода от Египет. Това води към следните изводи за Книга Съдии и времето, за което тя разказва.

Извод за смяна на жанра. Речевите формули за Изхода от Египет (Съд. 2:1-3; 6:7-10, 11-16) проявяват различна жанрова употреба на изрази от законодателни текстове, касаещи идолопоклонството. Избирането на Гидеон за съдия е чрез появата на ангел и получаване на уверение за Божията помощ. Речта на ангела се припокрива с Девтерономичната редакция, при която описанието на освобождението от Египет е определящо в жанра на “укор” (רִיב) от страна на пророка в Съд. 6:7-10.

Извод за избранниците на Бога. Заради думите на Гидеон след приключилите събития по спасението от враговете на народа в Съд. 8:23 (“Господ ще ви владее”) може да се приеме, че ролята на “съдиите” е създадена ad hoc в литературен корпус, отразяващ паметта на домо-

²³ Schniedewing, W. M. *The Word of God in Transition: From Prophet to Exegete in the Second Temple*, Bloomsbury Publishing 1995, 141-143.

нархическото общество като показател за готовността на Бога за избавление²⁴. При заветните отношения на Израил, Гидеон е “храбрец” (גִּבּוֹר), и съдия, който помни преданието на отците за Бога-закрилник от Втор. 10:21 (“Той е твоя похвала, Той е твой Бог, Който направи с тебе ония велики и страшни дела, каквито видяха очите ти”).

Библиография

Hamori, E.J. When Gods Were Men. The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature, de Gruyter, 2008

King, Talmon S., *Cult and Calendar in Ancient Israel: Collected Studies*, Brill 1986.

Марковски И. Въведение в Свещеното Писание на Ветхия Завет. Част 1. Общо въведение. София, 1932 [Markovski, I., Introduction to the Holy Scripture of the Old Testament. Part 1: General Introduction. Sofia, 1932 (in Bulg.)].

McConville J.G. Joshua: An Introduction and Study Guide: Crossing Divides, Bloomsbury Publishing 2017.

McComiskey, E. T. The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary, Baker Academic 2009.

Milstein, S. J. Tracking the Master Scribe: Revision Through Introduction in Biblical and Mesopotamian Literature, Oxford University Press, 2016.

Найденов И. Библейският Йона, София 2008 [Naidenov, I., The Biblical Jonah. Sofia, 2008 (in Bulg.)].

O'Brien M. A. “Judges and Deuteronomistic History”. - in: McKenzie S. L. and. M. Patrick Graham. The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth, Sheffield Academic. Press 1994), 240-250.

Пиперов Б. Съдии Израилеви. Исагогическо изследване, ГДА 13 1963-64 [Piperov, B., The Judges of Israel: An Isagogical Study. Yearbook of the Theological Academy (GDA), Vol. 13, 1963-64 (in Bulg.)].

Pyschny, Katharina and Sarah Schulz, Debating Authority: Concepts of Leadership in the Pentateuch and the Former Prophets: A Synthesis, De Gruyter, 2018.

Schneider, T. J. Judges, Liturgical Press 2000.

Schniedewing, W. M. The Word of God in Transition: From Prophet to Exegete in

²⁴ King, Talmon S., *Cult and Calendar in Ancient Israel: Collected Studies*, Brill 1986, 15.

the Second Temple, Bloomsbury Publishing 1995.

Smelik W. F. The Targum of Judges (Oudtestamentische Studien, 36), Brill Academic Publ. 1995.

Трайчев Е. История на епохата на Новия Завет, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2012 [Traychev, E., History of the New Testament Era. Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2012 (in Bulg.)].

Трайчев Е. Библейско богословие. София 2020 [Traychev, E., Biblical Theology. Sofia, 2020 (in Bulg.)].

Шиваров Н. Херменевтика на Стария Завет, София 2009 [Shivarov, N., Hermeneutics of the Old Testament. Sofia, 2009 (in Bulg.)].

Шиваров Н. Литературните жанрове в Стария Завет с оглед на екзегетическото изследване, ГДА т. 23, 1973-74 [Shivarov, N., The Literary Genres in the Old Testament in View of Exegetical Research, Yearbook of the Theological Academy (GDA), Vol. 23, 1973–74 (in Bulg.)].

Van Seters, J. The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus- Numbers, Peeters Publishers 1994.

Von Heije, C.H. The Messenger of the Lord in Early Jewish Interpretations of Genesis, de Gruyter 2010.

Von Rad, G. Deuteronomy, Westminster Press 1966.

Ulanowski K. Neo-Assyrian and Greek Divination, Brill 2020, 423-424; Butler S.V. F. Understanding the Word, A&A Black 1997.

Weinfeld M. “Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic Literature”, Vetus Testamentum Vol. 27, Fasc. 2 (Apr., 1977).

Калин Ангелов¹

„ВЪНШНОТО ЗНАНИЕ“ И КАК ДА СЕ ОТНАСЯМЕ КЪМ НЕГО.

Примерът на св. Василий Велики и св. Григорий Богослов

The author is a doctoral student in Patrology in the Department of Systematic Theology at Sofia University. E-mail: kapostoloa@uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0009-0007-9205-0249>.

Abstract: Kalin Angelov, *“External Knowledge” and how to approach it? The Pattern of St. Basil and St. Gregory of Nazianz*. The author offers a new look at the views of the two Cappadocian fathers regarding ancient culture and education. Here he compares a number of superimpositions, prejudices, and opinions among modern believers toward secular education with the views of St. Basil and St. Gregory. The latter turn out to be quite progressive not only for their time, but even for the traditionally minded believers in Orthodox countries.

Keywords: *Patristics, Cappadocian Fathers, Orthodox Theology, Ancient Culture, Ancient Heritage, Orthodox Church, Orthodox Ecclesiastical Education*

Често хората, стоящи далеч от Православието, виждат в нашата вяра само един закостенял и неразбираем ритуал; обичай, загубил връзката си със външния свят. Този ритуал и обичай, обаче претендира за голяма, обществена значимост, а външните не разбират тази наша претенция. И с мъка трябва да призная (и то като човек постоянно опитващ да се придържа към църковността), че в подоб-

¹ Докторант в катедра „Систематическо богословие“ при Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“

ни констатации – дори и крайни – има някаква капка истина. Ние – Църквата Христова – които наричаме себе си православни – сякаш не обясняваме на света, защо носим това име. И защо претенцията ни за голяма обществена значимост е напълно обоснована. Вината за това, разбира се, не е на света, който не ни разбира. Вината е у нас. Мисля си, че сме заразени от страх. И заради него се плашим от всеки опит за осмисляне на вярата си. Всеки въпрос за нея инстинктивно се приема като заплаха за отстъпление. Започваме да смятаме света за враждебен, нападащ нашето православие. И докато се вкопчваме в опазване на православието, забравяме, че то пази нас. И за да го опазим, запущваме ушите си към света. Уплашени вътре между нас – зовящите се християни – проявяваме несигурност, крамоли и раздори, които внасяме в Тялото Христово. Делим се на едни и на други. А всяко деление в тялото на Църквата – учат ни светите отци – е болест, от която трябва да се лекуваме. Един е истинският лечител – Исус Христос – Той, Богочовекът. Изглежда обаче в страха си не го приемаме и в несигурността си търсим нещо, за което вярваме че е около Него – традицията.

Традицията е стабилна основа, на която да стъпим – истина е. Тук обаче се крие уловка. Не е рядкост (за себе си говоря, за другите не знам) приемаме традицията като едно повторение на словесни формули. Тези формули обаче изговаряме не като християни, а подобно на езичници. Езичниците вярват в суеверията на магическите думи. Звучат им тайнствено и неразбираемо; и вярват, че действат заради самото им празно звекане – без значение дали ги разбират. Та и ние често така пазим традицията. Дърдорим, но не търсим смисъла ѝ; и не го даваме нито на себе си, нито на външния свят. Мисля си обаче, че така се отдалечаваме от изпълнение на последната заповед от земното служение на Господа Исуса Христа – „идете и научете всички народи..., като ги учите да пазят всичко, що съм ви заповядал“ (Мат. 28:19-20).

Протоiereй Александър Шмеман добре е усетил този страх, когато пише в съчинението си: „Евхаристията: Тайнството на царството²:

² Шмеман, Александър прот. *Литургическо Богословие*. София, 2013 [Schmemmann, Alexander, Protopresbyter, Liturgical Theology. Sofia, 2013 (Bulg. Transl.)], 422.

„Именно „религиозното чувство“, а не вярата в първоначалния християнски смисъл доминира, ако не и напълно царува в съвременната православна „църковност“. Обикновено тази постепенно извършваща се подмяна на вярата остава незабелязана, защото отвън, на повърхността на църковния живот религиозното чувство, най-често се проявява като едва ли не стопроцентов стожер на истинската „църковност“ и на „истинското православие“. В православния му вариант то се изразява във вътрешна привързаност към обредите, обичаите, традициите, към всички външни форми на църковния живот. И ето по причина на тази външна „църковност“ на религиозното чувство толкова много хора не разбират, че присъщия му консерватизъм е на практика „псевдоконсерватизъм“, дълбоко чужд, дори враждебен на изначалното християнско предание. Това е консерватизъм на формата, не само без отношение към съдържанието, т.е. към вплътената в него вяра, но и фактически отричащ самото наличие на вътрешно съдържание“.

Прот. Шмеман намира този отказ от разбиране и търсене на вътрешното съдържание за вреден и противен на Христовата заповед. Аз не мога да не се съглася с него. Казано ни е да възлюбим Господа, нашия Бог, от всичкото си сърце, и от всичката си душа и със всичкия си разум и с цялата си сила (Марк. 12:30). Разумът ни присъства в тази заповед; и е ясно, че Бог не изключва интелекта от вярата. Напротив, изисква от нас да насочим всичките си интелектуални сили към възлюбването му и с отказа си да ги ползваме всъщност нарушаваме тази първа и най-голяма заповед³. За наше оправдание ще кажа, че този отказ от разум и разбиране, съпроводен със страх от външния свят, не е нов. Ние, днешните хора, може би го изживяваме като нещо ново, но той ни съпътства още от ранните векове на християнството.

В следващите редове ще се опитам да представя с няколко приме-

³ Виж в тази връзка и I⁶⁰ Обширно правило на Св. Василий Велики (PG 31, 905B – 908B). В превод на английски текстът на правилото може да се открие у Silvas, Anna M. *The Asketikon of St. Basil the Great*. Oxford University Press, 2007, 160-161. На български преводът от руски може да се открие в св. Василий Велики. Творения на светителя Василий Велики: т. 5. Света гора, Атон: Славянобълг. манастир „Св. вмчк Георги Зограф“.

ра от творчеството на двама от светителите – св. Василий Велики и св. Григорий Богослов: 1) как те са се изправяли пред подобни проблеми в тяхното време; 2) и ще покажа какво решение са му дали; 3) накрая, на тази основа ще се опитам да изложа някои свои разсъждения върху днешния ден.

Св. Григорий Богослов и образованието на външните

„Надгробно слово за св. Василий Велики“⁴, известно и като 43-то Слово е една от важните творби на св. Григорий Богослов. По думите на големия изследовател на живота и творчеството на св. Василий – Филип Русо – по същество това е единствената реална „биография“ на светеца, оставена ни от неговото собствено поколение, с която разполагаме⁵.

Творбата се състои от 82 „глави“, и е публикувана от св. Григорий след много внимателна подготовка и редактиране, вероятно три години след кончината на св. Василий, т.е. през 381 г.⁶ Това слово е и една от най-дългите творби на св. Григорий. В нея големият християнски богослов представя хронологично живота на св. Василий. Той започва, като описва достойнствата на бабата и дядото на св. Василий, преминава през родителите му, а после се обръща към братята и сестрите му. Разказва за началното образование на св. Василий, получено от баща му в родния му дом в Неокесария Понтийска⁷. Когато обаче стига до момента със заминаването за Кесария Кападокийска, където в тамошната школа св. Василий се заел да изучава светските науки и където двамата се запознали, св. Григорий спира своя разказ и вмък-

⁴ Λόγος ΜΓ' Εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον, ἐπίσκοπον Καισαρείαν Καππαδοκίας, ἐπιτάφιος (PG 36:493-605). В превод на английски текстът може да се намери в Saint Gregory Nazianzen and Saint Ambrose. Funeral Oration. The Fathers of the Church vol. 22. Washington, 1953 27-101.

⁵ Rousseau, Philip. *Basil of Caesarea*. University of California Press, 1994, 18

⁶ Constat, Fr. Maximos, *Gregory the Theologian, Oration 43: Funeral Oration on Basil the Great*, 1 https://www.academia.edu/28333155/Gregory_Nazianzus_Funeral_Oration_on_Basil_the_Great?source=swp_share (посл. пост. 08.12.2022)

⁷ Виж повече за идентифицирането на родното място на св. Василий у Silvas. *The Asketikon ...*, с. 61-64.

ва § 11. В него той ни оставя в синтезиран вид насоки какво следва да бъде нашето отношение към образованието и знанието на външните.

„Смятам, че всеки, който има някакъв ум, е съгласен, че от всички блага за нас, образованието стои първо. И това се отнася не единствено за нашето и по-благогородното (християнско образование–б.м.), – което е презряло всяка словесна украса и честолюбие и, в което само и единствено е спасението и доброто на умопостигаемите неща, – но и за външното (образование–б.м.). Него мнозина християни оплюват като кроющо козни – измамно и отвличащо ги от Бога; но всъщност го разбират зле. Защото те смятат, че не трябва да се обръща внимание на земята и въздуха и всякакви подобни неща. А това е защото други някои ги схващат лошо – почитат нещата от Бога наместо Бога. Ние обаче, като избягваме опасността, плодовъбираме от тях полза за живот и радост. И не поставяме творението над Твореца (както правят безумните), но от сътворените неща достигаем до Създателя. Така, според казаното от божественият апостол, „плениваме всеки разум“ за Христа (2 Кор. 10:5).

Ние знаем, че и огън и храна и желязо и всичко друго, само по себе си нито е най-полезно, нито най-гибелно. Но това зависи от решението на тези, които ги ползват. И ето, дори сред пълзящите влечуги има такива, които смесваме за спасителни лекарства. Така (от външната наука–б.м.) получихме способността да изследваме и да разсъждаваме съзерцателно (теоретично–б.м.). И отхвърлихме всичко, което води към демони, към блуждаене и гибелна пропаст. Но пък извън тези неща, тя ни подпомага към благочестие: като различаваме лошото от доброто (в ученията на външната наука–б.м.) превръщаме тяхната слабост в сила на нашето учение.

Ето защо, не бива да се презира образованието, както искат някои. Но те, самите, които са на това мнение, трябва да се смятат за глупави и необразовани. Те биха искали всички останали да бъдат като тях, за да бъде скрита тяхната глупост в общата и така

да избегнат изобличаването на невежеството им⁸ (прев. мой).

Впечатляващото в тези думи е кой е обектът на критика на св. Григорий Богослов. Това не са езичниците, елинските философи или дори еретиците от тогавашния ден. Това са „мнозина от християните... които разбират зле“ и поради това презират образованието на външните. Така – твърди светецът – те пренебрегват творението. Гледайки към него, те, без да разбират, виждат нещо противно на Бога, което ги отвлича от Него. Пленени от страха, че някои „почитат нещата от Бога вместо Бога“, предпочитат да си затворят очите към творението и така пропускат Твореца.

Критиката на св. Григорий е насочена към една позиция на уплашено и затворено в себе си „християнство“. В някакъв аспект християните, които са критикувани от него, приличат на езичниците. И двете групи разбират зле творението, и двете групи са „хванати“ в него и не успяват да го надскочат: езичниците – като почитат сътворените неща без да разбират, че отвъд тях стои Творецът; а критикуваните християни – като се страхуват от сътворените неща и презират знанието за тях и така губят възможността да ги надскочат и да отправят взор към Твореца. По този начин, според св. Григорий, и двете групи

⁸ PG 36, 508 B – 509 A: Οἶμαι δὲ πᾶσιν ἀνωμολογήσθαι τὸν νοῦν ἐχόντων, παιδεύειν τῶν παρ' ἡμῖν ἀγαθῶν εἶναι τὸ πρῶτον· οὐ ταύτην μόνην τὴν εὐγενεστέραν, καὶ ἡμετέραν, ἢ πᾶν τὸ ἐν λόγοις κομψὺν καὶ φιλότιμον ἀτιμάζουσα, μόνης ἔχεται τῆς σωτηρίας, καὶ τοῦ κάλλους τῶν νοουμένων· ἀλλὰ καὶ τὴν ἔξωθεν, ἣν οἱ πολλοὶ Χριστιανῶν διαπτύουσιν, ὡς ἐπίβουλον καὶ σφαλερὰν, καὶ Θεοῦ πόρρῳ βάλλουσαν, κακῶς εἰδότες. Ὡσπερ γὰρ οὐρανὸν, καὶ γῆν, καὶ ἀέρα, καὶ ὅσα τούτων, οὐκ ἐπειδὴ κακῶς τινες ἐξειλήφασιν, ἀντὶ Θεοῦ τὰ τοῦ Θεοῦ σέβοντες, διὰ τοῦτο περιφρονητέον· ἀλλ' ὅσον χρήσιμον αὐτῶν καρπούμενοι πρὸς τε ζωὴν καὶ ἀπόλαυσιν, ὅσον ἐπικίνδυνον διαφεύγομεν· οὐ τῷ Κτίστη τὴν κτίσιν ἐπανιστάντες κατὰ τοὺς ἄφρονας, ἀλλ' ἐκ τῶν δημιουργημάτων τὸν Δημιουργὸν καταλαμβάνοντες, καὶ, ὃ φησιν ὁ θεῖος Ἀπόστολος, αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς Χριστόν· ὡς δὲ καὶ πυρὸς, καὶ τροφῆς, καὶ σιδήρου, καὶ τῶν ἄλλων, οὐδὲν καθ' ἑαυτὸ χρησιμώτατον ἴσμεν, ἢ βλαβερώτατον, ἀλλ' ὅπως ἂν δοκῇ τοῖς χρωμένοις· ἤδη δὲ καὶ τῶν ἐρπυστικῶν θηρίων ἔστιν, ἃ τοῖς πρὸς σωτηρίαν φαρμάκοις συνεκεράσαμεν· οὕτω καὶ τούτων, τὸ μὲν ἐξεταστικόν τε καὶ θεωρητικόν, ἐδεξάμεθα· ὅσον δὲ εἰς δαίμονας φέρει, καὶ πλάνην, καὶ ἀπωλείας βυθὸν, διεπτύσαμεν· ὅτι μὴ κακ τούτων πρὸς θεοσέβειαν ὠφελήμεθα, ἐκ τοῦ χειρόνος τὸ κρεῖττον καταμαθόντες, καὶ τὴν ἀσθένειαν ἐκείνων, ἰσχὺν τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου πεπονημένοι. Οὐκ οὐν ἀτιμαστέον τὴν παιδεύειν, ὅτι τοῦτο δοκεῖ τισιν· ἀλλὰ σκαιοὺς καὶ ἀπαιδεύτους ὑποληπτέον τοὺς οὕτως ἔχοντας, οἱ βούλονται ἂν ἅπαντας εἶναι καθ' ἑαυτοὺς, ἵν' ἐν τῷ κοινῷ τὸ κατ' αὐτοὺς κρύπτηται, καὶ τοὺς τῆς ἀπαιδευσίας ἐλέγχους διαδιδράσκωσιν.

остават затворени в тукашния свят.

Християнинът обаче, не бива да се страхува, нито от творението, нито от знанието за него. Напротив – учи светителят – то е негов път към Бога, защото „чрез сътворените неща достигахме до Създателя.“ Освен за личното спасение, така според св. Григорий се изпълнява и заръката на апостола във Второто му послание до коринтяните – всеки разум да се пленява за Христа. Знаейки външните науки ние може да отговорим на всеки аргумент срещу Христовото учение.

В тези думи св. Григорий застъпва и православния възглед, че само по себе си творението е добро. Той сочи, че от знанието на външните се събират плодове, които са „полза за живота и радост“. С този смисъл светецът вижда във външното образование – т.е. „способността да изследваме и разсъждаваме съзерцателно“ – не пречка, а помощ по християнския път. Това образование подкрепя християнина към благочестието; то му помага да различава силното от слабото и така да превръща слабостите на всяка външна наука в сила на християнската. Изводът, който се налага, е че, в пътя си към постоянно усъвършенстване към Бога, ние не бива да отхвърляме дефинитивно никое знание независимо от неговия произход.

Разбира се, това което ни учи св. Григорий не следва да се разбира като някакъв сладникав „ню ейдж“ – банален призив за блудкава „всемирна любов“. Напротив, светецът полага върху плещите ни голяма и тежка отговорност; защото – казва той – взето само за себе си, нищо от сътворените неща не е нито полезно, нито вредно. Ние, с нашите решения и действия, ние сме тези, които създаваме вредата или ползата от творението. Цялата отговорност тежи върху нас и, нито може да избягаме от нея, нито може да я стоварим на койк друг.

Крайт на откъса е показателен за визията на св. Григорий Богослов, относно хората, които презират образованието и то именно „външното“. Подобни хора не просто не желаят да се издигнат към Бога. У тях има корист. Тяхната цел е да свалят другите до ниво им с чисто земни подбуди – да скрият собствената си глупост в общата.

Св. Василий Велики и книжнината на външните

Подобно отворено отношение към външното образование можем да открием и в един от най-популярните текстове на друг голям кападокиец – св. Василий Велики – „Беседа към младежите как биха могли да се възползват от езическите книги“⁹. Тази беседа обичайно се стои отделно от другите беседи на светеца, като едно особено педагогическо съчинение, „което не е загубило своето значение и до днес“¹⁰.

В нея св. Василий Велики не отрича полезността на светската книжнина. Да, несъмнено, нашите християнски книги са по-добрите – те са книгите на и за истинския Бог! Тази обаче не води епископа на Кесария до крайността да отхвърли като безполезни всички „книги на външните“. Напротив, в подготовката за бъдещия живот – смята той – християнинът трябва да ползва всичко от настоящия живот, което е полезно за постигането му.

Нещо повече, св. Василий Велики намира, че е напълно възможно понякога да се открие сродство между ученията на външните и християнското учение. В тези случаи знанието придобито от външните учения е полезно за нас християните. Но и в обратната ситуация, когато такава близост няма, то пак съществува полезност от изследването им: Като се съпоставят двете учения, изпъква разликата и ние се насочваме към по-доброто¹¹. Подобно на св. Григорий и св. Василий поставя върху ни тежкото бреме да отличим полезното от вредното, но ни дава някои насоки и напътствия.

Преди всичко той сочи какво от външните писания въобще няма

⁹ Πρὸς τοὺς νέους. Ὡς ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφελοῖτο λόγων (PG 31, 564 – 590). Текстът е преведен и български и издаден във Василий Велики. *Шестоднев и други беседи*. Прев. Росен Тенев. София: Народна култура, 1999 [Basil the Great, *Hexaemeron and Other Homilies*. Translated by Rosen Tenev. Sofia: Narodna Kultura, 1999 (Bulg. Transl.)], 155-166. По-долу ползвам този превод с изключение на пасажите, които съм посочил изрично като преведени от мен.

¹⁰ Цоневски, Ил. *Патрология. Живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели*. София, 1986 [Tsonevski, Ilia, *Patrology: Life, Writings, and Teachings of the Church Fathers, Teachers, and Writers*. Sofia, 1986 (in Bulg.)], 249

¹¹ PG 31, 568 B: Εἰ μὲν οὖν ἔστι τις οἰκειότης πρὸς ἀλλήλους τοῖς λόγοις, προὔργου ἂν ἡμῖν αὐτῶν ἢ γνῶσις γένοιτο· εἰ δὲ μὴ, ἀλλὰ τό γε παράλληλα θέντας καταμαθεῖν τὸ διάφορον, οὐ μικρὸν εἰς βεβαίωσιν τοῦ βελτίονος. Вж. и Василий Велики. *Шестоднев...* [Basil, *Hexaemeron*], 156

никаква полезност. Това несъмнено са творбите за порочните хора, както и тези, които описват множеството на езическите богове¹². Подобни на тях са и писанията създадени единствено с цел развлечение на слушателите както и тези, които не заклеяват греха¹³. Като премахва тези напълно безполезни четива обаче, светецът показва множество примери на полезни външни автори и творби.

Така, той се съгласява, че „цялото творчество на Омир е прослава на доблестта и всичко освен художествените притурки, е насочено натам“¹⁴; дава примери от творчеството на Теогнид; оценява софиста Продик от Кеос като „заслужаващ да бъде слушан с внимание, тъй като не е човек за пренебрегване“¹⁵; сочи поведението на Александър Македонски към дъщерите на Дарий като изпълняващо на заповедта на Господа от Мат. 5:28 – да не прелюбодействаме в сърцето си¹⁶; казва, че се възхищава от Диоген „за неговото пълно пренебрежение към всичко човешко; [който е] казал, че е по-богат от великия цар, защото в живота си се нужда е от по-малко неща от него“¹⁷.

Едно любопитно наблюдение се открива в тази творба на св. Василий. Тя, – доколкото ми е известно – е единственото произведение на светеца, в което няма нито един цитат от Светото Писание. Смятам, това не е случайно, а е нарочно търсен ефект в словото му – така той дава нагледен пример че богатствата, които се трупат за бъдния живот, се събират отвсякъде. Човек трябва само да работи неуморно, докато ги търси.

Смятам, че така следва да разбираме и заключителните части на

¹² Василий Велики. *Шестоднев...* [Basil, *Hexaemeron*] , 157

¹³ *Ibid.*

¹⁴ PG 31, 572: Β πάσα μὲν ἡ ποίησις τῷ Ὁμήρῳ ἀρετῆς ἐστὶν ἔπαινος, καὶ πάντα αὐτῷ πρὸς τοῦτο φέρεי, ὃ τι μὴ πάρεργον· Виж и Василий Велики. *Шестоднев...* [Basil, *Hexaemeron*], с. 158. Вероятно, този за когото св. Василий казва, че е опитен в изследването на поетическата мисъл е софистът-езичник Ливаний, при когото той е изучавал риторика в школата в Константинопол.

¹⁵ PG 31, 573 A: ὃ δὲ καὶ αὐτῷ τὴν διάνοιαν προσεκτέον· οὐ γὰρ ἀπόβλητος ὁ ἀνὴρ Василий Велики. *Шестоднев...*, с. 159

¹⁶ Василий Велики. *Шестоднев...*, с. 161

¹⁷ PG 31, 585 B: Ἐγὼ δὲ καὶ Διογένοους ἄγαμαι τὴν πάντων ὁμοῦ τῶν ἀνθρωπίνων ὑπεροψίαν, ὅς γε καὶ βασιλέως τοῦ μεγάλου ἑαυτὸν ἀπέφηνε πλουσιώτερον, τῷ ἐλαττόνῳ ἢ ἐκεῖνος κατὰ τὸν βίον προσδεῖσθαι. Василий Велики. *Шестоднев...* [Basil, *Hexaemeron*], 165

беседата. Там св. Василий Велики дава заръки на читателите си, ползвайки бащините заръки на Биант към сина му – да събира продоволствия за старостта¹⁸. След което добавя:

„Какви именно продоволствия бих подканил да се събират – според поговорката – като бъде обърнат всеки камък, от където би могло нещо полезно за вас да излезе за (бъдещия век – б.м.). И никакви опасности или свързани с това трудности не бива да ни разколебават. Но всеки спомняйки си напътствието, че би трябвало да избере най-добрия живот, – (в радостното очакване този живот да му стане навик) – нека да се опитва с най-доброто. Защото срамът е за тези, които изпускат настоящето; утре да призават миналото, когато няма да има нищо повече за тях – страдащите“¹⁹ (прев. мой).

Подготовката за бъдещия живот на християнина е тук и сега! Той е длъжен неуморно и без да пада духом да обърне всеки камък, за да събира съкровища отвсякъде, където е възможно. В това си задължение той не е ограничен само до християнското учение. Защото, казва св. Василий „много подкрепя идваща отвсякъде е присъща на тези, които, подобно на големите реки, грижливо събират всичко полезно. Понеже и „добавянето на малко при малко“, не толкова за прибавянето на сребро се отнася, колкото за прибавянето на всяко знание, като правилно се счита, че е казал поета“²⁰ (прев. мой).

Кратки размисли за заключение

¹⁸ PG 31, 588 B: Ἐφόδιον, ἔφη, πρὸς γῆρας κτησάμενος· Василий Велики. *Шестоднев...*, с. 166

¹⁹ PG 31, 588 C – 589 A: Πρὸς ὄνπερ κτᾶσθαι παραινέσαιμ' ἂν τὰ ἐφόδια, πάντα λίθον, κατὰ τὴν παροιμίαν, κινουῦντας, ὅθεν ἂν μέλλῃ τις ὑμῖν ἐπ' αὐτὸν ὠφέλεια γενήσεσθαι· μηδ' ὅτι χαλεπὰ ταῦτα καὶ πόνου δεόμενα, διὰ τοῦτ' ἀποκνήσωμεν· ἀλλ' ἀναμνησθέντας τοῦ παραινέσαντος, ὅτι δέοι βίον μὲν ἄριστον αὐτὸν ἕκαστον προαιρεῖσθαι, ἡδὺν δὲ προσδοκᾶν τῇ συνηθείᾳ γενήσεσθαι, ἐγχειρεῖν τοῖς βελτίστοις. Αἰσχροὺν γὰρ, τὸν παρόντα καιρὸν προεμένους, ὕστερόν ποτ' ἀνακαλεῖσθαι τὸ παρελθόν, ὅτε οὐδὲν ἔσται πλέον ἀνιωμένοις.

²⁰ PG 31, 588 B: Τοῖς γὰρ ἐπιμελῶς ἐξ ἑκάστου τὴν ὠφέλειαν ἀθροίζουσιν, ὥσπερ τοῖς μεγάλοις τῶν ποταμῶν, πολλαὶ γίνεσθαι πολλαχόθεν αἱ προσθήκαι πεφύκασιν. Τὸ γὰρ καὶ σμικρὸν ἐπὶ σμικρῷ κατατίθεσθαι οὐ μᾶλλον εἰς ἀργυρίου προσθήκην ἢ καὶ εἰς ἡντιναοῦν ἐπιστήμην ὁρθῶς ἡγεῖσθαι ἔχειν τῷ ποιητῇ.

Несъмнено, можем да разгледаме творбите на св. Василий Велики и св. Григорий Богослов в един чисто исторически аспект. Тогава те са просто една фаза християнизацията на елинизма – част от синтеза на гръцката философия с еврейската месианска идея²¹. Разгледани обаче в техния богословски аспект – като творби на просияли отци на Църквата, които носят вечното и непроменливо благовестие, което е отвъд динамиката на човешката история – смятам – откриваме послание, което е валидно и днес.

Двамата светители от Кападокия проповядват едно отворено към света Християнство. То не се страхува да се вгледа в творението. Напротив, чрез творението то отправя своя взор към Творецът. То не се ужасява от писанията на чуждите. Напротив, разглежда със спокойно любопитство всяко външно учение, защото знае, че носи истина несравнимо по-голяма. Срещата на това християнство с външната наука и свят може само да укрепи вярата му, а не е да я разколебае. Това християнство, прочие, е нашата православна традиция – здравата опора, на която да се облегнем. Другото е страх и фанатизъм зародени от нашето маловерие.

Защото, на какво учи фанатизмът? Не е ли на несигурност, с която сее страх, ужас и паника в сърцата на слушателите си. Той ни внушава, че днешният свят е фундаментално различен от вчерашния; че днес – специално – Християнството е под особен натиск от външния свят. Учи ни и на някакво фарисейско самодоволство, че сме спасени, защото се зовем православни, а другите са без значение. Фанатизмът пропуска обаче, че от християнска гледна точка, новите предизвикателства не правят света фундаментално различен. Царството Христово никога не е било и няма да бъде от този свят и в това отношение няма разлика между времето на Пилат Понтийски, времето на Ка-

²¹ Вж. още Цоневски, И. „Древните Християнски Апологети и Гръцката Философия“. ГДА 1957-1958 [Tsonevski, I., "The Early Christian Apologists and Greek Philosophy." Yearbook of the Theological Academy (GDA), 1957-1958 (in Bulg.)], 185-251. Вж. също VanderKolk, Daniel. *The Late Antique Christian-Pagan Synthesis within St. Basil the Great's "To Young Men on Reading Greek Literature"*. A paper submitted for the Patristic Symposium held at St. Andrew's Greek Orthodox Theological College in Sydney, Australia, 2014, 3-4. https://www.academia.edu/8378208/The_Late_Antique_Christian_Pagan_Synthesis_within_St_Basil_the_Greats_To_Young_Men_on_Reading_Greek_Literature_?source=swp_share посетено на 19.12.2022

падокийците и нашето собствено време. Всички ние живеем в последните времена, в които „приблужи си Царството небесно“. Това е времето на покаянието, което е отредено за опрощаване на греховете. Бъдещият век е векът на съда и отплата.²²

Както през IV в., така и през XXI в. християните следва да търсим волята на Бога и да изпълняваме заповедите Му. И днес както и през IV в. имаме същата тази заповед дадена от Христа Бога и предадена ни от светите апостоли – да вървим и научим всички народи. Но, за да научим всички народи, срещата ни с външния свят е неизбежна, сблъсък ни с тяхното знание също. Затворим ли се, губим истината Христова. Вкопчването ни в някакви неразбираеми за нас думи, в словесни формули, в точния жест, ги превръща идол за нас: едно изпразнено от съдържание човешко произведение. Тогава за цялата си фарисейска гордост, че се наричаме православни може да получим упрека от Кръстителя Йоан: „и не помисляйте да думате в себе си: наш отец е Авраам; защото, казвам ви, Бог може от тия камъни да въздигне чедо Аврааму“ (Мат. 3:9).

Св. Василий Велики и св. Григорий Богослов учат, че разумът е дар Божий; като даден ни от Бога той е добро. Да, в своето грехопаднало състояние, разумът може да заблуди човек и да го поведе към пропаст, да се превърне в съблазън. Но всеки, който вижда само тази опасност е „християнин, който разбира зле“. Той не знае как да извлече полезното от Божия дар. И вярно е, че в съчинението си „За Вярата“ св. Василий поучава, че „Величието и Славата на Бога са неопишуеми чрез слово и непонятни чрез ум; с дума или мисъл нито се изясняват, нито обмислят се какво са“²³ (прев. мой). Че Бог е недостижим за нашата мисъл и представа е Православна истина – и няма нищо нихилистично в нея. Тази истина е позитивна и градяща. Тя ни учи, че човек, докъдето и да стигне в Христовия път, винаги ще има още

²² Виж в тази връзка Глава 2 от *1^{мо} Нравствено правило* на св. Василий Велики [Chapter 2 of the First Moral Rule (or The First Moral Canon) of St. Basil the Great], PG 31, 700 C: Ὅτι τῆς μετανοίας καὶ τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν ὁ παρὼν ἐστὶ καιρὸς· ἐν δὲ τῷ μέλλοντι αἰῶνι ἡ δίκαια κρίσις τῆς ἀνταποδόσεως.

²³ PG 31, 681 A: Περὶ πίστεως, ὅτι τὴν τοῦ Θεοῦ μεγαλειότητα καὶ δόξαν, καὶ λόγον ἀπερίληπτον οὖσαν, καὶ νῶ ἀκατάληπτον, ἐνὶ μὲν ῥήματι ἢ νοήματι οὔτε δηλωθῆναι, οὔτε νοηθῆναι οἷόν τε ἔστιν.

и няма да стигне до край. Светата Троица – нашият Бог – Отец, Син и Свети Дух, е извор, който не се изчерпва. А нашето призвание е да черпим от него.

Смятам, че двата примера от творчество на кападокийските отци, са утвърждаване именно на тази позитивна истина за нас. И съзнавайки това, трябва да вървим и да научим всички народи – което, именно е нашата обществена задача, от която може да черпим своята важност като православни.

Библиография

Василий Велики. Шестоднев и други беседи. Прев. Росен Тенев. София: Народна култура, 1999 [Basil the Great, Hexaemeron and Other Homilies. Translated by Rosen Tenev. Sofia: Narodna Kultura, 1999 (Bulg. Transl.)].

Constas, Fr. Maximos, Gregory the Theologian, Oration 43: Funeral Oration on Basil the Great, 1 https://www.academia.edu/28333155/Gregory_Nazianzus_Funeral_Oration_on_Basil_the_Great?source=swp_share (посл. пост. 08.12.2022).

Saint Gregory Nazianzen and Saint Ambrose. Funeral Oration. The Fathers of the Church vol. 22. Washington, 1953.

Rousseau, Philip. Basil of Caesarea. University of California Press, 1994.

Silvas, Anna M. The Asketikon of St. Basil the Great. Oxford University Press, 2007.

Цоневски, Ил. Патрология. Живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели. София, 1986 [Tsonevski, Iliya, Patrology: Life, Writings, and Teachings of the Church Fathers, Teachers, and Writers. Sofia, 1986 (in Bulg.)].

Цоневски, И. „Древните Християнски Апологети и Гръцката Философия“. ГДА 1957-1958 [Tsonevski, I., “The Early Christian Apologists and Greek Philosophy.” Yearbook of the Theological Academy (GDA), 1957–1958 (in Bulg.)].

VanderKolk, Daniel. The Late Antique Christian-Pagan Synthesis within St. Basil the Great’s “To Young Men on Reading Greek Literature”. A paper submitted for the Patristic Symposium held at St. Andrew’s Greek Orthodox Theological College in Sydney, Australia, 2014.

Шмеман, Александър прот. Литургическо Богословие. София, 2013 [Schmemmann, Alexander, Protopresbyter, Liturgical Theology. Sofia, 2013 (Bulg. Transl.)].

РЕЦЕНЗИИ НА КНИГИ

BOOK REVIEWS

Димитрина Чернева¹

The author is a doctoral student in Systematic Theology at the Faculty of Theology of Sofia University "St. Kliment Ohridski." E-mail: cherneva_d@gbg.bg; <https://orcid.org/0009-0002-6655-9010>.

СПЕЦИФИКИ НА „ЛАТИНСКАТА ТРИНИТАРНА ПАРАДИГМА“, II–VIII ВЕК

(Рецензия на Алексей Р. Фокин, *Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике*, Москва: Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, 2014, 782 сс., ISBN 978-5-9065-4306-6 [Review of: Alexey R. Fokin, *The Formation of Trinitarian Doctrine in Latin Patristics*. Moscow: Ss. Cyril and Methodius Postgraduate and Doctoral School of the Russian Orthodox Church, 2014, 782 pp., ISBN 978-5-9065-4306-6 (in Russian)])

Монографията на Алексей Фокин „Формиране на тринитарната доктрина в латинската патристика“ е издадена през 2014 г. в Москва, авторът е доктор на философските науки, специалист по западна патристика, научен сътрудник по философия на религията в Института по философия на РАН и преподавател в Московската духовна академия. В изследването си той разглежда формирането на тринитарната доктрина в латинската патристика през II–VIII век като единна традиция и в контекста на влиянието, което оказват върху нея гръцката патристика и античната философия. Безспорен принос на този труд са достоверната реконструкция на процеса на формиране на латин-

¹ Авторът е докторант в катедра „Систематическо богословие“ на Богословския факултет при СУ „Св. Климент Охридски“.

ското учение за Светата Троица и задълбоченият анализ, разкриващ вътрешната логика на този процес, повлиян както от различните философски школи от епохата на Късната античност, така и от гръцкото тринитарно богословие, което от своя страна обуславя сходствата, но и сериозните различия между западната и източната тринитарна мисъл.

Тринитарната доктрина или учението за троичността на Бога фокусира със своята всеобхватност² вниманието на гръкоезичните и латиноезичните богослови и философи от ранната християнска епоха като най-важна съставна част на християнското вероучение и на християнската философия. Макар да се основава на библиейското Откровение, учението за Троицата не присъства експлицитно нито в Стария, нито в Новия завет и може да се каже, че е било и остава един от най-сложните теоретични проблеми за човешкия ум, както от религиозна, така и от философска гледна точка. Формирането на тринитарната доктрина в древната Църква става постепенно, най-вече през първите пет века на християнската ера. В книгата си Алексей Фокин разглежда внимателно и задълбочено влиянията, оформили учението за троичността на Бога в латинската патристика – преди всичко библиейското вероучение, но също юдейската³ и раннохристиянската религиозно-философска мисъл, и разбира се, античната, елинистическата и късноантичната философия. Той проследява в хронологичен ред⁴ тринитарните възгледи на най-видните латински богослови от

² За всеобхватността на триадологията говори проф. Тотю Коев: „Учението за Светата Троица има пряко отношение към основните веровите истини: за сътворяването на света и на човека в частност, за изкуплението и спасението на съгрешилото човечество и за крайната съдба на света. Тази всеобхватност на триадологията... в древност е привличала вниманието на най-бележитите църковни отци и учители“. Вж. „Догматът за Светата Троица“. *Духовна култура*, 1992, кн. 1, кн. 2, кн. 3 и кн. 4.

³ Авторът търси предпоставките за възникването на тринитарната доктрина в старозаветното учение за Бога и в учението за Божествената Премъдрост и Логоса в елинистическия юдаизъм, фокусирайки се най-вече върху александрийската юдейска религиозна философия и по-специално върху учението на Филон Александрийски за Бога и Логоса, 97–121.

⁴ Изследването проследява формирането на тринитарната доктрина в латинската патристика, начевайки с Тертулиан, направил „първия опит за решаване на тринитарния въпрос“ в западната традиция, и достигайки до Беда Достопочтени, „последния значителен латински християнски писател от епохата на патристиката“.

епохата на патристиката, като изследва в техните учения онези философски елементи – включително логиката, онтологията, епистемологията и психологията, които оказват определящо влияние върху формирането на латинската триадология. Същевременно установява философските школи и направления в античната и късноантичната философия, от които латинските мислители заимстват в най-голяма степен – философски елементи и терминология, всичко, което би допринесло за съзиждане на интелектуалните опори на вярата и би помогнало да се овладеят способите на диалектиката и реториката в общуването със самите християни, но и с опонентите.

Като разглежда формирането на латинския тринитаризъм в епохата на патристиката (II–VIII век), авторът различава следните три етапа: ранен период (150–325 г., ключова фигура тук е Тертулиан, но трябва да споменем също Новациан, Арнобий и Лактанций); разцвет на латинската патристика (325–430 г., ключови фигури през този период са, от една страна, св. Иларий Пиктавийски и св. Амвросий Медиолански, опиращи се отчасти на ранната западна традиция, водеща началото си от Тертулиан, отчасти на тринитарното учение на гръцките християнски мислители (най-вече св. Атанасий Александрийски, кападокийските отци, Дидим Александрийски), а от друга страна – Марий Викторин и блаж. Августин, формирали т.нар. „латинска тринитарна парадигма“, повлияна както от неоплатоническата метафизика и психология, така също от Аристотеловата логика); „поставгустиновски“ период (430–735 г., тринитарната доктрина на Августин получава през този етап своето по-нататъшно развитие и укрепване в трудовете на мислители като Касиодор, Исидор Севилски и особено на Боеций).

Ролята на философския компонент в латинския тринитаризъм, като се започне с Тертулиан и се стигне до Боеций и Касиодор, е много съществена. Тя се свежда не само до заимстването на философска терминология, но включва и ползването на логически методи, на метафизически учения и концепции за решаване на тринитарния проблем. Най-важните философски направления, които оказват не-

Най-обстоен е анализът на тринитарните доктрини на ключовите фигури от периода на разцвет на латинската патристика – Марий Викторин и Аврелий Августин, 353–596.

посредствено въздействие върху развитието на латинския тринитаризъм според Фокин, са: стоицизмът (в ранните етапи), платонизмът (включително средният платонизъм и неоплатонизмът) и аристотелизмът (в по-късните етапи).

Основните философски термини и понятия, използвани за решаване на тринитарния проблем в латинската патристика, са: „битие“ (*esse*), „същност“ (*substantia, essentia*), „лице“ (*persona*), „предмет“ (*res*), „форма“ (*forma, species*), „особено свойство“ (*proprium, proprietas*), „потенция“ (*potentia*), „действие“ (*actus, actio*), „покой“ (*status*), „движение“ (*motus, motio, progressus*), „явление“ (*manifestatio*), „отношение“ (*relativum, relatio, ad aliquid*), „разпределение“ (*oeconomia, dispositio, distributio*), „монархия“ (*monarchia, una potestas*), „единосъщие“ (*unius substantiae, consubstantialis, coessentialis*), „живот“ (*vita, vivere*), „мислене“ (*intelligentia, intellegere*), „самосъзнание“ (*cognoscentia*) и др.

В доникейския период (150–325) учението за Троицата се заражда в богословската мисъл на първия латински апологет Тертулиан (155–след 220), въвел в обръщение знаменитата тринитарна формула: *una substantia tres personae*, която впоследствие бива общоприета в християнския Запад. Тринитарното учение на Тертулиан, което авторът характеризира като „субстанционален монизъм“⁵, е повлияно както от богословието на гръцките апологети (теорията за Логоса) и св. Иринеи Лионски (понятието за икономията)⁶, така също от стоиче-

⁵ Тертулиан разбира Божествената същност (*substantia*) в духа на стоицизма като неизменна основа и материален субстрат на Божественото битие, наричан от него „Дух“ (*Spiritus* = стоическата пνεѹма). Вж. 161, 164, 672.

⁶ В търсенето на начин да помири учението за сътворението на всичко от единия Бог с непоколебимото разбиране за трансцендентността и непристъпността на Бога, св. Иринеи върви по пътя на апологетите, като се обръща към богословието на Логоса (Словото) в Евангелието според св. ев. Йоан Богослов. У него откриваме за пръв път, както подчертава А. Фокин, изразено най-пълно в раннохристиянското богословие учението за троичността на Бога, свързано тясно с понятието за Божественото „домостроителство“. Тук Божествената Троица е представена не по аналогия с три свършени личности (Лица), подход, който се разпространява впоследствие, а по аналогия с една индивидуална личност, която в Троицата съответства на Бог Отец – единия Бог, притежаващ Божествения Разум-Слово и Премъдростта-Дух като Свои творчески сили или способности. Причината за този подход, характерен за повечето християнски мислители от II–III век, се свежда до стремежа на апологетите да опазят монотеизма. От друга страна, той възпрепятства прояс-

ската физика и римското право. От своя страна мисълта на Тертулиан оказва влияние не само върху латинските християнски мислители от III век, но и върху западните никейци от IV век.

Фокин отбелязва още една важна черта на триадологията на Тертулиан – терминът *Spiritus* означава за него не само третото Лице на Троицата – Светия Дух, но и самата Божествена субстанция, обща за всички Лица на Троицата, или Божествената природа на Логоса. Това ни дава възможност да разберем как в ранния латински тринитаризъм възниква тенденцията към „бинитаризъм“, тоест към отъждествяване на второто и третото Лице на Светата Троица. След Филон Александрийски и гръцките апологети Тертулиан използва стоическата теория за двойствения Логос като Разум (*ratio*) и Слово (*sermo*) на Бога, пребиваващ в своето битие в два стадия: вътрешен (*идеален*) и външен (*реален*) – при последния Логосът става самостоятелен действащ агент на сътворението на света. Светият Дух изпълнява у Тертулиан ролята на Негов помощник (заместник или съветник), Който изхожда от Отца чрез посредничеството на Сина. Авторът на монографията подчертава, че в сравнение с гръцките апологети учението на Тертулиан е много по-последователно и рационално осмислено. В него Синът и Духът са не просто безлични сили или инструменти на Бог Отец, те придобиват статут на самостоятелни Лица (*personae, res substantivae*). Нещо повече, Тертулиан признава, че всички Лица на Троицата са Божествени – и Отец е Бог, и Синът е Бог, и Светият Дух е Бог, всеки от Тях е Бог и всички заедно съставляват една Божествена реалност, Те имат една същност (*substantia*), статус

няването на статута на Сина и Светия Дух като самостоятелни личности, поне до изхождането им от Отца в света заради неговото сътворение и спасение. Поради силния акцент върху понятието „икономия“ този тринитарен подход бива наричан в науката „домостроителен (икономиен) тринитаризъм“. Това не означава, че увлечението на св. Ириней и гръцките апологети да описват Троицата така, както се открива Тя в домостроителството, им пречи да осъзнаят тайната на триединството във вътрешния живот на Бога. Основната аналогия, която използват те – човек, надарен с интелектуално-словесни и духовни способности – цели да потвърди факта, че вътре в единия и неделим Бог съществуват реални различия между трите Лица, и макар тези различия да се разкриват в пълнота само в домостроителната дейтелност на Бога, те трябва да присъстват в Него вечно и изначално. Вж. 138–142 от монографията на А. Фокин.

(*status*) и могъщество (*potestas*), но се различават по форма (*forma*), ред (*gradus*) и проявление (*species*).

Тенденцията към „бинитаризъм“ обаче се засилва след Тертулиан и достига своята кулминация при Лактанций (ок. 250–след 317), което в голяма степен обуславя появата в края на IV век в християнския Запад на учението за „двойното изхождане“ на Светия Дух. Като християнски апологет Лактанций поставя акцента върху монотеистичния възглед за единството на Божеството, противопоставяйки го на езическия политеизъм („Божествени постановления“). „Бог, Изобретателят и Творецът на нещата... преди да начене сътворяването на този свят, родил Светия и нетленен Дух (*sanctum et incorruptibilem Spiritum*), Когото назовал Син“⁷. Подобно на Тертулиан и гръцките апологети той свързва тясно рождението на Божия Син със сътворяването на света. Синът е Посредникът, от Когото Бог се нуждае при сътворяването на ангелите и другите неща. При Лактанций няма следа от учението за вечното раждане на Сина, характерно за Ориген. Освен това той често смесва понятията „раждане“ и „творение“, употребявайки по отношение на Сина ту глаголите *gignere*, *progignere* („раждам“), *nasci*, *generari* („раждам се“), ту *producere* („произвеждам“), *creari* („бивам сътворен“), *fieri* („ставам“, „възниквам“)⁸. Бог Отец родил Сина „от извора на Своята вечност, от Божествения и предвечен Свой Дух“ (*de aeternitatis suae fonte, deque divino ac perenni spiritu suo*)⁹. По свидетелството на блаж. Йероним Лактанций отрича лично битие на Светия Дух, отъждествявайки го ту с Отец, ту със Сина, или пък разглеждайки го като тяхната обща святост. Във всеки случай никъде в неговите съчинения не се говори за Светия Дух като за третото Божествено Лице наред с Отец и Син. Лактанций използва термина „Дух“ (*spiritus*) в няколко значения: (1) като действителната сила на Бога; (2) като Божествената субстанция, обща за Отец и Син; (3) като личното свойство или име на Сина Божи; (4) като Божествения дар на освещение и пророческо вдъхновение. Тази бинитаристка тенденция, която е свойствена не само за Лактанций, но също за Тер-

⁷ *Div. inst.* IV 6. Вж. 225–226 от монографията на А. Фокин.

⁸ Вж. глава II, § 5.2 – Лактанций и неговото бинитарно учение, 226.

⁹ *Epit.* 42 (*Epitome Divinarum institutionum*, „Извлечение от Божествените постановления“). Вж. с. 230 от монографията на А. Фокин.

тулиан и много други гръцки и раннохристиянски писатели, достига у него връхната си точка: тук личността на Светия Дух напълно се разтваря в личността на Сина.

Обръщайки се към разцвета на латинската патристика (325–430 г.), Алексей Фокин доказва наличието в западното тринитарно учение от епохата на арианските спорове на две противоположни и донякъде взаимоизключващи се тенденции. Той ги нарича съответно „гръцка“ и „латинска тринитарна парадигма“ (опирайки се на терминологията на френския теолог Теодор де Реньон¹⁰). Към първата Фокин отнася триадологиите на св. Иларию Пиктавийски и на св. Амвросий Медиолански, които разглеждат тринитарната формула на Тертулиан: *una substantia tres personae* в светлината на гръцкото *μία ουσία τρεῖς ὑποστάσεις*, където между същност и ипостаси се прави същата разлика, както между общо и индивидуално, а в основата се поставя т. нар. „социална аналогия“. Както показва авторът, в ученията на тези и някои други западни отци на Църквата от втората половина на IV век Бог Троица представлява „родово единство“, „неразделна общност и съюз“ на трите Божествени Лица, притежаващи особена индивидуалност и произхождащи от един източник – Бог Отец. Тяхната обща Божествена същност означава също неразделно единство и фактическо тъждество на съвместния Им живот и дейност. Макар св. Иларию и св. Амвросий да успяват да пренесат тази „гръцка тринитарна парадигма“ на западна почва, тя не се натурализира там и много скоро е стеснена от „латинската тринитарна парадигма“, явяваща се ори-

¹⁰ Фокин подчертава особено силно приноса на френския теолог Теодор де Реньон в изучаването не само на тринитарното учение на Августин, но и на патристичния тринитаризъм въобще. Възлово в това отношение е неговото четиритомно историко-догматическо изследване за „позитивната тринитарна теология“, чийто първи том излиза през 1892 г. в Париж. В този свой труд Де Реньон се опитва да докаже, че „тринитарната парадигма на схоластиката“, която той противопоставя на „патристичната“, има своите корени в учението на Августин. Основното различие между Запада и Изтока, що се отнася до тринитарния подход, според него се свежда до следното: ако за западните теолози Бог е преди всичко една същност, проявяваща се в три Лица, то за източните Той е на първо място три ипостаси, притежаващи обща същност. Тази „парадигма на Де Реньон“, наречена впоследствие класическа, оказва определящо влияние върху разбирането на Августиновата тринитарна доктрина поне през следващите сто години – в това число сред православни богослови и философи като С. Булгаков, В. Лоски, А. Лосев, митр. Йоан Зизиулас и др. Вж. 45–46.

гинално изобретение на такива забележителни западнокристиянски мислители като Марий Викторин и блаж. Августин.

Действително Марий Викторин¹¹ за пръв път в историята на патристичната мисъл избира – в качеството ѝ на най-перспективен модел за построяване на учението за Божествената Троица – неоплатоническата теория за „умопостигаемата триада“. Според тази теория Бог е необходимото единство на трите основни Божествени атрибута: битие, живот и мислене, които логически и онтологически произтичат един от друг и съответстват на Лицата на християнската Троица. Така, благодарение на Марий Викторин, на Запад възниква новата тринитарна парадигма. В нея за отправна точка на разсъжденията служи едната Божествена същност, вътре в която се различават три Лица като нейни съществени атрибути или функции. Доколкото основен принцип на единството на Троицата при Викторин е Божествената същност (*substantia, essentia*), с която съвпадат всички нейни атрибути, това тринитарно учение често се нарича субстанциализъм (или есенциализъм), тъй като според него Ипостасите на Троицата са производни на същността, те не са Ипостаси в смисъла на самостоятелни индивиди (както в тринитарното учение на кападокийците и западните никейци), но представляват своего рода потенции, функции, атрибути или проявления на една и съща единично-конкретна Божествена същност. Следователно, за да потвърди своето тринитарно учение, Викторин се основава не на „социалната аналогия“, както правят кападокийците и западните никейци, а на „психологическата аналогия“, при която Троицата се представя аналогично на вътрешната структура на индивидуалната душа. Така благодарение именно на Викторин и неговото учение на Запад възниква абсолютно нова тринитарна парадигма, наричана, както вече бе споменато, „латин-

¹¹ Марий Викторин (ок. 291–382 г.) пръв на Запад прави опит да синтезира философията на платонизма и християнското богословие в цялостна система. В последните години от живота си той пише няколко трактата, в които се стреми да постави гръцката философия в служба на християнската теология. Повод за тяхното написване са всъщност продължаващите ариански спорове. Фокин подчертава, че в тях Викторин защитава Никейското учение за единосъщията на Отца и Сина, но го прави така необичайно, че Йероним заявява по повод на тези негови съчинения следното: „Те са написани в диалектически маниер (*more dialectico*) и са толкова тъмни (по съдържание), че не ги разбира никой освен образованите хора“. Вж. 356.

ска тринитарна парадигма“ – за отправна точка на разсъжденията ѝ служи едната Божествена същност, вътре в която се различават трите Лица като нейни съществени атрибути или функции. Освен това в тринитарното учение на Викторин, разпадащо се на учение за „двете диади“ (Отец – Син, Син – Дух), третата Ипостас на Троицата, Светият Дух, се разглежда по-скоро не като самостоятелна Ипостас, а като един от съставните елементи на битието на Сина като единно Божествено действие, което има различна насоченост (от Битието и към Битието). Нещо повече, учението на Викторин за Духа като субстанциална връзка между Отец и Син създава според Фокин необходимите теоретични предпоставки за възникване на западното учение за *Filioque*. Много от тези новаторски идеи на Викторин се вливат органично в тринитарната доктрина на Аврелий Августин, който придава окончателна форма на „латинската тринитарна парадигма“.

В своето осмисляне на догмата за Светата Троица блаж. Августин се опира подобно на Викторин на различни философски теории. В процеса на творческо търсене на най-добрия тринитарен модел около 400 г. Августин стига до т.нар. „психологическа теория“ за Троицата, основана на конструирането и анализа на различни „психологически тринитарни модели“. В тези модели вътрешният живот на Божествената Троица се познава по аналогия със структурата на самосъзнанието на индивидуалната душа, която притежава набор от три свойства или способности, образуващи т.нар. „тринитарно *cogito*“: да бъдеш – да живееш – да мислиш; да бъдеш – да знаеш – да искаш; да бъдеш – да знаеш – да обичаш; ум – знание – любов; памет – мислене – воля и т.н.¹² Този подход за разрешаването на тринитарния въпрос в науката получава названието „тринитаризъм на абсолютния Субект“¹³.

¹² Авторът на изследването публикува и таблица с тринитарните аналогии, модели и формули на Августин, съставена на базата на таблицата на френския учен Йожен Порталие. Тринитарните формули на блаж. Августин се отнасят към Бога сам по себе си (*in veritate*), творението въобще (*vestigial Trinitatis*), външния човек (*vestigium – imago Trinitatis*) и вътрешния човек (*imago Trinitatis*). Вж. 687–690.

¹³ Според Фокин тринитарната доктрина на Августин, а и тази на неговия предшественик Марий Викторин, може да се характеризира с думите на Юрген Молтман като „тринитаризъм на абсолютния Субект“ и трите Му „начина на съществу-

С други думи, след Марий Викторин Августин предлага такова учение за „иманентната Троица“, в което вътрешният живот на Бога като абсолютен Дух, помнещ, мислещ и любещ Самия Себе Си, не зависи по никакъв начин от каквито и да е отношения със сътворения от Него свят. Тази „психологическа теория“ за Троицата, лежаща в основата на „латинската тринитарна парадигма“, става най-значителният и оригинален принос на Августин в развитието на учението за Светата Троица; тя е била и си остава уникално и неповторимо явление в патристиката, предопредило цялото по-нататъшно развитие на тринитарното учение на Запада. В същото време именно тази теория, останала чужда за гръцкия Изток, в значителна степен способства развитието на учението за изхождането на Светия Дух „и от Сина“ (*Filioque*), превърнало се в една от причините за разрива между Изтока и Запада.

В съгласие със своята „психологическа теория“ Августин учи, че Бог е абсолютно проста, неделима, единична същност или субстанция (*sola substantia vel essentia quae Deus est*). Тя и единствено тя обладава самостоятелно и независимо съществуване като абсолютен Субект, обективиращ Своето съдържание във вътрешния процес на самодиференциация и самоидентификация. Ето защо Августин не разглежда отношенията между Лицата на Троицата като отношения между три независими индивида, които имат собствено самосъзнание. В противовес на тринитарното учение на кападокийците той отрича самата възможност за разбиране на отношението между Божествената субстанция и Лицата на Троицата като отношение между родово-видови и индивидуални понятия. Заедно с това в съответствие с внимателно разработения от него принцип на „Божествената простота“ („всичко, което Бог има, е Самият Той“), Августин отстранява напълно всяко различие в Бога между категории като същност и субстанция, субстанция и свойство, субстанция и лице. Според него единствената категория, която може да се използва за Бога освен категорията субстанция – е категорията отношение (*relativum praedicamentum*). Затова той разглежда единичната и самотъждест-

ване“, в които се заключава вечният процес на Неговата „самодиференциация“ и „самоидентификация“. Вж. 593.

вена Божествена субстанция (*una eademque substantia*) като основен принцип на единството на Бога, а взаимоотношенията между Лицата на Троицата (*relationes, relative ad invicem*) – като основен принцип на различието между Тях. Все пак отношенията между Лицата в Троицата са на практика не нищо друго, а три различни вътрешни отношения на една и съща единична Божествена същност към самата себе си, или, казано по-точно, три различни вътрешни състояния или действия, посредством които една и съща Божествена същност като помнеш, мислещ и обичащ абсолютен Субект се отнася към самата себе си, конституирайки собствения си вътрешен живот, точно както човешкият ум, бидейки единична безтелесна същност и субект (*una mens, una substantia, unum subjectum*), се отнася към самия себе си, конституирайки вътрешния си живот чрез актовете на вътрешната памет, мисленето и любовта към себе си, представяйки така по идеален начин един възможен модел на Божествената Троица. Тясно свързано с това е и учението на Августин за Светия Дух като принцип на единството и връзката в Троицата, което има освен библейски и патристични, и чисто философски основания. Бидейки взаимна Любов между Отца и Сина, както и Тяхно взаимно Желание или Воля, произтичаща от Двамата, Светият Дух се осмисля като субстанциалната връзка в Троицата (*connexio, conjunctio, copulatio, communio*). И доколкото понятието „връзка“ е много близко до понятието „отношение“ (*relatio*) и е всъщност тъждествено с него, може да се каже, че Светият Дух в тринитарното учение на Августин се разглежда като вечно субстанциално отношение между Отец и Син, което, както и взаимната любов, изхожда в равна степен както от Отца към Сина, така и от Сина към Отца.

По този начин, започвайки с Августин, авторът на книгата разкрива, че неотменни черти на „латинската тринитарна парадигма“ са всъщност учението за Божествената простота, за относителната предикация на Лицата на Троицата, или за Техните различия, съгласно категорията отношение, метода на апроприация, и накрая представата за Светия Дух като принцип на субстанциалното единство, връзката и любовта в Троицата и тясно свързаното с нея учение за Неговото двойно изхождение.

Тези характерни черти на „латинската тринитарна парадигма“ се срещат практически у всички латински богослови след св. Августин (430–735 г.). Заедно с широкото разпространение в латинския Запад през V–VIII век на тринитарната доктрина на Августин, особено в логическата форма, която ѝ придава Боеций, лежащата в нейната основа „латинска тринитарна парадигма“, предполагаща абсолютната простота на Бога и превъзходството в Него на единството над троичността, на същността – над Лицата, които се явяват функции или отношения вътре в самата Божествена същност, получава нормативен статут и съвсем стеснява в себе си елементите на „гръцката тринитарна парадигма“ като „монархията“ на Отца, първичността на Ипостасите по отношение на Божествената същност, „социалната теория“ на Троицата, изхождането на Светия Дух от единия Отец и пр. Може да се каже, че едва възникнал, латинският „персонализъм“, обусловен от влиянието на гръцкото патристично богословие, отстъпва място на латинския „есенциализъм“ като оригинален конструкт на западнохристиянските мислители от IV–VI век, появата на който е обусловена от влиянието на неоплатоническата философия и Аристотеловата логика.

Учението на Августин за „двойното изхождане“ на Светия Дух (*proccesio ab utroque*), превърнало се в закономерен резултат в развитието на латинския тринитаризъм през II–IV век, впоследствие – през V–VIII век, получава широко разпространение в трудовете на латинските богослови в различни части на Западния свят, придобивайки класическата форма на учението за *Filioque* у римските папи св. Лъв и св. Григорий Велики, а също в Символа *Quicunque* (т.нар. Атанасиев символ, появил се на Запад не по-рано от V век) и на Толедските събори в Испания през VI–VII век, когато за първи път започва да се разглежда в качеството му на необходим догмат на християнската вяра.

На базата на всичко това Алексей Фокин заключава, че западната тринитарна доктрина се отличава с твърде рационалистичния си характер¹⁴. В основата на латинския „есенциализъм“ или на „латинската

¹⁴ А. Фокин смята, че повечето западнохристиянски мислители – Тертулиан, Лактанций, Марий Викторин, Августин, Боеций, Касиодор и др. – са повлияни

тринитарна парадигма“, формулирани в писанията на Марий Викторин, Августин и Боеций, лежат следните компоненти: учението за абсолютното единство и простотата на Бог като единна, проста, неделима и неизменна субстанция, в която се разтваря цялото множество от свойства, атрибути и други различия, с изключение на различията между Лицата; учението за относителната предикация на Лицата или за Техните различия според категорията отношение (*relativum, ad aliquid*), която не нарушава вътрешното единство и простотата на Божествената субстанция, а означава различни начини на отношение на единия Бог към Самия Себе Си; учението за „присвояването“ (*appropriatio*), тоест за особения начин да се приписват общи Божествени атрибути на отделните Лица; концепцията за Светия Дух като принцип на субстанциалното единство, връзката и любовта в Троицата и тясно свързаното с нея учение за Неговото „двойно изхождане“, станало известно като „учението за *Filioque*“; „тринитарната онтология“ и „психологическата теория“ за Троицата (включително учението за „вътрешната реч“, *verbum interius, interna locutio*).

Проследявайки развитието на латинската тринитарна парадигма след Марий Викторин и Августин в ученията на мислители като Викентий Лерински, Боеций, Касиодор, св. Григорий Велики, Исидор Севилски, Беда Достопочтени и др., Алексей Фокин обобщава, че в нейната основа стоят всъщност абсолютната простота на Бога и превъзходството на Божествена същност, получила нормативен статут.

много по-силно от античната философска мисъл, отколкото от ученията на гръцките отци на Църквата, живели по тяхно време. Тъкмо това влияние, твърди авторът на изследването, обуславя по-късно и появата на някои характерни черти на западната философска традиция като рационализма, автономията на разума, индивидуализма, субективизма и психологизма. Легитимността на подобно заключение изглежда съмнителна и доста спорна, ако се вземе предвид високата философска култура на гръкоезичната патристика, както и фактът, че началото на хилядолетната история на Византия – по думите на Сергей Аверницеv, е „импозантно зрелище на едновременно разцвет на неоплатонистичните философски школи – езически, както в Атина, или религиозно неутрални, както в Александрия, – и на спорещата с тях, ала и учеща се от тях християнска патристика“. (Вж. „Наша философия (восточная патристика IV–XI вв.)“ – В: Аверинцев, С. С. *София-Логос. Словарь*, Київ: Дух і літера 2006, 610–639, превод Марио Коев.) Продължавайки нишката на своята мисъл Фокин заключава, че западното учение за *Filioque* също има чисто рационалистичен характер. Вж. 685.

„Латинската тринитарна парадигма“ оказва решаващо влияние и върху по-нататъшното развитие на тринитаризма в западната средновековна и в нововропейската философия и теология. Нейните значителни отлики от източнохристиянския тринитаризъм са изследвани едва в края на XIX–XX век. Алексей Фокин споменава в тази връзка с благодарност имената на учени като Теодор де Реньон, Адолф фон Харнак, Жозеф Тиксерон, П. Браун, С. Н. Булгаков, А. Ф. Лосев, Владимир Лоски, Христос Янарас, Йоан Зизиулас и др.

Йоаннис Стефанос Каминис

The author is a Senior Assistant Professor in the Department of Systematic Theology at the Faculty of Theology of Sofia University. E-mail: kaminis@theo.uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0000-0003-3582-4037>.

**Review of: John Behr, *The Mystery of Christ: Life in Death*.
Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2006, 189
pp. ISBN 978-0-88141-306-9.**

За Автора

Отец Джон Бер е професор в университета на Абърдийн в катедра Региус по Хуманитаристика. Преди това е преподавал в Православната богословска семинария „Св. Владимир“ в Ню Йорк, където е бил декан от 2007 до 2017 г. Той също ръководи катедрата по православно богословие „Митрополит Калистос Уеър“ в Центъра за православно богословие в Амстердам при университет Vrije.

След като завършва философия в Лондон през 1987 г. отец Джон прекарва една година в Гърция. Получава магистърска степен по източнокристиянски изследвания в Оксфордския университет при епископ Калистос (Уеър), който впоследствие става негов научен ръководител. Научното жури за докторската му теза се състои от изтъкнати богослови като отец Андрю Лут и Роуън Уилямс, бившия архиепископ на Кентърбъри. Докато работи по докторската си дисертация е поканен като гостуващ преподавател в семинарията „Св. Владимир“, където от 1995 г. е постоянен член на преподавателския състав. Преди да стане декан през 2007 г., той е бил редактор на богословско списание на „Св. Владимир“ и продължава да работи като редактор за поредицата на патристични книги от издателство на „Св. Владимир“.

Докторската му работа е посветена на въпросите на аскетизма и християнската антропология, с акцент върху св. Ириней Лионски и Климент Александрийски. Тя е публикувана от Oxford University Press (2000). След

като изследва почти едно десетилетие християнството във втори век, о. Джон започва да публикува поредица за формирането на християнството богословие (The Way of Nicaea, SVS Press 2001, и The Nicene Faith, SVS Press 2003). Книгата The Mystery of Christ: Life in Death (SVS Press, 2003) представлява синтез на тези изследвания.

Книгата Тайнството на Христос (Живот в смърт)

Книгата „Тайнството на Христос“ предлага визия за християнско богословие, която предизвиква читателя да преосмисли съвременния историческия подход към богословието. Според автора повечето съвременни изложения на богословието започват с резултатите от богословските дебати през първите векове, но отделят богословските формулировки, от начина, по-който те са били установени чрез определени екзегетични практики. Пример за това е терминът „въплъщение“, който се отнася до второто лице на Светата Троица, родено от Дева Мария. Според о. Джон Бер, обаче това не било даденост, понеже идентичността на Христос се разбира само в светлината на Страданията Му, затова трябва да се върнем отново към по-ранните свидетели за живота на Иисус Христос, за да разберем начина по-който учениците разпознават Иисус Христос като Божи Син., т.е. чрез Страданието и Кръста.

Откровението за истинската идентичност на Христос не се разкрива просто в светлината на Страданието, а по-точно, когато самият Христос обяснява Писанията на учениците (Лук. 24:27). Преди това текстът на юдейските писания (Старият Завет) се възприема като съкровище от образи, чиято отправна точка е историческото събитие на Страданията. Разпнатият и възкръснал Господ, Който стои пред образите на Писанието (Стария Завет), е Онзи, за Когото възвестяват Писанията. Следователно Писанията още от раннохристиянските времена не се използват само като разказ за минали събития, а по-скоро като съкровищница от образи, водещи до Христовото тайнство. Тук отец Джон Бер подчертава, че според древната мисъл истината е това, което се намира в настоящото, докато за „просветената“ модерност е това, което се намира в миналото, а за постмодерността онова, което ще бъде. Историческият подход на модерността поставя истината за Иисус в миналото – как се е родил, какво е извършил и какво е казал, но по този начин Христовата истина

се подчинява на човешките критерии за историчност. В пролога на книгата си отец Джон Бер изрично критикува съвременните исторически методи, като например историко-критическия метод за изучаването на Свещ. Писание. Според него, историческият подход на модерността поставя истината на Христос твърдо в миналото, както показва и т.н. опит на „Семинар за Иисус“ – група от около 50 библейски изследователи и 100 неспециалисти, чиято цел е да реконструират историческата личност на Иисус.¹

Вместо да използва съвременните исторически методи – като например да открие „какво наистина се е случило“ – методи, зависещи от критерии създадени извън Църквата, отецът Джон Бер представя във първата глава самия Кръст, Страданието и Възкресението като онези събития, които водят до създаването на богословието. Разпятието е отправната точка на богословието, оста, около която се върти светът, върховното събитие, от което може да се изследва по истински начин и да се разкаже историята, която всъщност винаги е била и още е история на спасението. Затова, средоточието на Свещ. Писание е само Христос и това се изтъква от самия Него, когато Той казва: „Изследвайте Писанията, защото вие мислите чрез тях да имате живот вечен. И те са, които свидетелстват за мене“ (Йоан 5:39). По-късно също подчертава: „Защото, ако да бяхте вярвали на Моисея, щяхте да повярвате и на Мене, понеже той за Мене писа“ (Йоан 5:46).² Следователно Моисей е писал в миналото, но смисълът на словата му не се намира в исторически събития, а по-скоро се крие в начина, по който говори за Господ Иисус Христос. Вследствие на това цялото Свещ. Писание представлява указание, което ни води към Христос, за да можем ние да се срещнем с Него. Според отец Джон Бер, за да изясним тайнството на Христос, трябва да разберем и богословския контекст, в който са събрани текстовете, съставляващи Свещ. Писание, заедно с канона на истината и апостолското предание. Авторът изтъква, че тази богословска рамка е била установена в края на II в. от св. Иринеи Лионски, докато впоследствие се превръща в основа на православното християнство. Понеже св. Иринеи показва последователността и взаимовръзката между Свещ. Писание, канона на истината

¹ Pearson, A. Birger, „The Gospel according to the Jesus Seminar“, *Religion* 25:4 (1995), 317-338.

² Behr, John, *The Mystery of Christ: Life in Death*. Crestwood. New York, 2006, с. 50.

и апостолското предание. Във всички тях се открива проповядването на разпнатия и възкръсналия Христос в съответствие със Свещ. Писание. Това не означава обаче, че задачата на християните в настоящото е да съхраняват непокътнат един статичен корпус от знания и обичаи. Вярата и истината на християнството е динамична и есхатологична. Христос е винаги „идващият“ (срв. Мат. 11:13, 23:9 и 23:39); Той е съкровището, скрито в Писанията и срещата с Него води до преобразяването на човешкия живот. Опорната точка на Откровението и средството за нашата среща с Бога е именно апостолското проповядване и Евангелието.³ Канонът, преданието и апостолската приемственост заедно със Св. Писание осигуряват рамката, която ни води към Христос, там където човек може да Го опознае и да отговори по смислен начин на въпроса, Който Христос поставя: „а вие за кого ме мислите“ (Мат. 15).⁴

Отговорът на този въпрос не се основава в историческия анализ на новозаветните текстове като минали събития, а се намира в настоящото, като откриваме какъв смисъл има за нас Свещ. Писание. Понеже Христос остава „идващият“, Онзи който обяснява Писания на учениците Си, за да могат те да Го опознаят като Господ. Точно това изисква Христос и от съвременните хора, които искат да бъдат Негови ученици, т.е. да продължат да се занимават със Свещ. Писание в контекста на църковното Предание, следвайки правилото на истината. Преданието представлява приемствеността на тълкувателното взаимодействие със Свещ. Писанието. Така вярата, предадена от апостолите „веднъж и завинаги“, представлява активно и динамично движение, затова и Преданието не е убежище, а предизвикателство, което ни принуждава да се ангажираме със Свещ. Писание, да съзерцаваме Христос и да се научим да Му подражаваме.⁵

От тази гледна точка Бер продължава като обяснява други основополагащи богословски теми като сътворението, падението и спасението. Всъщност падението и греховността се разпознава само в светлината на Христос. Казано по друг начин, първо идва решението, а след това започваме да разбираме където е проблемът с човешката природа.⁶ Освен това

³ Behr, John, *op. cit.*, с. 52-53.

⁴ *Ibidem.*, с. 68.

⁵ *Ibidem.*, с. 68.

⁶ *Ibidem.*, с. 84.

в четвъртата глава авторът разглежда учението за Богородица в Евангелията и литургичните текстове. Накрая, в петата глава той се спира на Въплъщението и как то отразява начина, по-който вярващите разбират тялото. Изглежда, че целта на отец Джон Бер е да освободи съвременното богословие от модерните критерии за историческа достоверност, за да може то да се трансформира в свидетелство за преобразяващата сила на Бога. Следователно той определя подхода си като „постмодерен“ и постоянна покана за живот с Христос. Разбира се, такъв подход може да е полезен за модерните и по-скоро западни общества, особено ако вземем предвид изобилието на различни богословски течения, съответстващи на модерността: от екзистенциалното и диалектическото богословие, до политическото и феминисткото богословие и др.⁷ Но всички тези течения не са възникнали в средите на православното богословие, което и днес се отнася с недоверие към тях. Затова проблемът по-скоро е в отношението между православието и модерността, особено ако вземем предвид, че православният свят, поради исторически обстоятелства не е участвал във Ренесанса и Просвещението и, че до неотдавна, по-голямата част на традиционно православни страни е била под влияние на комунистическия атеизъм. Следователно богословският диалог със съвременните проблеми на модерното общество трябва по-скоро да бъде засилен и да не се избягва с оправданието за „модерните предразсъдъци“. Освен това историческият подход към богословието може да разкрие нашите грешки и предразсъдъци, които често се крият под лозунги за вяроност към „традицията и отците“. Въпреки тези критични забележки, мисля, че отец Джон Бер е създал увлекателно четиво, което подчертава значението на Христос като изходната точка на цялото богословие и правилно разбира популярната съвременна тенденция, която търси реалността на историята, отбелязвайки, че историята представлява често интерпретация на минали събития. Затова богословието трябва да се придържа към тълкуването и изповядването на истината, за да не се превърне в суха метафизика и митология.

⁷ За повече вж. Gibellini, Rosino, *La Teologia del XX Secolo*. Brescia, Queriniana, 2007.

Forum Theologicum Sardicense
2/2022

Под редакцията на
проф. д-р Павел Павлов, доц. д-р Светослав Риболов

Художник на корицата и предпечатна подготовка:
Златина Карчева
Формат: 70/100/16

Издание на:
© Богословски факултет при СУ „Св. Климент Охридски“
© Университетско издателство „Св. Климент Охридски“
www.unipress.bg

Адрес на редакцията:
Богословски факултет
на СУ „Св. Климент Охридски“
София 1000, пл. „Св. Неделя“ № 19
e-mail: FThS@theo.uni-sofia.bg