

FORUM THEOLOGICUM SARDICENSE

БОГОСЛОВСКА МИСЪЛ

2/2017

annus XXII



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

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Главни редактори:

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

Членове:

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

COLLEGIUM EDITORUM

Svet. Riboloff & Pavel Pavloff

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

© Богословски факултет на СУ „Св. Климент Охридски“

© Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

ISSN 1310-7909

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор	5
Дилян Николчев, <i>За каноничния смисъл на „пожизненото служение“ на православния епископ: безусловно или под условие?</i>	7
Diacono Ivan Stoyanov Ivanov (Kiumurdzhiysky), <i>Fenomenologia liturgica dell' arte christiana – uscia sacra, iconografia e testo liturgico – nella normativa dei concili ecumenici e la testimonianza dei padri</i>	17
ставр. ик. Михаил Михайлов, <i>Синодални наредби: правна характеристика, функции и приложение</i>	53
Георги Чочев, <i>Въплъщението и изкуплението в светлината на Богородичната икона</i>	63
Йоанис Каминис, <i>Символиката на числата в творбите на Евагрий Понтийски</i>	73
Цветанка Еленкова, <i>Св. Григорий Назиански и отношението му към жените в неговите богословски поеми и слова</i>	103
Стефан Тончев, <i>Поклоннически и/или религиозен туризъм – проблеми и перспективи в контекста на съвременността</i>	119
Илиана Димова, <i>Библейският наратив в предучилищна възраст – функция и приложения</i>	131

CONTENTS

Foreword

Dilyan Nikolchev, *About the Canonical Meaning of the “Lifelong Office” of the Orthodox Bishops. Is it Unconditional or Conditional?* 7

Deacon Ivan Stoyanov Ivanov (Kiumurdzhiysky), *Liturgical Phenomenology of the Christian Art: Sacred Music, Iconography and Liturgical Text in the Regulations of the Ecumenical Councils and the Testimony of the Fathers* 17

Stauroeconom Mihail Mihailov, *Synodal Decrees: Their Juridical Characteristics, Functions and Application* 53

Georgi Chochev, *Incarnation and Redemption in the Light of Theotokos' Icon* 63

Ioannis Kaminis, *Symbolic of the Numbers in the Works of Evagrius of Pontus* 73

Tsvetanka Elenkova, *Gregory of Nazianz and His Attitude towards Women in His Theological Poems and His Orations* 103

Stefan Tonchev, *Pilgrimage and/or Religious Tourism – Problems and Perspectives of Development Nowadays* 119

Iliana Dimova, *Biblical Account in the Pre-School Education: Methodology and Practical Dimensions* 131

ПРЕДГОВОР

Настоящият брой на периодичното издание на Богословския факултет при Софийския университет „Св. Климент Охридски“ представя няколко автора, всичките от България. Първите три текста са в областта на практическото богословие – канонично право и литургика. Първият, с автор доц. д-р Дилян Николчев, представя дискуссионния въпрос за пожизненото служение на епископите в Православната църква. Вторият е също дело на преподавател от същата катедра и е посветен на особеното богословско единство, регистрирано и на Вселенските събори, между музика, иконография и литургична поезия в изключително мистичното и красиво православно богослужение. Работата на доц. дякон Иван Иванов (Куюмджийски) е на италиански език, тъй като е писана по време на негова специализация в Италия. Третият текст в списанието ни е дело на ставроиконом докторант Михаил Михайлов и е в областта на устройството и управлението на поместните православни църкви. Имайки предвид събитията от последните години в православния свят и живия интерес сред обществеността, и представата за масова информация у нас, със сигурност както тази статия, така и първата в броя ще бъдат от приети отлично сред по-широк кръг публика.

Изследванията на докторантите Георги Чочев, Йоанис Каминис и Цветанка Еленкова са свързани с докторските им дисертации и са в областта на догматиката и патрологията. Със сигурност прилежната им работа в течение на изследването на проблемите, които разглеждат, ще предизвика интереса у специалистите.

Последните два текста в броя са на колеги-богослови, които преподават в Тракийския университет в Стара Загора. Доц. д-р Стефан Тончев представя важен въпрос, отнасящ се до темата за поклонничеството и съвместимостта му с туристическия бизнес днес в България, а Илиана Димова е разработила изследване, свързано с преподаването на религия при най-малките – предучилищната възраст, категория от ученици, които засега не влизат в обсега на курсовете по религия-православие в училищното образование.

CP

Diljan Nikolchev

ABOUT THE CANONICAL MEANING

of “The Lifelong Office” of the Orthodox Bishops.

Is It Unconditional or Conditional?

Abstract: *За каноничния смисъл на „пожизненото служение“ на православния епископ (безусловно или под условие?). За каноничния характер на пожизненото служение на епископата в поместните православни църкви се водят от няколко години интензивни дискусии, нещо повече – проблемът се „материализира“ в реални събития. В БПЦ обаче той се подминава по едни или други причини. В този смисъл настоящият доклад има за цел да повдигне научно-богословска дискусия по тази църковноправна проблематика и в нашата поместна църква.*

Keywords: *Orthodox Church, Canon Law, Bishops, Lifelong Service*

Today, at the beginning of the third millennium, the discussions in the Orthodox Church on actual canonical issues more than ever require, presume and oblige researchers to demonstrate scientific seriousness and responsibility, paying special attention to unexplored scientific fields, which for one or another reason have been disregarded and concealed or misinterpreted.

Thus, the scientific problems come back to life and their background historical events evolve, survive, do not freeze in their historical essence and do not sink into oblivion and attain not only some ceremonial value but also acquire actual meanings, as they could also serve as a corrective for the present and the future. One of these questions is the meaning of the lifelong office of Bishops in the context of the canonical tradition and practice.

* * *

In the last decade the nature of the lifelong office of the orthodox bishop once again was a theme for theological discussions in the Orthodox Church, even more – the problem was “materialized” into real events.

For instance, the issue about the lifelong office of the first hierarch the Cyprus Orthodox Church Archbishop Chrysostom I, due to his incapability after 2000 to perform his duties (the reason – Alzheimer's disease) went through fiery debate not only within the diocese of this autocephalous church.

For solving this canonical problem, in Switzerland took place a meeting of the extended members of the Holy Synod of the Cyprus (2006), presided by the Ecumenical Patriarch Bartholomew, at which the decision to resign with honor the position Archbishop of the Cyprus Orthodox Church and to proceed with the election of a new first hierarch, was made. On the 5th of November 2006 a new one was elected – Chrysostom II.

Similar debate was also unleashed in the Serbian Orthodox Church in 2008-2009 after the progressive worsening of the health of the then Serbian first hierarch – 95-year old Patriarch Pavle. The outcome of the situation was that the Archbishop Synod of the SOC, gathered in November 2008 in Belgrade, did not satisfied the pledge of the Patriarch to be exonerated from his responsibilities, ensuing from the Patriarch cathedra.

Let me explain in details the actuality of this issue in the context of the events, taking place in the Hellenic Orthodox Church. The question whether the Metropolitan cathedra is given for life or the Metropolitans must retire at certain age, is nowadays very actual in Greece. It is periodically commented in the Greek society but it has recently run high with the election of the new Greek Archbishop Ieronymos II of Athens (7th of February 2008), who is also over 70 years old. Right after his election the specialist of canon law noticed that popular members of the high clergy and theologians for the first time posed in such an open and categorical way the question of the age limits for electing a Metropolitan in the Greek Church.

The biggest challenge was posed by the Metropolitan of Zakynthos Chrysostomos, one of the most influential and popular of the Greek high hierarchs, who has already said farewell to the clergymen of the island eparchy led by him after 35 years of archbishop office. He resigned when he completed 72 years. He himself for years has been a defender of the idea that metropolitans could not rule lifelong their eparchies literally but must retire at certain age not to hinder the development of the church life in the eparchy.

Metropolitan Chrysostomos had declared his decision to retire at that age some years ago. Not long ago he said: *"I want to emphasize that I*

am not going to leave the Island of Zakynthos in order to move to another metropolis but will give up my position to someone younger and more capable. And I will be right next to him and will help him because my interest in Zakynthos will never stop. I hope the new metropolitan will fulfill entirely all the expectations of the people on the Island”.

Commenting the reasons of his retirement he pointed his age of 70 years and defined it good for his resignation from his office: *„The teachers and judges retire at 65 or 67 years, he said, that is why I think it would be better to resign at 70”.* In January this year he also reminded on the national TV of Greece that he was going to give his resignation at the beginning of the Church year since he did not consider dying *„stuck to the throne”.*

In the day of his resignation Metropolitan Cryssostomos stressed emphatically that his decision was based on his believe that no one can occupy lifelong an responsible position like the bishop's one since time pass by and man's strength diminish and appealed to all the clergymen to accept in October the new metropolitan, elected by the Holy Synod of the Greek Church. *„My resignation is a matter of principles, not an escape”* the Metropolitan replied to the attacks against him.

After the resignation of Metropolitan Cryssostomos his example followed some other Metropolitans. Thus the Metropolitan of Kifissia (a district of Athens) Cyril, who is still under 50, publically stated his intention to leave the throne when he gets old. As he says *„the holy canons expect the metropolitan to be capable. Lifelongness accompanies capability – not for administration but for liturgy. To give Holy Communion. To go round to see the eparchy. If I cannot stand and perform all these duties then what is the meaning to occupy the Metropolitan's position?”*

These opinions also shares the 52-year old Metropolitan of Kastoria (Greek Macedonia) Seraphim, who also declared in public: *„As long as I can serve, I will occupy this position. Otherwise I will resign for other to take my place”.* 63-year old Metropolitan of Idra Ephrem also thinks that *„if the Bishop has no longer the physical and mental strength, he has to resign in dignity. So it is a matter of prudence and mental maturity when to resign. And the solution of problem about the age limit of the bishop's office is in the power of the Archbishop Council of the Greek Church”.*

The position of these *archierey* about the lifelong metropolitan office was not supported by all the *archiereys*. In the conditions of the debate 81-year old Metropolitan of Ioannina Theoklitos categorically rejected this idea: *„I am not a clerk to retire”*, he said.

The same opinion also expressed the 92-year old Metropolitan of Maronia Damasskinos (with headquarters in Komotini or Giumurjina) „*The Bishop remains Bishop for life. He figuratively contracts a marriage with the Church, with the eparchy, with his parishioners.*” According to him the Metropolitans could really resign on their own judgment but only if they have strong reasons for that.

Not long ago his opinion about the lifelongness of the archierey on active duty expressed also the famous theologian Ierotei Vlahos, Metropolitan of Nafpaktos, who said that the canon law of the Orthodox Church does not adopt the practice and the idea a Bishop to „*retire*” and still remain a Bishop.

According to him, in these rare cases in the church history, the one, who resigns, has also been deprived of his Bishop status because „*a Bishop could not exist without a congregation*”. But nowadays according to Ierotei Vlahos it is considered a punishment someone to be deprived of episcopacy and thus there is a danger of creating a theological and pastoral paradox – a Bishop without a parish, which Holy liturgy to preside.¹

The presented examples from the actual debate and the modern practice in the Ellada and some other local Orthodox churches only illustrate the severity of the problem with the lifelong Bishop's office in the Orthodox Church. They come to show that this question has not yet been solved in canonic way and that it probably would be manifested in other local Orthodox churches in which for different reasons the debate on this subject still has limited publicity or is controlled by different means, part of the imposed in the last centuries conservative believes of the absolute, literal and not in conformity with the real object of the archierey's office interpretation of the canonical meaning of the lifelong office of the diocese Metropolitan, respectively of the Patriarch.

The problem will be subject of further development with the perspective of a great ecumenical and panorthodox council at which series of actual issues are expected to be brought up. Undoubtedly one of the most important and significant is the question of the nature of the Bishop's office and in particular its lifelongness.

¹ The information and the quotations about the question of the lifelongness of the episcopacy in the Orthodox churches of Cyprus, Serbia and Greece is obtained in different specialized ecclesiastical and affiliated sites.

* * *

Posed in this way, the question about the lifelong office of the Orthodox Bishops, assumes strict canonical interpretation, based on the theological principles and the church tradition but at the same time is a question of rational evaluation and canon law analysis. It would be hard enough to give at least satisfying answer in these few pages but it would surely contribute to bring the debate out of the field of ex-cathedra opinion expression and to focus in scientific-theological discussion, partially deprived of traumatic ecclesiastic prejudices or scholastic perceptions.

So, as it is well known that the church hierarchy can be two types – sacred and administrative. On its side the sacred hierarchy has three ranks, the highest of which is the Bishop's one. The sacred hierarchy receives by the act of ordination the gift of priesthood. This gift in fact is given to the person /Bishops, Priests and deacons/ for life – the ordination and baptism cannot be revoked. „*Therefore I remind you to stir up the gift of God which is in you through the laying on of my hands*” – writes Saint Paul to Timothy (2 Timothy 1:6). In this meaning the Bishop's office is literally lifelong because the Bishop in the Church must be guided by and follow all his life the vow he has taken at time of his *chierotonia*.

Even more, if we can use a hyperbole, the office of Bishop is “over-lifelong”, it is “post-lifelong”. Even after his death he remains a Bishop, he keeps on being referred as such with the corresponding honor and dignity and the only indication that he is no longer with us is the explanation that he is already *ex-archierei* of his Episcopal cathedra – functional – real or not („long existing”). Thus the explanatory definition “ex” in fact only differentiates between the presently ruling *archierei* and the cathedra he occupies – with those *archierei* whose government has already become part of the church history but who bear lifelong or even post-mortem this God's gift.

The office of the Patriarch, of the Metropolitan, of the Archbishop (in some local churches) or of the Bishop on active duty (i.e. the first hierarch of an eparchy) is an office of Bishop in a higher (administrative) state. Their Bishop cathedras are occupied not by the sacrament of *chierotonia* but by a vote, in which, in most of the local churches, representatives of the clergy and of the laics take part, which is the case of BOC. Chosen for Patriarch, Metropolitan, Archbishop or Bishop on active duty, they become bearers of the sacred, as well as of the administrative office.

But the nature of the administrative office of these Bishops assumes

lifelongness, which from the canon law point of view, could not be defined as unconditional, imperative lifelongness. In this meaning it could not be determined and defended by sacred means but it is determined by certain conditions, which the Bishop must satisfy administratively throughout his office. In this sense it is already conditional. Thus the Bishop, bearing the patriarchal, metropolitan and etc. power, must satisfy all these conditions and maintain all these qualities, which he has satisfied or has had at the time of his election.

When he is no longer capable of satisfying even one of these conditions – for example to be in a good physical and mental health, to possess enough administrative capabilities and skills to manage and rule his local church, to enjoy good image and trust of the people and of the government and so on – he stops his administrative office, withdraws in peace or in case he has committed a canonical crime – suffers ecclesiastical punishment. This is supported by many canons, which foresee procedures for depriving the right of administrative office. Even more, the canons foresee imposing the most severe sanctions for a Bishop who while occupying his cathedra, for one reason or another „takes no care of the clergy or people and does not instruct them in piety” – he „is separated” and even deprived (cf. 58th canon of Holy Apostles and Interpretations) (1, 161 – 164).

For the constant office of Bishops, first church hierarchs, speaks the 19th Rule of the Fifth-Sixth Ecumenical Council: they must constantly teach, especially in the Sundays (2, 120 – 125). These ecclesiastical canons expect constant activity in the office of Bishop, performing the duties of a ruling hierarchy.

In case of losing his physical or mental capabilities the Bishop has no way to fulfill the conditions, defined by the canon – he just stops ruling and preaching and transforms into an ordinary subject of ecclesiastical ruling, which is already in inconsistency with the meaning and the spirit of the canons. In this sense, the lifelong office of Bishop is conditional, and when it is a conscious and responsible resignation from the Episcopal cathedra, it is not an escape but a matter of canonical principles and tradition, forgotten and abandoned nowadays (Look also: 3).

Today it is hard to say where and when this “phenomenon” of misinterpreting the issue of the lifelongness has gradually originated – in the Early and High Middle Ages (i.e. from the end of the 5th till the end of the 15th century) in Byzantine empire, the „sore point” of the Church and the state, as successfully defines D. Obolensky this demonstration of antinomy

of the divine diarchy "State-Church" (Cf. 4, 229, 233).

The historical examples for the first in the history illustrations of misinterpretation of the question of the lifelong office of the episcopacy demonstrate the strong influence of an external factor, namely the secular authority. Here I will remind on purpose that the chronological administrative titles of the Bishops emerge in the time, when the Church has already been secularly influenced.

Thus, the title *Metropolitan* coincides with the Nicene epoch – in the canonic monuments it is seen for the first time in the 4th, 6th and 7th rules of the First Council of Nicaea. In regard to the Patriarchal title, it is not used till the end of the 5th century. It is symptomatic that the title of the *Patriarch* is mentioned for the first time in the Constitution of Emperor Flavius Zenon in 477 A.C. and in the canons not till the Fathers at the Fifth-Sixth Ecumenical Council (691-692 A. C.) (5).

The time and place limitations, posed here, do not allow a detailed historical review, that's why I will present just some other examples. The first of them indirectly concerns the benefits of the *first-illumination* cathedras as they are represented in the canons. Undoubtedly the history of the formation of the local churches does not leave a possibility for dogmatic advantages of their first hierarchs.

The canons themselves (3rd canon of the Second Ecumenical Council, the 28th canon of the Second Ecumenical Council, the 28th Fourth Ecumenical Council) speak of political, not dogmatic reasons, for occupying the cathedras, mentioned in the rules. In fact, the civic position of the cities defined, according to the same rules, their place, position and dignity of the diptych.

The second example generally presents the vision of the political and social Byzantine elite about the Patriarch image and the nature of his service. Such is the attitude of the Byzantine emperor Basil II, who called the Constantinople Patriarch *spiritual leader of whole the East* or the „presented” image of the Patriarch, offered to us by the Epanagoge (civil legislative act of 9th century, that has never even been officially published), in which the Constantinople Patriarch is depicted as „*living and animated image of the Christ*”.

Unfortunately this early allusions of elitism which contradict and even set the “real” Church of the spiritual experience and piety against the institutional Church, reflect one side of the reality in the church history and its canonic and unfortunately, diverted tradition. Symptomatically,

the connection „language – ecclesiology” has been being broken continually, which has been noticed even by the Byzantine writers.

For these nominally involved in the Church life Bishops, Nikita Stamat (one of the late Byzantine theologians) says: „ *A Bishop in the God's eyes and in the view of the Christian Church is rather those who has revealed himself in the Church by the Holy Spirit as a theologian (theologos), than the one who has been ordained as a Bishop by men but who still needs a consecration (mystagogia) in the secrets of the Kingdom of God*” (6, 158).

In the context of the theme this means that the episcopacy stands strong and authentic in the Church only if he has discovered the spiritual freedom and piety himself and does not search for the nominated public recognition of his office, that could set his manifestations free but at the same time would stand enslaved in the belief of redemption and salvation of mankind (7, 209). With other words, nowadays we have adopted definitions, coming from the ritual church practice, which are of no value for the real ecclesiology of the New Testament.

In conclusion, with a view to the theme for the lifelong office of the Bishops in the Orthodox Church – is it unconditional or conditional, with broader meaning, the choice of the local churches in the future will be whether to return to the early church ecclesiology of Saint Paul of the New Testament or to obey the ritual tendencies evolved in the post-New Testament and civil age and developed in ecclesiology, that is not criticized and not even questioned nowadays (8; 9, 73 – 88). But for sure the traumatic nature of the problem, that I presented here, is not a subject only to strict Episcopal analysis but needs broader theological scientific discussion in the future.

BIBLIOGRAPHY

1. Правилата на св. Православна църква с тълкуванията им, т. I, София, 1912.
2. Правилата на св. Православна църква с тълкуванията им, т. II, София, 1913.
3. Николчев, Д. „За Устава на Българската православна църква: необходимата реформа“. *Християнство и култура*, бр. 2 (6), 2003, 72-86.
4. Бакалов, Г. *Византия*. [Второ издание], София: Лекс 99 ООД, 2000.
5. Цыпин, Вл. „Город в церковных канонах и значение диптиха в Православной Церкви“. – <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/1665/>

6. Ериксън, Дж. „Църковната канонична традиция“. *Богословска мисъл*, кн. 1 – 4, 2004.

7. Николчев, Д., Нушев, К. „Българската православна църква и съвременната правова държава (законодателни и институционални проблеми)“. – Във: *Вероизповедания и закон. Мониторинг на религиозните свободи в Република България*, София, 2002.

8. Григориос, архимандрит Папатомас. „В епохата на постцърковността (Раждането на една постцърковна модерност)“. – (In the post-church age (The birth of a post-church modernity). – *Quotation: www.pravoslavie.bg/Църква/В-епохата-на-постцърковността*. И също: *Богословска мисъл (Forum Theologicum Sardicense)*, 2 (2013), 205-230.

9. Papathomas, Archim. Grigorios D. "Les quatre niveaux a sesinence commune de la polyarchjie anti-ecclesiologique (Les quatre déviations anti-canoniques à désinence commune de la co-territorialité, qui impliquent l'anéantissement de l'Église)", *La Messager Orthodoxe*, vol. 141, II, 2004.

Diacono Ivan Stoyanov Ivanov (Kiumurdzhiysky)

FENOMENOLOGIA LITURGICA DELL'ARTE CRISTIANA –

Musica Sacra, Iconografia e Testo Liturgico –
nella normativa dei Conili Ecumenici
e la testimonianza dei Padri

Abstract: *Liturgical Phenomenology of the Christian Art: Sacred Music, Iconography and Liturgical Text in the Regulations of the Ecumenical Councils and the Testimony of the Fathers.* The study and interpretation of the liturgical codes of the Orthodox Church makes us understand the influence of the Orthodox Credo and doctrine of the Holy Fathers on Christian art – sacred music, iconography and liturgical texts. The depth of meaning of the phenomena of Christian art has therefore been revealed on the basis of the theological cognitive foundation, the foundation of the Credo. In the first millennium of the history of the Church the principle of correlation and correspondence of the *lex orandi – lex credendi – lex vivendi* is exposed. The theology of the fathers starting from the *lex orandi* with the liturgical and canonical ecclesiastical methodology and practice, exclusively reflected by the theologians of the second millennium starting from the *lex credendi* makes us live in the hope of developing our Christian life, according to the commandments of Christ, as a *lex vivendi* so that the law of prayer establishes the lege of faith in our life (*ut legem credendi lex statuat supplicandi*). I would like to present my opinion, according to which the diffusion and application of the Church's doctrine, the doctrine of the Creed of the Ecumenical Councils, has been expressed through a new liturgical style of the texts taken from the treatises of Christian art – hymnographic, musical and textual in the period from the 4th to the 11th century. The analysis reveals the methods of popularizing the Creed in the tradition of painting, singing and liturgical texts of the Church, which offers a motivation for the rationalization of liturgical life. The research is based on the references to the Greek and Slavic liturgical tradition, to the mystical perception and interpretation of the musical and hymnographic works of the 13th and 14th centuries, a period in which knowledge of hexi-

casm spread. Evidence of one of the most important theological, musical and hymnographic sources of this period has been used, described in the liturgical codex.

Keywords: Liturgics, Church Fathers, Orthodox Liturgy, Church Art

Introduzione

Lo studio e l'interpretazione dei codici liturgici della Chiesa ortodossa ci fa capire l'influsso del Credo ortodosso e della dottrina dei Santi Padri sull'arte cristiana – iconografia, innografia e canto. La profondità di significato dei fenomeni dell'arte cristiana è stata dunque rivelata sulla base del fondamento cognitivo teologico, il fondamento del *Credo*. Nel primo millennio della storia della Chiesa si espone il principio della correlazione e corrispondenza della *lex orandi* – *lex credendi* – *lex vivendi*. La teologia dei Padri a partire dalla *lex orandi* con la metodologia e la prassi ecclesiastica liturgica e canonica, esclusivamente riflessa dai teologi del II millennio a partire dalla *lex credendi* ci fa vivere nella speranza di sviluppare la nostra vita cristiana, secondo i comandamenti di Cristo, come una *lex vivendi* affinché la legge della preghiera stabilisca la legge della fede nella nostra vita (*ut legem credendi lex statuat supplicandi*)¹.

In questo senso vorrei presentare la mia opinione, secondo la quale la diffusione e l'applicazione della dottrina della Chiesa, la dottrina del Credo dei Concili Ecumenici, sia stata espressa attraverso una nuova stilistica liturgica, partendo dai testi desunti dai trattati dell'arte cristiana – iconografici, musicali e testuali, nel periodo che va dal IV al XI secolo. L'analisi rivela i metodi di divulgazione del Credo nella tradizione della pittura, del canto e dei testi liturgici della Chiesa che offre una motivazione per la razionalizzazione della vita liturgica. La ricerca è basata sui richiami alla tradizione liturgica greca e slava, alla percezione mistica ed all'interpretazione delle opere musicali e iconografiche del XIII e XIV secolo, periodo in cui si diffonde la cognizione dell'esicasmo. Sono state impiegate le testimonianze delle più importanti fonti teologiche, musicali e iconografiche di questo periodo, descritte nei codici liturgici.

Iconografia dei Concili ecumenici – storia e legge

L'iconografia dei Concili ecumenici è una testimonianza della cresci-

¹ Cf. C. Giraudo, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Roma, 2001, 23.

ta storica e spirituale della Chiesa. Le prime immagini dei Concili ecumenici portano i segni dell'arte reale, che serve principalmente agli interessi politici del potere statale imperiale al fine di elevare il prestigio del sovrano. Nel IV secolo, durante il regno dell'Imperatore San Costantino, l'idea del Gran Concilio Ecumenico è nata non soltanto come una forma di protezione della fede contro le eresie, ma anche come una nuova istituzione imperiale, tramite la quale si esprime la volontà dell'Imperatore. La convocazione dei concili viene realizzata per volontà degli Imperatori. La riunione dei vescovi, provenienti da tutto il mondo, dipendeva dalle riunioni del palazzo imperiale e dei servizi comuni, che si svolgevano nei domini imperiali. Due testi dell'iconografia dell'anno 714 portano informazioni sui Concili Ecumenici di Costantinopoli. I testi delle *Didascalie – Ermeinie*, che accompagnano le immagini dei Concili ecumenici sono principalmente politici, giuridici, storici e meno dogmatici e liturgici. Nel senso della normativa imperiale i Concili ecumenici sono simili nel significato al "Senato Romano". Si presentano da una parte come autorità giuridica istituzionale e dall'altra come insegnamento della fede e la preghiera ecclesiastica. Le composizioni delle immagini dei Concili ecumenici, a partire dal IV al VIII secolo, vengono utilizzate come uno strumento visivo per le decisioni relative alle dispute ecclesiastiche, della volontà imperiale e degli editti dei concili – l'esecuzione di vere e proprie decisioni legislative contro le eresie e contro gli eretici. Essi sono stati collocati nel nartece delle Cattedrali, per potere essere una guida giuridica e teologica per i fedeli, per i catecumeni e per coloro che sono nella preparazione dell'*iniziazione cristiana*¹. Come per esempio si raffigura l'immagine dell'anno 725 della chiesa di "Santa Sofia" a Nicea per i Concili ecumenici della Chiesa. Questo fatto conferma la mia opinione che le immagini presentino, come in una sinfonia, la volontà legislativa imperiale, la dogmatica ecclesiale, la prassi liturgica per la verità della fede e della vita ecclesiastica patristica e conciliare. Lo sviluppo dell'arte sacra cristiana non è separato dallo sviluppo generale dell'artigianato artistico nella società e dal IV – V secolo con-

¹ Nelle Chiesa d'Oriente e d'Occidente l'iniziazione cristiana è l'insieme della formazione, dei riti e dei sacramenti che si celebrano per diventare cristiani. Si tratta del sacramento del Battesimo, Cresima e Eucaristia. Il termine *iniziazione cristiana* deve la sua diffusione in modo particolare a Louis Duchesne che, nel 1889, dedica un capitolo alla *iniziazione cristiana* in un'opera che fu pioniera in questo campo. Cf. Louis M. O. Duchesne, *Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie avant Charlemagne*, ed. De Buccard, Paris, 1925.

temporaneamente, e forse interdipendentemente, cominciano a formare l'immagine collettiva della Chiesa nelle composizioni della Pentecoste e dei Concili ecumenici. Dall'inizio del VI secolo inizia la celebrazione liturgica dei Concili Ecumenici, in tal modo a poco a poco si costruisce l'unità ecclesiastica tra la dottrina dogmatica e la prassi liturgica. Il tempo della crisi iconoclastica del secolo VIII è una chiave per invertire il significato delle immagini pubbliche. Negando le immagini del Salvatore e della Vergine Maria, gli iconoclasti proteggevano solo il diritto dell'Imperatore di essere dipinto e onorato, apparentemente con la scusa di rimuovere le icone per il rischio di idolatria. In realtà gli iconoclasti cadono nell'idolatria come culto alla personalità politica con affermazioni che non hanno alcun valore reale per la Chiesa e la fede nel Signore Gesù Cristo, ma al contrario – creano una guerra contro le immagini sacre. La più antica immagine conservata di questo genere è del 815 di Cristo Pantocratore (Χριστὸς Παντοκράτωρ) del *Salterio di Chludov* (*Hist. Mus. MS. D. 129*). Dopo il trionfo dell'Ortodossia tra IX e XI secolo, in parallelo con lo sviluppo del culto della Chiesa – tempo e spazio sacro, nei Concili ecumenici appaiono elementi liturgici tratti dalla Divina liturgia e dai sacramenti. Dopo il XIV secolo le immagini dei Concili ecumenici sono pienamente in linea con i canoni della Chiesa e la visione teologica. Il cristianesimo ha trasformato il significato politico dell'arte. Scene di Concili ecumenici sono una parte fondamentale di questa trasformazione del significato – dalla terra al cielo, dalla legge allo spirito, dal visibile all'invisibile. L'iconografia dei Concili ecumenici rappresenta l'immagine ecumenica – *sobornaja* della Chiesa universale. Il significato dell'Οικουμενική Εκκλησία porta all'antica immagine autentica della Chiesa apostolica, ma anche alla creazione di forme religiose e di culto socialmente adeguate – della musica, del testo, delle immagini tramite i quali si può aiutare il processo della conoscenza della fede cristiana.

L'icona – una immagine visibile dell'Invisibile

Il patrimonio della Chiesa e dei suoi Santi Padri ci ha tramandato la sua concezione dell'*icona* (εἰκών), legata all'interpretazione della Liturgia quale *immagine* - εἰκών del Regno celeste. Le ricerche in questa direzione non si limitano solo al campo dell'arte pittorica cristiana, bensì comprendono le opere liturgiche, poetico – musicali e scritte che riproducono pienamente la fede nella Santissima Trinità e che aiutano l'uomo nella sua

aspirazione di conoscere Dio. Attraverso l'icona visibile viene raffigurato Dio invisibile. In questo senso, per l'uomo, essa è oggetto di contemplazione e di atto di culto. L'icona, inoltre, è anche un punto d'incontro fra la grazia Divina e la preghiera del fedele cristiano. Si può dire che l'icona è un trattato teologico in cui si intrecciano il mistico e il reale, il dogmatico e il liturgico. Questo significato dell'icona è legato al principale metodo di divulgazione della fede nel mondo, utilizzato dalla Chiesa – di rappresentare momenti dogmatico-canonici e storico-biblici in opere che caratterizzano il popolo Divino e gli insegnano a comprendere i misteri, a partire dalla vita e dall'opera di Gesù Cristo, il nostro Signore e che hanno trovato espressione culturale nella loro applicazione liturgica. L'icona come immagine rappresentativa di Dio si realizza sia come immagine su una parete o su una tavola di legno, oppure sul muro, che anche nell'immagine raffigurata sia nel testo liturgico, sia nelle opere innografiche e musicali della Chiesa che in maniera reale e mistica rappresentano quella proto-immagine – l'originale, cioè la Persona e l'opera del nostro Salvatore. Ecco perchè l'arte della Chiesa attraverso la forza della fede può "rappresentare" Cristo. "Le immagini, insieme alla musica e la liturgia (tutto l'ordine liturgico) diventano il modo più efficace di trasmissione del contenuto principale della teologia cristiana al popolo"¹. Il fatto che al VII Concilio Ecumenico (Nicea 787) la Chiesa riconosce e canonizza le immagini di Cristo come vero Dio e vero uomo, significa che tutta la vita di Gesù, della Santissima Vergine, dei santi e dei martiri può essere rappresentata in un'icona – pittorica, verbale, musicale, cioè "credente che nel venerare l'immagine venera la realtà di chi in essa è riprodotto". In questo senso "L'arte sacra trova i suoi contenuti nelle immagini della storia della salvezza, a cominciare dalla creazione e dal primo giorno fino all'ottavo: quello della resurrezione e del ritorno, in cui la linea della storia si compie come un cerchio. Di essa fanno parte soprattutto le immagini della storia biblica, ma anche la storia dei santi come spiegazione della storia di Gesù Cristo... La storia, però, diventa sacramento in Gesù Cristo, che è la fonte dei sacramenti. Per questo l'immagine di Cristo è il centro dell'arte sacra..."². L'ico-

¹ Cf. T. Moschòpulos, *Le icone della Madre di Dio nella Chiesa greco - ortodossa, Da Simposio Cristiano, edizione dell'Istituto di studi teologici ortodossi San Gregorio Palamas*, Milano 1987.

² J. Ratzinger, *Introduzione allo spirito della liturgia*, Cinisello Balsamo (Milano), 2001,

na come un'immagine liturgica – visibile attraverso la pittura, verbalizzata in un testo e cantata in una melodia – rappresenta e simboleggia il mistero dell'Incarnazione del Verbo, il mistero della morte e della resurrezione di Gesù. Ogni cristiano che partecipa attivamente nella vita liturgica della Chiesa e venera il Signore con i mezzi dell'arte cristiana, si trasforma in icona. E così l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio (cf. Gen 1, 28), benedetto attraverso la sua partecipazione nei misteri della Chiesa e trasfigurato da grazia dello Spirito Santo, si trasfigura in icona di Cristo"¹.

Il Credo nella Santissima Trinità' Padre, Figlio e Spirito Santo – icona liturgica, musicale, dogmatica.

Significato liturgico²

Quando si parla dell'immagine liturgica del vero Dio e vero uomo, lo sguardo teologico si rivolge a Gesù Cristo: "Io sono La Luce del mondo" (Giov 8, 13). Le icone sono una finestra verso un altro mondo, quello invisibile che ogni cuore credente cerca di scoprire. Questa finestra mistica si può aprire davanti alla persona attraverso i mezzi dell'arte cristiana dipinta, scritta e cantata. Ecco perchè l'icona parla al fedele in una lingua allegorica, nella quale si manifestano non solo colori, tratti, lettere e segni musicali, ma si rivela la luce, emessa dal Volto Santo di Cristo e così impressa sui volti di coloro che sono di Cristo: "Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, affinché vedano le vostre buone opere e glorifichino il Padre vostro che è nei cieli" (Mat 5, 17). "E quando ha mostrato il Suo viso, il Suo sfogorio ci provoca a lodare il Suo Regno, la Sua forza e la Sua gloria. "Siano rese grazie a Dio, il quale ci fa partecipare al suo trionfo in Cristo e diffonde per mezzo nostro il profumo della sua conoscenza nel mondo intero" (2 Co 14, 16). E' Lui, che non solo fa conoscere al cuore la gloria divina, ma la riflette "La Tua luce si imprime sui visi dei Tuoi Santi", canta la Chiesa³. Questo testimoniano anche le preghiere dei catecumeni del sacramento del Battesimo. Sin dall'antichità l'icona dipinta o scritta, il testo sacro e il canto liturgico accompagnano il servizio liturgico dell'unione

128–129.

¹ Diacono I. S. Ivano, *La musica bizantina – immagine della fede. Interpretazione liturgica*, Sofia–Messina, 2008, 20–22.

² Diacono I. S. Ivanov, *La musica bizantina...*, 25 – 35.

³ П. Евдокимов, *Православие*, София, 2006, с. 276.

liturgica tra il visibile e l'invisibile come ci mostra il "Canto dei cherubini". Nell'ordine del servizio liturgico, esso sta all'inizio del sacrificio nella Chiesa e sono in vivo rapporto familiare, cioè rivelano quella natura trascendente dell'essere, che può essere raffigurata solo per mezzo delle forme dell'arte sacra e del contenuto mistico del simbolo. Ciascuna di queste icone aiuta il fedele nella sua necessità di contemplare, a modo suo, Dio, di rivolgergli delle preghiere e di ringraziarlo. Il canto liturgico della Chiesa, essendo una specie dell'immagine sacra, dimostra la via della conoscenza Divina, trasmessa per mezzo dei suoni, armonicamente ordinati in rapporti intonativi e ritmici. L'icona è anche una combinazione tra testi del Credo e di tutta la Liturgia, trasmessa in maniera simbolica e mistica in forme, linee e colori visivi. Esempio di tale armonia mistica fra l'icona, il testo e la melodia è l'icona della "Santa Trinità" e l'antico canto "Luce gioiosa". Il contenuto melodico e poetico degli antichi canti religiosi riflette la natura della dottrina cristiana. Cioè nell'icona cantata misticamente si uniscono le emozioni spirituali dell'anima, legate al passato, al presente e al futuro, correlati con l'eternità. Per l'unione liturgica tra il mondo visibile ed invisibile testimone è il canto "Cherubicon" il quale nell'ordo liturgico allegoricamente rappresenta l'entrata sacra della Liturgia nella quale si realizza il sacramento dell'eucaristia cioè il sacrificio lodativo in cui tutti gli angeli e gli uomini confessano la loro fede nella Santissima Trinità. L'inno angelico esprime il canto dagli uomini doxologi, an, che cantano le lodi e il canto degli angeli che recitano gli inni di teologia celeste qeologi, aij a Dio davanti all'Altare dell'Altissimo (secondo i testi dell'anafora di San Basilio il Grande)¹. Nel momento in cui si canta "Noi che misticamente raffiguriamo i Cherubini, e alla Trinità vivificante cantiamo l'inno Trisagio..." La Liturgia che si svolge sulla terra è un'icona della Liturgia celeste e le persone sono un'icona dell'adorazione e della preghiera degli angeli, ovvero "un'icona mistica dei cherubini"². Nell'antica prassi liturgica della Chiesa viene impressa l'arte ecumenica (universale) della Chiesa in cui ogni persona credente contribuisce alla comunità cristiana universale e si afferma con gli altri membri fedeli al Corpo, offrendo il suo dono che viene dal profondo del suo cuore a favore di tutti, così come Cristo ha sacrificato Se

¹ Дякон И. С. Иванов, *Между ангелите и човеците. Литургическата музикално – химнографска традиция на исихазма*, София, 2006, 28–29.

² П. Евдокимов, *op. cit.*, с. 287.

Stesso per tutta l'umanità. Ne è una prova il testo dell'Oblatione eucaristica: "Gli stessi doni, da Te ricevuti, a Te offriamo in tutto e per tutto". In questo senso i testi liturgici sono un'immagine dell'antica preghiera, quale prototipo del servizio liturgico cristiano, in cui glorificare e ringraziare Dio con delle parole e dei canti era un modo di venerare la Sua icona (questo si nota in particolare modo nel periodo delle persecuzioni fino alla fine del IV secolo). Più tardi nasce anche la necessità di creare immagini, con le quali il fedele può legare in maniera concreta le sue idee su Dio, formatesi molto prima nella sua coscienza in base alla preghiera verbale e cantata. Le antiche melodie religiose, la poesia e l'iconografia, nonché tutto il potenziale liturgico della Chiesa sono estranei alla soggettività sentimentale e alla sensualità, una caratteristica affermata anche nelle regole dei Concili Ecumenici e Locali della Chiesa (cf. *Regola* 75 del VI Concilio Ecumenico del 681). Queste regole impediscono l'uso nella Chiesa di "eccessive grida lamentose, non idonee e innaturali" per lo spirito di una celebrazione cristiana¹. Nella Santa Liturgia sono rappresentate in maniera più chiara e precisa le caratteristiche dogmatiche e morali dell'Ortodossia, codificate negli stessi canti e melodie. Essendo parti della Liturgia eucaristica, esse rivelano la caratteristica mistica e reale del mistero che si realizza contemporaneamente nel momento presente e nell'eternità. Nell'icona raffigurata con i mezzi della pittura, del testo liturgico e della melodia, il fedele può contemplare Dio e glorificare la bellezza della Sua celebrità. "Anche l'icona è una lode, essa trasmette la gloria Divina e la glorifica con i mezzi di cui dispone. La vera bellezza non ha bisogno di prove, essa stessa è una prova, argomento iconografico della verità divina. Il contenuto speculativo delle icone è dogmatico e perciò non l'icona quale opera d'arte è bellissima, ma la sua verità"². Quando si parla dell'icona in lingua teologica e liturgica, è necessario chiarire il problema della grazia Divina che porta la luce di Cristo e che consacra lo spirito umano, perchè "abbiamo visto la luce, abbiamo ricevuto lo Spirito Celeste" come si canta alla fine del Canone eucaristico della Divina Liturgia. Nei primi secoli, durante lo sviluppo delle celebrazioni liturgiche della Chiesa e in particolare modo della Divina Liturgia, i Santi padri dell'Oriente – San Cirillo di Gerusalemme, San Basilio il Grande e San Giovanni Crisostomo – spiegavano il processo

¹ Cf. *Настольная книга священнослужителя*, т. 1, Москва, 1977, 361 – 380.

² П. Евдокимов, op. cit., 276.

del catechismo prebattesimale, che oggi si chiama catecumenato, quale espressione dell'illuminazione o della benedizione dei candidati al battesimo. Questo processo include i tre principali sacramenti, chiamati *sacramenti dell'illuminazione* – battesimo, cresima ed eucaristia. Con loro si effettua quella trasfigurazione spirituale della persona, che fa cambiare e trasformare il vecchio uomo in un essere nuovo, per effetto della grazia, della forza e dell'azione dello Spirito Santo, di modo che l'uomo possa acquisire una nuova immagine in Gesù Cristo. Perché “tutto si riduce ad una ricordanza: la vita eterna non esiste fuori da Gesù Cristo e dai Suoi sacramenti”¹. Proprio per questo, fin dall'antichità, il sacramento del Battesimo si chiama Illuminazione. I testi biblici che riguardano quest'icona liturgica del sacramento del Battesimo e si legano alla benedizione dei fedeli, hanno un doppio significato (cf. Gen 1, 2:3, Sal 117/118, 27 e Giov 1, 2 – 11). In questo modo si sottolinea, da una parte, il processo benedetto della consacrazione, poichè nei sacramenti dell'illuminazione – Battesimo, Cresima ed Eucarestia – l'uomo viene benedetto e trasformato per effetto della grazia della Santissima Trinità. Dall'altra parte, si manifesta la grazia che scaturisce dalla Persona, dalla vita e dall'opera salvifica di Gesù Cristo e che benedice e aiuta il fedele cristiano a camminare sulla via della salvezza, come testimoniano in maniera concreta i testi liturgici, adottati dai Sal 117/118/, 27: „Бог Господъ и явился нам”. (secondo la versione del testo slavo della Bibbia); “Deus Dominus et illuxit nobis” (secondo la versione biblica Ambrosiana, Benedettina e di Gerusalemme)². I cristiani usano spesso i testi della Sacra Scrittura per dimostrare la sua fede nella luce, che è la luce di Cristo “la vera Luce, che viene per illuminare ogni uomo”. Sal 35, 10: “alla tua luce vediamo la luce”. San Basilio il Grande spiega: “Nell'illuminazione dello Spirito, noi vedremo la vera luce che illumina ogni uomo che viene nel mondo” (cf. Giov 1, 9). Clemente Alessandrino unisce il carattere sacramentale e quello mistico dell'illuminazione: “Battezzati, noi siamo illuminati; illuminati, siamo figli di Dio”. Sant'Ireneo di Lione aggiunge: “coloro, che vedono la luce sono nella luce” e “coloro che vedono Dio sono in Dio”³. Il significato che i Santi Padri attribuiscono alla luce è

¹ Ibid, 286.

² Cf. М. Арранц, *Крещение и Миропомазание. Тайнства Византийского Евхология*, Рим, 1998, 76–86.

³ T. Špidlík, *La preghiera, secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Roma, 2002, 224.

legato anche all'acquisizione della conoscenza di Dio. Non si deve dimenticare che nei primi secoli della storia del cristianesimo appaiono delle contraddizioni tra la fede giustamente confessata e praticata dai padri e quella impigliata in interpretazioni gnostiche degli eretici. Per questo modo di conoscere Dio, con l'aiuto dell'illuminazione dalla luce di Cristo, partecipando ai sacramenti della Chiesa per ricevere la luce della sapienza $\phi\omega\varsigma\ \gamma\nu\omega\sigma\epsilon\omicron\varsigma$, scrivono anche gli autori di trattati musicali e teoretici nel Medioevo¹. Noi fedeli in Cristo, ci rinnoviamo e ci uniamo allo Spirito Santo durante tutti i sacramenti della Chiesa². La luce che sorge dalle icone – testuali, musicali o pittoriche – consacra colui che prega e invoca la grazia divina nella sua vita. E' la luce che esce dalla Sacra Scrittura dell'Antico e del Nuovo Testamento, dai testi liturgici e musicali e iconografici, nonché dalla bellezza delle immagini iconografiche create. In questo senso l'icona apre i nostri occhi spirituali per illuminarci nel profondo del nostro cuore e per renderci partecipi della gloria Divina. Secondo San Basilio il Grande, lo Spirito Santo è Illuminatore e come tale “crea e purifica l'anima umana”³. Come l'opera d'arte che è stata creata scaturisce dal suo creatore e passa dall'invisibile al visibile, così grazie allo Spirito Santo noi riusciamo a vedere oltre quello che si presenta ai nostri sensi sotto la forma di un'icona. Ecco, perchè, illuminati dalla grazia Divina noi possiamo vedere, leggere e sentire la verità che ci trasmette l'icona. Questo è possibile solo se si guarda con gli occhi della fede e più precisamente della fede vissuta e praticata. Uniti a Cristo, noi possiamo vedere quello che non si vede e sentire quello che non si sente. Così la luce delle sante icone illumina colui che prega e invoca la grazia divina nella sua vita, in questo caso la luce della Sacra Scrittura, del testo liturgico e delle icone stesse non restano esteriore al nostro occhio spirituale, ma ci illuminano interiormente e ci fanno essere partecipi della gloria di Dio che sta sempre nella Sua luce. Secondo la testimonianza di San Basilio lo Spirito Santo è quel Illuminatore che “opera e

¹ Cf. *Trattati musicali teoretici del XIII – XV secolo*. Deacon I. S. Ivanov. Byzantine and Slavonic Musical Treatises and the Bulgarian Orthodox Tradition. The Rila Monastery Musical Manuscripts. Eastern Christian Studies 18. Studies on the Liturgies of the Christian East. Selected Papers of the Third International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Volos, May 26-30, 2010.

² Дякон И. С. Иванов, *Евхаристията – спасителен диалог с Бога*, Рим, 2005, с. 6.

³ *De Spiritu Sancto* 26 (PG 32, 180).

purifica l'anima dell'uomo".¹ San Gregorio di Nazianzo dice: "Dove si ha la purificazione, là si ha anche illuminazione".² Per la gloria della luce divina ci testimoniano anche i testi dell'innografia ecclesiastica. Per esempio, il più antico canto conservato nella prassi liturgica della Chiesa l'inno vespertino Φῶς Ἰλαρόν – Luce gioiosa, per cui testimonia San Basilio nel suo trattato *Sullo Spirito Santo*, 29³, che ci dà la preziosa informazione di questo inno che esisteva già dal suo tempo ed era antico (dal II secolo)⁴, e cantandolo ogni sera la Chiesa dà un "ringraziamento per la luce"⁵ che glorifica Dio – Padre, Figlio e Spirito Santo. Secondo la tradizione monastica del monastero di San Saba in Palestina questo inno è in uso liturgico dall'ufficio bizantino dei primi secoli. "O luce gioiosa della Santa gloria del Padre immortale, celeste, santo, beato Gesù Cristo! Giunti al tramonto del sole, guardando la luce della sera, Cantiamo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, Dio! È giusto che ti lodiamo in ogni tempo con volci auguranti, o Figlio di Dio, che doni la vita; per questo tutto il mondo ti dà gloria!". Clemente Alessandrino nel suo *Protrepticus*, 11 raccomanda di salutare il vero Dio con "Salve, Luce!". La prassi liturgica nelle cattedrali di Cappadocia, Gerusalemme, Costantinopoli, Alessandria e Roma sono una buona ragione per affermare che, cantando questo inno durante il vespro (privato o comune) la Chiesa ringrazia per la luce, glorificando Dio – Padre, Figlio e Spirito Santo.¹⁸ La compieta pasquale e il rito di accensione della luce probabilmente si sono formati sull'esempio del vespro dei primi tre secoli. Dell'uso di questo inno durante le agapi paleocristiane e delle liturgie eucaristiche testimoniano anche altri documenti antichi, come per esempio: "La tradizione apostolica" dall'inizio del III secolo, attribuito a Sant'Ippolito il Romano; "Le costituzioni apostoliche" del IV secolo, testo noto come *Didascalia*, nonché in tutte le altre fonti scritte. Nella storia dell'innografia l'icona cantata e glorificata si presenta anche attraverso l'inno *Kondakion* (κοντάκιον) che contiene 24 strofe o ikosi, il primo autore di cui è San Romano il Melode (V sec.), ed anche l'inno Ἀκάθιστος Ὕμνος che è un κοντάκιον intero che viene cantato in piedi per glorificare Cristo e la Sem-

¹ T. Špidlík, *La preghiera...*, p. 225.

² Ibid., p. 233.

³ R. F. Taft, *La liturgia delle ore in Oriente e in Occidente*, Roma, 2001, p. 61.

⁴ *De Spiritu Sancto* 29 (PG 32, 183); R. Taft, *La liturgia delle ore*, 61.

⁵ R. F. Taft, *La liturgia delle ore...*, p. 60.

pre Vergine Maria Theotokos. Perché l'uomo, la sua carne, il suo volto sono stati santificati da Cristo nel grande mistero dell'Incarnazione. "Dio ha assunto la natura umana, che aveva preparato fin dal principio come Suo vestito, in cui si è avvolto attraverso la Vergine Maria". Non bastano le testimonianze dell'arte innografica e musicale per dimostrare la grandezza dell'immagine.

Uomo – icona di Gesù Cristo

"Le raffigurazioni della storia dell'economia divina non rappresentano solo una conseguenza degli eventi passati, bensì anche un'interna armonia di agire secondo la volontà Divina. Le icone ci rimandano verso i sacramenti – soprattutto quello del Battesimo e dell'Eucarestia – e in essi si colmano di contenuto, creando in questo modo un appello verso il presente. Cioè esse sono strettamente ed intimamente legate all'azione liturgica. La storia si trasforma in mistero in Gesù Cristo che è la fonte dei sacramenti."¹ Le principali testimonianze dell'icona, raffigurata per mezzo di un testo, sono i testi della Liturgia Eucaristica della Chiesa. Di seguito ne esamineremo alcune, legate soprattutto alla prassi liturgica della Chiesa bizantina. Nei testi liturgici delle anafore bizantine molto spesso si sottolinea la presenza Divina nella storia salutare della Chiesa, una presenza tramite la quale i cristiani possono avvicinarsi a Dio sia nel senso spirituale e mistico che nel senso reale. Tutta la liturgia cristiana è una metafora unica del mistero pasquale, quale rivelazione per quelli che si avvicinano ad essa, dell'ultima realtà, dell'ultimo e unico significato di tutto ciò che è stato creato, della storia e della vita...La liturgia cristiana è un'icona viva, creata soprattutto da persone e non da indizi"²⁴. Per il cristiano fedele, come si legge nel testo delle anafore bizantine "Gesù è un'icona di Dio e tutte le altre testimonianze e immagini, a cui dà inizio, sono modellati, qualificati e interpretati nella Sua luce..."²⁵. Alla luce di "Lex orandi, Lex credenti – la legge della preghiera, della fede, i Santi padri fino al primo millennio catechizzavano i cristiani durante i sacramenti. Nella preghiera eucaristica sono incluse, per esempio, tutte le principali definizioni dogmatiche che si riferiscono alla fede della Chiesa, della vita e l'opera di Gesù Cristo e di tutta l'economia Divina per la redenzione dell'umanità (cf. Prefatio e Post

¹ R. F. Taft, *Oltre l'Oriente e l'Occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Roma, 1999, 265.

Sanctus nella liturgia bizantina)¹. Nel canone eucaristico di San Basilio il Grande (redazione bizantina della sua anafora) e più precisamente nella parte chiamata Prefatio, il liturgista cappadoce insegna le fede alla chiesa tramite il testo eucaristico, facendo fronte in questo modo alle eresie apparse in quell'epoca². Con i mezzi propri di una lingua specifica e brillante di un vero teologo e padre della Chiesa, San Basilio spiega che cosa significa credere nella Santa Trinità e professare la propria fede, partecipando al mistero Eucaristico³. Tutto il testo liturgico è permeato dalla dinamicità della Redenzione e attesta la presenza di Dio nella vita dell'uomo e il Suo legame con la creatura, che canta lodi e glorifica il Suo Creatore. In testo dell'Anafora eucaristica di San Basilio l'accento cade sul fatto che dal momento della sua creazione l'uomo è invitato ad essere sacra immagine (τύπος, εἰκών)⁴ e somiglianza di Dio.

Nella parte chiamata Post – Sanctus, l'autore ricorda tutte le opere Divine per la redenzione dell'umanità, che formano la così detta Economia Divina e conferma il testo liturgico con le testimonianze bibliche, partendo dall'atto della Genesi e finendo con il momento dell'Ascensione di Cristo nei cieli e la Sua seduta a destra dal Padre. La possibilità dell'uomo di ristabilire la propria natura come una icona di Dio, si può scoprire nel sacramento della Liturgia, quale ponte d'incontro tra Dio e l'uomo. Questo incontro si realizza durante la preghiera, tramite la quale l'uomo può avvicinarsi al Regno Celeste. La comunione con il Corpo e il Sangue salutare di Gesù Cristo ci rende partecipi della Gloria Divina e ci fa diventare eredi della vita eterna, cioè un'icona di Dio. Simili testi liturgici si verificano anche nell'anafora del Santo ap. Giacomo⁵. I Santi padri liturgisti sottolineano l'importanza dei testi che definiscono l'icona di Dio, rappresentata nella personalità di Gesù Cristo, ma anche nella persona umana che ha il dovere di ricostruire la propria natura come era prima del peccato originale, tramite la comunione con il Corpo di Cristo e il contatto con la ric-

¹ Дякон И. С. Иванов, *Евхаристията – спасителен диалог...*, 10.

² Diacono I. S. Ivanov, *La musica bizantina*, 30.

³ Дякон И. С. Иванов (Кюмурджийски), *Евхаристията – Mysterium Fidei – Mysterium Vitae* (Литургично изследване на тайнството Евхаристия). Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, София, 2019, 279-312.

⁴ Diacono I. S. Ivanov, *La musica bizantina...*, 19-26.

⁵ C. Girando, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'Eucaristia*, Torino, 2001, 284. Cf. M. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада*, Рим, 1998.

chezza dello Spirito Santo. L'importanza del testo eucaristico di un cantico, glorificante Dio e di un'icona trasmettente la Sua gloria, si verifica anche nel Post – Sanctus dell'Anafora di San Giovanni Crisostomo¹.

In questo modo l'icona liturgica del testo eucaristico si accorda con l'icona e la melodia innografica, espressi tramite il canto del popolo fedele durante la Liturgia, per trasformarsi in maniera benefica, in icona del Regno celeste dove tutti i vivi e morti, i giusti e i santi, i martiri e i confessori, insieme a tutto l'esercito angelico che stanno davanti a Dio rendono grazie e lodi², teologicamente espresso nell'inno biblico del Trisagio: Ἅγιος ὁ Θεός, Ἅγιος Ἰσχυρὸς, Ἅγιος Ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς (Santo Dio, Santo Forte, Santo Immortale, abbi pietà di noi). Cantare l'inno del Trisagio significa esprimere solennamente la sua fede alla Santissima Trinità. Con l'invocazione "Santo Dio", si professa il Dio Padre; con "Santo Forte" si professa il Suo divino Figlio, che è la Sua forza; con "Santo Immortale" si professa lo Spirito Santo vivificante.

Significato musicale

I trattati musicali – testimonianze vive della fede ortodossa³

La prima testimonianza è del *Ms. Chilendaricus 311* dal XVIII secolo del monastero Chilendar del Monte Athos. Sulla base di un'interpretazione teologica ed esegetica e di una definizione che sfrutta l'analisi critica del testo, è stata avanzata l'ipotesi che la melodia medievale bizantina sia stata creata sui principi connessi alla fede e ai dogmi, codificati nel canto. Per questo motivo il contenuto dell'articolo è correlato con i trattati musicali / teorie della musica bizantina, che riflettono i concetti teologici di quel periodo. Nell'interpretazione teologica offerta viene posta particolare attenzione all'annuncio attraverso la musica, in riferimento alla *verità* perfetta, cioè alla conoscenza di Dio (*Ms. Vatic. gr. 872*). I *Papadiki* sono definiti come tipi di trattati musicali e teoretici, apparsi nel XIV secolo nelle nuove collezioni miste in genere e stile, chiamati *antologie del canto*⁴. Essi riflettono una tradizione, che prova l'influenza dell'escasmo sulla

¹ Diacono I. S. Ivanov, *La musica binzantina...*, 30 – 31.

² *Ibid.*, p. 32 – 33.

³ Вж. Дякон И. С. Иванов, „Богословски поглед върху средновековните музикални трактати“. *Българско музикознание*, кн. 3-4, 2007, 125-164.

⁴ Cf. Andrew W. White, *Performing Orthodox Ritual in Byzantium*. Cambridge University Press, 2015.

creazione di musica e inni nel tardo Medioevo. Le similitudini e le differenze nei testi e nei trattati si presentano attraverso un approfondimento dei segni e del loro significato allegorico. Qui troviamo una relazione dei principi fondamentali del Credo con la pratica dell'apprendimento dei segni o frasi musicali e l'applicazione liturgica di scritti a sé stante, che diventano gli esempi basilari dei trattati teoretici. Il mio studio dei *Papadaki* inizia con la spiegazione del testo del trattato teoretico musicale *Ms. Chilendaricus 311*¹. Questo documento risale al XVIII secolo (tradotto dal greco al paleoslavo), ma presenta i principi della musica bizantina del XIV – XV secolo. Il manoscritto offre il testo *standard* della scrittura bizantina dei neumi nei trattati del tipo *papadaki*. Il codice *Chilendaricus* consta di 311 pagine di cui le prime sei sono spiegazioni del *papadika*². Questo è il primo *papadika* bizantino, tradotto dal greco in slavo, scoperto insieme ad un codice bilingue, il *papadika* di Skopje del XV secolo, entrambi

¹ D. Stefanovic, "A Church slavonic translation of a manual of Byzantine neumatic notation in Ms 311 of the serbian monastery of Chilendar." – In: *Recueil de Chilendar 2*, Beograd 1971, 118.

² Il manoscritto è studiato dettagliatamente da Stefanovic nel suo articolo "La traduzione ecclesiastica slava dello scritto di notazione neumatica bizantina del Ms. 311 del monastero serbo di Chilendari". Questo manoscritto fa parte di una raccolta di 40 manoscritti contenenti la notazione bizantino – tarda, conservati nei microfilm nell'archivio della Biblioteca dell'Accademia della scienza di Belgrado in Serbia. Il manoscritto, secondo gli studi di Stefanovic, proviene dall'inizio del secolo XVIII. La misura dei fogli è 168 x 104 mm. Il manoscritto presenta il testo standard della scrittura bizantina dei neumi. Filologicamente la tradizione è stata fatta dall'originale greco al paleoslavo con elementi linguistici della lingua bulgara e macedone. *Cod. Chil. 311* contiene 331 fogli, dei quali i primi sei fogli contengono la spiegazione della *papadika*. Questa è la prima *papadika* bizantina tradotta dalla lingua greca alla lingua slava, quale è stata scoperta insieme con un codice bilingue del X secolo, riconosciuto paragonando le opere di signore Stefano il serbo (da questo testo sono conservati soltanto 12 fogli) conservate nel monastero di Chilendari. Ff. 1 – 6, contengono la spiegazione grammatica della notazione bizantina.

ff. 7, 8, sono vuoti;

ff. 9 – 82, contiene informazione di Ὁκτώηχος;

ff. 82 – 213, contiene i stichirà della festa (8 settembre) secondo Mineo e 2 febbraio;

ff. 215 – 331, contiene i canti scelti del Vespro, Mattutino e della Divina liturgia.

ff. 182v – 204r, presenta il stichirà della festa di san Saba (1175 – 1236), il primo arcivescovo e "maestro dei serbi";

ff. 101r – 102r, (contiene il stichità) del sant'Arsenio (+1266), discepolo di san Saba;

ff. 102r – 106r, (il stichità) di santo re Milutin (1281 – 1321);

ff. 111r – 119r, (il stichità) di santo re Stefan Decanski (1321 – 1331).

conservati nel monastero di Chilendar. Questo trattato presenta una *didascalia musicale* di eccellenza, nella quale vengono presentati tutti i segni neumatici ascendenti, discendenti; di tempo e di dinamica musicale; del carattere qualitativo e quantitativo dei segni; segni di chironomia. Contemporaneamente con gli esempi del testo del manoscritto, il ricercatore serbo Stefanovic si basa sullo studio di Wellesz¹ e di Tillyard², i fondatori principali della *Monumenta Musicae Byzantinae*, e riprende i risultati da loro ottenuti, presenti nelle loro opere, fundamentalmente importanti per la ricerca della musicologia e innografia bizantina. Qui abbiamo presente anche il *Ciclo* di san Giovanni Cucuzeli; le indicazioni della tonalità di ogni todo autentico e plagale dell'Ὠκτώηχος con i vari *ftorè* quali si usano nel canto bizantino³. Sul papadika del Ms. *Chilendaricus 311* è stata condotta un'interpretazione teologica, esegetica e critica del testo. I problemi affrontati si riferiscono alle prime righe del papadika. La mia opinione è che questo trattato musicale e teoretico presenta un testo che riflette il concetto teologico e mistico della musica alla fine del periodo esicastico tra XIV e XV secolo. L'accento viene posto sull'interpretazione teologica delle parole introduttive nel trattato (prime righe del testo del trattato Ms. *Chilendaricus 311*), in correlazione con Dio, il nome di Dio e la creazione: "L'inizio con il Santo Dio dei segni dell'arte musicale", quelle dei luoghi più alti e quelli dei luoghi più bassi (ogni creatura parlante e non): "ascendenti e discendenti, corpi e spiriti". A sostegno delle conclusioni tratte, vengono fornite le testimonianze della dottrina dei Sacri Padri della Chiesa. Qui si usa il metodo allegorico nell'interpretazione e nella spiegazione dei testi letterari. Questo testo ci aiuta a capire l'influsso della fede sulla prassi del canto bizantino. Si tratta non soltanto di una spiegazione pratica ma di una *didascalia* teoretica musicale basata sui principi del Credo.

¹ E. Wellesz, op. cit., 37.

² H. Tillyard, *Handbook of the Middle Byzantine Musical Notation, Monumenta Musicae Byzantinae, ser. subsidia*, vol. I, fasc. I, Copenhagen, 1935.

³ К. Мечкова, *Осмогласната система на византийската музика в изворовите теоретични текстове, Тетрафонията*. В. Търново, 2009, 36.

Ἀρχὴ σὺν Θεῷ ἀγίῳ τῶν
σημαδίων τῆς μουσικῆς
τέχνης τῶν τε ἀνιόντων
καὶ κατιόντων φωνῶν
σωμάτων τε καὶ πνευ-
μάτων καὶ πάσης ἀκο-
λουθίας συνθεθειμένης
εἰς αὐτὴν κατὰ καιροὺς
ἀναδειχθέντων ποιητῶν
παλαιῶν τε καὶ νέων.

Начало с' Богомъ свя-
тымъ, знаменіахъ мус-
икійскаго художества,
сиречь: горнихъ и
дольнихъ гласовъ, те-
лесахъ же и духовахъ,
и всякаго следованія,
сочиненная в'сихъ отъ
временъ показавших-
ся творцовъ, древныхъ
же и новыхъ.

L'inizio con il Santo
Dio dei segni dell'arte
musicale, ascendenti
e discendenti, corpi e
spiriti, e tutti gli altri
spiegazioni successivi,
composti dagli autori
dall'ogni tempo, antichi
e recenti.

Così *corpi* sono chiamati i segni, che possono essere adoperati da soli e *spiriti* sono chiamati i segni, che non si possono adoperare mai da soli, ma sempre in congiunzione con altri segni, cioè i *corpi*¹. La spiegazione dei neumi non è soltanto una spiegazione tecnica ma molto più profonda, più simbolica nella quale l'uso dei segni musicali, segue una nuova "gerarchia". La differenza quantitativa e qualitativa dei segni ci fa vedere una nuova sistemazione rispetto al linguaggio teologico del secolo XIV contenente l'idea esicasta del cristianesimo. Per un migliore chiarimento dei concetti sopra trattati prendo in considerazione altri manoscritti come il codice *Vaticanus Barberinus Graecus 300* del XV secolo (seconda datazione XVI secolo).

Vaticanus Barberinus Graecus 300 Ms. Chilendaricus 311

Ἀρχὴ **manca** τῶν σημαδίων τῆς ψαλ-
τικῆς τέχνης τῶν τε ἀνιόντων καὶ
κατιόντων φωνῶν σωμάτων τε καὶ
πνευμάτων καὶ πάσης **χειρονομίας καὶ**
ἀκολουθίας συνθεθειμένης εἰς αὐτὴν
παρὰ τῶν κατὰ καιροὺς ἀναδειχθέ-
ντων ποιητῶν παλαιῶν τε καὶ νέων.

Ἀρχὴ μέση τέλος καὶ σύστημα πάντων
τῶν σημαδίων τῆς μουσικῆς ψαλτικῆς
τέχνης τὸ ἴσον ἐστὶ χωρὶς γὰρ τούτου
οὐ κατορθοῦται φωνή...

Ἀρχὴ σὺν Θεῷ ἀγίῳ τῶν σημαδίων
τῆς μουσικῆς τέχνης τῶν τε ἀνιό-
ντων καὶ κατιόντων φωνῶν σωμάτων
τε καὶ πνευμάτων καὶ πάσης **manca**
ἀκολουθίας συνθεθειμένης εἰς αὐτὴν
manca κατὰ καιροὺς ἀναδειχθέντων
ποιητῶν παλαιῶν τε καὶ νέων.

Ἀρχὴ μέση τέλος καὶ σύστημα πά-
ντων τῶν σημαδίων τῆς μουσικῆς
ψαλτικῆς τέχνης τὸ ἴσον ἐστὶ χωρὶς
γὰρ τούτου οὐ κατορθοῦται φωνή...

È stata condotta una ricerca critica dei saggi musicali greci e slavi

¹ L. Tardo, *L'antica melurgia bizantina*, Grottaferrata, 1938, 266.

ed anche sulle analogie con i testi tratte dalle Sacre Scritture (le parole che iniziano con ἀρχή e finiscono con τέλος, cioè A e W – secondo il testo nel Prologo dell'Apocalisse di San Giovanni Teologo (1:10): “Io sono l'Alfa e l'Omega, Colui che è, che era e che viene, l'Onnipotente!”). L'accento è posto sulla seconda frase introduttiva dei trattati musicali – *Ms. Chilendarius 311* e *Ms. Vaticanus Barberinus Graecus 300* che inizia così: ἀρχή, μέση, τέλος. In questo contesto è stata evidenziata un'analogia con la dottrina di Dionigi Areopagita (dal testo “*Sulla Gerarchia Celeste*”) sulle energie riguardo gli innumerevoli nomi di Dio (cf. Giov 21, 25)². Particolare attenzione viene posta all'insegnamento di San Massimo il Confessore riguardo al tempo inteso come forma del mondo esistente. Viene analizzata la cosmologia dei Santi Padri ed in particolare la dottrina di San Basilio il Grande. Il testo dei trattati musicali menzionati prova il concetto dogmatico e teologico degli autori medievali e più in particolare degli autori dei trattati musicali. Fin dall'inizio del testo dei trattati con le parole: Ἀρχὴ συν Θεῷ ἀγίῳ l'autore auspica la benedizione di Dio “In principio Dio creò” “Ἀρχὴ” (cf. Gen 1, 1), suggellando la sua opera con la grazia divina e il potere del nome di Dio Θεός chiamandolo Sanctus ἅγιος. Per confronto possiamo aggiungere il testo del Vangelo di San Giovanni Teologo (1, 1): “In principio era il Verbo”. Cioè i testi dei trattati musicali sono strettamente legati ai testi della Sacra Scrittura, testimoniando in questo modo la fede dei cantori praticanti secondo la tradizione della Chiesa. Particolare attenzione viene posta sull'aggettivo Sanctus. Perché Dio è Santo e viene glorificato attraverso il canto sacro. Perché “tutto è stato fatto per mezzo di Lui” (Giov 1, 3). Il canto degli angeli (Sanctus) ricopre un'importanza fondamentale nelle preghiere della Chiesa antica. Si tratta di cosiddetta *Teologia di Sanctus* trovata nelle diverse Anafore, in uso nella pratica liturgica sia della Chiesa orientale che occidentale³. Per esempio Giraudo nel

¹ Св. Дионисий Ареопагит, *За небесната йерархия. За църковната йерархия*. Превод от гръцки И. Христов, София, 2001, 101–105.

² Г. Ф. Флоровский, *Вступителна статия на книгата Dionysios Areopagiths. Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας* (Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии), СПб., 1997, с. XXIII. (In: *Corpus Dionysiacum Pseudo-Dionysius Areopagita*, Berlin – New-York, de Gruyter. V. II. 1991, J.- P. Migne. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, T. IV. Lutetia Parisiorum, 1857. Col. 29–114).

³ Дякон И. С. Иванов (Кюмурджийски), *Евхаристията*, 279–311.

suo *Trattato mistagogico sull'Eucaristia*¹ spiegando la teologia del Sanctus delle diverse Anafore antiche della Chiesa d'Oriente e d'Occidente, spiega l'inno angelico di Isaia 6, 2–3: “Santo, Santo, Santo è il Signore delle Schiere” come una possibilità dell'uomo di avvicinarsi a Dio insieme con tutte le creature celesti. San Cirillo di Gerusalemme nella sua mistagogia, catechizzando i suoi neofiti, conferma che si tratta di una vera e propria *anàmnesi laudativa*, attraverso quale Dio è lodato come unico e vero creatore del ogni creatura visibile e invisibile, dicendo: “Perciò infatti diciamo questa dossologia trasmessa a noi dai Serafini, perché attraverso l'inno veniamo in comunione con le Schiere che sono al di sopra del mondo”². A dimostrazione di ciò, per esempio, San Basilio il Grande nel Prologo del canone Eucaristico della Divina Liturgia, presentando il canto angelico usa il termine *teologia* (θεολογία) – parole che rendono lode a Dio, contrapposte alla lode umana *dossologia* (δοξολογία)³. Allo stesso modo, ma non direttamente, i trattati musicali e l'interpretazione *angelica* – ovvero che riflette l'immagine dei testi innografici e musicali – richiedevano ai cantanti di tenere un adeguato comportamento. Nell'analizzare i concetti *superiore e inferiore* (nella gerarchia), *spirito e corpo* (τῶν τε ἀνιόντων καὶ κατιόντων φωνῶν, σωμάτων τε καὶ πνευμάτων), vengono forniti esempi dal simbolismo liturgico dello Pseudo Dionigi Areopagita. Quest'ultimo, insieme a San Basilio il Grande, classifica la gerarchia angelica in nove classi, divise in due gruppi. Grazie all'analisi e all'interpretazione teologica del testo scopriamo che queste voci superiori e spirituali (chiamate così anche nella sistematizzazione dei neumi corpi e spiriti) rispondono alle parole angeliche o agli inni della lode e le inferiori, che sono nei corpi, rispondono alla lode umana (di ogni creazione sulla terra). Alcuni dei segni nei trattati musicali possono essere interpretati come una spiegazione visiva della verità fondamentale della fede, in analogia con la venerazione dell'icona. In questo modo i trattati musicali spiegano la vera fede, come immagini e icone. Per esempio nel livello etimologico il segno ἴσον⁴ si rap-

¹ C. Giraudo, op. cit., 305.

² Cirillo di Gerusalemme, *Catecheses mystagogicae* 5,6 (SC 126, 152–155).

³ Дякон И. С. Иванов (Кюмюрджийски), *Евхаристията...*, 414–448.

⁴ ἴσον non ascende nè discende di grado, ma ripete semplicemente la nota precedente. Viene annoverato tra i segni chironomici. Cf. Е. Тончева, „Исон – практиката в църковната музика на източно православния Балкански регион: Идеята за многогласие“. *Българско музиказнание*, 2001, кн. 3, 3–13.

presenta l'idea allegorica dell'uguaglianza ed equivalenza della Santissima Trinità come la testimonianza del dogma e dell'insegnamento della Chiesa. Questo neuma viene definito come espressione dell'onnipotenza di Dio – Alfa e Omega – della Sua inalterabilità. In questa prospettiva, ogni segno musicale può essere oggetto di discussione non soltanto nel contesto della esegetica musicale ma anche dell'interpretazione teologica. Il segno *ison* segue tutta la melodia dall'inizio sino alla fine. Questo si può vedere anche nell'immagine. Secondo le prove fornite dall'autore anonimo del trattato tardo bizantino "Akrivia" (del XV secolo), i *segni* – *spiriti* sono elencati sulla base dei *segni* – *corpi*. Lo stesso trattato offre un esempio delle analogie e delle differenze tra i segni. Esso offre una spiegazione del significato dei *segni* – *spiriti*¹. Pseudo – Damasceno usa come prova versi delle Sacre Scritture. Si può fare un parallelo con il *Codex Petropolitanus Graecus* 239². L'autore bizantino Cirillo da Marmara (del XVIII secolo) offre un'ulteriore testimonianza di ciò. Secondo le regole dei papadiki, gli spiriti superiori assoggettano soltanto i corpi superiori e gli spiriti inferiori – i corpi inferiori³. Ad esempio viene fornita la dottrina di San Gregorio da Nissa sull'anima e il corpo. Le parole "inizio, media, fine" ricavate dalla seconda parte del trattato *Ms. Chilendaricus* 331 sono correlate all'idea di onnipresenza di Dio. Egli è il Principio e la Fine di ogni cosa esistente. Concetti questi ultimi anche correlati all'interpretazione allegorica di Pseudo Dionigi sulle tre categorie della mente *celeste*, *angelico* e *umano*⁴. Sotto l'influenza delle contemplazioni teologiche dei padri e degli scrittori della Chiesa, il carattere dei trattati musicali medievali è stato concepito come tipo di regole di catechesi.

Si giunge che, in merito, l'autore dei *papadiki*, che con molto probabilità è San Giovanni Koukouzelis⁵, aveva grande familiarità con lo scritto dello Pseudo Dionigi Areopagita "*Sulla gerarchia celeste*". Come esempio si fornisce un testo tratto dalla /Zaamvonnaja molitva/ preghiera prima della fine della Liturgia (cf. Giac. 1:17). La testimonianza del *Codex Vatic. Gr.*

¹ B. Schartau, *Anonymous questions and answers on the interval signs – Akrivia*, Wien, 1998, 85

² Е. Герцман, *Петербургски теоретикон*, Одеса, 1994, 274

³ Ibid., 484.

⁴ Cf. Св. Дионисий Ареопагит, op. cit., 57–60.

⁵ С. Куюмджиева, "Св. Йоан Кукузел в българското историческо музикознание", – в: *Йоан Кукузел – живот, творчество, епоха – музикални хоризонти*, 1981, бр. 18-19.

872. Si tratta di un manoscritto su pergamena dell'inizio del XIV secolo. Il testo di questa teoria musicale è situato tra il ff. 240v – 243v. La ricerca critica sul testo e la sua interpretazione teologica ed esegetica conducono alla conclusione che la teoria musicale sia un monumento di eccezionale importanza, poiché a parte le informazioni teoriche e tecniche sui segni, come vediamo anche nel *Ms. Vaticanus Barberinus Graecus 300*¹, essa rappresenta la relazione del testo con la verità fondamentale della fede Ortodossa. Secondo la mia ipotesi la diffusione e l'applicazione della dottrina della Chiesa, la dottrina del Credo, sia stata espressa attraverso una nuova stilistica musicale ed innografica. Ciò è stato provato attraverso l'analisi liturgica dei testi desunti dai trattati musicali. Prendo in modo breve una parte della mia ricerca pubblicata nel mio libro intitolato "Tra gli Angeli e Uomini. La tradizione liturgica, musicale ed innografia dell'esicasmo"². L'analisi rivela i metodi di divulgazione del Credo nella tradizione del canto della Chiesa bizantina, che offre una motivazione per la razionalizzazione della sua vita liturgica. I trattati evidenziano il collegamento delle formule di intonazione del canto con delle preghiere e dei misteri / i sacramenti della Chiesa. Ciò è provato dai testi dei manoscritti: *Ms. Laurae 1656*, *Ms. Gerusalemme 804* e dall'Eucologion bizantino (*Barberini 336*, *Bessarion gr. Gb 1*, *Coislin gr. 231*, *Goar*, *Grottaferrata Gb 4*, *Zervos*, *Sinaiticum 863*, *Vatic. gr. 1964* e altri). I termini musicali e teologici rivestono grande importanza in entrambi i testi teoretici, i quali contengono le formule musicali dell'introduzione alle melodie. Una melodia può essere introdotta da queste speciali formule di intonazione, chiamate ἀπὸ ἀρχῆς, ἐν ἀρχῇ, articolate su parole (semplici accostamenti sillabici). Secondo la mia ricerca queste formule dell'intonazione del tono presentano una chiara testimonianza della confessione del Credo cristiano. Esse vengono usate come ini-

¹ Codex Vaticanus Barberinus Graecus 300 è il più conosciuto codice liturgico BAR 300 dal XV secolo contiene una delle classificazioni più ricche della notazione dei neumi. Si scoprono i segni chiamati grandi ipostasi, come per esempio i segni di Parakletike, Psephiston, Heteron, Xeron Plasma e Parakalesma. L'interesse di questo studio cade su foglie di 280 – 322 in rappresentanza di stampa e sulla mano di altri, un'altra epoca, che ha aperto composizioni melodiche contenenti teretismo. Segni di chironomia sono scritte con inchiostro rosso. Sede principale e di conseguenza la aphony segni – segni ordinaria o di grandi dimensioni (grandi) ipostasi.

² Дякон И. С. Иванов, *Между ангелите и човеците. Литургическата музикално – химнографска традиция на исихазма*, София, 2006.

zio musicale di ogni preghiera liturgica cantata. Secondo la prassi liturgica musicale le formule dell'introduzione del canto – intonazioni, ἀπηχήματα, ἐνηχήματα – messi al principio del canto per ogni tono, sono un gruppo di note che, cantate, guidano l'orecchio a quella determinata tonalità, nella quale si deve eseguire la melodia. Vengono usati nel periodo della semiografia neobizantina, insieme ai segni chiamati *chiavi* – μαρτυρίαι, che vengono frequentemente ripetuti durante lo svolgimento della melodia e praticamente sono guide sicure per la esatta lettura del canto e per non uscire fuori tono (*Ms. Grott. E. a. II.*).

La maggior parte dei trattati musicali sono stati scritti per istruire i cantanti ecclesiastici, cosicché essi contenevano informazioni su composizione e applicazione della musica bizantina nella Liturgia. Tuttavia, molti di questi contengono una parte introduttiva fondamentale, in cui gli autori introducevano testi che si riferivano alla confessione ortodossa della fede, il cui significato era rivelato sul principio *insegnante – studente* con l'ausilio della tradizione orale canora della Chiesa. Ogni credente cristiano ha l'opportunità di scegliere e vivere la verità come testimoniato dal testo del *Vatic. Gr. 872* (ἀλλ' εἰ θέλεις μαθεῖν τὸ ἀληθές) e dal canto ecclesiastico che viene eseguito durante le Liturgie bizantine dopo il ricevimento della Sacra Comunione: "Abbiamo visto la vera luce, accettato lo Spirito dal Cielo, scoperto la vera fede: noi veneriamo l'inseparabile Trinità, perché è la Trinità che ci ha salvato"¹. La testimonianza del *Vatic. Gr. 872*. Si tratta di un manoscritto su pergamena dell'inizio del XIV secolo. Il testo di questa teoria musicale è situato tra i ff. 240v – 243v. La ricerca critica sul testo e la sua interpretazione teologica ed esegetica conducono alla conclusione che la teoria musicale sia un monumento di eccezionale importanza, poiché a parte le informazioni teoriche e tecniche sui segni, come vediamo anche nel *Vat. Bar. Gr. 300*, essa rappresenta la relazione del testo con la verità fondamentale della fede Ortodossa. In questo modo essa rivela la pratica di un sistema di vita ascetico dei chierici. Nel mio libro "La musica bizantina – immagine della fede"² per la prima volta nel mondo scientifico si fa conoscere il significato liturgico delle preghiere iniziali del canto bizantino. Ecco il testo:

¹ Secondo le edizioni bizantine e slave della Liturgia di San Basilio il Grande e la Liturgia di San Giovanni Crisostomo.

² Diacono I. S. Ivanov, *La musica binzantina*, 96–101.

Vatic. Gr. 872	Traduzione in italiano	Confronti:
ἤχοι ψάλλονται εἰς τὸν Ἀγιοπολίτην καὶ κατὰ τί λέγεται Ἀγιοπολίτης...	Le voci cantati nella città sacra chiamati aghiopolitis	<i>Ms. Paris 360, Petropolitanus n. CLX:</i> Ἀγιοπολίτης λέγεται τὸ βιβλίον ἐπίσης περιέχει ἀγίων τινῶν καὶ ἀσκητῶν βίῳ διαλαμψάντων πατέρων ἐν ἀγία πόλει τῶν Ἱεροσολύμων
καὶ τί λέγεται τόνος	Come viene nominato il tono?	
τῇ ἀγία πόλει...	La città sacra...	<i>Ms. Paris 360, Petropolitanus n. CLX:</i> ἐν ἀγία πόλει.
τῶν Ἀγίων Μαρτύρων ...	I Santi martiri...	<i>Ms. Paris 360, Petropolitanus n. CLX:</i> ἐπίσης περιέχει ἀγίων τινῶν καὶ ἀσκητῶν βίῳ διαλαμψάντων πατέρων.
τῶν Ἀγίων Πατέρων...	I Santi padri...	
Ἦχοι μὲν ψάλλονται ὀκτὼ τοῦ Κυρίου Ἰωάννου	I toni (modi) sono otto... Secondo il signore Giovanni Damasceno ⁵⁵ ,	<i>Ms. Paris 360, Petropolitanus n. CLX:</i> συγγράμματα παρὰ τε τοῦ ἀγίου Κοσμᾶ καὶ τοῦ κυρίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ τῶν ποιητῶν.
παρὰ τοῦ κυρίου Κοσμᾶ καὶ τοῦ κυρίου Ἰωάννου ἐγένοντο...	Secondo il signore Cosma e Giovanni, che è nato...	συγγράμματα παρὰ τε τοῦ κυρίου Κοσμᾶ καὶ τοῦ κυρίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ τῶν ποιητῶν.
... ἀλλ' εἰ θέλεις μαθεῖν τὸ ἀληθές, ἄκουσον τὸ εἰπεῖν α', β', γ', δ', βάσιμα εἰσὶν	Se vuoi trovare la verità, senti quello che è stato detto – I, II, III, IV autentici sono...	Pregchiere iniziali della Liturgia bizantina: „Santissima Trinità abbi pietà di noi”;
	E, come si chiama il modo di	

¹ nome è implicito dal fatto che questo nome è associato con la creazione di otto voci e il rapporto di questo nome con altri manoscritti, come – Parigi 360 e Petropolitanus CLX (in questi manoscritti insieme con il nome di San Giovanni di Damasco si trova e il nome di San Cosma di Maiuma).

Η τοῦ ἤχου ὑποβολή οἶον (?) τινα λέγειν. Ἀναναεᾶς, ἴδιον αὐτὸ, Ἀναξ ἄνες. πῶς γὰρ τὸν ἀρχόμενον ἀπὸ θεοῦ ὀφείλει ἔχειν τὴν ἀρχὴν καὶ εἰς τὸν θεὸν καταλήγειν, καὶ καθὼς πάντες οἱ χριστιανοὶ κἄν 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 ὀφείλομεν ψάλλειν τι, προηγείται τούτοις ὁ ἤχος.	intonare il tono (introduzione al canto, intonazione): Ἀναναεᾶς così anche Ἀναξ ἄνες? E per prima, come dobbiamo cominciare dall'inizio le preghiere necessarie per lodare Dio e come dobbiamo finirle; come tutti i cristiani ogni opera buona che vogliono cominciare iniziano con il versetto: „Signore Gesù Cristo Dio nostro...” Così anche noi quando e necessario dobbiamo iniziare cantare i toni (modi).	“Signore, placati di fronte ai nostri peccati”;
Ὁ δέυτερος πῶς ἐνηχίζεται Νεανες Τί διὰ τοῦτο Κύριε, ἄφες.	E, per il secondo come dobbiamo iniziare a cantare: – Νεανες? cioè: Signore perdonaci. E, per il terzo come dobbiamo cantare: Ἀνε ἄνες? Consolatore, perdonaci.	La Preghiera del cuore “Sovrano, perdonaci le nostre iniquità”;
Καὶ ὁ πῶς ἐνηχίζεται Ἀνε ἄνες / Ἀνεάνες (?), ἤγουν Παράκλητε, συγχώρισον.	E, per il quarto, come dobbiamo cantare:	“o Santo, visitaci nelle nostre infermità e guariscici per il tuo nome“
Καὶ ὁ τέταρτος πῶς;	Santa è (la Trinità), per i cherubini, per i serafini,	„Santo Dio, Santo Forte, Santo Immortale”
Ἅγια, ἤγουν τὰ Χερουβὶμ, καὶ τὰ Σεραφὶμ	Τὰ χερουβὶμ, καὶ τὰ σεραφὶμ... (Praefatio dell’Anafora di San Giovanni Crisostomo) ἄγγελοι ἀρχάγγελοι θρόνοι κυριότες ἀρχαὶ ἐξουσίαι δυνάμεις καὶ τὰ πολυόμματα χερουβὶμ σοὶ παρίστανται κύκλω τὰ σεραφὶμ... (Praefatio	

		dell'Anafora di San Basilio il Grande)
τουτ' ἐστί ἡ Ἁγία Τριάς	Tutto questo sia la Santissima Trinità, da loro è lodata e glorificata	1. Ὁ ὦν Δέσποτα 2. Ἁγιος ἅγιος ἅγιος Κύριος Σαβαώθ... (Anafora di San Giovanni Crisostomo e di San Basilio il Grande)
ἡ παρ' αὐτῶν ὑμνουμένη καὶ δοξαζομένη		3. Θεῶ ἀγίω... (Ms. Chilendaricus 311) 4. ... Πατέρα, Υἱὸν, καὶ Ἅγιον Πνεῦμα, Τριάδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον. (Eucologio Zervus) (Dialogo dell'Anafora di San Giovanni Crisostomo) 5. ... πᾶσα κτίσις λογικὴ τε καὶ νοερά... καὶ σοὶ τὴν αἰδῖον ἀναπέμπει δοξολογίαν.... 6. ... σὲ γὰρ αἰνοῦσιν (?) ἄγγελοι ἀρχάγγελοι... 7. ... ἀσιγήτοις θεολογίαις... (preghiere dell'Anafora di San Basilio il Grande)
ἄνες, ἄφες, συγχώρισον κάμὲ τοῦ ὑμνεῖν καὶ δοξάζειν ὕμνον	<i>confessami, permettimi, perdonami</i> tutto, perché glorifico Te con inni e canti gloriosi ...la Tua Divinità sia sempre glorificata e addorata perché Tu sei indivisibile...	Preghiere del sacramenti di Confessione: ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον.... σὲ αἰνεῖν σὲ ὑμνεῖν σὲ εὐλογεῖν σὲ προσκυνεῖν σοὶ εὐχαριστεῖν σὲ δοξάζειν τὸ μόνον ὄντως ὄντα Θεόν... (Praefatio dell'Anafora di San Basilio il Grande)
ἀξιόχρεων τῇ σῇ ἀδιαιρέτῳ θεότητι		

Il trattato presenta la prassi liturgica del canto di Gerusalemme. L'interesse di questa ricerca è focalizzato sull'esperienza mistica, che l'autore medievale cerca di trasferire ai suoi discepoli nell'assimilare a fondo ed interpretare le melodie bizantine. Egli usa l'imperativo nelle sue parole scritte, come testimoniato dal testo del *papadika*. Ἅγιος ὁ Θεός, Ἅγιος Ἰσχυρὸς, Ἅγιος Ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς. parole catechistiche connesse alla musica come mezzo per raggiungere la preghiera pura e la verità della fede. Parti separate del testo del trattato sono in greco e tradotte in slavo e anche i loro paralleli con altri manoscritti evidenziano i problemi discussi sui testi introduttivi. Particolare enfasi viene posta sulle parole riguardo la Trinità Divina (Ἁγία Τριάς). Queste si riferiscono al canto "Trisagio" (Trisagion: Ἅγιος ὁ Θεός, Ἅγιος Ἰσχυρὸς, Ἅγιος Ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς. / Santo Dio, Santo Forte, Santo Immortale, abbi pietà di noi!" che si celebra nella Liturgia della Chiesa in Oriente e Occidente. Nella sua interpretazione della Liturgia Sacra, San Massimo il Confessore spiega il significato delle parole del canto "Trisagion" che loda Dio¹. Quando l'autore del trattato *Vatic. Gr. 872* introduce allo studio della formula di intonazione egli menziona Dio nelle tre Persone Θεοῦ – per il Padre, Κύριε – per il Figlio che è il nostro Signore e Παράκλητε – per lo Spirito Santo, che è il nostro Consolatore. L'autore usa esempi della pratica liturgica quando spiega la formazione di particolari voci.² Vengono sollevati alcuni interessanti quesiti: cosa vuole chiarire l'autore del manoscritto *Vatic. Gr. 872* quando parla della verità; l'informazione che traiamo dal trattato non è sufficiente o l'autore sta cercando di trovare un altro significato per una migliore comprensione e razionalizzazione della musica.

Possiamo confrontare il testo dei trattati con la teologia dei Padri del primo millennio. Per esempio il tema dell'insegnamento di Pseudo Dionigi Areopagita riguardo il contrasto tra due modi di conoscere Dio e le energie di Dio, analogie e differenze. Un altro esempio è l'insegnamento di San Massimo il Confessore in "*Mistagogia*"³ in merito al modo attraverso cui possiamo raggiungere la conoscenza di Dio. Viene affrontato il tema della teologia mistica della Chiesa e dell'insegnamento sulla predeterminazione di Dio in relazione ad essa, sulla base dell'interpretazione di questi

¹ Св. Максим Исповедник, *Творения (Тайноводство, гл. 5)*, Света Гора, 2002, 199.

² L. Tardo, *Lantica Melurgia...*, 166–167.

³ PG 45, 1317A.

problemi da parte di stimati teologi. In riferimento alla teologia apofatica della Chiesa orientale si mettono in evidenza i concetti di San Gregorio Palamas¹. A questi si aggiungono i concetti di San Gregorio il Teologo e San Giovanni di Damasco, in riferimento alla natura di Dio e alle energie derivate da Dio. Si giunge alla conclusione che le melodie medievali bizantine rispondono ai principi relativi alla fede ed ai dogmi codificati nel canto liturgico bizantino. Gli artisti bizantini hanno riservato grande attenzione all'armonia tra testo e melodie, oggetto dell'interpretazione musicale. Nel periodo considerato, XIV e XV secolo, un'importanza fondamentale appartenente sempre alla tradizione liturgica dell'esicasmo viene attribuita al *canto calofonico* o *dolce voce, canto angelico*, come ho evidenziato nel mio libro².

Il canto angelico o calofonico. I nuovi trattati melurgici – antologia – acolouthie – immagine della fede ortodossa

Dopo la stabilizzazione del Τυπικόν gerusalemitano nelle Chiese dei Balcani del secolo XIV i cambiamenti liturgici hanno provocato, certamente, un cambiamento della musica e il suo repertorio³. La presenza di nuovi codici del canto ecclesiastico del tipo ακολουθία, quali contengono una raccolta dei testi salmodiaci di tutto l'ufficio liturgico⁴. Questi nuovi

¹ Слово на Введение во храм Пресвятой Богородицы, Афины, 1861, 176–177. Цит. по В. Н. Лоски, *Мистическо богословие на Източната църква. Догматическо богословие*, В. Търново, 1993, 51.

² Diacono I. S. Ivanov, *La musica bizantina – immagine della fede. Interpretazione liturgica*, Sofia–Messina, 2008.

³ La celebrazione di Gerusalemme aveva il suo carattere particolare per il fatto che questa Chiesa si trova sul luogo della passione e morte, e della Risurrezione del Signore, e a partire dal IV secolo diventò una celebrazione rappresentativa e drammatica. Queste celebrazioni ebbero non soltanto un influsso determinante nella celebrazione di tutte le altre Chiese cristiane di quel tempo, ma furono riprese anche nella forma della celebrazione della Chiesa bizantina e della sua prassi liturgica e melurgica nel periodo posteriore. A Gerusalemme si sviluppò la celebrazione liturgica di tipo cattedrale delle Ore che già allora aveva tutti gli elementi del culto – l'innografia, la salmodia, le preghiere litaniche, preghiere sacerdotali e le azioni liturgiche. Dal Diario di Egeria e il suo pellegrinaggio in Terra Santa, abbiamo un esempio chiaro e ben descritto per le celebrazioni della Chiesa di Gerusalemme. Cf. Иванов (Кюмурджийски), дякон. *Дневникът на Етерия. Peregrinatio ad Loca Sancta. Поклонение до Светите земи*. София, 2019, 240–250.

⁴ Е. Тончева, "За „плетение словес“ в музиката на византийско-славянската култур-

codici hanno avuto una caratteristica paleografica molto specifica, rispetto agli altri libri liturgici come *Irmològhion*¹, *Sticheràrion*², *Asmatikòn*³ e *Psaltikòn*⁴, per una usanza più individuale del cantore che comune del coro⁵. L'*acoulouthie* dal secolo XIV – XV contengono tutte le opere musicali basandosi su fonti scritte, talvolta anche anonime, e la prassi tradizionale di più di 80 autori. Il cambiamento del repertorio del canto contiene e fa il collegamento tra le differenze stilistiche sia dello strato antico della notazione neobizantina o bizantina tarda – *paleon*, *archeon*⁶, sia dello strato stilistico nuovo, chiamato – *neon*, che contiene i documenti delle composizioni nuove⁷. Possiamo sottolineare il fatto del collegamento tra i manoscritti musicali neobizantini e il repertorio neocomposto, che viene classificato come il canto “calofonico”, chiamato καλοπισμός, καλοφωνικός cioè il canto dolce, buono⁸. “Lo stile del genere calofonico, come lo dice la stessa parola, richiede maggiore autorità e ricchezza di forme melismatiche, per rendere il canto più vario. E si è dato perciò questo titolo anche a quelle composizioni in genere che non hanno testi poetici per base, ma semplici testi prosastici”⁹. Qui possiamo aggiungere, brevemente, la testimonianza dei diversi manoscritti contenenti i canti calofonici, come esempio: Ms.

на общност през XIVв." *Българско музикознание*, 1981, 4, 43.

¹ Εἰρμολόγιον – libro musicale che contiene le stanze modello – οἱ εἱρμοί, di ciascun Canone. L'importanza dell'Eirmològhion è data soprattutto dalla notevole varietà dei canti e della ricchezza del materiale melodico.

² Una raccolta di tropari chiamati στιχηρὰ per l'uso di tutto l'anno liturgico. Originariamente tali sticherà erano versetti cantati dopo un verso di Salmo. Il rapporto testo e musica espresso nel segno musicale – *neuma*, dal greco νεύμα, è quasi sempre sillabico. Più tardi nella storia della musica bizantina hanno cominciato ad aumentare nella lunghezza e nel numero e furono cantati in diverse parti dell'ufficio.

³ Il libro del coro, che comprende alcune composizioni come Kinonikà, Ipakoì, Dochì. Lo stile di questo libro è al mezzo tra il Stichiràrion e il Psaltikòn.

⁴ È un libro ad uso del cantore solista, che contiene i canti riccamente ornati, come cantici Ipakoì, Prokìmèna, Alliluiària ed altri per la Divina Liturgia e per il Vespro.

⁵ E. Williams, *John Koukouzeles' Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the fourteenth Century*, Ph. D. Thesis Yale University, 1968, 70–84.

⁶ Е. Тончева, "Хирономическото певческо упражнение на Йоан Кукузел". – В: *Йоан Кукузел – живот, творчество, епоха – музикални хоризонти*, №.18-19, 1981, с. 76.

⁷ E. Williams, op. cit., p. 144, 212.

⁸ Е. Тончева, "Взаимоотношението Изток-Запад в европейската музикална култура: теология и музика". *Българско музикознание*, 1999, 2, с. 96.

⁹ L. Tardo, op. cit., p. 78.

161 della Biblioteca Universitaria di Messina, del secolo XIII; Ms. G. g. IV di Grottaferrata, della fine del secolo XIII; Ms. 1498 di Vatopedi, del secolo XV; Ms. 1528 di Vatopedi, del secolo XV; Ms. 964 di Ibrion, del secolo XVI; Ms. 410 di Kutlumusi, del secolo XVII; Ms. 821 della Biblioteca di Gerusalemme, del secolo XVIII; Ms. 601 della Biblioteca di Gerusalemme, del secolo XIX. “Nella strofa irmologica calofonica, invece, si osserva la grande differenza di svolgimento: sono poche le sillabe che hanno una sola nota, mentre il maggior numero di esse sono ornate di melismi”¹. Questo repertorio: “non rappresenta un tipo a base di testo poetico e con metrica serrata, ma è la frase letteraria, che si riveste e si richiama con melodia nuova, con esuberanza di melismi, senza tener gran conto della metrica del testo, come si nota per l’irmo, l’idiomelo e il prosomio. I Maistores prendevano un testo letterario già noto e già musicato,... e lo rimusicavano con genere di nuovo stile, secondo il questo corrente...una forma vanitosa, rigonfia di appoggiature, di trilli e con effetti di esagerato colorito cromatico”². Altre produzioni melurgiche, di questo stesso periodo, riguardano i salmi del Vesprio, come esempio: S. 103, S. 140, S. 141, S. 129, S. 116, e anche quelli del Mattutino: S. 148, S. 149, S. 150 e il S. 117 chiamato Πολυέλεος³. Di qui proviene la cosiddetta *Papadika*, che indica precisamente il genere di canto melismatico e sviluppa una frase melodica sopra una sola sillaba del testo. Questo genere di composizioni nasce nell’epoca dei *Maestri* o *Papades* della musica⁴. Questi trattati musicali sono basati sulla prassi liturgica dell’esicasmo. Questa prassi rappresenta una nuova stilistica del canto – *canto angelico*. E la presenza di questi *Kratemi* ha il suo significato liturgico profondo. Per quanto riguarda il canto esicastico abbiamo la testimonianza di san Gregorio Sinaita, che stabilisce le cinque virtù per il monaco asceta tra le quali: il canto, la preghiera, e il lavoro e la lettura dei testi biblici⁵. Queste collezioni del canto – chiamati ἀκολουθία,

¹ Ibid., 336.

² S. Ferrara, *Note di musica bizantina*, Dispense PIO, Roma, 2003.

³ Cf. E. Тончева, “За старобългарската полиелейна песенна практика (новооткрит ранен невмен запис на полиелей „вулгарикон“). – В: Кирило-Методиевски студии, 4, София, 1987, 340–364.

⁴ L. Tardo, op. cit., 79.

⁵ П. Сырку, *К истории изправления книг в Болгарии*, т. 1, вып. 1. СПб., 1898. – In: E. Тончева, “За “плетение словес” в музиката на византийско-славянската културна общност през XIV в.” *Българско музикознание*, кн. 4, 1981, 48.

che racchiudevano il repertorio del canto della Chiesa sin dal periodo dei Paleologi, erano poste in relazione con il nuovo *strato stilistico* ovvero di *nuova composizione* come viene definito nei documenti più antichi. Il repertorio di nuova composizione è chiamato anche καλοπισμός, καλοφωνικός, in altre parole decorazione, miglioramento, *dolce voce* (καλοφωνία da καλός – bella e φωνή – voce). Le parti principali del contenuto dell' ακολουθία cioè del canto *kalofonico* furono le collezioni del *kratematarioni*, contenenti dei *kratemi* – le melodie che non hanno una chiara testualità, senza parole, basati sulle sillabe senza un senso letterale, chiamati anche *teriremi*¹. Questo canto si sviluppa nel periodo dal quattordicesimo al quindicesimo secolo. La classe *neumatica* è formata dalla cosiddetta ipostasi (μεγάλες ὑποστάσεις). Il termine καλοφωνία appare in due manoscritti del sud Italia del tredicesimo secolo, il primo dei quali è il *Ms. Messina 161*, ma viene più volte riscritto nelle recenti collezioni bizantine – ακολουθία. Questo termine è correlato con i trattati di musica, i cosiddetti *Papadike*. Il processo di sintesi liturgica raggiunge il suo culmine durante la seconda metà del XIV secolo come fiorire monastico, Paleologiano, Rinascimento musicale, quando l'idea dell'adorazione mistica senza parole cogliendo l'occasione favorevole assume un ruolo stabile nella prassi liturgica della Chiesa ortodossa. L'Esicasmo trova il suo posto nelle opere musicali ed innografiche che preservano l'autenticità e l'originalità delle definizioni dogmatiche della fede, fino ad arricchirla di "*animo angelico*". La nuova classificazione neumatica è stata attribuita a San Giovanni Cucuzeli, chiamato Angelofano, perchè aveva una voce angelica, vissuto alla Grande Laura del Monte Athos, che non soltanto esprime gli aspetti caratteristici della particolare età storica, ma dà anche inizio alla tendenza di rinnovare i *prototipi paleologici*². Come creatore di arte, Koukouzelis esprime l'aspirazione tipica dell'arte bizantina di tirare fuori gli elementi (per esempio *figure* – *formule* delle *parole della musica*), dal tutto (i tipi di melodie e il loro sistema fraseologico tradizionale) a livello di un'esistenza separata, che può essere compresa soltanto nel contesto della dottrina dell'Esicasmo³. I contatti personali di San Giovanni con San Gregorio del Sinai e San Gregorio Palamas sono la testimonianza della

¹ E. Williams, op. cit., 84.

² E. Тончева, *Взаимоотношението Изток-Запад*, 96.

³ Ibid.

relazione dell'opera musicale di San Giovanni Koukouzeles con la dottrina esicasta della Chiesa. Anche i *doxa* – ritornelli rivelano gli elementi comuni tra la musica recentemente creata e l'Esicasmò, cioè la relazione tra le parole e il suono. I testi dei *doxa* – ritornelli tratti dal Salmo preliminare dei grandi vespri di San Giovanni Koukouzeles sono una chiara prova di ciò: “Gloria a Te o Signore, Luce che non è stata creata, che è apparsa di fronte ai Tuoi discepoli a Tavor, Gloria a Te Sacra Trinità” o “Gloria a Te, Padre, che non ha inizio, gloria a Te, gloria a Tuo Figlio, trasfigurato sul Monte Tavor, gloria a Te”. I libri di canzoni apparsi di recente, ἀκολουθία, a carattere misto in quanto a genere e stile, testimoniano il grande attivismo del pensiero musicale e teoretico durante il XIV secolo. Le melodie calofoniche si distinguono in base allo specifico trattamento del testo. Ciò è dimostrato dall'introduzione di un gran numero di sillabe, i tipici *te – ri – re* (per questo motivo queste melodie, parte delle collezioni *kratematarioni* o *teretismi* – *kratimata*). L'accento non è stato tanto posto sull'aspetto esterno del canto *calofonico*, ma piuttosto sul principio della relazione tra Dio e l'uomo, espresso nelle opere musicali della Chiesa bizantina. È chiara la connessione tra i manoscritti musicali del periodo tardo bizantino con il repertorio composto di recente. Nonostante il fatto che i *teriremi* sono delle melodie senza parole e senza alcun senso poetico, mera espressione di un'esperienza spirituale del cantante, questi canti ecclesiastici medievali sono immagine della fede e in questo sono una testimonianza piuttosto spirituale che melurgica. In questo senso, l'ideale di perfezione della dottrina dell'Esicasmò – lo strenuo impegno dello spirito umano verso ciò per cui è stato creato – alla ricerca della conoscenza di Dio, veniva conseguita attraverso la creazione di melodie *calofoniche*, considerate le più perfette. Il canto senza voce (ᾠφωνα), usato nelle opere musicali *calofoniche*, rivela la parte mistica del testo musicale. Nella loro ricerca, alcuni autori fanno riferimento a testimonianze bibliche presenti nella Apocalisse di San Giovanni Teologos (14, 2): “E udii una voce dal cielo, come la voce di molte acque, e come la voce del grande tuono”. Raffrontando questo verso dalla Apocalisse di San Giovanni e il *teretismata* si trova un'analogia, sulla base della quale le sillabe *te – ri – re* sono simili al suono che proviene da molte acque e alla voce del grande tuono. Melodie senza parole – *kratimata*, sono generalmente poste alla fine delle collezioni di canzoni dal tipo ἀκολουθία come materiale a sé stante. Il monaco Gerasimo da Creta descrive il *terirem* come risposta al protopsalto Dimitri del 1649. Essi sono

simili al *canto angelico*, senza parole – adorando Dio in modo indescrivibile, *canto angelico* appunto. La testimonianza del monaco Gerasimo di Creta è molto chiara. Secondo lui le sillabe *te – ri – re* furono postulate dai profeti allorché udirono il suono dal cielo come la voce di molte acque, che – come egli enfatizza – era un suono, non una parola. Egli supporta la sua dichiarazione anche con la testimonianza dell’Apostolo Paolo relativamente al terzo cielo – paradiso. Il canto angelico infatti assume il significato di capire e adorare Dio in maniera indescrivibile. La pratica Paleologiana musicale è strettamente correlata alla musica recentemente creata. La definizione di *καλοφωνικόν* ha un parallelismo nella letteratura dove viene definita *po lepote* – che significa nobiltà, virtù. Possiamo considerare che i fenomeni stilistici nella musica, messi in relazione alla definizione calofonica, non rappresentavano abbellimento ma piuttosto miglioramento, che rendeva nobili, aumentando il numero di virtù, perfezione nel senso spirituale – nello spirito dell’aspirazione di raggiungere una somiglianza con Dio, tipico dell’esicasmo. Tutto questo viene testimoniato dai diversi manoscritti, come per esempio il *Ms. Athene 2458*¹. In base alle interpretazioni nelle opere musicali e teoretiche bizantini, gli accordi *calofonici*, in un certo modo, erano espressione dell’idea dell’Esicasmo di riuscire a conoscere Dio attraverso la cosiddetta *preghiera del cuore*, attraverso la quale si cerca di incontrare Dio dentro nel cuore. L’idea del canto *terirem* è correlata al concetto della parola secondo l’esicasmo, che giustifica il diffondersi di una più pressante richiesta della *parola musicale*². Il processo di riforma musicale della liturgia slava inizia nel XIV – XV secolo grazie all’influenza della tradizione dell’Esicasmo sulla creatività musicale balcana. Tale riforma non si riferisce soltanto all’introduzione della lingua slava nella liturgia, ma anche alla diffusione del canto angelico bizantino creato di recente e alla sua notazione nella lingua slava.

Nella mia ricerca tento di interpretare le melodie calofoniche, attraverso l’interpretazione teologica di questa nuova stilistica musicale e attraverso la prassi liturgica della Chiesa fondata sui principi del Credo

¹ Е. Тончева, "Калoфонни стихове от майстор Йоан Кукузел (по рък. Атина № 2458 от 1336 г.)". *Българско музикознание*, 4, 1987.

² Cf. Е. Тончева. "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, 1999, 125–135.

ortodosso. Secondo l'esegesi dei diversi autori i trattati contenenti i *Kratemi* e *Teriremi* vengono considerati come un *canto angelico*. Secondo il monaco Gerasimo di Creta nel suo trattato dell'anno 1649, alla risposta del protopsalto Dimitri, spiega il significato dei Teriremi in questo modo: "secondo la materialità della lingua e della bocca dell'uomo, lui inutilmente cercherebbe di essere vicino al canto angelico, che glorifica Dio". Secondo il monaco Gerasimo il *Terere* è stato scoperto dai profeti, che hanno sentito dal cielo un suono dell'acqua cadente, ma non una parola concreta¹. Per il canto degli angeli del terzo cielo ci parla il Sant'apostolo Paolo e Gerasimo aggiunge: "Così, se tu non potessi avere la capacità di capire il canto di Terere, così neanche potresti capire Dio Onnipotente, ...perché il canto senza parole è una capacità di pensare e capire, e glorificare Dio nel modo inconfessabile"². Lo stesso autore disse, che il canto di *Terere* rappresenta l'organo vocale dell'uomo e simboleggia la Risurrezione di Cristo e insieme con Lui di tutta l'umanità, grazie alla quale ogni creatura cantando glorifica il Signore. Per esempio Giraudo nel suo "Trattato mistagogico sull'Eucaristia"³ spiegando la teologia del Sanctus delle diverse Anafore antiche della Chiesa d'Oriente e d'Occidente, spiega l'inno angelico di Is. 6, 2 – 3: "Santo, Santo, Santo è il Signore delle Schiere" come una possibilità dell'uomo di avvicinarsi a Dio insieme con tutte le creature celesti: "Una volta che l'assemblea "di quaggiù", ossia la Chiesa che celebra l'eucaristia, ha cantato il Sanctus, unendosi in tal modo all'assemblea "di lassù", ossia agli Angeli e alla "Gerusalemme celeste", ecco che l'acclamazione, la quale era stata precedentemente "condotta" nel discorso orazionale, ha bisogno di essere "ricondata"..."⁴. San Cirillo di Gerusalemme nella sua *Mistagogia*, catechizzando i suoi neofiti, conferma che si tratta di una vera e propria *anàmnesi laudativa*, attraverso la quale Dio è lodato come unico e vero creatore di ogni creatura visibile e invisibile, dicendo: "Perciò infatti diciamo questa dossologia trasmessa a noi dai Serafini, perché attraverso l'inno veniamo in comunione con le Schiere che sono al di sopra del mondo"⁵.

¹ D. Conomos, *Byzantine Trisagia and Cheroubika of the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Thessaloniki, 1974. p. 275. Цит. по Е. Тончева, За „плетение словес“..., 48–49.

² Ibid., 49.

³ C. Giraudo, *In unum corpus*, p. 305.

⁴ Ibid., 308.

⁵ Cirillo di Gerusalemme, *Catecheses mystagogicae* 5,6 (SC 126, 152–155).

Significato canonico

Presento alla vostra attenzione uno delle testimonianze iconografiche della pittura dei Concili Ecumenici, rappresentata dall'Erminia di Dionigi di Forno. Il Trattato iconografico "Erminia" del monaco Dionigi o Denis di Forno (composto probabilmente nel 1730 – 1733) informa dettagliatamente il modello iconografico che si deve seguire per la giusta visualizzazione e pittura dei Concili Ecumenici (CE).

Per I CE, Nicea (318 Padri partecipanti) ha scritto:

"Case. Sopra lo Spirito Santo. San Costantino al centro, seduto su un trono. A destra e sinistra seduti in abiti liturgici seguenti vescovi: Silvestro di Roma, Alessandro di Alessandria, Eustazio di Gerusalemme, San Pafnuzio Confessore, San Giacomo di Nisibi, San Paolo di Neocesarea, altri vescovi e sacerdoti sono seduti in tre file. A metà un filosofo non credente. Prima di lui San Spiridione, a destra, e si rivolge a lui, stringe un mattone dal quale esce acqua e il fuoco. Il fuoco sta salendo di sopra e l'acqua sta scendendo tra le dita per terra. Ario sta in piedi, in paramenti sacri. Prima di lui, San Nicola, che raggiunge la mano per colpirlo. Gli eretici, seguaci di Ario, sono seduti insieme. S. Atanasio, giovane e senza barba, diacono, è seduto e scrive: "Credo in un solo Dio ..." a "E nello Spirito Santo".

Per II CE (150 partecipanti Padri) Dionigi fa la stessa nota breve:

"Case, Sopra lo Spirito Santo. Al centro Imperatore Teodosio il Grande, seduto su un trono. Su ogni lato sono seduti vescovi seguenti: San Timoteo di Alessandria, Melezio di Antiochia, Cirillo di Gerusalemme, Gregorio il Teologo, Patriarca di Costantinopoli, sta scrivendo il Credo, dopo le parole "... e nello Spirito Santo". Altri vescovi e sacerdoti seduti, si sostenevano a vicenda".

E il III CE (200 Padri della Chiesa), le note sono brevi:

"Case. Sopra lo Spirito Santo. Nel centro Imperatore Teodosio il Giovane. È giovane, con la barba crescente seduto su un trono. Su ogni lato sono seduti accanto a lui San Cirillo di Alessandria, Giovenale di Gerusalemme e altri Padri e Arcivescovi. Prima di loro Nestorio, vestito nei paramenti arcivescovili, sta discutendo con loro. Eretici vicino a lui, i suoi seguaci, con i demoni alle spalle".

La descrizione per il IV CE – Concilio di Calcedonia (650 partecipanti Padri):

“Casa, Sopra lo Spirito Santo. Re Marciano, adulto, seduto su un trono. Vicino a lui sono presenti i nobili con cappelli di pelliccia e cappelli rossi decorati con oro. Su ogni lato sono seduti: Sant’Anatolio di Costantinopoli, Massimo di Antiochia, Giovenale di Gerusalemme, e dei vescovi e rappresentanti Pascasino e Lutenzio, i rappresentanti di Leone Papa di Roma, insieme ad altri vescovi e sacerdoti. Di fronte Dioscoro in abiti ecclesiastici e Eutiche vicino a lui, parlano tra di loro. Demoni sulle spalle degli eretici, che li legano in catene”.

La guida per le immagini per V CE (151 partecipanti Padri)

Troviamo l’immagine del vecchio Origene i cui occhi sono chiusi da un demone. Nella scena attuale, tranne l’Imperatore, sono presenti san Vigilio il Papa e Eutiche da Costantinopoli.

Per VI CE (160 Padri partecipanti)

Dionigi descrive una scena simile. L’imperatore Costantino IV Pogonato ha i capelli grigi, la barba biforcuta. Dei padri sono presenti San Giorgio di Costantinopoli, e Teodoreto e Giorgio, rappresentanti del Papa.

Per VII CE (350 Padri partecipanti)

Dionigi dà le seguenti indicazioni: il giovane Imperatore Costantino tiene una icona di Cristo e la sua madre Imperatrice Irina tiene una icona della Vergine Maria. Un vescovo scrive: “Se qualcuno non rispetta le immagini venerabili e la Santa Croce sia anatema”. Nella scena raffigurata al centro è Tarasio da Costantinopoli e due vescovi di nome Pietro, gli inviati romani.

Nella parte dell’Erminia dedicata ai Concili Ecumenici

Dioniso fa una descrizione del trionfo dell’Ortodossia (Concilio di Costantinopoli nel 843): Tempio, al di fuori il Patriarca Metodio in abiti arcivescovili tiene una grande croce. Dietro di lui altri vescovi portano delle icone. Anteriormente due diaconi portano l’immagine di Cristo Salvatore e gli altri due hanno un’icona della Madre di Dio – *Odigitria*. Dietro il Patriarca, l’Imperatrice Teodora: il Patriarca e il suo giovane figlio Michele tengono nelle sue mani delle icone. I chierici hanno acceso candele, laici – icone e candele.

Conclusione

I problemi trattati nella mia ricerca, in relazione ai canoni dei Concili Ecumenici, trattati liturgici – iconografici, musicali ed innografici, vengono interpretati come un esempio attraverso il quale si testimonia la fede ortodossa canonica e patristica. Basandosi sulle fonti della Chiesa, usando i principi dell'ermeneutica liturgica e canonica nell'interpretazione teologica, tutto ciò implica la necessità di dare un nuovo significato alle opere ecumeniche conciliari, che riguardano la Liturgia e l'arte sacra, che ci spiega in maniera chiara la verità della fede cristiana.

ставр. ик. Михаил Михайлов

СИНОДАЛНИ НАРЕДБИ:

правна характеристика, функции и приложение

Abstract: *Synodal Decrees: Their Juridical Characteristics, Functions and Application.* Knowledge of the applicable law is a necessary postulate for its effective implementation. This requires authorities to make law-enforcements public in a timely manner so that addressees of the relevant provisions are aware of them and comply with their behaviour. The above mentioned rule fully applies to the local church law, part of which is the special Synodal Ordinance. Therefore, a proper understanding of the Synodal Regulations, in view of their legal characteristics, functions and application, is undoubtedly a matter that must be considered and explained. The article analyses the use of the concept of Synodal Ordinance in the Statute of the Bulgarian Orthodox Church-Bulgarian Patriarchate (UBOC-BP), the status and position of this legal source in the general system of church law, as well as the benefits and difficulties arising from its application. In addition, some measures are proposed to avoid the abuse of the institute, namely, holding a Church Council in the cyclical manner provided for in the provisions of the UBOC-BP, which would sanction the issued Synodal Ordinances. The article highlights the importance of the Synodal Regulations as a source of local church law, creating legal norms that have the legal force of the norms created by the BOC Statute itself.

Keywords: *Synodal Ordinance, Statutory Rules, Church Council, Legal Norms, Holy Synod, Legislature*

В десетата година от приемането и влизането в сила на действащия *Устав на Българската православна църква – Българска патриаршия (УБПЦ-БП)*, Св. Синод, наред с текста на самия Устав, издаде и кратко книжно тяло, съдържащо Синодалните наредби, приети на основание чл. 58, т. 12 от УБПЦ-БП. Тази добра инициатива, която сама по себе си е полезна, защото дава възможност на тези, които проявяват интерес към пълния обем на действащото към момента поместно църковно право, да се запознаят и с тези синодални разпо-

редби, поставя на дневен ред въпроса за правната характеристика на същите тези наредби, за техните функции и приложение.

С оглед на правилното разглеждане на поставения въпрос е нужно да бъде изяснено в какъв смисъл е употребено понятието *синодални наредби* в действащия Устав на поместната ни църква. При направената справка се оказва, че думата *наредба* е употребена в УБПЦ-БП 13 пъти, от които 3 пъти в единствено число (*наредба*) и 10 пъти в множествено (*наредби*), като при нейната употреба в уставните разпоредби са вложени три различни значения. Думата *наредба* е употребена в смисъл на обща правна уредба по определен кръг въпроси (чл. 58, т. 3 и 33; чл. 59, т. 6; чл. 126, ал. 2, т. 2; чл. 176, ал. 3 и чл. 244, ал. 1). Употребява се също и в смисъла, който Общата теория на правото влага в понятието *подзаконов нормативен акт* на изпълнителната власт, а именно като издаване на актове по изпълнение на разпоредбите на УБПЦ, т.е. правилници и наредби (чл. 58 т. 13 и § 8 и 9 от ПЗР)¹. Третият смисъл на употребата на думата *наредба* е именно „синодални наредби за устройството и управлението на Църквата“ (чл. 58, т. 12; чл. 27, т. 2 и чл. 135, т. 19). В този ред на мисли трябва да бъде отбелязано, че, когато говорим за създаването на регламенти (с решения, окръжни писма, заповеди и други форми на административни разпореждания) в смисъл на обща правна уредба по дадени въпроси, влизащи в установения кръг правомощия, както и чрез издаването на правилници и наредби по изпълнение на УБПЦ-БП, Св. Синод действа в рамките на обема на полагащите му се правомощия – като орган на изпълнителната църковна власт (чл. 6 от УБПЦ-БП). В другата хипотеза – с приемането на „синодални наредби за устройството и управлението на Църквата“, Св. Синод не изпълнява своите правомощия като върховен ръководен орган на Българската православна църква – Българска Патриаршия, а навлиза в сферата от правомощия на законодателната власт, който, съгласно императивната разпоредба на чл. 8 от УБПЦ-БП, принадлежи на Църковния събор. Тези норми на УБПЦ-БП показват, че е прието разграничаване на правомощията на органите на БПЦ, с оглед на обезпечаване на принципа на разделение на властите. Съгласно това разрешение законодателната власт се упражнява от най-разширения (широко представителен) колективен орган на поместната ни църква

¹ Р. Ташев, *Обща теория на правото*, София, 2005, 71.

Църковния събор, който гарантира приложението на древния принцип на съборността в Църквата. Ето защо, макар и членовете на Св. Синод да влизат по право в персоналния състав на Църковния събор като орган на БПЦ, те представляват едва 1/9 или дори 1/10 от общия състав на Църковния събор (чл. 15 от УБПЦ), поради което трябва да приемем, че законодателната функция на Св. Синод, предвидена в чл. 58, т. 12, е по-скоро извънредна мярка, отколкото принцип в регламентирането на устройството и управлението на БПЦ. Всъщност този извод се налага и при анализ на текста на споменатата разпоредба, където ясно се говори за прилагането ѝ „в неотложни случаи“, както и за необходимостта от внасяне „за разглеждане в първия свикан след издаването им Църковен събор“, който „приема или отменя синодалните наредби“ (чл. 27, т. 2 от УБПЦ-БП). *От изложеното дотук можем да определим Синодалните наредби по смисъла на чл. 58, т. 12 от УБПЦ-БП като правни норми, уреждащи временно и условно обществените отношения, свързани с устройството и управлението на БПЦ.* Действието на тези правни норми във времето се определя от цикличността на провеждане на Църковния събор, т.е. те, ако бъде спазена императивната разпоредба на чл. 18 от УБПЦ-БП, действат най-много 4 години, и продължават да действат в зависимост от санкцията на Църковния събор. След произнасянето на Църковния събор нормата, установена чрез приемането на Синодална наредба или се инкорпорира в УБПЦ-БП, ако бъде приета, защото Църковният събор има това правомощие (чл. 27, т. 1 и 2), или се стига до нейната аброгация (abrogatio – отменяване). Тук естествено се появява въпросът за действието на тази отмяна по време, т.е. откога настъпват юридическите последици от отмяната на Синодалната наредба – занапред или със задна дата. Безспорно, със своето решение при приемането на синодалната наредба Църковният събор санира правните последици, породени от прилагането на съответната синодална наредба. Какво обаче се случва, когато Църковният събор отменя дадена синодална наредба и дали отмяната действа ex tunc (обратно действие), превръщайки правната последица в нищожна, е въпрос, чиято важност предполага неговото разрешаване със специална уставна разпоредба.

С оглед на добиването на по-пълна представа за правната характеристика на Синодалната наредба ще спомена, че това нормативно разрешение е продиктувано от особеността на Църковния

събор като законодателен орган на БПЦ, и по-скоро от периодичността на неговите редовни заседания, а именно веднъж на четири години (чл. 18 и 29). Църковният събор функционира не като постоянно действащ орган със съответните сесии, а като орган, заседаващ веднъж на четири години. При прилагането на тези разпоредби се получава голям период между редовните заседания, от една страна, а от друга страна Църковният събор заседава винаги с различен персонален състав. Режимът на работа на Църковния събор не позволява приемането на промени в устройствените църковни правила, които често са необходими поради промените, които настъпват в организацията на обществото или в нормативната уредба в страната. Тези обективни промени следва да бъдат своевременно отчетени и от църковното законодателство, което да се съобрази с тях, доколкото това е възможно, съобразявайки се с разпоредбата на чл. 19 от УБПЦ-БП. Това вероятно е причината авторите на отменения Устав на Българската православна църква да приемат подобно разрешение, отстъпващо от принципа на съборността и разделението на властите и разширяващо кръга от правомощия на Св. Синод, което е дословно възпроизведено като разпоредба и в действащия УБПЦ-БП. Подобно разрешение вероятно би било приемливо и дори полезно, ако Св. Синод проявяваше грижа за изпълнението на уставните разпоредби и на всеки четири години се провеждаше Църковен събор, който да преглежда приетите през изминалите четири години синодални наредби и да ги приема или отхвърля, за да има яснота и сигурност в църковния правен ред. Тук трябва да се отбележи, че Църковен събор не е свикван и провеждан от 2008 г., макар че на всеки четири години във всички български епархии се избират делегати, които се утвърждават от Св. Синод, каквото е изискването на УБПЦ-БП. Липсата на заседания на Църковния събор и приемането същевременно на синодални наредби, които няма от кого да бъдат санкционирани, опорочават замисъла на авторите на УБПЦ-БП, водейки до фактическото дерогиране на законодателните правомощия на Църковния събор и тяхното присвояване от страна на изпълнителната власт на БПЦ, която всъщност упражнява и върховната съдебна и управленска власт съгласно чл. 9 от УБПЦ-БП.

Интерпретирането на Синодални наредби е важно, тъй като те не само *de facto*, но и *de jure* са източник на църковно право за поместната ни църква, имащ юридическата сила и ранг на разпоред-

бите на самия УБПЦ-БП. В този смисъл въпросът за правната характеристика на УБПЦ-БП като източник на църковното право е от съществено значение.

В академичното публично пространство бе изразена позицията от Д. Николчев, че УБПЦ-БП се явява подзаконов нормативен акт на Закона на вероизповеданията¹. Приемам условно това определение, в смисъл на указание за мястото и ранга на УБПЦ-БП, спрямо действащото в страната законодателство, като критерий за подразделянето на правотворческите нормативни юридически актове на законови и подзаконови², защото според юридическата доктрина „нормативен акт означава приет от компетентен държавен орган на законодателната или изпълнителната власт при спазването на определена процедура акт, който съдържа правни норми с действие във вътрешното право, съставен е при спазването на езикови правила и притежава структура, определена в ЗНА³. Същевременно, прилагайки класификацията на източниците на църковното право, която използва Далматинският епископ Никодим Милаш в неговия курс по „Православно църковно право“, трябва да приемем, че УБПЦ-БП се явява частен източник на църковното право⁴. Ако усвоим класическата класификация на юридическите лица, заложена в правната доктрина, без да подценяваме еклезиологичното учение, следва да отнесем чисто формално юридически Българската православна църква към юридическите лица с нестопанска цел от типа на корпорациите, действащи в публичноправната сфера⁵, което съгласно разпоредбата на чл. 10, ал. 2 от Закона за вероизповеданията (ЗВ) *ex lege* е придобило своя юридически статут. От това съвсем естествено произтича признаването на УБПЦ-БП за вътрешен регламент на корпоративно сдружение, който, макар да има субсидиарен характер (според Росен Ташев, напр.)⁶, вземайки предвид гореспоменатата разпоредба на чл. 10, ал. 2, предл. 2 от ЗВ, можем да приемем, че за членовете на БПЦ е пряк източник на правото. Подобен извод налага и Тълкувателно

¹ Д. Николчев, "Отново песимистично за управлението на поместната ни православна църква", *Християнство и култура* 9 (116), 2016, 18.

² Д. Милкова, *Обща теория на правото*, София, 2003, 204–205.

³ Р. Ташев, цит. съч., 68.

⁴ Н. Милаш, *Православно църковно право*, София, 1904, 163.

⁵ Р. Ташев, цит. съч., 332.

⁶ Пак там, 90.

решение № 1/23.11.2010 г. на ОСТК на ВКС.

След като бяха изложени основните пунктове, очертаващи правната характеристика на синодалните наредби, да разгледаме и функциите, и приложението на този институт, намерил място в УБПЦ-БП.

Става ясно, че в рамките на своята компетенция като върховен ръководен орган (чл. 6 УБПЦ-БП), упражняващ върховната управленска власт на БПЦ-БП (чл. 9), Св. Синод има правомощието да дава указания (правилници и наредби, съгласно чл. 58 т. 13 и § 8 и 9 от ПЗР от УБПЦ-БП) за приложението на УБПЦ-БП, които са юридически задължителни за субектите, към които са адресирани, защото правомощието за тяхното издаване е предвидено в правна норма, заложена в УБПЦ-БП. Тези правомощия напълно кореспондират с дейността на Св. Синод като върховен ръководен (изпълнителен) орган на поместната ни църква и реализират функцията по управление и администриране на делата на БПЦ и съвсем естествено се вписват в правния статус на Св. Синод като орган на БПЦ. Разглежданите в настоящото изложение Синодални наредби далеч надхвърлят обаче естествената функционалност на Св. Синод и го превръщат – макар и извънредно и за ограничен срок – в орган, реализиращ законодателната власт в Църквата, даващ му възможност не само да приема нови правила, свързани с устройството и управлението на БПЦ, но и да променя приетите от Църковния събор (като единствен орган, имащ право на това).

В контекста на темата за издадените досега Синодални наредби, както и на тези, които не са намерили отражение в издаденото книжно тяло, внимателният преглед води до следните констатации и оценки:

В книгата „Синодални наредби“ са публикувани общо 6 такива наредби, приети в заседания на Св. Синод, както следва:

- Наредба от заседанието на Св. Синод на 16.12.2011 г., прот. № 44, с която се указва приходите от отчисленията от продадени свещи, необходими за трудови възнаграждения и осигурителни вноски на свещенослужителите, да бъдат включвани в епархийските бюджети;

- Наредба от заседанието на Св. Синод на 02.07.2014 г., прот. № 20, с която се указва, че при наложителни обстоятелства и по преценка на Българския патриарх и Св. Синод епископска хиротония може

да бъде извършена над архимандрит, който не отговаря на изискванията на чл. 83, ал. 3, 4 и 5 от УБПЦ-БП;

- Наредба от заседанието на Св. Синод на 03.07.2014 г., прот. № 21, относно предсрочно прекратяване на пълномощията на членове на Епархийските съвети;

- Наредба от заседанието на Св. Синод на 09.07.2015 г., прот. № 19, относно промени в членове от УБПЦ-БП, регламентиращи дейността на манастирския събор като църковен съд;

- Наредба от заседанието на Св. Синод на 08.06.2017 г., прот. № 9, с която се внася промяна в чл. 241, ал. 1 от УБПЦ-БП, даваща право на всеки епархийски митрополит, наред със Св. Синод, да определя условия, ред и органи, според които да се осигуряват и контролират свещите, продавани в църквите и манастирите на БПЦ;

- Наредба от заседанието на Св. Синод на 19.06.2018 г., прот. № 13, относно процедурата и правилата за учредяване на вещни права върху недвижими имоти, собственост на юридически лица, поделения на БПЦ-БП;

Тук е мястото да отбележа, че в споменатото издание не е намерила място Синодална наредба от заседанието на Св. Синод на 01 декември 2009 г., която дава право на Св. Синод със съответното мнозинство да освободи епархийски митрополит, ако в период на повече от две години не пребивава преимуществено в епархията си. Споменатата наредба не е изрично отменена от Св. Синод, който със свое решение от 08.06.2010 г., възстановява освобождения на основание тази наредба Западно- и Средноевропейски митрополит Симеон, но не отменя наредбата. В тази връзка има основание да се изкаже критична бележка, че същата наредба е част от действащото поместно църковно право и като такава тя би следвало да бъде поместена в споменатото книжно издание. Макар и издадена *ad hoc*, тази Синодална наредба, регламентираща изключително важни обществени отношения, свързани с избора, служението и освобождаването на епархийски митрополити, членове на Св. Синод, не може да бъде възприемана като индивидуален административен акт, който впоследствие с приемането на друго решение, възстановяващо правните последици от нейното приложение по отношение на конкретен митрополит, да бъде заличен от правния мир. На тези важни въпроси и институти на църковното право ще се спра по-обстойно

в моя дисертационен труд, където подробно ще бъдат разгледани и анализирани и издадените до момента Синодални наредби.

От направения кратък преглед се вижда, че с приемането и издаването на синодални наредби се създават правни норми, отнасящи се както до изключително важни въпроси, които имат своята регламентация в каноническото право (правилата за хиротония и пожизненост на епископите, излизащи извън обхвата на поместната компетентност на ръководния орган на БПЦ), така и до чисто организационни въпроси, засягащи вътрешния живот на поместната ни църква, в това число и стопанската ѝ дейност (условията и реда за пласмент на църковни свещи и разпределение на отчисленията от тази дейност, което впрочем е възложено на Св. Синод с разпоредбата на § 9 от ПЗР на УБПЦ-БП, и то не като Синодална наредба, по смисъла на чл. 58, т. 12, която има екстраординарен характер, а като наредба по чл. 58, т. 13 от УБПЦ-БП, която има характер на акт, произтичащ от стандартната функционалност на Св. Синод като върховен ръководен орган, упражняващ върховната управителна власт в БПЦ-БП).

С оглед изложеното дотук се налага изводът, че въвеждането и използването на института на Синодалните наредби е не само оправдано, но дори полезно при спазването на останалите уставни разпоредби, т.е. при своевременното реализиране на правомощията на законодателната власт от страна на Църковния събор. В противен случай в Св. Синод се съсредоточават всички прояви на църковната власт – изпълнителната и съдебната са регламентирани в УБПЦ-БП, а законодателната върховният ръководен орган на поместната ни църква си обезпечава чрез неорганизирането на Църковен събор в определените срокове. Горното, съчетано с правомощието на Св. Синод да допълва и променя правилата за устройство и управление на БПЦ (чл. 58, т. 12 УБПЦ-БП), води до положението „църковното управление да се съсредоточава в Синода (за общите църковни дела) и в митрополита (за епархийските дела)¹. Това досега се избягва единствено и само заради здравия разум на българските архиереи, членове на Св. Синод и вслушването им в благодатния шепот на Св. Дух при взимането на решения, но то трябва да намери и норматив-

¹ Ст. Цанков, *Българската Православна Църква от Освобождението до настояще време*. ГСУ/БФ, т. XVI, 6, 1938/1939, София, 1939, с. 137.

на регламентация чрез възстановяване на правната възможност на съответния процент членове на Църковния събор, както беше предвидено в отменения Устав, с оглед на повишаване на гаранциите за своевременно провеждане на заседанията на този изключително важен форум, който е символ на съборността в Църквата Христова. Именно Църковният събор, с признатите му от Устава правомощия, ще има възможност да внася нужните промени в УБПЦ-БП, приемайки издадените от Св. Синод Синодални наредби. Наистина прекалено оптимистично е да говорим за превръщането на Църковния събор в постоянно действащ орган с организирани в периодични сесии заседания, но редовното му провеждане на четири години не само можем да очакваме, но и, бидейки подчинени на разбирането от необходимостта от спазването на действащите църковно-правни норми, смирено да изискваме.

Завършвам настоящото изложение, като споделям мнение, че прекаленото използване на Синодалните наредби води до определена несигурност в правния мир, породена от неяснотата на действащото към момента църковно право, защото ноторно известен е принципът, че незнанието на закона не оправдава. Това обуславя нуждата от приложението на обнародването (*promulgatio*) на новоприетите църковно-правни норми, което дава възможност за ефективното реализиране на *vocatio legis* – като възможност за адресатите на определено правило да се запознаят с него, както впрочем и чл. 69, ал. 1 от УБПЦ-БП. В този ред на мисли с огорчение ще спомена, че доскоро липсваше нужната публичност на Синодалните наредби, които по своя правен характер се явяват източник на църковно право със силата и ранга на самия УБПЦ-БП, и като такива трябва да бъдат приемани с отговорност, при съобразяване и спазване на действащото църковно право и при необходимата публичност.

Георги Чочев

ВЪПЛЪЩЕНИЕТО И ИЗКУПЛЕНИЕТО

в светлината на Богородичната икона

Abstract: *Incarnation and Redemption in the Light of Theotokos' Icon.*

In the icon of Theotokos one can find an answer of two very important questions. The first one reflects the incarnation of the Word, and the second one reflects its consequences. The incarnation and redemption in the icon of the Virgin are indivisible. The image of Theotokos reveals the real incarnation of the Second Person of the Holy Trinity. The Kontakion of the day reveals that the doctrine on Christ and His Mother are indivisible and that she is the one who accepted Christ in her womb becoming the residence of the Incompatible. In Her face the boundaries between visible and invisible, between sky and earth, between God and man, have been removed.

Keywords: *Virgin Mary, Theotokos, Incarnation, Redemption, Iconography, Orthodox Dogmatics*

Пресвета Богородица заема изключително място в Църквата. Почитта към Майката Божия е особено голяма. Тя се основава на нейната роля за въплъщението на Логоса. На всяка ектения по време на литургията се изпросва нейното застъпничество, а църковните песнопения ни откриват различните ѝ имена, чрез които бива описвана: *Богородица, Приснодева, Пренепорочна, Пречиста*.

Всеки християнин изпитва неименуема радост от факта, че в спасителното явяване на Бога взема участие и човекът в лицето на *Богородица*. Логосът слиза от небесата и приема човешко тяло, за да изкупи човека и да го съедини с Бога вовеки. Решаващо значение, за да бъде реализирана тази теофания на Бога има Богородица. Нейният отговор: „нека ми бъде според думата ти” (Лк. 1:38), позволи Словото да се въплъти.

Най-голямата радост на християнската вяра несъмнено е въплъщението на Словото. „Синът Божий стана Син човешки”¹ – в

¹ Цит по: Г. Флоровски, *Творение и изкупление*. Прев. П. Павлов, София, 2008, 99.

тези думи на св. Иринеи Лионски се съдържа смисълът и целта на човешкото съществуване. Чрез въплъщението на Логоса човешкото битие приема преизобилно благодат и встъпва в единение с троичното Божество. Това въздигане на човешкото битие според св. отци е начало на изкупителното дело на Христос. Факт, който е засвидетелстван в песнопенията на Рождество Христово: „Небето и земята се съединяват днес, защото Христос се ражда. Днес Бог дойде на земята и човекът се възкачи на небето”¹. Според епископ Калистос Уеър въплъщението е спасителен Божий акт, който ни възвръща към изгубеното общение с Бога. Боговъплъщението е отправна точка на всяка икона и иконата е свидетелство за въплътеното Слово: „създаването на живописни икони служи като потвърждение за това, че Бог Слово реално, а не въображаемо се е въчовечил”². Иконата ни разкрива въплътеното Слово, а Словото даде възможност иконата да бъде реализирана.

Иконата в православния храм заема особено място. И за илюстрация на този факт можем да направим съпоставка в устройството на православния храм и Соломоновия храм.

Соломоновият храм е бил обграден от два вида стени: външни и вътрешни. Самият храм е имал и два двора: единият външен, а другият вътрешен т.нар. свещенически: „направи още и свещенически двор и голям двор, а стожерите им обкова с мед”(2 Парал. 4:9). Във външния стоели богомолците, а във вътрешния са свещениците. Самият храм се състоял от три части. Първата част е притворът, служещ за разграничение между външния свят и свещената част, а във втората – светилището, където е стояла масата с хлябовете на предложението и кадилен жертвеник. Голяма врата е водела към Светая Святых, където е поставен Ковчегът на завета. Цялата структура на Соломоновия храм може да бъде характеризиран като място на отсъствието, като едно безкрайно навлизане в мрака, като отсъствие на Непрестъпния. В него се наблюдава едно отрицание, една непостижимост. Стените и дворовете сякаш ни разкриват неприсъствието на Недостъпния.

Тези характеристики на Соломоновия храм са в ярък контраст с Църквата, с Бащиния дом. Ако в Соломоновия храм има едно по-

¹ Минеи за м. Декември. Самогласни стихирни на лития, гл. 1, 1912.

² Мариян Стоядинов, *Символите на Църквата*, Велико Търново 2006, 114

кривало, един мрак, отсъствие, едно безкрайно навлизане, то в православния храм е обратното: „За разлика от християнския храм, в който вярващите са в светилището, израилтяните стоят не само извън собствения храм, но и извън неговия двор, в който се принасят жертвите”¹. В православния храм няма множеството предверия и стени. Тук съзерцаваме присъствието на Непрестъпния, постижимост на Непостижимия. И това присъствие и тази постижимост са засвидетелствани в пълнота в иконата, но най-вече в иконата на Всесветата. В Нейната икона съзерцаваме въплътено второто лице на Троицата и ако в Стария Завет Бог се открива като: „Аз съм вечно Съществуващият” (Исх. 3:14), то в Новия Завет Бог се открива чрез личността на Логоса, Който прие плът от Богородица.

В иконата на Богородица намираме отговор на два жизнено важни въпроса. Първият въпрос засяга въплъщението на Словото, а вторият – последиците от него. Ликът на Богородица открива в пълнота реалното въплъщение на Второто Лице на Светата Троица. Нейният образ дава вярна представа за общението на човека с Бог в любовта. Кондакът след песен 6 от канона на Неделя Православна разкрива, че Христос е станал човек и може да бъде изобразен: „Никой не може да опише Словото на Отца, но когато Той се е въплътил в плът, о, Богородице, Той благоволи да бъде описан”². Кондакът съобщава и други, не по-маловажни неща. Първо, че църковното учение за Христос и Неговата Майка представляват неделимо цяло. И второ, че Тя е тази, Която прие Христа в утроба Си, Тя стана жилище на Невместимия. И в Нейната икона се съзерцава по най-непосредствен начин въплътеният Логос. В Нейния лик границите между видимото и невидимото, между небето и земята, между Бога и човека, са премахнати.

Относно въплъщението на Логоса иконата на Богородица е проявление – теантропофания. Образът на Всесветата открива, че Синът Божий е станал човек, придобил е плът. В лика на Богородица съзерцаваме въплътеното Слово, но се разкриват и последиците от въплъщението. Въплъщението и изкуплението в иконата на Пречистата са неделимо цяло. Ако иконата на Спасителя ни открива Светата Троица, то в иконата на Св. Богородица съзерцаваме първия

¹ Протопр. Николай Шиваров, *Библейска Археология*, София, 1992, 425.

² *Постен триод. Кондак на шеста песен.*

човек, постигнал обожението.

Във втората част от кондака на Неделя Православна четем: „И възстанови падналия образ в предишното му състояние, като го съедини с божествената красота”.¹ С въчовечаването Си в утробата на Девата, чрез силата и действието на Светия Дух, Христос възстановява образа Божий у човека, а Богородица първа се освобождава от прародителския грях, достигайки обожение на душата и тялото: „Богородица се родила с прародителския грях и носела всички последици на тлението и смъртта в тялото си. С влизането ѝ в Светая Светих дошло обожението ѝ това обожение, обаче, не било достатъчно да се освободи от последиците му, които са тлението и смъртта, именно защото Божествената и човешката природа все още не били съединени в ипостаста на Словото. Така, в момента, когато божествената природа се съединила с човешката, със силата на Светия Дух в утробата на Пресветата, Богородица първа вкусва освобождението си от прародителския грях и неговите последици. В онзи момент се случило това, което не успели да направят Адам и Ева със свободната си лична воля. Затова в момента на Благовещението Богородица постигнала по-висше състояние от онова, в което пребивавали Адам и Ева преди падението. Удостоила се да вкуси крайната цел на творението...”² И когато съзерцаваме Нейната икона, в пълнота ни се открива изкупената и осветена човешка природа.

Образът на Пречистата свидетелства за изкуплението, извършено от Христа. Образ на Дева, образ на Майка. Два взаимноизключващи се факта, които са съединени в Нейната личност. Ликът ѝ разкрива онтологичното значение на целомъдрието: „Който, бидейки в плът, е получил и на тази степен победна чест, той е умрял и възкръснал, и още тук е предвкусил началото на бъдещето нетление”³. В ипостаста на св. Богородица съзерцаваме една уникална чистота и целомъдреност: „Можем да поставим въпроса – казва св. Димитрий Ростовски (XVII в.) – защо Словото Божие се е забавило да слезе на земята и да се въплъти, за да спаси падналото човечество. Но до сре-

¹ Ibid.

² Митр. Йеротей Влахов, "Блговещение Богородично". *Християнство и култура* 2009 (38), 10–11.

³ Архим. Софроний Сахаров, *За основите на православното подвижничество*, София, 1998, 38–44.

дата на шестото хилядолетие след Адамовия грях на земята не се е намерила Дева, чиста не само по тяло, но и по дух. Имало е само една такава, единствена по своята духовна и телесна чистота, достойна да стане църква и храм на Светия Дух”¹.

Но ликът на Преблагословената е трудно описуем, защото тялото ѝ, бидейки причастно на Духа и Логоса, Които са трансцендентни по Своята същност, и то самото става трансцендентно. В образа на Всесветата присъства една апофатика. Тя е жена, сякаш лишена от своята женственост. Тя има тяло, но сякаш безтелесно. Тя е дева, лишена от страстността на пола, защото човешката ипостас, като носител на Светия Дух, вече не изразява пола, а обожената човешка личност и както казва св. ап. Павел, „няма мъжки пол, ни женски” (Гал. 3: 28).

В иконата на Богородица виждаме нейната плът, изтъкана от душевна тишина, пронизваща мрака на човешката история. В лика на Богородица присъства особена тишина – тишина от вечността, която пренася моления се на трапезата Господня. Богородичните икони могат да бъдат характеризирани с две думи: тишина и безстрастие. Тишината в православната аскетика, в православното монашество е особено състояние на човешката душа. Но в иконите на Пречистата има нещо повече от тишина, тук има безмълвие, исихия. В своето слово за Благовещение, митрополит Йеротей Влахос казва: „...Богородица стигнала до обожението, още преди да приеме ангелското посещение. За това тя използвала един специален метод за Богопознание и Богообщение, както прекрасно и боговдъхновено тълкува св. Григорий Палама. А именно – исихията, исихасткият път”². Според св. Исаак, епископ Ниневейски, именно умната молитва ни съединява с Бог. Образът на Богородица ни разкрива истинския духовен опит, който ни дава възможност да прескочим времето и да прозрем бъдещето. Чрез лика на Пречистата ставаме свидетели на умното съзерцание (θεωρία), на непрестанната молитва, които преобразяват човека.

В лика на Преблагословената предусещахме есхатона, Царството Божие, а иконата ѝ е свидетелство и отобраз на пълнотата на есхатологичния живот в Царството, пълнотата на живота, който пре-

¹ Св. Димитрия Ростовского, *Творения*, т. 3, 101.

² Йеротей Влахос, пак там.

одолява границите на тлението и отобразява етоса на „новата твар в Христос (срв. Гал. 6: 16), динамично проявен в светотайнствения живот на Църквата. Иконата на Всесветата разкрива бъдещото преобразяване на света, новите качества на материята, одухотворени в огъня на Божествената благодат, а и вече преобразения, изкупения, обожения човек. Нейната святост е преобразяваща цялата природа, например в чудотворната икона „Жировицкая”. И както пише ап. Павел: „Па и тварите с нетърпение очакват прославянето на синовете Божи, защото тварите се покориха на суетата не доброволно, а по волята на Оногова, Който ги покори, с надежда, че и самите твари ще бъдат освободени от робството на тлението при славното освобождение на синовете Божи” (1 Рим. 8: 22).

Ликът на Св. Богородица е спокоен, свръхчувствен, свръхпсихологичен – лик, изтъкан в молитва и от молитва. Изтъкан от молитва, защото нейните родители, праведните богоотци Йоаким и Анна, Я измолили от Бога. Спомняме си, че когато първосвещеникът изгонил св. Йоаким от храма, той отишъл в пустинята, където се устремил в молитва към Бога. Пустинята е обиталище на демони, но не само: „Бог води своите хора и Своя Син и по-късно Неговите последователи, и отшелници в пустинята, не за да ги отдалечи от света, а напротив – да ги заведе до сърцето на света, и по този начин, на най-трудното място те ще изпитат Неговата победа”¹. И именно в най-удединеното място, в непрестанна молитва, св. Йоаким измолил своята рожба и изпитал Божието всемогъщество. Техният живот, техните молитви станали част от нейния живот. Добродетелите на праведните богоотци станали нейни добродетели.

Характерни за иконата на Богородица са синият цвят, светлината и златото. Те са свидетелство за преобразения и обожен човек.

Синьото според св. Дионисий е цветът на мистичното, на непостижимото, на духовното. Това се потвърждава и от факта, че в иконата на Преображение Господне центърът на светлината, която излиза от Христос е син. „Златното – според Егон Сендлър – е чистото отражение на светлината. То е символ на божествената светлина и принадлежи на Божието царство”².

Накрая следва да се обърне внимание и на светлината в Бого-

¹ J. J. Von Allmen, *Vocabulary of the Bible*. Lutter worth Press, London, 1958, 283.

² Егон Сендлър, "Светът на цветовете", *Мирна* 24 (2004), 71.

родичните икони. Светлината в лика на Богородица има своите онтологични основи, своите екзистенциални и метафизични измерения. Тя свидетелства за изкупения човек. Светлината в иконата на Майката Божия показва настъпилата промяна в човешката природа и естество.

Няма как да не ни направи впечатление, че досегът до Божествената благодат, съприкосновението с нетварните Божии енергии води след себе си и до промяна на физическите свойства на самата материя. Досегът с нетварната Божествена енергия чрез молитвата и светотайнствения живот в Църквата променя и нашето тяло: „...Бог достига до нашите тела посредством духа и душата. Атонският старец Силуан говори, че благодатта идва до нас, така да се каже, чрез три потока: ние първо влизаме в контакт с благодатта в молитвата, в съзерцанието, на върха на нашето същество, в духа; когато нашият дух е пропит с благодатта, тя запълва нашата душа и това, което може да се нарече абсолютна психика, съзнателното и безсъзнателното, и оттук благодатта идва, и до нашето тяло; от живота на светите можем да видим, че те не се отличават от нас само по дух, по ум, но и по тяло”¹.

В православната традиция тялото има своето важно значение. Св. Григорий Палама разяснява обожението на човешкото тяло в тясна връзка с обожението на Христовото тяло. Събитието на боговъплъщението предава на тялото метафизически смисъл. Словото Божие, след като възприема човешко тяло в Своята ипостас, става извор за освещаване на природата на човека. И чрез тялото на Христа, което бе възнесено в домена на Божеството, ние ставаме съучастници към Божествения живот. Бидейки причастна на Логоса, тварната природа се приобщава към вечния живот, обожавана се, става нетленна: „Възкресеното човешко естество в Христа, което е победило робството на смъртта и страданието, вече е в състояние да преодолее хоризонтите на тварното съществуване и да бъде възнесено „от дясно на Отца”².

¹ Antoni Surojki, *Body and matter in spiritual life. Sacrament and image: Essays in the Christian understanding of man*, ed. A. M. Allchin, London: Fellowship of S. Alban and S. Sergius, 1967, 3.

² Мариян Стоядинов, "Догматичното значение на иконата", *Архив за средновековна философия и култура*, XIV (2008), 54.

На Тавор, освен че Христос Се е преобразил, настъпва и една промяна с тези, които Го следват, с апостолите. За да може тварната човешка природа да гледа lika на Христос, трябва изменение, преобразование на възприемателните органи на човека. „Светлината – казва св. Григорий, архиепископ Солунски – се вижда в светлина и в подобна светлина”¹. Тази промяна, настъпила у апостолите, е: „благодарение изменението на сетивната им енергия, извършено в тях от енергията на Духа”². Ако такава промяна настъпва у апостолите при Преображението на Христос, когато съзерцават нетварните Божии енергии, то можем да предположим, че промяната, която настъпва у Богородица на Благовещение, когато снизхожда Св. Дух и Словото се възплъщава, е многократно по-голяма.

Светлината в Богородичните икони има своите метафизични основи, а причината е личността на Христос, Който е светлината на света (срв. Йоан 12: 46) и Тази светлина се роди чрез Девата. Ще се позова на една перифраза от Христос Янарас върху Евангелието от св. ап. и евангелист Йоан: „Всичко е станало чрез отношение към светлината и без нея не е станало нищо от това, което е станало”³. Чрез възплъщение на Христос в утробата на Пречистата и Тя става извор на Светлината, път към Светлината, Тя самата става светлина.

Светлината и според физичните закони има свойството да се разпространява чрез това, до което се докосне. Пръв Кристиан Хюгенс разглежда това нейно свойство. Според него всяка точка, до която се докосне светлината, става източник на нови вълни и по този начин светлината се разпространява по всички посоки на пространството, които заобикалят светлинния източник. Според Вълновата теория на Хюйгенс – Френел светлината запълва цялото пространство и пронизва всички тела. И не само, според Никола Тесла и като цяло във физиката: „всичко, което ни заобикаля е форма на светлината”⁴. Въпреки че във физиката светлината не е нетварна и не е конкретна личност, тя утвърждава неизменната Евангелската ис-

¹ Св. Григорий Палама, *Триади в защита на свещенобезмълващите*, прев. Татяна Вълчанова, монахиня Херувима(Илиева), Св. ВМЧК Георги Зограф, 2011, 252.

² Пак там, с. 237.

³ Христос Янарас, "Етосът на литургичното изкуство". *Мирна* 24 (2005), 80.

⁴ Мариян Стоядинов, "За светлината в иконата", *Архив за средновековна философия и култура*, XIII (2007), 34.

тина, че всичко, което е причастно на Светлината, и то самото става светлина и извор на светлина: „Иисус ѝ отговори и рече: всякой, който пие от тая вода, пак ще ожаднее; а който пие от водата, която Аз ще му дам, той вовеки няма да ожаднее; но водата, която му дам, ще стане в него извор с вода, която тече в живот вечен” (Йоан 4:7-9). Всички тези елементи в иконата на Богородица са свидетелство за обожената и изкупена човешка природа.

След като се въплъти, Логосът даде възможност да бъде познаваем, а също така и вселената да бъде разбрана. В Светото Писание намираме доказателства, че чрез света можем да познаем Твореца му. От една страна, Бог е домостроител на света, а от друга, Той е в основата на нашето богословие. Това е и причината, поради която съвременната теология трябва да се използва от физиката. Последната може да има своя принос в обогатяването и целостта на нашата вяра.

Трябва да отбележим, че нито въплъщението, нито иконата щяха да са възможни без Богородица. И когато съзерцаваме иконата на Пречистата, виждаме въплъщението и изкуплението, реализирани в човешката история.

Иконите на Всесветата са едновременно близки и далечни от нас. В тях има близост на духовна любов, любовта към човека като образ Божий. В иконите на Майката Божия се осъществява мистична среща на човека с тази, която се намира в най-тясно общение с Логоса и Светия Дух, и тази, Която винаги е готова да чуе молбите, отправени към нея. Иконите на Богородица ни разкриват победата над греха, смъртта и тлението, основана върху най-тясно общение с Христа и Светия Дух. Иконата свидетелства за плодовете на Боговъплъщението и за общението на сътворената човешка природа с нетварните Божествени енергии, които преобразяват живота в благодатно-тайнствената реалност на Църквата.

Йоаннис Каминис

СИМВОЛИКАТА НА ЧИСЛАТА В ТВОРБИТЕ

на Евагрий Понтийски

Abstract: *Symbolic of the Numbers in the Works of Evagrius of Pontus.* Evagrius Ponticus is not only one of the most famous Christian theologians who wrote on Christian asceticism and spirituality, but also one of the most educated scholars of Late Antiquity. This gives him the opportunity to present the meaning of prayer and his ascetical teaching in various ways based on numerical symbolism. Undoubtedly, this kind of symbolism has its origins in ancient Greek philosophy while Christian thinkers used it and adapted it to Christian teaching. An example of this is the book of Revelation of St. John the Theologian and also his Gospel where we can detect the symbolical meaning of numbers and hours. Evagrius Ponticus used and developed this tradition, something which is evident in his work Chapters on Prayer and is also confirmed by new research on his work as a whole.

Keywords: *Evagrius Ponticus, Asceticism, Christian monasticism, Late Antiquity, Symbolism, Numbers*

1. Символиката на числата в античния свят и в Християнството

Числата са широко използвани в древността за символизиране на действителността и за да представят структурата на различните богословски и философски системи. Ранните християнски автори възприемат тази практика, въпреки че възникват спорове и противоречия между тях за начина, по който трябва да се използва символиката на числата. В края на II в. възникват различни християнски движения, които се занимават с питагорейската символика на числата, за да представят своите идеи относно Бога. Забележителни са различните учения на валентинианите и другите гностици, с които полемизират автори като св. Иринеи Лионски и Климент Александрийски. Св. Иринеи критикува валентианианите директно, докато

Климент Александрийски използва собствената си система за символика на числата, за да представи подходящия начин на числовата символика срещу погрешния – на гностиците¹.

Несъмнено числата са сред най-старите и най-важните символи в древността. От трикракото столче на делфийския оракул, до двадесетте и четири книги на Илиада, от питагорейския тетрактис до сто петдесетте и три риби в Евангелието според Йоан и седемте печата в Откровението, очевидно е, че християните използват числата, за да се представи символично чрез тях небесния и земния свят. Правилната роля на символиката на числата започва да се обсъжда между християните в края на II и през целия III в., когато някои християнски автори започват да използват числата в богословието по различни начини. Още повече, начинът, по който може да се приложи аритметиката към богословието и тълкуването на Свещ. Писание е важен въпрос за тези писатели, тъй като числата образуват мрежата, върху която се организира целият свят².

Платон в диалога Тимей споменава, че числото е причината за световната хармония и произвеждането на всичко³. Аристотел твърди в *Метафизика*, че питагорейците наричат числата видови – εἰδητικοῦς, понеже имат значение, което съставлява вида – εἶδος, отнасящо се до качеството, а не само до количеството на съществата⁴. По същия начин и у Плутарх често се споменават числа; според него причината на числото е божествена, защото всичко започва от единицата (μονάς), докато двойката е съперник на единицата като нача-

¹ Повече за тази тема вж. Joel Kalvesmaki, „Formation of the Early Christian Theology of Arithmetic Number Symbolism in the Late Second and Early Third Century“, докторска теза в The Catholic University of America, 2006 (AAT3214679), 10-79.

² Тук трябва да добавим, че питагорейците са смятали, че светът се състои от числа. Никога не е било напълно ясно как може да се обясни тази теория. Интересно е, че днес теоретичните физици твърдят, че когато анализираме материята до края, това, което остава са числата и математичните уравнения като физически константи. Вж. Andrew Gregory, „The Pythagoreans: number and numerology“, в *Mathematicians & their Gods*, ed. Smezzana Lawrence & Mark McCartney, (Oxford: Oxford University Press, 2015): 21-50.

³ Πλάτων, *Τίμαιος* 53b,5-6.

⁴ В *Метафизика* Аристотел се занимава с отличителните качества на числата и също пише за ученията на питагорейците и критикува мненията на Платон относно числата. Aristotel, *Metaphysics XVII*, transl. Hugh Tredennick, LOEB, Cambridge MA: Harvard University Press, 1935, 70.

лото на четните числа¹. Освен това, впечатляващо е и обяснението на Плутарх относно петицата, като я тълкува като брак, сравнявайки тройката на Озирис, Изида и Хор на правоъгълния тригълник на три, четири и пет страни. Ортогоналната страна се идентифицира с мъжкия пол, базата с дължина четири – с женския пол, а хипотенузата символизира тяхното потомство. Озирис се определя като началото (ἀρχή), Изида е вместилището (ὑποδοχή), а Хор е завършекът (ἀποτέλεσμα). Допълнително, три (Озирис), който е първото нечетно число, е съвършено, четири (Изида) е квадрат със страни на първото четно число – две; и Хор се оприличава и на двете родители отеча (три) и майка (два). В тази алегория числото пет символизира брачния съюз и съвършеното потомство и този съюз².

В друго произведение на Плутарх „За Е в Делфи“ (Περὶ τοῦ Ε ἐν Δελφοῖς), буквата епсилон, която е петата буква в гръцката азбука, се идентифицира с числото пет. Някои от качествата на това число според Плутарх са: то е сумата на първото четно и първото нечетно число; когато се добавя или се умножава със себе си, резултатът е пак едно число, съдържащо числото пет. По тази причина това число се нарича и природа (φύσις), защото по същия начин и природата, която получава например семето на житото, тя произвежда пак жито. Съответно с това, пет са сетивата (зрение, слух, обоняние, вкус, осезание), които се отнасят до петте елементя на сътворението (земя, въздух, вода, огън и ефир), до петте хармонии на музиката (лидийска, фригийска, йастиска, дорийска, еолийска), до петте дяля на душата (хранителния, сетивния, желателния, гневливия, разумния), до петте родя на живите (богове, бесове, герои, човеци, животни) и до петте най-съвършени схеми (пирамида, куб, осмостенник, двадесетостенник, дванадесетостенник³).

Филон Александрийски също тълкува алегорично числата в произведението си *За сътворението на света според Моисей* (Κατὰ Μωϋσέα Κοσμοποίας). Той споменава, че числото шест, което се от-

¹ Πλούταρχος, *Ἠθικά Αἴτια Ῥωμαϊκά καὶ Ἑλληνικά*, 270A7-B2. καὶ ὅλως ἀριθμός τις ὁ χρόνος, ἀριθμοῦ δὲ θεῖον ἢ ἀρχή-μονὰς γάρ ἐστιν ἢ δὲ μετ' αὐτὴν δυὰς ἀντίπαλος τῇ ἀρχῇ καὶ ἀρτίων πρώτη. τὸ δ' ἄρτιον ἐνδεὲς καὶ ἀτελὲς καὶ ἀόριστον, ὥσπερ αὐτὸ περὶ τὸν ὥρισται καὶ περαίνει καὶ τέλειόν ἐστι.

² Joel Kalvesmaki, op. cit., 323.

³ Πλούταρχος, *Περὶ τοῦ ΕΙ ἐν Δελφοῖς*, ed. Σταύρος Γκιργκένης, Αθήνα: Ζήτηρος, 2006, 387E-391D 298-322.

нася до сътворението на света, се смята за съвършено, освен това в същото произведение Филон обсъжда значението на числото седем. Интересно е, че Климент Александрийски нарича Филон питагореец в произведението си *Стромати*. Според David Runia това прилагателно име е неочаквано и очевидно причината е интересът на Филон към питагорейството и символиката на числата, която заема важно място в неговата екзегеза на Библията. Освен това, Филон е писал и едно произведение относно числата, което е загубено¹.

Старогръцката нумерология започва да се развива в I или II в.; до IV в. е вече толкова забележима, че Ямблих споменава, че гадаенето чрез числа е по-чисто, по-божествено и по-подходящо в сравнение със гадаене чрез вътрешностите на жертвените животни. Произведението на св. Иполит Римски *Опровержение на всички ереси* е още един ранен текст, който споменава за нумерология и тази част от него се намира в няколко византийски ръкописа². Освен това, на Ямблих се приписва и едно произведение, отнасящо се до богословието на аритметиката (Θεολογούμενα ἀριθμητικά), но най-вероятно авторът на този трактат да не е самият Ямблих. Всъщност, това произведение е компилация от други трактати. Много части са взети от произведението на Никомах Геразски *Въведение в аритметика* (Ἀριθμητικὴ Εἰσαγωγή) и от произведението на епископ Анатолий Лаодикийски *За десетицата и за числата в нея* (Περὶ δεκάδος καὶ τῶν ἐντὸς αὐτῆς ἀριθμῶν)³.

Безспорно, най-ексцентричното приложение на числата е практиката на изопсефия или гематрия⁴. Първата може да се определи като практика, с която всяка буква от азбуката съответства на определено число. Букви, думи или цели изречения се съставят или се интерпретират в основата на сумата от числовите стойности на техните букви. Въпреки че съществуват много системи на изопсе-

¹ David T. Runia, „Why Does Clement of Alexandria Call Philo “The Pythagorean”?”, *Vigiliae Christianae* 49 (1995).

² Joel Kalvesmaki, op. cit., 343.

³ Robin Waterfield, transl., *The Theology of Arithmetic*, (Kairos MI: Phanes Press, 1988) 23; Nicomachus Gerasinus, *Pythagorei Introductionis arithmeticae*, ed. Ricardus Hoche (Lipsia: Aedibus B.G Teubner). За Анатолий Лаодикийски вж. Παναγιώτης Κ. Χρήστου, *Ελληνική Πατρολογία*, т. Β', Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1991, 914-915.

⁴ Най-изчерпателното изследване на този феномен до днес се намира в книгата на Franz Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Berlin: B.G Teubner, 1925.

фия, по-голямата част се появяват в кабалистичната литература през развитото Средновековие и модерния период. През късната античност съществува само една система на изопсефия, която се развива в гръцки език и дава основата за подобни системи на еврейски и арамейски. В гръцката изопсефия всяка от двадесете и четири букви на гръцката азбука заедно с трите архаични букви съответстват на различни числа¹:

α	1	ι	10	Ϟ	100
β	2	κ	20	σ	200
γ	3	λ	30	τ	300
δ	4	μ	40	υ	400
ε	5	ν	50	φ	500
ς	6	ξ	60	χ	600
ζ	7	ο	70	ψ	700
η	8	π	80	ω	800
θ	9	ρ	90	Ͱ	900

Най-важното е, че според тази система, всяка гръцка дума може да се чете като поредица от числа. Например думата κόσμος, която означава вселена и световен ред, съответства с числото 600 защото: Κ=20 Ο=70 Σ=200 Μ=40 Ο=70 Σ=200. Последователно числовата стойност на κόσμος потвърждава подредеността на Вселената².

Според Kieren Barry християните през Късната античност широко използват изопсефията във всичките ѝ форми и освен това те са в голяма част отговорни за усъвършенстването, развитието и разпространяването на тази практика. Доста примери на изопсефия и буквен символизъм са запазени в гръцки и коптски християнски съчинения, медальони и молитвени формули³. Даже Frederick Bligh Bond и Thomas Simcox Lea твърдят, че Новият Завет използва обширно и умишлено изопсефията и свещената геометрия, които представят част от езотеричните учения на християнството⁴. Двамата автори изброяват около 500 фрази със числова стойност 2368, което съот-

¹ Таблицата е взета от дисертацията на Joel Kalvesmaki, op. cit., 326.

² Robin Waterfield, transl., *The Theology of Arithmetic*, 79-80.

³ Вж. Kieren Barry, *The Greek Quabalah: Alphabetic Mysticism and Numerology in the Ancient World*, York Beach, Maine: Samuel Weiser, 1999.

⁴ S. Lea and B. Bond, *The Apostolic Gnosis*, Orpington, Kent: RILKO, 1979, 23.

ветства с името на Иисус Христос (Ἰησοῦς Χριστός), стремяйки да покажат, че книгите на Новия Завет са написани по-такъв начин, който включва езотерично знание, скрито на гръцки език. Въпреки това, по-съвременни изследвания от John Mitchell и David Fideler показват, че тези интерпретации не са нищо освен поредици от математически съвпадения¹. Следователно, това означава, че такива интерпретации не могат бъдат достоверни. Според мен те са дори умишлено пресилени.

Въпреки това, съществуват доказателства, които показват, че ранните християни занимават с изопсефия. Например, в Посланието на ап. Варнава 318 обрязани мъже от дома на Авраам се интерпретират чрез изопсефия с разпнатия на кръст Христос². Освен това често тези, които се занимават с изопсефия, са гностици. Според св. Ириней Лионски гностикът Валентин интерпретира името Иисус като съответстващо на числото 888³. Естествено, най-известният пример за християнската изопсефия, който е обект на много коментари и интерпретации, е числото на звяра (χξς'), който се появява в Откровение 13:18.

Въпреки че не е широко известно, съществуват разни откровения и апокалипсиси (ἀποκάλυψις) в тогавашната литературата, писа-

¹ John Mitchell, *City of Revelation: On the proportions and Symbolic numbers of the cosmic temple*, London: Garnstone Press, 1972; David R. Fideler, *Jesus Christ Sun of God: Ancient Cosmology and Early Christian Symbolism*, Wheaton, IL: Quest Books, 1993, 72-80.

² „Понеже е казано, че Авраам обрязал 10 и 8 и 300 мъже от своя дом. Какво тогава е било знанието, дадено му чрез това? Научете първо 18 и след това 3000. 10 и 8 са обозначени по следния начин – 10 е Ι и 8 е Η. Имате (инициалите) на името на Иисус. И понеже кръста бил израз на благодатта (на нашето изкупление), чрез буквата Т той също така казва 3000. Той обозначава следователно Иисус чрез две букви и кръста чрез една. Това знае Този, Който е поставил в нас присадения дар на Своето учение. Никой не е получавал по-превъзходно познание от това, но аз знам, че вие сте достойни. Επιστολή Καθολική τοῦ Ἀγίου Βαρνάβα τοῦ Ἀποστόλου (PG 2, 752).

³ Εἰρηναῖος Ἐπίσκοπος Λουγδούνου, *Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*, PG 7, 616-617: Τὸ γὰρ Ἰησοῦ ὄνομα, κατὰ τὸν ἐν τοῖς γράμμασιν ἀριθμὸν, ὡς ἐστὶν οὐδοηκοντακτῶ. Ἐχει σαφῶς καὶ τὴν ὑπερουράνιον τοῦ η καὶ τοῦ σ κατ' αὐτοὺς γένεσιν. Διὸ καὶ τὸν ἀλφάβητον τῶν Ἑλλήνων ἔχει μονάδας ὀκτώ, καὶ δεκάδας ὀκτώ καὶ ἑκατοντάδας ὀκτώ, καὶ τὴν ὀκτακοσίῳ ὀγδοηκοντακτῶ ψῆφον ἔπειτα δεικνύοντα, τουτέστι τὸ ε ι η τὸν ἐκ πάντων συνεστῶτα τῶν ἀριθμῶν. Καὶ διὰ τοῦ Ἄλφα καὶ Ω ὀνομάζεσθαι αὐτὸν, τὴν ἐκ πάντων γένεσιν σημαίνοντα.

ни от евреи като отговор срещу разпространението на елинистическата култура и след това като реакция срещу римляните. Запазени са петнадесет такива произведения от 250 г. пр. Хр. до 150 г.¹

Съвременните учени твърдят, че Откровението трябва да се разглежда в контекста на конфликта между християните и Римската империя. Римската държава по това време популяризира религията на държавата и очаква от всички хора, които се намират в пределите на империята, да уважават култа към императора като божествен човек. Докато римляните не изискват такова нещо от евреите, защото те принадлежат към древна монотеистична религия, християните не са освободени от това изискване. Следователно конфликтът между римската империя и християните е бил неизбежен. Докато християните чувстват, че нарушават вярата към Христос, когато трябва да се покланят на римските богове, римляните виждат в този отказ да почитат боговете, атеизъм, липса на патриотизъм и неразумна упоритост. Точно в такъв контекст св. Йоан Богослов пише книга Откровение. Той предупреждава християните, че ще бъдат преследвани. Авторът очаква този конфликт да бъде решен със завръщането на Христос и унищожаването на Римската империя².

Днес е широко прието от повечето изследователи на апокалиптичната литература – въпреки че съществуват и много други интерпретации – че числото 666 се отнася до римския император Нерон. Всъщност такава интерпретация следва модела на предишната апокалиптична литература като при Даниил в Стария Завет, където звярът безспорно се идентифицира с гръцкия владетел на Сирия Антиох IV Епифан, който започва да преследва евреите през 167 г. пр. Хр. и предизвиква въстанието на макавеите³. Освен това, съществува и още една аналогия с Александър Велики. Той до днес бива представян по земите на древната Персийска империя като свръхестествена дяволска фигура с два рога. Следователно не е изненадващо, потиснически владетели като Антиох и Нерон да са били описвани по та-

¹ Bernard McGinn, *Antichrist*, New York NY: Harper Collins, 1994, 11-12.

² Delbert Burkett, *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 497-519; Elaine Pagels, *Revelations: Visions, Prophecy & Politics in the Book of Revelation*, London: Viking, 2012.

³ Bernard McGinn, *Antichrist*, 14.

къв начин в легендите на покорените евреи¹.

Изопсефията на числото 666 се основава на еврейската гематрия, където името на Нерон става NRUN QSR и съответства на числото 666. Освен това, името Нерон Цезар (ΝΕΡΩΝ ΚΑΙΣΑΡ) като се добавят буквите дава числото 1332 (666+666). Разбира се, 666 числото на звяра е ясно противоположно на числото на името Иисус – 888. Можем да твърдим, че такава символика на числата съществува и в Евангелието според св. ев. Йоан, даже ще видим по-нататък, че Евагрий Понтийски споменава числото 153, което се появява там. Всъщност в това Евангелие съществува една ясна символика на числата и часовете, която дава възможност за разнообразни алегорични тълкувания².

2. Символиката на числата в творчеството на Евагрий Понтийски

Евагрий Понтийски, роден в християнското семейство вероятно през 345 г. в град Ибора в провинция на Хеленопонтос, има възможност да се запознае със св. Василий Велики, св. Григорий Богослов и св. Григорий Нисийски. Това, което знаем за образованието на Евагрий, е, че св. Григорий Богослов описва остроумието на младия Евагрий и невероятното му красноречие. Образованието, което получава той като млад, включва риторика, философия, математика, медицина и астрономия³. Освен това знаем, че по времето, когато Евагрий се запознава със св. Василий Велики и св. Григорий Богослов, те двамата се занимават със съставянето на антология, съдържаща откъси от произведения на Ориген. Евагрий е също повлиян от Ориген и алегоричния метод на тълкуване на Свещ. Писание.

Несъмнено образованието на Евагрий Понтийски е било доста широко и можем да предположим, че той е последвал пътя на класическото образование, който би могъл да продължава тогава за две десетилетия. Във основа на това предположение Евагрий вероятно е бил в Неокесария от 352/3 г. и може би до 373 г. Писмото на св. Григо-

¹ Kieren Barry, *op. cit.*, 145.

² Θωμάς Μαυρομούστακος, „Η Σημειολογία των αριθμών και των ωρών στο Κατά Ιωάννη Ευαγγέλιο“, докторска теза, Атински университет, 2006. (AAT224/2014).

³ Augustine Casiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 13.

рий до бащата на Евагрий е датирано в 359 г., когато Евагрий е бил на петнадесет години. Следователно образованието му е започнало, когато той е бил около седем или осем години – нещо, което е типично за епохата. Ако Евагрий е получил образованието си в Неокесария през 70-те години на IV в. и е бил свързан със св. Григорий Богослов, тогава е било само въпрос на време да се срещне със св. Василий Велики, който го е ръкоположил за дякон⁴.

Впоследствие Евагрий използва знанието, което е получил за да развие богословска система, която влияе върху цялата монашеска литература и духовността до днес. Той може би е най-добре образованият по философия монах от всички личности на ранното монашество. Въпреки това или точно поради това, той не се занимава пряко с философията в своите писания, а се съсредоточава върху придобиването на познанието за Бога чрез развитието на добродетелите. Освен това, очевидно е от понятията и терминологията, които използва, че е под влиянието на Ориген и кападокийските отци. Евагриевата система на монашеския живот се основава в традиционното разделение на философията в етика, физика и логика или съзерцание. Ориген също използва това разделение, което му служи като схема за библейската екзегеза. Въпреки че Евагрий също използва тази система за тълкуването на Свещ. Писание, основната му цел е да описва потози начин степените на моралния и интелектуалния възход на монаха. Тази система се представя в трилогията на Евагрий *Слово за деянието* (Λόγος Πρακτικός), *Гностик* (Γνωστικός) и *Гностически глави* (Κεφάλαια Γνωστικά). В допълнение на това той е писал коментари към различни книги на Свещ. Писание, където също могат да се намерят различни теми, свързани с етапите на духовния възход⁵.

Деянието е първият етап на монашеския живот, т.е. практическата страна на аскетизма (πρακτικός βίος/πρακτική), който се разбира като потушаване на злите помисли (λογισμοί) (чревоугодие, похот, алчност, печал, гняв, униние, тщеславие, горделивост). Целта на дея-

⁴ Ibid. 14-16.

⁵ Columba Stewart, „Evagrius Ponticus on Monastic Pedagogy.“ In *Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West (Festschrift for Bishop Kallistos of Diokleia)*, edited by Andrew Louth, Dimitri E. Conomos, Kallistos Ware, and John Behr, 241-271, Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2003, 253-254.

нието е човекът да се освободи от тези зли помисли и емоционалните изкривявания, които тези помисли предизвикват. Освобождението от помислите води до безстрастието (ἀπάθεια), което е идеалното състояние на човека не само според Евагрий, а и според Климент Александрийски и стоиците. Безстрастието има за последица истинската любов и също дава възможност на монаха да стъпва в етапа на съзерцанието.

Впоследствие човекът, който е постигнал безстрастието, може да научи уменията на гностика. Тази степен на духовното знание започва с естественото съзерцание (θεωρία φυσική). Според Евагрий съзерцанието и знанието са неразделни. Целта на тази степен е разбирането на причините-логосите (λόγοι) на Божиите творения, видимите и невидимите, и също Божиите действия относно присъдата и промислението; това разбиране води до познанието към Бога като Троица, крайната цел на човешкото съществуване¹. Всъщност тази последна степен може да се идентифицира с богословието (θεολογία), когато човек вижда сапфирената Божия светлина по времето на молитвата, която просветлява ума².

Както виждаме, Евагрий Понтийски разделя системата на духовния възход на три степени, а освен това основните му писания за тези степени са също три. Много интересно е, че той разделя човешката личност на три дяла, понеже използва платоническия модел. Факт е, че той е първият християнският писател, който използва това разделение като централна тема в богословието. Когато Евагрий пише за дяловете на душата, нарича ума (νοῦς) разумният дял (λογιστικόν μέρος) на душата. Умът има две основни задачи: естественото съзерцание, т.е. да разбира целите на сътворените същества и да ръководи неразумните сили на душата, които се намират в желателния (ἐπιθυμητικόν) и гневливия (θυμικόν) дял на душата. Когато неразумните дялове на душата, т.е. гневливият и желателният, биват ръководени от ума, могат да бъдат използвани, за да насърчават добродетелите. Обаче те са винаги уязвими от нападенията на бесовете,

¹ Ibid., 254.

² William Harmless and Raymond R. Fitzgerald, „The Sapphire Light of the Mind: The Skemmata of Evagrius Ponticus“, *Theological Studies* 62 (2001), 512-513; Columba Stewart, „Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus“, *Journal of Early Christian Studies* Vol. 9 (2001), 173-204.

от паметта и телесните страсти. Тогава желанието търси удоволствие и гневът се насочва към другите хора вместо към демоните. Даже за Евагрий гневът е много по-голям проблем отколкото погрешно насоченото желание¹.

Факт е, че Евагрий представя голяма част от своето учение в поредица от трилогии. Columba Stewart твърди, че съществува още една трилогия, писана след трилогията на основните Евагриевы писания, която се състои от *Словото за молитвата* (Λόγος περὶ προσευχῆς), *За различни зли помисли* (Περὶ διαφόρων πονηρῶν λογισμῶν) и *Размишления* (Σκέμματα). Според него тези творби се съсредоточават повече върху по-сложни теми: ум като обиталище на Бога и сапфирената светлина на ума. Освен това тези теми обикновено не се споменават в първата трилогия на Евагрий, която е предназначена за начинаещите в духовния възход². Истина е, че това не изглежда толкова случайно, ако вземем предвид интерпретациите за числото три през Античността. Например Анатолий Лаодикийски пише, че *три* е първото нечетно число, което от някои се нарича свършено, защото е първото число, което означава съвкупността и цялостността, т.е. началото, средата и края. Когато хората говорят за извънредни или чудни събития, те говорят за някого, който е по три пъти благословен или по три пъти щастлив³. Молитвите се извършват три пъти и триъгълниците се разделят на равностранны, равнобедрени и разностранни. Освен това съществуват три праволинейни ъгъла – остри, прави и тъпи. Относно добродетелите числото три има връзка с умереността, защото се определя като средното между излишъка и недостатъка⁴. Разбира се, Троицата е също много известно число в богословието.

Именно Плотин е този, който въвежда термина ипостас в речника на философите. Християнските писатели от III в. също използват този термин, но с особено значение, тъй като то им служи да изразят трите божествени лица, които в тайнството на Троиединството са субстанциално различни. Точната латинска транскрипция на тази

¹ Columba Stewart, „Evagrius Ponticus and the Eight Generic Logismoi“, in: *In the Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages*, ed. Richard Newhauser,

² Julia S. Konstantinovskiy, *Evagrius Ponticus: The Making of a Gnostic*, London: Routledge, 2009, 25.

³ Такива думи се използват още в Гърция като τρισευλογημένος (три пъти благословен) и τρισευτυχισμένος (по три пъти щастлив).

⁴ Robin Waterfield trnsl, *The Theology of Arithmetic*, 51.

дума *substantia*. Гръцкият и латинският термин изразяват онова, което остава отвъд промените от всякакво естество. Трите ипостаси за Плотин са: Единното (Ἐν), Умът (Νοῦς) и Душата (Ψυχή)¹.

Безспорно най-сложната творба на Евагрий е *Гностически глави*. Сократ Схоластик споменава, че тя се разделя на шест глави и шест слова, като всяко слово съдържа сто глави. Разбира се, числата *шест* и *сто* имат символично значение. Според Ориген числото *сто* символизира пълнота и съвършенството, затова предполагаме, че не е случаен фактът, че *Слово за деянието* съдържа сто глави². Въпреки това, версията, с която разполагаме, има петстотин и четиридесет глави. Бабай Велики, несторианин богослов, който е писал коментар към *Гностическите глави*, твърди, че причината, по-която главите са разделени на сто, е притчата на Христос: "Посеяното пък на добра земя е онзи, който слуша словото и го разбира и който принася плод: един дава плод сто, друг шейсет, а друг трийсет" (Мат. 15:23). *Трийсет* символизира плодовете на телесните заповеди и познанието на сетивата по отношение на външното зрение на тялото и на телесния закон. *Шестдесет* е символът на духовния закон, изписан върху сърцето на човека чрез кръщението и вярата. Фактът, че липсват десетте глави от всеки сто, означава заключението на съвършеното знание, след като Светата Троица ще се разкрива на светите души според техния напредък и тяхната чистота, постигната чрез аскетизъм вече в този живот³.

Освен Бабай Велики, Дионисий Бар-Салиби, епископ на Сирияковитската църква, който е писал коментар към *Гностическите глави* през XII в., твърди, че знанието, което имаме сега, е непълно и не може да се сравни със знанието, което ще получим (срв. 1 Кор. 13:12 "Сега виждаме смътно като през огледало, а тогава – лице с лице; сега зная донейде, а тогава ще позная, както и бидох познат") и точно поради тази причина Евагрий отнема десетте глави от всяко слово, понеже числото десет е символът на съвършенството на божеството

¹ Вж. Жан Брюн, *Неоплатонизмът*, прев. М. Йончев, София: Одри, 2002, 42-44.

² Ὁριγένης, *In Genesim Homiliae* (PG 12, 171B): Centenarius autem numerus, plenus in omnibus et perfectus ostenditur.

³ Euagrius Ponticus, прев. W. Frankenberg, *Abhandlungen Der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen Philologisch-Historische Klasse B. XIII Nr. 2*, Berlin:-Weidmannsche Buchhandlung, 1912, 25-27.

на Христос, чието име започва с еврейската буква йод (י) – десетата буква на еврейската азбука. Още повече, главите на шестте слова са 540, шест по деведесет са 540. Числото *пет* символизира сетивата, а числото *четири*, четирите елемента. Допълнително, числото 100, когато се умножава пет пъти, е 500, т.е. символът на духовното знание, и когато 10 се умножава по четири пъти е 40. Това означава, че чрез духовното познание на петте сетива на душата изоставяме съзерцанието на този свят, който се състои от четири елемента напредваме към бъдещето съзерцание¹. Още друг ценен пример за символиката на числата в творчеството на Евагрий е произведението му *Към монасите* (Πρὸς τοὺς ἐν κοίνοβίοις ἢ συννοβίοις μοναχοὺς). То съдържа 137 глави, посветени в монашеския живот и написани по два стиха, имитиращи притчите на Стария Завет. Насочени са вероятно към монашеската общност в Йерусалим, която е свързана със св. Мелания Римлянка и Руфин Аквилейски. Евагрий обсъжда въпроси, основополагащи за монашеския живот, така че материалът на това произведение прилича на монашеско правило. Jeremy Driscoll разглежда подробно структурата на това произведение и демонстрира как разделението на главите разгръща смисъла на цялата творба. Несъмнено структурата съответства по същество на Евагриевата система за духовния възход, която започва с придобиването на добродетелите в деятелния живот и борбата срещу злите помисли, докато човекът постигне безстрастие и навлезе в живота на познанието (γνώσις), достигайки с Божията помощ до съзерцанието на Светата Троица. Първата част от гл. 3 до 106 обсъжда теми, които са свързани с дейнието, а от гл. 107-136 се разглежда животът на гностика. Разбира се, това разделение не е абсолютно, понеже през целия трактат, както и в другите му произведения Евагрий обяснява тясната връзка между двете степени на духовния възход².

3. Символика на числата в Словото за молитвата³

Преди всичко най-интересният пример на символиката на

¹ Antoine Guillaumont, *Les «Képhalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens* (Paris: Editions du Seuil, 1963, 20-21).

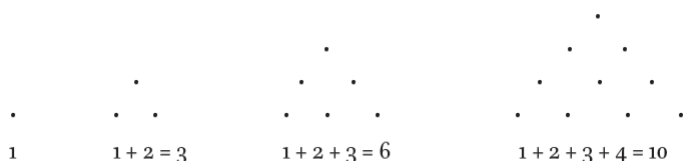
² Jeremy Driscoll, *Evagrius Ponticus: Ad Monachos*, The Newman Press: NY, 2003.

³ Тази глава се основава в работата на Christoph Joest, „Die arithmetische Feinstruktur im Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos“, *Vigiliae Christianae* 72 (2018), 25.

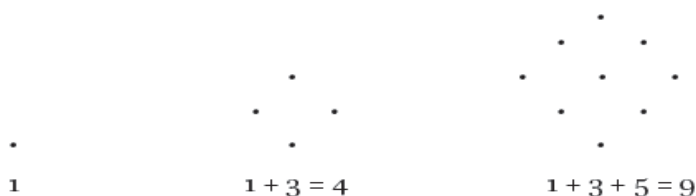
числата в творбите на Евагрий Понтийски се намира в творбата му *Словото за молитвата* (Λόγος περί προσευχῆς). В предисловието на тази творба, посветено на читателя, Евагрий обяснява значението на числото 153, понеже *Слово за молитва* се разделя точно на 153 глави:

"Бях трескав от възпалението на страстите, когато ме съживи, както обикновено правиш с лечебното докосване на твоите благочестиви писма, утешавайки моя ум, който мъчи се в най-срамните неща, и по този начин ти си подражавал на нашия велик учител и наставник Макарий. И това не е изненадващо: понеже твой дял бяха белязаните като на благословен Иаков: ти добре си слугувал за Рахил, и си получил Лия, сега търсиш копнежната, като си изпълнил годишната седмица (Бит. 29:15-30). Понеже не бих отказал, че цяла нощ се мъчих и нищо не улових; но по твоята дума хвърлих мрежата и улових множество риба (Лука 5:5-6); не мисля, че са големи, но те са сто петдесет и три (Йоан 21:12) и ги изпратих в кошница на любовта в равностоен брой глави и по-този начин изпълних твоя заповед. Възхищавам се от теб и ревнувам поради отличното ти намерение като обичаш тези глави за молитвата. Обичаш тези текстове, не защото са писани в хартия чрез мастилото, а защото са установени от любовта и незлопаметността. Тъй като всички са двойни, едно спроти друго (Пр. Иисус син Сир. 42:25) според мъдрия Иисус, приеме тези глави по буквата и по духа. Разбери, че умът предшества всяка буква; тъй като без ума не може да съществува буквата. По същият начин на молитвата начинът е двоен: единият е деятелен, другият е съзерцателен. Същото е и с числата, обикновеното е количеството, докато означаващото е качеството. Затова, разделяйки *Словото за молитвата* на 153 глави, изпратихме на теб евангелска храна, за да се насладиш в символичното число заедно с тръгълната и шестоъгълната схема, където първата показва благочестивото знание на Троицата, а другата посочва параметрите на реда на вселената. Обаче числото 100 е квадратно, докато 53 е триъгълно и сферично, тъй като 28 е триъгълно, а 25 е сферично (защото пет пъти по пет е 25). Тоест така имаш една квадратна схема, не само поради тетраксиса на добродетелите, а и заради мъдрото знание на времето, което прилича на числото 25, и това поради сферичния характер на времената. Седмица след седмица, месец след месец се движи, година след година времето заминава, сезон след сезон, както виждаме движението на слънцето и луната, пролетта и лятото и всичко останало. Триъгълното число може да означава за теб знанието на Св. Троица. Иначе, ако чрез множеството на числата придобиваш 103, което е триъгълник, подобава да мислиш практиката, естественото съзерцание и богословието или също – за вярата, надеждата и любовта (1 Кор. 13:13); златото, среброто и скъпоценни камъни (1 Кор. 3:12)" (прев. мой).

Безспорно това, което изглежда странно за нас, е как едно число може да бъде сферично или триъгълно. Всъщност това се основава върху числовата символика, която е била широко разпространена в Античността и Средновековието. Триъгълните числа възникват, когато непрестанно биват добавени последователно всички числа¹:



Ако продължим и по същия начин, това, което се получава, е $1+2+3+4+5+6+7=28$. Ако достигнем до 17, това, което се получава, е 153, т.е. и двете са, както споменава Евагрий, триъгълни числа. Добавянето на всяко второ число води до квадратните числа²:



Ако се пропускат две числа при добавянето, това, което се получава, са петоъгълни числа ($1+4=5+7=12$ и т.н.). Ако се добави само всяко четвърто число, това, което се получава, са шестоъгълни числа ($1+5=6+9=15$ и т.н.) и ако се продължи до 33, тогава се получава отново 153. Следователно, това е шестоъгълникът. Числото 153 може да се разбере и като 100 (квадратно число), а същевременно и сферично ($10 \times 10 = 100$) + 28 (триъгълно число) + 25 (квадратно = 5×5).

Въпросът, който поставя Christoph Joest, е правилен. Дали в *Словото за молитвата* съществува една вътрешна структура, свързана с тези числови поредици. За да разберем това, трябва да изследваме дали поредиците, които са свързани с триъгълните числа, образуват поредица, която е свързана тематично; същото може да се прави и за квадратни, петоъгълни до седмоъгълните.

¹ Схемите са взети от Christoph Joest, „Die arithmetische Feinstruktur im Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos“, *Vigiliae Christianae* 72 (2018), 25.

² Ibid., 25.

Схемите на числата

Триъгълни числа

$$\begin{aligned}
 1 + 2 &= 3 \\
 + 3 &= 6 \\
 + 4 &= 10 \\
 + 5 &= 15 \\
 + 6 &= 21 \\
 + 7 &= 28 \\
 + 8 &= 36 \\
 + 9 &= 45 \\
 + 10 &= 55 \\
 + 11 &= 66 \\
 + 12 &= 78 \\
 + 13 &= 91 \\
 + 14 &= 105 \\
 + 15 &= 120 \\
 + 16 &= 136 \\
 + 17 &= 153
 \end{aligned}$$

Квадратни или сферични числа

$$\begin{aligned}
 1 + 3 &= 4 = 2^2 \\
 + 5 &= 9 = 3^2 \\
 + 7 &= 16 = 4^2 \\
 + 9 &= 25 = 5^2 \\
 + 11 &= 36 = 6^2 \\
 + 13 &= 49 = 7^2 \\
 + 15 &= 64 = 8^2 \\
 + 17 &= 81 = 9^2 \\
 + 19 &= 100 = 10^2 \\
 + 21 &= 121 = 11^2 \\
 + 23 &= 144 = 12^2
 \end{aligned}$$

Петоъгълни числа

$$\begin{aligned}
 1 + 4 &= 5 \\
 + 7 &= 12 \\
 + 10 &= 22 \\
 + 13 &= 35 \\
 + 16 &= 51 \\
 + 19 &= 70 \\
 + 22 &= 92 \\
 + 25 &= 117 \\
 + 28 &= 145
 \end{aligned}$$

Шестоъгълни числа

$$\begin{aligned}
 1 + 5 &= 6 \\
 + 9 &= 15 \\
 + 13 &= 28 \\
 + 17 &= 45 \\
 + 21 &= 66 \\
 + 25 &= 91 \\
 + 29 &= 120 \\
 + 33 &= 153
 \end{aligned}$$

Седмогълни числа

$$\begin{aligned}
 1 + 6 &= 7 \\
 + 11 &= 18 \\
 + 16 &= 34 \\
 + 21 &= 55 \\
 + 26 &= 81 \\
 + 31 &= 112 \\
 + 36 &= 148
 \end{aligned}$$

Главите с тригълните числа¹

1. Ако някой желае да приготви ароматен тамян, той трябва да смеси чист ливан, стракта, оних, миризлив халван по равно според закона (Изх. 30:34); това обозначава тетрадата на добродетелите; ако са изпълнени и равни, тогава няма умът да бъде предаден (всички числа).

3. Молитвата е разговорът на ума с Бога; тогава в какво състояние трябва да се намира умът, за да може да се протегне безвъзвратно към Господаря си и да говори с Него без никой посредник?

6. Използвай сълзите за постигането на всяка молба, защото много се радва твоят Господар, приемайки молитва със сълзи.

10. Когато гледат бесовете, че желаеш истински да се молиш, тогава внушават представи на дела, които са привидно нужни и за кратко време предизвикват спомена за тези неща и преместват ума, за да ги търси, и като този, не ги намери, прекалено се натъжава. По време на молитвата припомнят му тези дела, които е търсил и запомнил, за да стане умът хлабав относно познанието и да загуби плодородната молитва.

15. Молитвата е опора на радостта и на благодарността.

21. Остави дара си там пред жертвеника и иди първом се помири с брата си (Мат. 5:24) и после ще можеш да се молиш спокойно. Понеже злопамятността затъмнява ръководещото начало на ума, на този, който се моли, и също затъмнява и молитвите му.

28. Не се моли само с външни жестове, а вместо това насочи своя ум към усещане на духовната молитва с дълбоко страхопочи-

¹ Главите следват поредицата на Patrologia Graeca, защото липсва критично издание на текста.

тание.

36. Ако копнееш да се молиш, отречи се от всичко, за да наследиш всичко (също квадратна).

45. Когато се молиш, паметта ти носи разни появявания от миналото или образи на новите грижи, или лицето на някого, който те е натъжил.

55. Този, на когото му е дадено да постигне безстрастието, не означава, че се моли и истински; възможно е да има дребни мисли и да се разсейва в разказите им и да се намира далече от Бога (също седмоъгълна).

66. Не давай никаква форма в Божественото като се молиш, нито да разрешиш да се отпечата някаква форма в ума ти, а като нематериален към нематериалното да постъпиш и ще разбереш.

78. Когато мислиш, че вече не ти трябва сълзи по време на молитвата ти поради греховете, помисли колко далече си от Бога, като дължиш да си до Него завинаги и по-пламенно ще плачеш.

91. Ако се грижиш за молитвата, подготви се за нападенията на бесовете и търпи решително ударите им. Ще те нападат като диви зверове и ще измъчват тялото ти.

105. Остави телесните ти нужди по времето на молитвата в случай, че ухапването от бълха, или въшка, или козел, или муха те накара да изгубиш огромната полза на молитвата.

120. Блажен е умът, който по време на молитвата е придобил съвършено безчувствие.

136. Не мисли, че си придобил добродетел, докато не си готов да пролееш кръвта си в борбата за нея, даже до смъртта трябва да се съпротивляваш срещу греха безупречно и войнствено според божествения Апостол (Евр. 12:4).

153. Когато си изправен за молитва и това надминава всяка друга радост, тогава наистина си намерил молитвата.

Главите с квадратни и сферични числа

4. Ако Моисей е бил препятстван да приближи до изгарящата къпина, докато си събуе обувката от нозете, как можеш да искаш да видиш Този, Който е над всяко възприятие и понятие и да Му станеш събеседник, като не се лишаваш всеки страстен помисъл?

9. Стой с търпение срещу болките и се моли стремително (с до-

бър тонус), и отвърщай се от грижи и егоистични мисли (безпокоят те и те вълнуват), за да отслабваш напрежението.

16. Молитвата е противоотрова срещу печалта и унинието.

25. Виж, когато опитваш да излекуваш някого другото, ти стани неизлечим, и по-този начин се откъсни от молитвата.

49. Цялата война между нас и нечистите бесове не се отнася до нищо друго освен до духовната молитва, понеже тя е много враждебна и натоварваща за тях, докато за нас е спасителна и много успокояваща.

64. Някой, който обича истинската молитва и се гневи или е злопамятен, не може да е нещо друго освен луд; същото е като някой, който иска да има добро зрение и да изважда очите си.

81. Знай, че светите ангели ни подтикват да се молим и ни подкрепят, като се радват и се молят за нас. Но ако сме небрежни и приемаме враждебни мисли, тогава ги предизвикваме, тъй като те се борят с нас; ние не искаме да се молим Богу дори и за нас самите, а като презираме службата към нашия Господ и Бог, биваме изоставени на нечистите бесове (също седмоъгълна).

100. Ако, като се молиш, стоиш пред Бога Вседържителя, твореца и промислителя на всичко, защо стоиш така неразумно пред Него, като не зачиташ ненадминатия страх за Него и се страхуваш от комари и бръмбари? Не си чул какво е казано: "бой се от Господа, твоя Бог" (Второз. 6:13), от Когото по отношение на всичко се страхуваш и трепери ти пред лицето на силата Му.

121. Блажен е монах, който мисли за себе си като измет на всички.

144. Разумен мъж е този, който преди съвършеното покаяние не спира да помни със скръбта греховете си и вечния огън, който е заплащането за тези грехове.

Главите с петъгълни числа

5. Преди всичко, моли се, за да получиш сълзи, за да можеш да потушиш чрез риданието дивотията в душата ти, и изповядвайки Господу твоите престъпления (Пс. 31:5), ще получиш прошка от Него.

12. Когато изпаднеш в изкушение или противоречие, или те вълнува и подтиква гневът, ти, за да се защитиш от противниците, или изохкваш в безсмислени викове, запомни молитвата и съда, кой-

то следва и незабавно ще утихне в тебе непокорното вълнение.

22. Тези, които натрупват скръб и злопамятност в себе си, и мислят, че се молят, същите са като хора, които вземат вода и я наливат в пробита делва.

35. Молитва е възходът на ума към Бога.

51. Ние търсим добродетелите заради логосите на създадените неща, и тези ги търсим заради същностния Логос; и Този се появява в състоянието на молитвата.

70. Няма да можеш да се молиш чисто, ако си вплетен в материални дела и се тресеш от постоянни грижи, молитвата е да оставиш настрана мислите си.

92. Подготви себе си като опитен състезател, дори ако внезапно видиш някакво видение, не се разстройвай. Дори меч да видиш, изтеглен срещу теб, или светлина, минаваща пред очите ти, не се вълнувай; дори и да видиш някаква отвратителна, кървава форма, не изоставяй душата си да припадне. Но дръж се твърдо, изповядай добротата изповедание (1 Тим. 6:12) и по-лесно ще виждаш враговете ти.

117. Аз ще кажа моето, това, което съм казал и на по-младите: блажен е умът, който по-време на молитвата е придобил съвършена безформеност.

145. Човекът, който е запленил в грехове и ядове, и въпреки това се осмелява да се стреми безсрамно към познанието на божествените дела или да се занимава с нематериалната молитва, този трябва да поеме апостолското наказание, тъй като не е без опасност да се моли с гола и непокрита глава. Затова, казва, трябва да има на главата си знак заради ангелите (1 Кор. 11:10) – да е облечена с подходящия срам и смирение.

Главите със седмоъгълни числа

7. Дори и да плачеш с реки от сълзи по време на своята молитва, не се гордей, че си сякаш във по-висше ниво от другите поради това, че твоята молитва получи такава помощ, за да можеш ревностно да изповядваш греховете си и да умилиставиш своя Господ със сълзи. За да не превърнеш в страст това, което е противоотрова на страстите, за да не разгневиш Този, Който ти е дал благодатта.

18. Ако искаш да се молиш похвално, отричай от себе си винаги и дари, ако пострадаш всяко страдание, философствай заради мо-

литвата.

34. Не се притеснявай, ако не получиш веднага отговор от Бога за твоята молба; той желае да те облагодетелства, за да продължиш постоянно да се молиш. Защото какво е по-висше от това, т.е. да се наслаждаваш на разговор с Бога и да се разсейваш с разговорни отношения с Него?

112. На някого друг Божии приятел, който е обръщал внимание на молитвата, като е вървял из пустинията, двама ангели се появили, и го поставили в средата и продължили да вървят с него заедно, но той изобщо не им обръщал внимание, за да не загуби това, което е още по-добро. Понеже той си е спомнил апостолското изказване ни ангели, ни власти, нито сили ще могат да ни отлъчат от любовта Христова (Рим. 8:38-39)

148. Не се радвай на думи или на слава, защото иначе не зад гърба ти, а пред лицето ти ще те оклеветяват демоните; и ти просто ще бъдеш тяхната играчка по време на молитвата, защото се подвеждаш и се съблазняваш с чудновати помисли.

Според Christoph Joest, въпреки че Евагрий в предисловието си споменава, че триъгълното число е символът на Троицата или квадратното число се отнася към добродетелите, точно това предисловие е свързано повече с тълкуването на числото 153. Поредиците на главите, които се съчетават от триъгълни, квадратни, петоъгълни и седмоъгълни числа следват различна тематична линия, обаче всяка от тях има своята структура. *Слово за молитва* се отнася до гностика (в Евагриевия смисъл на думата), който в базата на деятелния живот може да продължи духовния си възход¹.

Главите с триъгълни числа

Всички числа започват от първата глава, т.е. имат обща начална точка, но завършват в различни места (триъгълните в 153, квадратните в 144, петоъгълните в 145, седмоъгълните в 148.) Първата глава се отнася до правилното съчетаване на добродетелите, свързани с деянието; тя потвърждава, че умът няма да бъде предаден (οὐ προδοθήσεται ὁ νοῦς). В третата глава намираме ключовата дума за състоянието (κατάστασις), което се отнася до състоянието на ума и

¹ Ibid., 33.

според Christoph Joest чрез тази глава следват различни състояния на ума, положителни и отрицателни. Шестата глава се занимава със сълзите и приемането на молитвата със съкрушение. Десетата глава предупреждава относно лъжливата скръб и опасността да се загуби молитвата поради внушенията на бесовете. Петнадесетата глава представя молитвата като опората и радостта на благодарността, т.е. тя е също положителна в сравнение с десетата, която се отнася до сълзите. От друга страна, двадесет и първа глава е пак отрицателна, понеже се отнася до злопаметността, затъмняваща ръководещото начало на ума. Двадесет и осма глава обръща човека от външното към вътрешното, от молитвата, която се извършва чрез външни жестове, към духовната молитва, и се явява като подготовка на тридесет и шеста глава.

Глава 36-та, която е едновременно триъгълна и квадратна, представя повратна точка на тази числова поредица. Дотук Евагрий се обръща към гностика, а сега се обръща към този, който иска да продължи духовния възход към състоянието на богословието. Защото досега главите разглеждат пороците и доброделите, гнева и обезкуражаването. По-нататък представят повече пороците на духа, горделивостта и високомерието. В центъра на всичко се намира чистата духовна молитва, която трябва да е свободна от всякаква форма. Главата 45-та предупреждава за опасностите на паметта, която може да влияе на ума по време на молитвата и да го разсейва. В гл. 55-та има още едно предупреждение, че безстрастието не предполага извършването на истинската молитва, даже и тогава може моленият се да се разсейва от различни дребни мисли. От друга страна, гл. 66-та показва изрично, че човекът, ако иска да насочи ума си към Бога, трябва да се освободи от материята, защото само нематериалното може да приближи нематериалното. Глава 78-ма показва, че когато човекът спира да плаче, това не е знак за продължаването на възхода, а указание, че човекът е още далече от Бога. Глава 91-ва предупреждава човека, че трябва да е подготвен за физическите нападения на бесовете, ако иска да постигне чистата молитва. Глава 105-та показва, че помислите, ще продължат да разсейват този, който се моли.

Глава 120-та е още една повратна точка. При тази глава се похваля умът, който вече се намира на върха на възхода, освободен от всички помисли и сетивни нужди, които могат да му пречат, както видяхме в гл. 105-та. Глава 120-та съответства на 66-та, споменаваща

за безформеността на ума по време на чистата молитва, т.е. според Евагрий Понтийски умът трябва да е празен от всякакви представи, помисли, идеи, образи и форми, за да може да се моли истински, чисто и духовно. Но точно след тази глава се намира едно рязко изказване в гл. 136-та, която предупреждава, че молещият се трябва да е готов за мъченичеството даже и за смъртта. Глава 153-та споменава, че само когато молитвата надминава всяка друга радост, тогава човекът се намира в този превъзходен момент, при който всичко за него е молитва и разговор с Бога. Всъщност тази глава съответства с 36-та, която насърчава човека да се отрече от всяка радост. Това означава, че според Евагрий, за да се постигне единствената радост, единственото истинско блаженство в живота, трябва човекът да се отрече от всичко останало, което досега е смятал като радост.

Главите с квадратни числа

От гл. 1-ва прехождаме към гл. 4-та, където събуването на обувките символизира преодоляването на страстите, което е подготовка към чистата молитва. От гл. 9-та започват предупреждения: молещият се трябва да се откаже от егоистичните помисли, да използва молитвата като противоотрова срещу униятието (гл. 16-та), да съсредоточава повече в себе си относно молитвата (гл. 25-та), и във върховната цел за постигането на духовната молитва, която се идентифицира с отрицанието на всичко останало. Следователно, човекът, който иска да се моли чисто трябва да преодолее всички притеснения, печали, обезсърчения, т.е., това състояние на болестта, което разсейва човека от върховната му цел – общението с Бога.

Глава 36-та, която принадлежи и на триъгълните числа, също е повратна точка. Човекът е преодолел собствените си страсти, тогава започва борбата срещу бесовете, които искат да го откъсват от молитвата, защото тя е враждебна за тях (гл. 49-та) Поради това човекът, ако се гневи, не може да се моли истински. Знаем, че според Евагрий гневът и яросстта са основни характеристики на бесовете и всеки, който се предава в тях вместо да има връзка с Бога, подражава на бесовете. В гл. 81-ва се представят силите, които са противоположни на бесовете, т.е. ангелите, които помагат на човека през времето на духовния възход. Въпреки това, ако човекът е небрежен към молитвата, тогава може да бъде изоставен в силите на бесовете.

Затова трябва да се страхува от Бога повече от всичко, а не от тварите. Следователно, моленият се трябва да преодолее гнева, негодуването, небрежността и страха от тварите.

В гл. 121-ма ние сме пред още едно блаженство. Този, който се мисли за най-мръсния в земята, най-долния от всички, е същият, който наистина е блажен (срв. Мат. 20:25-28). А Иисус, като ги повика, рече: знаете, че князете на народите господаруват над тях, и велможите властвуват върху им, между вас обаче няма да бъде тъй; но който иска между вас да бъде големец, нека ви бъде слуга; и който иска между вас да бъде пръв, нека ви бъде раб, както Син Човеческий не дойде, за да Му служат, но да послужи и даде душата Си откуп за мнозина.

Последната глава (144-та) на квадратните числа продължава със същата тема – човекът, който е смирен и мисли само за греховете си, той може да постигне чистата молитва, непрекъснатият спомен за извършените грехове се представя за защита срещу самонадеяността.

Главите с петогълни числа

Сега се отправяме от гл. 1-ва към 5-та, където става дума за дивачеството, което съществува в душата на човека. В гл. 12-та това дивачество се идентифицира с гнева, раздразнителните мисли и яростта, които могат да бъдат преодоляни само чрез припомняне на Божия Съд. Ако човекът не може да преодолее гнева, тогава отива към скръбта и злопамятността, и каквото и да прави, напразно се стреми и не може да продължи духовния възход.

Глава 35-та е още една повратна точка, където молитвата се идентифицира с възхода на ума към Бога. В гл. 51-ва се описва накратко преходът от съзерцателното познание (γνώσις θεωρητική) към богословското познание (γνώσις θεολογική). Опасностите, които застрашават този преход се описват в другите две глави. В гл. 70-та се отбелязва, че този, който се стреми към чистата молитва, трябва да се освободи от грижите на света и материалните дела, а в гл. 92-ра се споменават страшни видения, които може някой да види в духовната борба точно поради тази причина трябва да е готов за всичко, като истински състезател. В гл. 117-та Евагрий Понтийски повтаря, че безформеността по време на молитва е най-блажено нещо за ума. Докато в гл. 145-та се подчертават трайните заплахи и предизвика-

телства, които могат да застрашават моления се, който винаги трябва да е бдителен, за да не получи апостолското наказание.

Главите със седмоъгълни числа

Поредица на главите със седмоъгълните числа подчертава правилния начин на молитвата. В гл. 7-та се отбелязва нужда за съзнанието на греховността, този, който се моли, никога не трябва да се гордее. В гл. 18 пътят към чистата молитва се идентифицира с абсолютното отричане от егоизма и личните грижи.

След това гл. 34 гл. е още една повратна точка: правилната молитва не се състои от очакването на отговори от Бога и от осъществяването на човешките и ежедневни нужди и искания, а се състои във връзката и общението с Бога. Всъщност, това е целта на молитвата, истинският разговор с Твореца. Впоследствие, появяват се две глави, които принадлежат и към други поредици – гл. 55 (триъгълна) и гл. 81, (квадратна). Първото изречение на гл. 55 се отнася до поредица на седмоъгълните числа (т.е. Този, на Когото му е дано да постигне безстрастието, не означава, че се моли и истински).

В гл. 112 се представя пример, за да се покаже значението на молитвата. Всъщност, това е една кратка история за един монах, който е толкова съсредоточен в молитвата, че не обръща внимание на ангелите, които го съпровождат. От друга страна, гл. 148-ма отново предупреждава, че съществуват и други предизвикателства, т.е. гордостта. Моленият се никога не трябва да се похвали или да обръща внимание на онези, които го хвалят, защото по този начин ще падне във високоморие и ще стане уязвим към нападенията от бесовете.

Заключителни коментари

След гл. 1 следват глави, които обозначават определена тематична линия: гл. 3, гл. 4, гл. 5 или гл. 7 за триъгълните числа, квадратните, петоъгълните и седмоъгълните съответно. Според Christoph Joest първата тематична линия се отнася до състоянието на ума, втората се отнася до преодоляването на страстите и разните помисли, третата се занимава с проблема на гнева и злопаметността и последната разглежда темата на чистата молитва¹.

¹ Ibid., 36-37.

Обикновено повратните точки се достигат след около три или четири глави: гл. 36 (триъгълни и квадратни числа), 35 гл. (петоъгълни числа), 34 гл. (седмоъгълни числа). От 36 гл. до 34 гл. се образува една тематична тройка:

36. Ако копнееш да се молиш, отречи се от всичко, за да наследиш всичко

35. Молитва е възходът на ума към Бога.

34. Не се притеснявай, ако не получиш веднага отговор от Бога на твоята молба; Той желае да те облагодетелства, за да продължиш постоянно да се молиш. Защото какво е по-висше от това, т.е. да се наслаждаваш на разговора с Бога и да се потапяш в разговорни отношения с Него?

Всъщност, ако тези глави се четат според реда им в трактата на Евагрий, тогава изглеждат малко неразредни. От друга страна, ако се четат по реда на появата им според числовата поредица, те трябва да се четат от 36 гл. до 34 гл. и по този начин се появява целесъобразният им ред.

Тези повратни точки винаги са последвани от глави, които обозначават някакво предупреждение. Например:

45. Когато се молиш, паметта ти носи разни появявания от миналото или образи на новите грижи, или лицето на някого, който те е натъжил.

49. Цялата война между нас и нечистите бесове не се отнася до нищо друго освен до духовната молитва, понеже тя е много враждебна и натоварваща за тях, докато за нас тя е спасителна и много успокояваща.

51. Ние търсим добродетелите заради логосите на създадените, и тези поради съществения Логос; и Той се появява в състояние на молитва.

55. Този, на когото му е дадено да постигне безстрастие, не означава, че се моли истински; възможно е да има дребни мисли и да се разсейва в разказите им и да се намира далеч от Бога.

Също тези глави се появяват в смислен ред. Гл. 45 обръща внимание на разсейването от молитвата, което връща моления се човек към миналото. Следващата глава споменава бесовете, които искат да откъсват човека от молитвата и се борят срещу него. След това в 51 гл. разглежда пътя на гностика, който от логосите на създадените

неща ще се съедини със съществения Логос. Докато гл. 55-та предупреждава човека, който е достигнал безстрастието, защото всеки е уязвим от разсейването на паметта и нападенията на бесовете. Накратко, тези четири глави съдържат едно малко учение за молитвата, което засяга всички важни страни на учението на Евагрий относно нея.

След тези глави следват допълнителни напомнания и предупреждения, водещи до върхната точка на цялото слово, което като цяло (освен поредицата на седмогълните числа) се характеризира от изключителна сбитост и краткост:

120. Блажен е умът, който по време на молитвата е придобил съвършено безстрастие.

121. Блажен е монах, който мисли за себе си като за измет на всички.

117. Аз ще кажа моето – това, което съм казал и на по-младите; блажен е умът, който по-време на молитвата е придобил съвършена безформеност.

112. На някой друг приятел на Бога, който е обръщал внимание на молитвата, като е вървял в пустинята, двама ангели са се появили, и са го поставили към средата и са продължили да вървят с него заедно, но той изобщо не им обръщал внимание, за да не загуби това, което е още по-добро. Понеже си е спомнил апостолското изказване: ни ангели, ни власти, нито сили, ще могат да ни отлъчат от любовта Христова (Рим. 8:38-39).

Тази поредица от глави трябва да се чете, както се появява в словото. Гл. 112-та не е блаженство, но се свързва с изказването от Рим. 8:38. Гл. 117-та инициира поредицата на блаженствата, която се продължава до гл. 123-та. Уводното изречение от 117 гл., „Аз ще кажа моето, това, което съм казал и на по-младите“, се отнася до 66 гл. и по този начин се явява върхна точка на словото. Това, което следва, е заключение с предупреждения, показващи, че в момента човек е достигнал върха на молитвеното състояние, точно в този момент трябва да прояви изключителна бдителност:

153. Когато си изправен за молитва и това надминава всяка друга радост, тогава наистина си намерил молитвата.

144. Разумен мъж е този, който преди съвършеното покаяние не спира да помни със скръб греховете си и вечния огън, който е

разплащане за тях.

145. Човекът, който е пленен от грехове и ядове и въпреки това, се осмелява да се стреми безсрамно към познание на божествените дела или да се занимава с нематериалната молитва, трябва да поеме апостолското наказание, тъй като не е безопасно да се моли с гола и непокрита глава. Затова, казва, трябва да има на главата си знак заради ангелите (1 Кор. 11:10) – да е облечена с подходящия срам и смирение.

148. Не се радвай на думи или слава, защото иначе не зад гърба ти, а пред лицето ти ще те оклеветават демоните; и просто ще бъдеш тяхна играчка по време на молитва, защото се подвеждаш и се съблазняваш с чудновати помисли.

Когато тези глави се четат в техния числов ред, тогава се появява смислеността на заключението на словото, което е предупредителна реч на целия трактат. Тъй като гл. 36 в тригълната поредица е повратна точка от гностика (γνωστικός) към богослова (θεολόγος) и 51 гл. в петогълната поредица различава природното съзерцание (φυσική θεωρία) от богословието (θεολογία), това означава, че цялата структура може да се определи по-следващия начин: *първата четвърт на словото*, която съдържа 34, 35 и 36 гл., представя изкушенията и пороците в пътя на деянието – там, където човекът се насочва към природното съзерцание (θεωρία φυσική). Главите от двете върховни точки до глави 120-та, 121-та, 117-та и 112-та са посветени на изкушенията на гностика, който се стреми към богословието (θεολογία). А пък последните глави предупреждават богослова за изкушенията, характерни за постигнатото от него състояние.

Особено ясно указание за тази структура са главите с квадратните числа, които споменават – от гл. 4-та до гл. 36-та – че молещият трябва да се отстрани от страстните помисли, а от гл. 49-та и нататък – да не стане отново пленен в тях. Евагрий предполага, че монахът успешно е достигнал всичко, което се описва в гл. 36-та, сега трябва да внимава, да не би страстите да се издигнат отново. Като цяло разделението на *Слово за молитвата* според числата се оказва доста строго. Все пак, това разделение не обхваща цялото слово, повече от половината от главите липсват. Също така, може да се отбележи, че поредиците, които като нишки са вплетени в словото, донякъде изчезват към края. Преди всичко това става ясно през втората вър-

ховна точка, когато блаженствата от гл. 113-та до 123-та се разкъсват. Поради това е необходимо цялото слово да се чете в своя си ред. Разбира се, Евагрий Понтийски е имал предвид точно това. Разделението на главите според триъгълните, квадратните и другите числови поредици, които се споменават във въведението, не трябва да заменя реда на словото или да изключи някои от главите. По-скоро става въпрос за следване на скрита структура, която има връзка с учението на духовния възход.

3. Смисълът на числото 153 и заключение

Числото 153 в стиха 21:11 от Евангелието според св. ев. Йоан е това, което предизвиква най-голям интерес на повечето тълкуватели поради трудността на неговото обяснение. И до днес се предлагат нови негови интерпретации¹. Блажени Августин наблюдава, че числото 153 е сумата от 1 до 17, както и че е резултатът на $50 \times 3 + 3$; числото 50 принадлежи на Църквата, защото тя се състои от три различни рода хора, юдеи, езичници и плътски християни, или може също да се свързва с тайнството на Светата Троица, затова то е 150, понеже $3 \times 50 = 150$. Ако към 150 се добави 3, тогава то символизира кръщение на всички хора в името на Отца и Сина и Светаго Духа (Мат. 28:19)². Според св. Григорий Велики $153 = (10 + 7) \times 3 \times 3$, понеже това число се появява като резултат на три символични числа (10, 7 и 3). Числото 17 произхожда от числото 10, което представя десетте заповеди и числото 7, което символизира Новия Завет и представя седемте дарби на Светия Дух³. Евагрий предлага собствено тълкуване за числото, което служи в структурата на *Словото за молитвата*. Очевидно светите отци и църковните писатели използват числовата символика във връзка с богословието, а не независимо от богословското учение. Това означава, че числовата символика служи на богословието, а не обратното. Тя е средство за обогатяване на всяко богословско учение, за да се украси структурата на произведенията и да им се придаде

¹ Richard Bauckham. „The 153 Fish and the Unity of the Fourth Gospel“, *Neotestamentica* Vol. 36, No. ½, Word, Sacrament and Community Festschrift for Professor J. N. Suggit (2002), 77-88.

² S. Aurelius Augustinus Hipponensis Episcopi, *De Diversis Quaestionibus LXXXIII*, LVI De centum quinquaginta tribus piscibus, PL 40, 39-42

³ Θωμάς Μαυρομούστακος, *Η Σημειολογία*, 445.

символически смисъл. Несъмнено сърцето на математиката е нейната елегантност, начинът, по което всичко съвпада. Явно философите и богословите на Късната античност, а и преди това са били запознати с този факт. Днес, за съжаление, красотата на числата убягва на много хора, които са изплашени от трудността на числата. Не е било обаче така за великите отци, които със сигурност, са знаели да ценят и да използват всяка наука, за да прославят Бога.

Цветанка Еленкова

СВ. ГРИГОРИЙ НАЗИАНСКИ И

ОТНОШЕНИЕТО МУ КЪМ ЖЕНИТЕ В НЕГОВИТЕ

БОГОСЛОВСКИ ПОЕМИ И СЛОВА

Abstract: *Gregory of Nazianz and His Attitude towards Women in His Theological Poems and His Orations.* Gregory of Nazianzus is one of the most prominent Fathers of the Early Church. All his life was informed by the two main lines for its ecclesiastical time (fourth century) – asceticism and monasticism on the one hand, and theology and church politics on the other. He was under the influence of two features of his character that were brought out in him in an early dream with two virgins who visited him under the names of Chastity and Temperance, which he described in his poem ‘Lamentation concerning the Sorrow of his own Soul’. And in his last poem, ‘Epitaph and Synopsis of his Life’, apart from the two categories important for him in his Trinitarian theology – purification and light – he writes about the manliness and importance of his mother in his life. In all his creativeness he gives general importance to the women in his life – his mother, Nona, his sister, Gorgonia, and Basil the Great’s sister, Macrina. He often writes about them more than about the men in his surroundings, so it was inevitable that in his middle age he should spend three years at the Monastery of St Thekla in Seleucia as spiritual father to the nuns and in his testament bequeath part of his heritage to the virgin Roussiane. In short Gregory is living proof against the popular way of thinking among Western Christians that the history of women throughout all the centuries of Eastern Christianity is one of suffering and oppression by the male members of the Church. The sublime moment where the Catholic Church diverges from Orthodoxy in its attitude towards women comes in two different parts of the Book of Genesis used by Fathers of the Church – Augustine creates his exegesis from the sentence about Eve being created from the rib of Adam (Genesis 2:22), while the Cappadocians use Genesis 1:27, in which God created humankind both male and female in one image. And in his poem ‘Advice Towards Virgins’ Gregory concludes that he knows men and women as being equal in everything – in their thoughts

about heaven, in their virgin bodies and in their glory – and the difference is only in their limbs. From the words of the three Cappadocians onwards this theme of equality between men and women in Orthodox Christianity has become a long-lasting tradition. And no woman is considered a ‘misbegotten male’.

Keywords: *Gregory of Nazianz, Cappadocian Fathers, Female Monasticism, Orthodox Theology, Orthodox Monasticism, Ascetics*

Увод

В много от своите съчинения св. Григорий Богослов засяга темата за жените, както за тези, отдали се на девство, така и за живеещите целомъдрен брак. Ярък пример за него са майка му Нона, сестра му Горгония, сестрата на св. Василий Велики – Макрина, а също и монахини и предани на църквата жени, с които светецът води кореспонденция през годините, като монахиня Текла и Симпликия. Самият той в период от две години (374-376) е бил и духовен отец на сестрите от манастира на св. Текла в Селевкия. А в последния период от живота си, след напускането на епископската катедра в Константинопол през 381 г., които прекарва в бащиното имение в Арианз, Кападокия, когато вече немошта на тялото не му позволява да пътува, си пише наравно както с епископи, презвитери, негови духовни чада, приятели на обществено служение, така и с любомъдри жени, с които през годините е поддържал близък контакт чрез своите наставления към тях. Той разчита на тяхната поддръжка – духовна и морална, а понякога и материална. Три от най-емблематичните му стихотворения са посветени на девите: „Похвала на девството“, „Съвети към девственниците“ и „Към девите“, а освен надгробните му слова за св. Василий Велики и брат му Кесарий, той написва и такива за своите родители, в които значително място отделя на майка си Нона и на сестра си. Тридесет и пет от неговите епитафии са посветени на майка му, в които той набляга особено на факта на нейното благочестие, което завършва със смъртта ѝ пред олтара по време на молитва.

Настоящото изследване, като се опира на писанията на светеца и проследява женската тематика в тях, има за цел да докаже активната роля, която в своето време девиците и целомъдрените жени са имали в устройството на манастири, в църковния живот, дори в сво-

бодното обсъждане на богословски теми в семейството и обществото, какъвто е случаят с Нона. Това, което не принизява тяхната функция само като на подчинена на мъжете, както редица изследвания в западното богословие твърдят, изхождайки от първопроводника за греха в образа на Ева, от виждането за по-слабия, по-податлив на манипулация пол.

*Отношението към жената в Източното
и Западното християнство*

Едва дванадесет годишен св. Григорий сънува сън, който ще бележи целият му живот, под чието въздействие ще премине неговото битие, отдадено на аскеза и непрекъснати пастирски грижи. Този сън той описва в стихотворението „Плач за страданията на душата си”¹ и в него стои най-точното описание на идеалния образ на жената – вътрешен и външен, към който тя трябва да се стреми. Става дума за двете деви Чистота (ἀγνείαν) и Целомъдрие (σοφροσύνην), които се явяват пред него и го призовават да ги последва, така че „да го издигнат високо през светлия, блестящ етер и да го поставят в светлина до безсмъртната Троица”².

За тях аскетът пише: „Две девойки се появиха пред мен в сребърни одежди, девици, стоящи една до друга, блестяйки, и двете красиви и на една възраст. Изписани без изписване, което е красотата на жената. Нито злато, нито хиацинт увенчаваха шиите им; нито бяха облечени в тъкани от фина коприна, нито в хитони от най-мек лен; нито имаха изрисувани клепки, които трептят; нито умели относно вида на жените мъже бяха измислили отвари от похот за тях; нито руси къдрици се спускаха по гърба, играейки с полъха на нежни ветрове. Те носеха красиви пеплоси с пояс пристегнати, от шията до нозете спускащи се, а страните им бяха покрити с прекрасен воал, и бяха с очи сведени към земята”³ (прев. мой).

И така, от горния цитат се вижда, че основните качества на жената, които светецът поставя в центъра на нейната природа, са освен чистотата и целомъдрието, скромният външен вид, който всъщност разкрива истинската красота, образа Божи, без всякаква човешка на-

¹ Θρήνος περί τῶν τῆς αὐτοῦ ψυχῆς παθῶν (PG 37, 1353A-1378A).

² Ibid. 261-262 (PG 37, 1371A).

³ Ibid., 231-246 (PG 37, 1369A-1370A).

меса – грима и накитите, понеже Образът Божи е единствено онзи, създаден от Неговите ръце, а не от човешки. Интересен факт е, че за намесата относно човешкото схващане на женската хубост Григорий вини мъжете, които създават всякакви средства с цел съблазън. Още от този най-първи откъс от младежките стихотворения на светеца се вижда неговото отношение с мяра, неговото премерено виждане за половете.

В едно от последните му стихотворения пък „Епитафия и синопсис на своя живот”¹ той завършва сякаш портрета на жената, чрез обрисуване с кратки думи на образа на майка му и с категориите чистота и светлина, които прокарва деликатно, но и категорично в текста: „От баща боговиден съм роден, и не от маловажна майка; в светлина дошъл по нейните молитви. Тя се молеше и още нероден ме повери на Бога; видение в нощта любов към чистота у мен разпали.” Жената-майка е тази, която докарва със своето възпитание отрока до светлината и чистотата, сама възприела ги и със сила не по-маловажна от тази на мъжа. Това е образът на Григориевата жена, зададен в неговите писания – девица, изпълнена с благочестие, познала чистотата и светлината и довеждаща другите до същото състояние, равнопоставена с мъжете в нейното израстване и осъществяване. Понеже в този свят според светеца има един Творец на мъжа и жената, един закон, една смърт и едно възкресение (ἀνάστασις μία) и за двата пола². Григорий подобно на другите двама отци-кападокийци поддържа възгледа, че образът Божи на жената е същият като на мъжа. Това схващане за разлика от Западното християнство идва от двата различни библейски цитата за създаването на човека в Битие, смята Бийгън³, на които се облягат отците на Църквата. Докато Григорий в своите писания възприема по-скоро откъса от Първа глава на Битие (Бит. 1:27), където се казва: „И сътвори Бог човека по Свой образ, по Божий образ го сътвори; мъж и жена ги сътвори”, то в Западното християнство, формирано в голяма степен от трудовете на св. Ав-

¹ Carolinne White, “Epitaph and Synopsis of his Life”, прев. старогръцки Цветанка Еленкова, in *Gregory of Nazianzus: Autobiographical Poems*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 183.

² Gregorie de Nazianze, Discours 37, 6 (SC 318, p. 284).

³ Philip M. Beagon, “The Cappadocian Fathers, Women and Ecclesiastical Politics”, *Vigiliae Christianae*, 49, no. 2 (1995), 166.

густин, се взема предвид откъсът от втора глава на кн. Битие (Бит. 2:21-22), в който жената е създадена в дълбокия сън на мъжа от неговото ребро като негов помощник. По-късно това нейно положение е утежнено с факта на прегрешението ѝ (Бит. 3:1-13).

Така, в своите писания св. Августин постановява, че фактът, че жената е създадена от мъжа и е причина за греха, води до нормата мъжът единствен да е носител на Божия образ¹. Срещу подобно схващане се изправят пионерите на феминизма в християнската антропология на XX в. Розмари Редфорд Рудер (заедно с Ръсел и Харисън). Рудер във всички свои съчинения се обявява срещу подобно омаловажаване на ролята на жените в християнската история, в превръщането на жената в периферия на мъжа, в един „нееднороден мъж“² с Бога, където нейното участие би се свеждало единствено и само до спомагателна и второстепенна функция на подчиненост към мъжкия пол заради греха и второстепенното ѝ създаване. Оттук насетне родената и израснала в католическо семейство Рудер, която никога не сменя вероизповеданието си, посвещава живота си и творчеството си на борба с патриархалната антропология, на трансформиране на практиките и традициите, имащи за център мъжа, в такива, освобождаващи за жената. Полът, расата и класата са взаимносвързани структури, които пораждаат различия, затова най-важното според Рудер е контекстуализирането на феминизма по всички краища на света³. Това, което Реформацията не успява да постигне в пълна степен – освобождаването на жената, се възглавява от християнския феминизъм на XX в. Смущаващ е възгледът обаче, че едва ли не единствената история на жените в православие е тази на мълчанието и подтисничеството⁴. Мнение, което лесно може да бъде опровергано не само чрез писанията на отците на Църквата от Кападокия – св. Василий Велики, св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисийски, но и на още по-древни мислители като св. Иринеи Лионски, Климент Александрийски, Ориген.

¹ Denise Ackermann, "Rosmary Radford Ruether: Themes from a Feminist Liberation Story", *Scriptura*, 97 (2008), 39.

² Ibid.

³ Denise Ackermann, op. cit., 45.

⁴ Philip M. Beagon, "The Cappadocian Fathers, Women and Ecclesiastical Politics", *Vigiliae Christianae*, 49, no. 2 (1995), 170.

Възгледът на св. Григорий Богослов в писанията относно Божия образ е, че той е видим. Че човекът е икона на Бога, създадена по Неговия идентичен образ, по „отпечатъка от първообразната Красота” (ἐγµαγεῖον τοῦ ἀρχετύπου κάλλους)¹ – Христос, и следователно човешкият образ е икона на Христа. Тази икона от своя страна е съединение между ума и тялото посредством душата. И най-важен фрагмент в създаването е Св. Дух, вдъхнат от Бога Отца. Така човек, създаден от безсмъртните ръце на Бог, от смъртна икона се превръща в безсмъртна, но тялото заедно с Духа са двете страни на един образ по подобие на Христовия образ². Това участие на Дух и тяло по равно в създаването на човешкия образ има важно отношение към образа на жената-девица, към когото Григорий толкова често се обръща. Външната човешка намеса в този образ го отдалечава от Бога, докато Духът, който единствен животвори, е гарант за равноправието на мъжете и жените, за образа Божи, който е отпечатан в цялото човешко творение, дори в недъгавите³.

Интересен факт е, че пишейки за своето семейство, аскетът св. Григорий Богослов акцентира много повече върху женските примери на християнско благочестие – майка му Нона и сестра му Горгония. Изграждайки своето Тринитарно богословие в Тридесет и първо слово⁴, той си служи, обяснявайки родството между Отца, Сина и Светия Дух, с необичайния пример за първото семейство – Адам, Ева и Сет, като оприличава третата ипостас, тази на Св. Дух с женския образ на Ева. Факт е, че думата "дух" на библейски еврейски и на асирийски език е от женски род, но все пак тази връзка между Ева и Св. Дух при доказване на покаже начина на изхождане на Св. Дух от Отца, не на раждане подобно на Сина, и да се наблегне върху родството между Тримата, близостта на жената като равна на мъжа, е наистина необичайно и новаторско. Така че пустите и пустинни земи на Кападокия, които не се отличават с изискан гръцки и са родина на хора с корави характери, на твърдоглави родственици, през IV в. са населени от аскети и анахорети сред мъжете и жените играят не по-малка роля от мъжете в църковните практики и богословски дебати.

¹ Gregorie de Nazianze, *Discour* 38, 13 (SC 358, p. 132).

² Κατὰ Ἀπολλίναριον, *περί ἐνανθρωπήσεως*, 56-60 (PG 37, 56A-60A).

³ Oratio 14 (PG 35, 869 AB).

⁴ Gregorie de Nazianze, *Discour* 31, 11 (SC 250, p. 296).

Жените в писанията на св. Григорий Богосолов.

Жените-аскети

През втората половина на IV в. Кападокия е населена с монаси и анахорети. От своя страна св. Григорий пише в своите слова и поеми предимно за монасите и девите. Неминуемо е обаче, когато разглеждаме неговите текстове за аскетическото движение, винаги да ги пречупваме през собствения му живот на аскет и на епископ и на това как той вижда такова служение, кое определя като негова първостепенна задача. При Григорий пастирските грижи за паството винаги минават през неговото учение за Троицата и за Въплъщението¹. Трябва да си чист, за да можеш да очистиш другите², трябва да предвидиш греха, да го излекуваш и да доведеш хората до Бог³. Той моли Светия Дух да му помогне „... за благоизкусно преминаване на пастирство, което отвлича от света, отива при Бога, изтощава тялото, съединява с Духа, избягва тъмнината, радва се за светлината, прогонва зверовете, събира стадото в кошарата, пази се от стръмнини и пустини, и изкарва стадото по планини и височини...”⁴ (прев. мой). Виждаме познатото търсене на светлината, бягство в планината, живот в Светия Дух, изтощаването на тялото – все характеристики, които ще намираме в благосклонността на Григорий към този тип жени. За него Макрина старша (бабата на св. Василий Велики) е пазителка на култа на св. Григорий Чудотворец по тези земи, Макрина (сестрата на св. Василий Велики), която както своя брат организира първата монашеска женска общност в Кападокия, сама въвежда Василий в аскезата. В своето *Надгробно слово за сестра си Горгония*, Григорий се обръща към нея като най-благородна и целомъдрена, която е избрала висотата на девството и безопасността на брака, която признава мъжа си за свой глава, но го спечелва за благ съслужител. Имайки недъг, се осмелява да се докосне до жертвените дарове на олтара и бива изцерена⁵. На майка си св. Григорий посвещава 50 епиграми, като особено място отделя на нейната смърт по време на молитва.

¹ Ibid. 2, 35-36 (SC 247, pp. 134-136).

² Ibid. 2, 71 (SC247, p. 184).

³ Ibid. 2, 22 (SC 247, p. 119).

⁴ Ibid. 9, 3 (SC 405, p. 306).

⁵ Ibid. 8, 8 (SC 405, p. 260).

Майка му – родителката на „духовни“ чада¹, която обръща съпруга си в християнството и му отстъпва първенството, но запазва своето в дома, чието стопанство процъфтява заради нейното трудолюбие и грижа. За св. Григорий Богослов практическото измерение на нещата винаги е имало важно значение, както тялото за Възкресението. Както пастирската грижа за паството и извън Църквата, както християнството преди да си станал християнин (по повод на добродетелния живот на баща му преди неговото Кръщение², добродетелта предшества кръщението и как то ще се възприеме зависи именно от нея), нещо, за което са писали още апологетите през II в. Защото за него мярата е най-важна от всичко, мярата е Бог³. И още няколко образа на жени в подкрепа на нашето изследване – св. Текла⁴, която става последователка на апостол Павел и изхранва строителите на църкви с нейните лозя; св. Юлита⁵, която отивайки на желана смърт проповядва пред жените, че не бива да се опират на пола си като по-слаб в преуспяването в добродетелта или в живеенето на Христа; св. Синклитикия⁶, която след смъртта си раздава на бедните цялото богатство, завещано ѝ от родителите и се поселва да живее в празна гробница заедно със сестра си в Александрия. Също така две от най-големите парични дарения през вековете са тези на римлянката Мелания⁷, която уговаря съпруга си да ликвидира огромното ѝ наследство и да го раздаде на епископски катедри, аскети и манастири. Подобно на нея постъпва и известната вдовица Олимпия⁸, която завещава огромни суми на Църквата в Константинопол и в подкрепа на св. Иоан Златоуст. А какво да кажем за делото на равноапостолната Нина, покръстителка на Грузия!

¹ Ibid. 8, 4 (SC 405, p. 252).

² Oration 18, 5 (PG 35, 992A).

³ *Περὶ νοερῶν οὐσιῶν*, 95 (PG 37, 446A).

⁴ Γρηγόριος ο Θεολόγος, *NZ τῇ αὐτῇ* (57), (PG 37, 112B).

⁵ Philip M. Beagon, *The Cappadocian Fathers*, 167.

⁶ Fotis Vasileiou, "For the Poor, the Family, the Friends: Gregory of Nazianzus' Testament in the Context of Early Christian Literature", in *Inheritance, Law and Religions in the Ancient and Mediaeval Worlds*, ed. Béatrice Caseau and Sabine Huebner, Paris: ACHCByz, 2014, 151.

⁷ Fotis Vasileiou, *op. cit.*, 153

⁸ Ibid.

Жените от семейството

Своето Надгробно слово за Горгония св. Григорий започва с егзегетическо описание на своите родители – Нона и Григорий Старши, където им отдава важност като на библейската двойка Авраам и Сара. Там пише следното: „Той биде оправдан с вяра, а тя живя с верен. Той въпреки надеждата си - баща на много народи (Бит. 17:5), а тя родила духовно (Ис. 51:2). Той избягал от робството на бащините божества, а тя дъщеря и майка на свободни хора. Той излязъл от род и дом, за да отиде в обетованата земя, а тя – причина за преселването. Ще се осмеля да кажа, че и заради това само тя дори и над Сарра застана. Той благополучно странства, а тя го съпроводи. Той се привързва към Господа, а тя счита и нарича мъжа си господар и отчасти биде оправдана точно поради това” (прев. мой)¹. В този откъс много ясно личи разбирането на Григорий за съвършен брачен живот, в който двата пола не живеят в различия, но в единство, където мъжът е водещ в една част на живота, жената в друга. В брака на родителите му цари уважение, съгласие и единомислие. Те са свързани в съюз с Бог, а не с плътта и още преди раздялата им с този свят са се преселили с духа си оттук. Григорий никога не е бил срещу съжителството с брак, но и в този съюз той се надява повече на девството – тема, която ще видим и в окончателната присъда на поета в стихотворението „Похвала на девството”². Интересно завършва този абзац от надгробното слово с едно търсено равенство на половете в брака като израз не на тяхното обезличаване (порочна тенденция в днешно време), но допълване. „Ще добавя към казаното още нещо. Добре и справедливо е, че не принадлежаха към един и същи пол. Защото единият бе украшение за мъжете, другата – за жените, и то не само украшение, но и образец на добродетел” (прев. мой)³. Портретът на Нона според това каква трябва да бъде жената, която върви към обожение, към възсъединяване с Бог е продължен и в Осемнадесето слово от св. Григорий. Той говори за подчинението на жената на мъжа според приетото в епохата семейно поведение, но веднага добавя като изравнява везните – тя му бе сътрудница, но и предво-

¹ Gregorie de Nazianze, *Discour* 8, 4 (SC 405, p. 252).

² Παρθενίης ἔπαινος (PG 37, 521A-578A).

³ Gregorie de Nazianze, *Discour* 8, 5 (SC 405, pp. 254-256).

дителка – „не се срамуваше да му бъде съдия в благочестието.”¹ Нона през целия си живот се е стремяла не към външната, но към вътрешната красота, отхвърляла е всяко украшение или разкрасяване за сметка на Божия образ в себе си. Нейното богатство не се е състояло в имуществото ѝ (Григорий Богослов произхожда от местно аристократично семейство), но в това да изразходва от него за бедните и за роднините в нужда. Докато много жени се обдарени с благочестие или пестеливост, тя е съчетавала и двете. Нито е вървяла в крайност към Бога, за да подцени домашното огнище, нито се е надявала само на уюта и да забрави молитвите и усърдието към Христа. Григорий описва благочестието на Нона с поредица от риторични въпроси – за това как е постојанствала в молитвите, как е изнуравала плътта от пост и бдения, как се е отдавала на псалмопения, как е възхвалявала девството, макар и с брачни вериги, как е била утеха за вдовици и сираци, за бедственото състояние на плачещите, как е уважавала тишината в Божия храм, самата тя стаена, как никога не се е отдавала на плътски плач и не е вкушала от прекомерни трапези. Три епизода от живота на майка си св. Григорий особено почита – и трите знаци на Божественото присъствие в душата ѝ. Когато тежко болна се излекува след сън, в който самият Григорий ѝ подава да яде хляб, след като го благославя, как един от спътниците му по време на бурята, която преживява на път за Атина преди своето кръщение, сънува Нона, която влиза във водите и изтегля кораба на сушата (по-късно самият той разбира от родителите си, че са имали на сън видение за бедствието и силно са се молили за сина си) и най-накрая как Нона предава духа си на Бога по време на молитва, преклонила глава и колене пред Спасителя.

В Осмо слово със същата възхита и преклонение Григорий описва и благочествия образ на сестра си Горгония². Подобно на Нона тя също се явява признак на целомъдрие в брака. Григорий възхвалява нейната скромност, благоразумие, благочестие, проникателен ум, любов към Божия храм, уважение към свещениците, търпеливост в страданията, милосърдие към бедните, великодушие, най-вече аске-

¹ *Oratio* 18, 8 (PG 35, 993B): От този цитат се вижда, че Нона е обсъждала богословски въпроси с мъжа си за православието. Благочестието в тази епоха се е разбирало като изповядване на православието.

² Gregorie de Nazianze, *Discours* 8, 6-8 (SC 405, pp. 256-262).

тическият начин на живот – пренебрежението към тялото, дрехите и храната. Тя често пролива сълзи в молитва и прекарва безсънни нощи в псалмопения. Иларион Алфеев пише как Горгония е пример за времето си на жена, живееща в света в съпружество. Тя дори некръстена може да бъде пример за истинска християнка и „философ“¹. Целият път на Горгония е бил подготовка към нейното кръщение, към което целият ѝ живот е очистиране и усъвършенстване. Всъщност в онези времена кръщението често се е практикувало на по-късна възраст именно с цел подготовка за него. Кръщението се е явявало само завършителният етап на пътя към обожение. Подобно на майка си, излекувана с Божия помощ, Горгония също бива осенена от Божията сила, когато при инцидент получава недъг, който никой лекар не успява да изцери и само прикосновението ѝ до жертвените дарове в Църквата една нощ ѝ връщат живота. Макар и отците на църквата винаги да са били скептични към Божиите знаци в живота на хората и да съветват за изпитването им, Григорий не се свени да прибегва до тях и да ги обяснява, когато се отнася до тези, водещи благочестив живот.

Девизиците

Три от моралните стихотворения на св. Григорий Богослов, принадлежащи към корпуса му от Богословски стихотворения, са с почти идентични заглавия, а именно: „Похвала на девството“², „Съвети към девствениците“³ и „Към девите“⁴. Но преди да разгледаме този така важен за творчеството му корпус с оглед на ролята на жената, ми се иска да обърна внимание върху голямата пиета, която светецът храни към това най-свидно качество от аскетическия живот с една малка подробност, взета от неговия документ с последната му воля. Една малка част от Завещанието⁵ му е свързана с името на някоя девица Русиан, за която не се знае какви връзки е имала със светеца, но факт е, че той я осигурява със сума от своето наследство,

¹ Митрополит Иларион (Алфеев), *Жизнь и учение святителя Григория Богослова* Москва: Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013, 497.

² *Παρθενίης ἔπαινος* (PG 37, 521A-578A).

³ *Υποθήκαι παρθένοις* (PG 37, 632A-640A).

⁴ *Εἰς παρθένον* (PG 37, 640A-642A).

⁵ Fotis Vasileiou, op. cit., 155.

която тя да получава всяка година, за да осигури приличен живот. Още повече той я подпомага и с провизии за нейното местообитаване – тя може да избере място за къщата, която да ѝ се построи, достатъчно добро за една девица, тя може да бъде собственик на същата, но след смъртта ѝ ще бъде дарена на Църквата в Назианз. Освен това би могла със средствата да поддържа две прислужници, които да освободи впоследствие или да остави след смъртта си отново в разпореждане на Църквата. Ако не друго, тази енигматична част от завещанието на Григорий за неговото имущество и наследство, което почти цялото отива към Църквата в Назианз, говори, че нищо в живота на същия не стои толкова високо до Божия Дом, както девството. Този факт е изразително изказан и в неговите стихотворения за девството. В „Похвала за девството”¹ след дългия диалог, протичащ между Съпружеския живот и Девствения, последната дума е дадена на безпристрастни съдии, които, макар и привързани повече към брака, увенчават главата на девството. А с типичното си чувство за мяра авторът допълва: „Но Христос, въздаващ чест и на двете, ще постави Девството до дясната Си ръка, а съпружеството до лявата, което също е много голяма слава!”² Както вече отбелязахме, св. Григорий никога не е бил враг на брака. Но брак, който изразява равенството между половете според тогавашното разбиране на епохата и благочестието на съпрузите. В своите стихотворения „Съвети към девствениците” и „Към девите” той не само снабдява с „въоръжение” по пътя към Бога и в борбата със сатана жените, отдали се на такъв живот, но и им прави красив и достоен портрет в очите на съвременниците и бъдещите поколения. Творчеството на светеца е винаги насочено към бъдещето, то е не просто описание на неговия живот и богословски послания в лиричен стил, но и катахуменическа програма към младите³. „...Защо да е невероятно, че любовта към царя Христос може да приспива страстите на смъртните и плътската любов... тогава какво виждаме при тях? Не виждаме ли живот прекарван без сън и без покрив? Не виждаме ли молитви и непрестанни въздишки? Не потъват ли в сълзи? Не се ли възнасят от земята в нощни и дневни

¹ Παρθενίης ἑπαῖνος (PG 37, 521A-578A).

² Ibid., 730-732 (PG 37, 578A).

³ Brian. S. J. Dunkle, *Poems on Scripture: Saint Gregory of Nazianzus*, New York: St Vladimir Seminary Press, 2012.

песнопения, изоставяйки света и плътта? Диханието в тях не се ли поддържа с малки трохи храна? Не им ли служат за жилище пещери, а за легло – камъни или мека трева и сухи клони? Не живеят ли под един покрив със свирепи зверове, само и само за да избегнат злите внушения и оковите на пръстта? Има легенда за птицата феникс, че тя, умирайки, се подмладява, като след изтичането на много години се възражда в огън, и от остарелия прах се появява дивен самороден плод... познавам мъже и жени, които и по мисли са небесни, и по тяло са непорочни. Цялата разлика помежду им е в членовете, а добродетелите и при едните, и при другите са общи, и пътят към славния живот е общ” (прев. мой)¹.

Ролята на жената при Въплъщението и след смъртта

Пишейки за девството, Григорий Богослов пише за ангелското битие на земята. Първото девство в света е дошло с Троицата, с ангелските ликове, които светецът нарича „високошествени”², а после чрез Света Богородица примерът се поел от хората – тези властници на земята с две природи – едната, която ги дърпа към Бога – тяхната душа, която е „изтичане от Невидимото Божество”³ и другата, на плътта, която след греха ги направил „Трупоносци”⁴. Двете природи се кръстосват помежду си при Сътворението, както при Въплъщението – но тогава Словото е влязло в тяло. Девството е влязло в Девство. Въплъщението е новото Сътворение, при което Бог-Слово е влязъл този път в жена, в Дева. Така в Източното християнство, наречено Православие, теорията за подчинената роля на жената спрямо мъжа никога не е съществувала, както и разграничението между тялото и ума като Образ Божи. Не случайно на Четвъртия Вселенски събор, наречен Халкидонски, на който всъщност е дадено прозвището на св. Григорий като Богослов, се отдава голяма чест на мъченицата Евфимия Всехвална. При споровете за двете природи на Христа, два свитъка са положени в ковчега с мощите ѝ. И отците се отдават на тридневна молитва. Когато на третия ден отварят ковчега

¹ Ὑποθήκαι παρθένους, 508-509 (PG 37, 618A); ibid. 518-527 (PG, 619A-620A); ibid. 649-652 (PG 37, 629A).

² Περὶ κόσμου, 40 (PG 37, 418A).

³ Περὶ ψυχῆς, 73 (PG 37, 452A).

⁴ Ibid. 116 (PG 37, 455A).

свитъкът с двете природи на Христос е в десницата ѝ, а другият под нозете.¹ Това е прието за решение на Събора. Чудотворните мощи на светицата са играли своята роля и след тукашния ѝ кратък живот, който Григорий нарича „смърт“². В единствения истински – вечния живот, който започва на земята. Защото аскетичният живот, наречен очистване (или благочестивият съпружески живот – тук Григорий описва майка си като достоен партньор на равни начала със своя съпруг (κοινωνίς) и негов достоен събеседник по важни житейски въпроси (συνόμιλος), нещо нетипично за обикновената антична жена³) е свързан с виждането на Бога, на Светлината, с Мистичния живот.

Заключение

Стихотворението на св. Григорий Богослов „Похвала на девството“ обобщава по най-емблематичен начин неговото отношение към ролята на жените в брака и девството. Превес, разбира се, се отдава на девството като най-пряк път към просветлението и обожението, което авторът поставя да стои отдясно на Бог, но и на брака не е отделена малка слава, както се изразява той, понеже макар и отляво на Създателя, все пак то споделя Неговата светлина. Най-голямото предимство на благочестивия брак е продължаването на линията на живота и раждането на живота в девство като християнският родител е бил схващан като сходен с девственника: „Неговият идеал е връщането на човечеството към единството на брачно-девствено то състояние, което било реалност за райското битие на човека.“⁴ А от своя страна тези две състояния, на които светецът отделя голямо място в своето творчество, са неразривно свързани с ролята на жената в семейството, в църковния живот, в обществото, събрани в образа на св. Богородица като новата Ева, Богородителка и Църква

¹ Жития на светиите, ред. Левкийски еп. Партений и арх. д-р Атанасий (Бончев), (София: Синодално издателство, 1991), 328.

² *Περὶ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως*, 36 (PG 37, 758A).

³ Gregorie de Nazianze, *Discours* 40, 18 (SC 358, 236): „Защото това, че девството е по-честно от брака, не прави брака безчестен. Ще подражавам на Христа, чистия невестоводител и жених, който извършва чудеса по време на сватба и с присъствието си оказва чест на съпружеството. Само нека бракът да бъде чист и без примес от нечисти желания.“

⁴ Любомир Тенекеджиев, „Девство и целомъдрие (Светоотечески анализ)“, в *Българската православна църква: традиции и настояще*, София: Гутенберг, 2009, 76.

Христова¹, като най-съвършен образ на девството и едновременно с това на майчинството, а и на новата твар.

¹ Джон Бер, „По-стара от цялото творение”, прев. Т. Аврамов, *Християнство и култура*, бр. 9 (2018): 67-80.

Стефан Тончев

ПОКЛОННИЧЕСКИ И/ИЛИ РЕЛИГИОЗЕН ТУРИЗЪМ

– проблеми и перспективи в контекста на
съвременността

Abstract: *Pilgrimage and/or Religious Tourism: Problems and Perspectives of Development Nowadays.* This article explores the actual problems and perspectives of the development for religious tourism in Bulgaria and its theological dimensions in the context of the traditional "pilgrimage".

Keywords: *Pilgrimages, Religious Tourism, Management, Socialization, Cultural Heritage, Missionary Work*

Понятието „религиозен туризъм”, „преведено” в частност на езика на християнските богослови, се предава с понятието „поклонничество”. Тук естествено изниква въпросът за това каква е разликата между двете понятия, ако приемем, че има съществена такава?

Според класическото¹, прието и от българската наука определение, туристът, пътешестваш с религиозни цели, е човек, който напуска пределите на обичайната си среда за срок не повече от една година с цел посещение на свети места и духовни центрове. Под религиозен туризъм следва да се разбира вид дейност, свързана с предоставяне на услуги и удовлетворяване на потребностите на туристите, пътуващи към свети места и религиозни центрове, намиращи се извън пределите на обичайната им среда².

¹ Schmidt-Clausing, F., Art. „Wallfahrt und Wallfahrtsorte“, In *Religion in der Geschichte und Gegenwart* (RGG3), J.C.B. Mohr, 1962, Bd. 6, S. 1537; Klaus Guth, Art. „Wallfahrt“, In: *Evangelisches Kirchenlexikon* (EKL), *Internationale theologische Enzyklopädie*, 3. Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, Bd. 4, 1232.

² Т. Христов, *Религиозный туризм*, Москва: Изд. центр „Академия”, 2003, 9

Според И. Алексиева и Ст. Стамов религиозният туризъм може да има чисто верски мотив – посещаване на свети места, религиозно поклонение или участие в определени религиозни празници, задоволяване на религиозни потребности, или да се отнесе и към културния туризъм, когато се допълва с културно-познавателни елементи, като например запознаване с определена религия и с нейната материална култура (монументална архитектура – параклиси, църкви, манастири) и изкуство – стенописи, иконография, ритуални средства и други¹.

Най-опростено казано, разликата е, че един поклонник тръгва на пътуване и посещава една религиозна светиня изцяло воден осъзнато или неосъзнато от религиозни мотиви, т.е., за да ѝ се поклони в религиозен смисъл и така да влезе в общение с Божията благодат. Поклонникът участва активно в богослужението и религиозните ритуали, причастява се със Светите тайни, моли се пред светите икони, покланя се пред светите мощи на светиите, т.е. отново преживява и осъществява своята вяра, изграждайки мистично единство и общение с проявената на конкретното място или чрез светинята особена благодат като начин за връзка с Нейния източник – Бог. Изразявайки различията между поклонническата и туристическата дейност, Егориевският епископ Марк между другото казва, че е възможно както да се посети самостоятелно манастир, за да се поклониш на светините, които се намират там, така също и в рамките на организирана от туристическа фирма екскурзия, като в това няма нищо лошо. Напротив, радостно е, че хората все още се интересуват от манастирите, тяхната архитектура, културна и историческа стойност. Но, както подчертава епископ Марк, трябва все пак да се прави разлика между поклонничеството и религиозния туризъм, защото те са „свършено различни понятия: поклонничеството – това е проявление на религиозния живот, а туризмът на културния живот”².

Но какво точно представлява поклонничеството и в какво се изразява негова специфика е един от актуалните въпроси в нашата

¹ И. Алексиева, Ст. Стамов, *Специализирани видове туризъм*, ч. 1, Пловдив, 2003, 120

² Марк, Егориевски епископ, Доклад «Православное паломничество: Содержание понятий» на конференцията «Православное паломничество: традиции и современность», web adr.: <http://www.mospat.ru/archive/26271.htm>

секуляризирана действителност, защото все повече наши сънародници имат възможност да пътуват както в страната, така и в чужбина. При тези свои организирани или самостоятелни пътувания те посещават обекти с религиозно значение, но поради отчуждението от религията, а оттук и поради липса на необходимата информация за религиозното значение на посетените места се ограничават в своите преживявания само до културната и историческа им ценност.

Въпреки това през последните години се отчита от занимаващите се с туристическа дейност в България повишен интерес на съвременните българи към Църквата и нейните светини. Факт са и множеството ревностни поклонници, които частно или организирано посещават редовно традиционните и новооформилите се светини на България като тези в град Созопол. Светите мощи по думите на Иисус Христос – най-великият човек, роден от жена (Лк. 7:28), и Негов Кръстител и Предтеча Йоан, спечелиха убедително класацията за чудесата на България и са най-актуалният пример за потенциала и спецификата на поклонническия туризъм. Традиционно в нашата страна той процъфтява най-вече на Рилския и Бачковския манастири, двете свети обители в Арбанаси, а през последното десетилетие на Кръстова гора и редица други локални свещени центрове. Това своеобразно "връщане" на българите в пътя към Храма и към привичното за нашата страна добре развито поклонничество със сигурност може да се определи като съвременен феномен, който може да бъде обяснен по много и различни начини.

Ще обърнем по-специално внимание в тази анализ на специфичното му богословско обяснение, като се вземе за пример традиционното отношение на християните към чудотворните икони на православното изповедание.

В постхристиянската, силно секуляризирана епоха, в която живее за съвременният човек, понятията икона, чудотворна, молитва са се превърнали в нещо почти граничещо с нонсенса и фантастиката, или най-малкото в нещо трудно обяснимо. От друга страна, за мнозинството поклонническото към църкви и манастири, където се съхраняват чудотворни икони, е мотивирано от един много разпространен в съвременността ни и типичен за нашата действителност феномен. Водени от силното желание на всяка цена и безусловно да получат от Бога помощ за решаване на здравословен или житейски проблем, посещават обичайните за вярващите християни

поклоннически места без дори да са християни. По-голямата част от тях се самоопределят като вярващи по принцип хора, които в търсене на решаване на своя житейски и личен проблем вече са обиколили всевъзможни лечители, лечителки, магове и магически места, и след като не са получили желаното от тях, се хващат като удавник за последната за тях спасителна „сламка“, а именно чудодейната Божия сила, чийто източник е иконата или свещеното място. Така за тези хора светите места се оказват последната надежда за изцеление от телесно или душевно заболяване, както и за постигането на нещо много важно и специално в живота им. За други подобно мислещи и действащи те са източник на окултно, магическо знание и енергия, чрез която посещаващите ги ще „овладеят“ или „дозаредят“ предполагаемите налични в тях такива „свръхестествени“ сили, за да могат да ги използват за лична облага в живота си.

Пример за такова явление с разнородно отношение и значение от нашата действителност, смесващо в себе си почти всички аспекти на привлекателно място за поклонничество, религиозен, културно-исторически и екологичен туризъм, е Кръстова гора. Това е едно от най-бързо развиващите се поклоннически средища у нас. Допреди три десетилетия то почти не е посещавано, а преди 20 години там е имало само един малък параклис. Днес мястото е постоянно разрастващ се православен поклоннически комплекс с две църкви и 15 параклиса. Хиляди българи всеки петък тръгват към родопския връх, за да присъстват на уникалната полунощна литургия под открито небе. В нито един храм или манастир в България не се събират толкова много хора всяка седмица, които идват дотук специално, за да участват в православното богослужение. Дошлите веднъж после се връщат отново на празниците, свързани с почитанието на Св. Кръст или в произволно избрано време в годината. Това, което прави това място толкова специално и много почитано от съвременните българи, е преданието за средновековния манастир и за заровената част от светия Христов кръст, което трябва да се отбележи, че не се основава на никакви документи и исторически извори. Поради този факт съвременното явление „Кръстова гора“ е едно голямо предизвикателство за църковниците и богословите в България, а от друга страна, пример за състоянието и характера на поклонничеството и/или религиозния туризъм у нас. Основният въпрос в тази връзка е дали само личните екзистенциални проблеми карат хората да търсят

решение във вярата? Това вяра в Бога ли е, или е само вяра в чудесата? Свещените места привличат поклонниците или религиозните туристи, защото им предлагат възможност да влязат в общение с Бога чрез специално проявената на това място Негова благодат или поради някакъв неопределен, едва доловим копнеж по тайнственото, свръхестественото?

Факт е, че мнозина поклонници или туристи тръгват към Кръстова гора или другите свещени места с очаквания за свръхестествени „явления“ и небесни експлозии. Някои се отдават на странни действия като „зареждане“ чрез прегръщане на дървета и промушване през клоните им. Други търсят и намират „енергетичните места“. Трети очертават с камъчета кръгове и лазят в тях на четири крака. Подобни суеверия и окултистки практики, сергийките с парацърковен кич и кебапчийниците карат някои да поставят под въпрос православния характер на явлението¹.

От друга страна, тези, които не са настроени толкова духовно екзалтирано, са привлечени от самото пътуване до мястото. За да се стигне до местността Кръстова гора, се тръгва от Асеновград за Смолян. Минава се Бачковският манастир и когато се стигне разклонът за град Лъки – Юговското ханче, се отбива на юг. Минава се през с. Борово и на 6 км от селото се стига до Кръстова гора. Тази местност, висока 1545 м над морското ниво, дълга около 500 м и широка около 300 м, е кръгла поляна, заобиколена от гъсти букови гори. Оттук панорамната гледка е спираща дъха не само на привържениците на така наречения екологичен туризъм.

Друг факт, който повлиява за оформянето на културно-историческото измерение на феномена „Кръстова гора“, е, че след като през 1083 г. Григорий и Абазий Бакуриани основават Бачковския манастир, те го даряват с обширни имоти. Малкото с. Инверце се превръща в стопанско средище с богато животновъдство. Многобройни манастирски стада пасат из живописната местност Кръстова гора, наричана още Градище, която по форма прилича на кръст. Тук се намират манастирските мандри и жилищни сгради с църквата „Св. Троица“. Съграден бил и манастир „Св. Троица“, известен още като Троицкия.

До средата на XVII в. в Средните Родопи, макар и под османска

¹ Г. Тодоров, „Кръстова гора – предизвикателство и мисия“, *Църк. вестник*, 16, 2002.

власт, християнството процъфтява. Има множество църкви и манастири. От втората половина на XVII в. и през първата половина на XVIII в. настъпил най-трудният период в историята на родопските християни – втората масова ислямизация, която поставя на изпитание физическото оцеляване на християнското население в Средните Родопи. Всички църкви и манастири там са разрушени, а свещениците и монасите избити. За християните настанавя време на духовен мрак и гонения. В продължение на повече от 100 г. те съхраняват своята православна вяра въпреки унищожените храмове. По това време е разрушен и манастирът “Св. Троица”.

Интересен факт е, че и днес в Средните Родопи е особено изразена почитта към Христовия кръст. Дори при българите-мюсюлмани, за които се предполага, че са насилствено ислямизирани християни, не се е изличило силното благоговение пред светия Кръст. Нещо повече, целият им живот минава под неговия знак. С кръста те освещават вода и лекуват болните, благославят хляба, погребват с него починалите и др. На Кръстов връх поклоненията не престават, макар че не е било възобновено нищо, напомнящо за разрушения манастир, защото всички околни села са били ислямизирани, а самият връх е бил собственост на мюсюлмани.

Изхождайки от примера за Кръстова гора, си задаваме логично въпроса как да възприемаме този притегателен за всякакъв вид туризъм център в контекста на стратегиите за развитието на този фундаментален дял от икономиката в България? Като място за поклонение, като обект за религиозен туризъм или като място за културен и екологичен туризъм? Съответно можем ли и трябва ли непременно да намерим еднозначен отговор на тези въпроси, който да обезсмисли и игнорира всички други? Тезата, която този анализ се стреми да аргументира, е, че не е необходимо и не е полезно за никого да се търси такъв отговор. Защото, ако се перифразира поговорката, че са неведоми пътищата Господни, никой не знае дали когато един човек посещава едно такова място единствено в качеството му на център на културния, исторически или екологичен туризъм, няма неусетно да се окаже, че го е преживял и като обект на поклонничество или с други думи, вървейки по известна екологична пътека към национална светиня с културно и историческо значение, да се окаже, че е вървял с поклонниците по „пътя към Храма”. За да може по-лесно да се осмисли и осъзнае точно този поклоннически аспект на мно-

жеството традиционни туристически обекти с такова разностранно значение в България, би трябвало да се обърне внимание на православно му богословско обяснение.

От тази гледна точка е важно да се отговори първо на въпроса какво прави едно място свято или свещено? Преди да отговорим на този въпрос е редно да се направи уточнението, че в богословския език се прави разлика между „свят“ и „свещен“. Свято е всичко онова, което има пряко отношение към Бога, напр. свят е Бог, свято е името Му, свята е Църквата като богочовешки организъм, свети са Божиите заповеди (2 Птр 2:21; Рм 7:12¹) и пр. Свещено пък е онова, което е предназначено за религиозна употреба – макар да е от обикновен произход, то става свещено, щом се задели, определи за религиозни нужди, напр. парче от някакъв плат, което е предназначено за богослужебно ползване, една дъска, на която е изписан свещен образ и пр. Но тук, при местата на поклонничество, е възможна двойна употреба – и на свят, и на свещен, поради различния им произход и характер². Но да се върнем на основния въпрос какво прави едно място свято? Отговорът е, ако може така да се каже, в „концентрацията“, преизобилието, специалната проява на Божията благодат, която пребивава иначе навсякъде и по всяко време и самото непосредствено осезаване на специално Божие присъствие, подкрепени с достоверни лични свидетелства от достойни за доверие хора, което като резултат довежда до официалната санкция на Църквата да обяви съответния източник на Божията благодат като свещен. Защо именно „концентрация“ и „специално Божие присъствие“ – използваме тези понятия, за да можем да отличим самото място или свещен предмет на фона на цялото Божие творение, в което няма място, където Бог да не пребивава и присъства. По това богословски обяснено качество поклонничеството се различава от другите видове пътуване. Поклонникът оставя всичко и тръгва към Него, към Самия Бог, а не за да срещне други хора, не за да посети забележителности, природни или исторически, а пътува към Бога, за да срещне Самия Бог. В този смисъл целият земен живот и път на човека е поклонничество

¹ Сrv. Иван Ж. Димитров, "Първосвещеническата молитва на Господ Исус Христос. Екзегетическо изследване на Йоан 17 гл." ГСУ/БФ, т. 2 (н.с.), 1995, с. 139.

² Вж. Иван Ж. Димитров, "Християнското поклонничество – теория и практика", *Духовна култура* 3 (2003), 1-11.

според разбирането на християните. Подобна мисъл изразява и Диоклетийският епископ Калистос Уеър като казва от името на всички християни: „Не седя. Аз пътувам...Да си християнин означава да си странник. Нашето положение, казват гръцките отци, е като на израилтяните в Синайската пустиня: живеем в шатри, а не в къщи, защото духовно сме винаги на път. Това вътрешно пътуване не се измерва с часовете и дните на календара, защото е насочено извън времето – към вечността. Едно от най-древните имена на християнството е просто „Пътят”. В Священото Писание Библията четем в този смисъл следното: „По онова време, биде голям смут за пътя Господен” се казва конкретно в книгата Деяния на светите Апостоли (Деян. 19:23). Това име изтъква практическия характер на християнската вяра. Християнството е повече от теория за вселената, повече от учение, написано на книга, то е пътека, по която се движим – начин на живот, в най-дълбокия и богат смисъл на думата”¹.

От друга страна, ако отново вземем за пример Кръстова гора, трябва да споменем и факта, че православните християни биват постоянно обвинявани в идолопоклонство и езичество за начина, по който някои от тях почитат свещените предмети и места, привличащи традиционно много поклонници. Като причина за проблемите свързани с поклонническия туризъм в България, и съответно като отправна точка за решението им от православна богословска гледна точка е фактът, че малко хора, в това число и искрено вярващите наши братя и сестри християни, са запознати или разбират правилно и оттам несъзнателно изопачават истинското православно учение за поклонението пред свещени места и предмети. Затова е напълно уместно и полезно в следващите редове да се изложи традиционното учение на древната Църква по този въпрос, като се вземе пример с почитанието на чудотворните икони в Православната църква.

В най-ясна и авторитетна форма то е формулирано и изложено от светите отци и учители на Църквата с благодатната помощ на Светия Дух във вероопределението на Седмия вселенски събор от 787 година. То гласи:

„Пазим без нововъведения всички с писание или без писание установените за нас църковни предания, едно от които е за иконо-

¹ Диоклийски еп. Калистос, Уеър, „Православният път”, <http://www.dveri.bg/content/view/2226/> (19.04.2020)

писта. То е съгласно с проповедта на евангелската история и служи за уверение в истинското, а не въображаемото възплъщение на Бог Слово, и за подобна полза. Защото когато едни неща се показват чрез други, те несъмнено се уясняват взаимно.

Въз основа на това ние, ходейки като по царски път и следвайки внушеното от Бога учение на светите отци и преданието на Вселенската църква и живеещия в нея Дух Свети, с пълна достоверност и грижливо изследване определяме: честните и свети икони, нарисувани с бои, или направени от мозайка, или от друго годно за такава работа вещество, да се поставят тъй, както изображението на светия и животворящ Кръст в светите Божи църкви, върху свещени съсъди и одежди, на стени и на дъски, в къщи и по пътищата, както иконите на Господа Бога и Спасител наш Иисус Христос и на непорочната Владичица наша света Богородица, така също и на всички свети и преподобни мъже. Защото колкото по-често те биват гледани изобразени на иконите, толкова повече тези, които ги гледат, биват подбуждани да си спомнят и да обичат самите първообрази, да ги почитат с целуване и благоговейно поклонение не с истинско служение, което според нашата вяра подобава само на Божественото естество, но с такава почит, каквато ние въздаваме на изображението на честния и животворящ Кръст, на светото Евангелие и на други светини чрез кадене на тамян и поставяне на свещи, какъвто благочестив обичай имало и у древните. Защото честта, отдавана на образа, се отнася към неговия първообраз, и който се покланя на иконата, покланя се на съществото /на личността/ на изобразения на нея. Такова е учението на светите наши отци, тоест на Преданието на Вселенската църква, която открай докрай земя е приела Евангелието¹.

Както проф. Т. Коев продължава по-нататък, „цитираното вероопределение на събора съдържа следните основни идеи: 1. основанията за почитането на иконите; 2. почитта към Кръста като образец за почитта на иконите; 3. местата, където следва да се поставят иконите; 4. материята, от която те могат да бъдат направени; 5. обектите на изображенията; 6. нравствения смисъл на почитта към тях, и 7. догматическия им смисъл“².

За православните християни иконите са завесата, която разде-

¹ Т. Коев, *Въведение в християнството*, София, 1992, 136-138.

² Пак там.

ля двата свята (видимия, земния и духовния, небесния). Но иконата е определяна и възприемана по-скоро като граница между двата свята. Погледът отвъд нея е във възможностите на всеки искрено вярващ християнин благодарение на и по примера на огромното множество светии, на облака свидетели, обкръжили Божия престол. Това проникване отвъд обаче си остава тайна и е достижимо единствено чрез вярата и в пределите на чистото сърце, с което става възможно дори „виждането“ на Бога (Мат. 5:8).

Както казва отец Павел Флоренски, „иконостасът е явлението на светиите и ангелите – ангелофания, явление на небесните свидетели и преди всичко на Богородица и на Самия Христос по плът свидетели, възвестяващи какво има от другата страна на плътта“¹. Самият о. Флоренски предава със свои думи това дълбоко, мистично изживяване като казва: „Ето аз гледам иконата и си казвам: „Това е самата Тя“, не Нейното изображение, а Самата Тя, съзерцаема чрез посредничеството, с помощта на иконописното изкуство. Като през прозорец виждам Божията Майка, Самата Божия Майка и на Нея Самата се моля лице в лице, а не на Нейното изображение“².

И ако наистина сме изчистили духовните си очи, напълно естествено започваме да виждаме в иконата прозорец, през който зорът ни преминава от този материален, земен свят в отвъдния, небесен, духовен свят, започваме да виждаме в образа (иконата) първообраза. Тогава волно или неволно от дълбината на душата ни започва обилно да блика изворът на молитвата.

Дякон Андрей Кураев формулира тази идея с едно изречение: „иконата е породена от молитвения опит, за да му служи и извън този опит тя е неразбираема“³.

Днес живеем като във време, в което все по-малко християни познават и осъзнават правилното учение на вярата, която изповядват, така и във време, в което мнозинството от нашите съвременници са от безразлично до враждебно настроени като цяло към традиционното ни изповедание Православното християнство. В резултат и на тези фактори това разбиране и усещане за иконата, молитвата и чудото на сбъднатите молитви, изречени с най-чиста и дълбока вяра,

¹ П. Флоренски, „Иконостас“, *Мирна* 2 (1996), с. 3.

² Пак там, 5.

³ А. Кураев, „Иконата и монасите“, *Мирна* 2 (1996), с. 9.

са избледнели и дори изчезнали. А от опит се знае, че религиозните преживявания носят на човека покой и радост, извор са на сили – душевни и телесни, здраве и нравствена чистота. Липсата на такива преживявания, от друга страна, причинява тежки душевни смущения, разстройства и разколебаване на вътрешния мир, лишава човека от здрава опора при трудности и изпитания по житейския му път.

В заключение на всичко казано дотук следва да се направи естественият, но парадоксален извод, че ако изпълнят гореспоменатите условия, т.е., ако християните познават и спазват учението на своята вяра, то поклонничеството няма никакъв по-специален смисъл за тях. Защото целият им живот е поклонничество, път към Бога, Когото могат да срещнат навсякъде и по всяко време в молитвата, без да е необходимо непременно да посещават специални места и да се молят пред специални светини, за да се случи чудото на срещата с Бога. Но въпреки това поклонението като пътуване към места, на които Божията благодат се проявява специално, е неотменимо задължение и явление в живота на християните. Обяснението е, че истинската вяра в Бога е динамична реалност изпълнена с върхове и спадове, един постоянен стремеж към съвършенството на пълното общение с Бога и никога усещане за притежание, достигане на някаква крайна висша точка на вярата. Най-добре това е изразено с думите от Светото Евангелие според ап. Марк: „Вярвам, Господи! Помогни на неверието ми” (Марк 9:24). Именно в този момент на отслабване, разколебаване християнинът има нужда от местата и реликвите, чрез които той влиза по специален и уникален начин в общение с Божията благодат, за да укрепи и разгори отново вярата си.

Що се отнася до условията за развитието на религиозния туризъм в България, трябва да се подчертае, че страната ни разполага с много добри възможности за предоставяне на добър туристически продукт с такъв характер. Налице са значителна част от предпоставките за развитие на този вид специализиран туризъм – многобройни обекти и празнични поводи за религиозен и културен туризъм, липса на забрани или ограничения от религиозен характер, налице е свобода на вероизповеданията и благоприятна възможност за съчетаване на религиозния с елементи на културно-познавателния туризъм.

Сред пречките за развитие на религиозния туризъм са липсата на национална стратегия за този вид туризъм, все още недостатъч-

ната рекламната дейност, популяризираща извън страната възможностите ни за този туризъм; недостатъчно е специализираното обучение в тази насока, недостатъчна е мотивацията на местното население да развива този вид туризъм, неподдържана и невъзстановена е значителна част от материалната база.

Днес в България като цяло се наблюдава възраждане на религиозния туризъм и поклонничеството с посещения на множеството обекти с религиозно-поклонническо значение. По данни на Министерството на икономиката над 30 манастира предлагат настанителна база¹.

Този анализ е само пример за необходимостта от изграждане на национална стратегия за развитието на поклонничеството, респективно на културно-историческия и религиозен туризъм с активното участие на БПЦ и отговорните държавни институции, за да се реализира в пълна степен действителният потенциал на поклонническия/религиозния туризъм в България „за полза на Църквата и Отечеството“.

¹ Й. Алексиева, Ст. Стамов, цит. съч., с. 124; вж. също: Bl. Stoykova, "Contemporary tendencies in development of sacred tourism in Bulgaria", in *International Review on Public and Nonprofit Marketing*, 6 (2009), 1-9.

Илиана Димова

БИБЛЕЙСКИЯТ НАРАТИВ

в предучилищна възраст

– функция и приложение

Abstract: *Biblical Account in the Pre-School Education: Methodology and Practical Dimensions.* The article focuses on the main function of the biblical account in preschool age and its formative influence on the moral virtues.

Keywords: *Bible, Education, Moral Values, Virtues, Preschool Age, Adaptation, Application, Identity*

Библейският наратив – смисъл, значение и използване

В широк смисъл наративът, изваден от Свещеното Писание (или цялото Свещено Писание, разглеждано като наратив), е семиотично образувание, което е вид повествование със знаково значение за християнската общност. Във втората половина на XX в. има засилен научен интерес към наратива като общо понятие. Този интерес е предизвикан от прокараната от епистемологията и постмодерната философия хипотеза, че наративът е основна форма за разпространение на знанието в света. „Разказът¹ може да бъде предаден посредством устния или писмения език; посредством неподвижния или подвижен образ, посредством жеста и посредством организираната смесица от всички тези субстанции; разказ има в мита, легендата, баснята, приказката, повестта, романа, епопеята, историята, трагедията, драмата, комедията, пантомимата, картината, витражите, комиксите, произшествието, разговора. Под тези почти безкрайни форми разказът съществува във всички времена, във всички краища на земята, във всички общества; наративът започва още с история-

¹ Наративът – бел.моя, И.Д.

та на човечеството.¹ От гледна точка на образованието наративът може да има частен и общ аспект. Частната страна на наратива обръща внимание на определени детайли и конкретни действащи лица и събития, а общата – на по-глобалния модел, това, което искаме да остане като траен възпитателен резултат, извод от разказаните събития. Това в пълнота важи и за библейския наратив, като той има и още една страна, която му дава допълнително предимство в нравствен аспект – той остава във времето извор на вяра, опора и коректив във всеки житейски избор на човека. Священото Писание е онзи знаков конструкт, в който християните откриват отговорите на въпросите си и който им помага да направят оценка на постъпките си.

Систематизирайки катехизическото учение на св. Кирил Йерусалимски, Магдалена Легкоступ отбелязва, че „цялата катехизация се основава на Священото Писание на Стария и Новия Завет.“² За ранното християнство наративът е бил Священото Предание, което е съкровищницата на Божествените истини. Тези истини са записани по-късно в Священото Писание, за да бъдат запазени и открити на хората и за да останат непроменени във времето. Ако трябва да изясним значението на библейския наратив за катехизацията и нравственото възпитание на децата, то трябва да направим уточнението, че християните въвеждат децата си в литургичния живот на Църквата още преди да започнат да ги катехизират. Това е древна традиция, която не отнема правото на избор на децата, а им дава възможност да получат дара на благодатта още в най-ранна възраст. Когато участват в празничните богослужения, родителите се стремят да възпитат у децата си „чувство на общност и съпричастност, на единство и взаимност.“³ Това извежда напред библейския наратив и го прави основен извор на знанието, на житейските истини и на нравствените категории, защото в основата на богослужебния живот стои Священото Писание. То се явява знаков постамент, върху който се основава вярата на християните в Бога и възпитанието както на възрастните, така и на децата в общността. В Священото Писание е заложено и изкуството на иконописца, от него произтича литургичният опит на Църквата. „Установената последователност от празници позволява

¹ Р. Барт, *Въображението на знака*, София, 1991, 358.

² М. Легкоступ, *Катехизическото учение на св. Кирил Йерусалимски*, София, 2011, 106.

³ Архим. Авксентий, *Еортология*, Пловдив, 2012, 13.

да следваме живота на Иисус Христос още от самото Му раждане, или по-скоро – още от раждането на Неговата майка. Църквата дава възможност да споделяме живота на Иисус Христос чрез Свещеното Писание, чрез иконите и чрез Литургията.⁴ Изводът, който може да се направи, е ясен – без библейския наратив възпитанието в християнски (респективно общочовешки) ценности е невъзможно.

В посткомунистическия период в България има връщане към тази страна от националната ни идентичност, която включва православното духовно наследство и религиозното възпитание и обучение в училище. Появяват се обаче твърде много дискусии относно наименованието, формата и съдържанието на предмета Религия в училище. Така, съзнателно или не, бе изместен фокусът от жизнено важното духовно-нравствено възпитание на подрастващите. Без да навлизаме в подробности относно светския характер на българското образование, с който пряко са свързани тези дискусии, можем да обобщим, че „светскостта означава признаване като ценност и фактическо наличие в обществените отношения на свобода на вероизповеданието и нещо повече – свобода на съвестта, убежденията и мислите.“⁵ Т.е. светският характер на българското образование не противоречи на религиозното образование в училище. Още повече, че предметът религия има статут на избираем предмет и не влиза в списъка на задължителните дисциплини. Библейският наратив в обучението по религия през този период често е заменян с небиблейски повествования (приказки и разкази), които уж имат същото нравствено послание към подрастващите и постигат със същия успех възпитателно-образователните цели на педагогическия процес. Без опората на Свещеното Писание обаче те остават без тежест и без коректив и последствия. Ако все пак е използван библейски наратив в обучението, много често интерпретацията и обемът му са неподходящи за дадената възраст. Поради дългите полемики относно светския характер на образованието и множеството издадени през годините и неприемливи от православна гледна точка сборници, помагала и детски книжки с библейски наративи, имаме основанията да твърдим, че е необходимо да се изработи технология, основана на

⁴ К. Асланоф, П. Мине, А. Лоски, съст. *Въплътилият се Бог. Празничен катехизис*, София, 2007, 14.

⁵ М. Легкоступ, *Методически аспекти на обучението по религия*, София 2019, 40.

определени критерии, чрез която учителят да може да направи прецизна адаптация на необходимите в учебния процес библейски текстове и чрез която ще се постигне трайна ефективност в обучението по религиозно възпитание в предучилищна възраст.

Както бе споменато по-горе, Православието, разглеждано като традиционна религия в България, е извор на ценности с общочовешки характер, които са част от българската национална идентичност и имат многогодишна история на формиране във възпитателния аспект на педагогическия процес. Бихме казали, че те са генетично обусловени в българската нация, което подпомага възпитателния процес и обуславя естественото и непринудено възприемане на този начин на мислене от децата. Това са ценности, „които са резултат на общественото развитие, на въздействието на социалното върху човека и които в крайна сметка кристализират в неговата генетична програма“¹. Християнските ценности, разпознати отдавна в обществото като необходими и валидни извън християнската общност, от най-ранна възраст са част от системата добродетели, основа на българската нравственост и културна идентичност. Нашата задача е по-скоро да ги запазим като ценно българско духовно наследство, за да не бъдат заличени и забравени на фона на ширещата се глобализация и стремеж към материален просперитет.

Функция на библейския наратив

За да бъде изяснена функцията на библейския наратив в педагогическия процес по религиозно възпитание, е необходимо да се акцентира върху някои основни функции на действащите лица в библейски повествования. Важна предпоставка при разглеждането на мотивите за написването на книгите в Свещеното Писание и уточняването на основните функции на действащите лица, е дистанцирането от подходи, базирани главно на литературния анализ. Тази предварителна уговорка се основава на разбирането, че „Свещеното Писание се наричат книгите, които са написани от богоизбрани мъже по внушение и при съдействие на Светия Дух“². Т.е. за християните Свещеното Писание е нещо повече от обикновен литературен

¹ С. Чавдарова-Костова, В. Делибалтова, Б. Господинов, *Педагогика*, София, 2012, 35.

² Т. Коев, *Православен катехизис и послание на източните патриарси за православната вяра*, София, 1985, 17.

сборник с исторически разкази и послания. Библията е книга за вярата на хората в Бога и важно „условие за правилното тълкуване на Священото Писание е неговото преживяване в Църквата, в която то е възникнало.“¹ Священото Писание е отражение на една жива вяра, която в пълнота виждаме в Стария и в Новия Завет. Господ Иисус Христос е изпълнил Стария Завет, а Стариият Завет, от своя страна, е подготовка и очакване на това изпълнение, на този завършек. „Божият Откровение е историята на завета между Бога и човека, а това означава, че то е неотделимо от историята и обратно, че историята е неотделима от Откровението. Самата история става свещена история на Божият действие, тъй като Бог се явява и действа в нея.“²

Това богословски коректно разбиране отхвърля възможността светата Библия да бъде разглеждана като обикновен литературен сборник от книги. „Ако четенето е умение, което надхвърля познаването на буквите и изисква изостряне на душевните и умствени сетива, то четенето на Священото Писание предполага много повече и от това, предполага постигане на онзи вътрешен фокус, в който се събират и хармонизират тялото, душата и духът.“³ Същевременно не бива да бъде пренебрегван и фактът, че целта (мотивите) на старозаветните и новозаветните писатели е една и съща – да се утвърди заветът между Бога и човека, да се свидетелства за действието на Божията благодат върху хората, да се съхранят исторически свидетелства и детайли от живота на Господ Иисус Христос на земята, на светите пророци, на апостолите и пр. и да се покажат безграничните възможности на вярата на човека в Бога. В този смисъл книгите на Стария и Новия Завет съставят „тялото на Писанието – това, което днес наричаме литература, достъпното в своята сетивна наличност, като текст, тъкан от думи – изречени, написани, тълкувани, запомнени.“⁴ От тази „литературна“ гледна точка функциите на действащите лица в някои библейски книги се припокриват, защото те са описание на постоянно случващи се реални житейски ситуации и читателят лесно разпознава себе си в тях като действащо лице. За функции на

¹ З. Пено, *Основи на православната вяра. Катехизис*, Велико Търново, 2008, 35.

² Пак там, 27-28.

³ П. Събев, „Херменевтика на Новия Завет“, – в: Д. Попмаринов, П. Събев, С. Кънчева, *Священото Писание – херменевтика, богослужение, диалог*, София, 2018, 12-13.

⁴ Пак там, с. 13.

действащите лица много систематизирано говори Владимир Проп в своята „Морфология на приказката“¹. Там, макар че става въпрос за приказки с измислен сюжет и съдържание, целта е да се внуши поука, извод, който да бъде формиращ и възпитателен елемент в педагогическия процес в детската градина, училище и дори вкъщи. Сериозно предизвикателство и продукт на задълбочен богословски анализ е да се направи подробно структуриране на функциите на действащите лица в библейските наративи, затова ще се ограничим само в няколко функции, които биха могли да спомогнат изпълнението на целите на религиозното възпитание в детската градина. Вярата в Бог би трябвало да бъде константа, обусловена както от действието на Светата Троица в света, така и от действията на Божиите избраници в различните епохи и периоди от съществуването на живота на земята. Библейските книги са написани в различно време, а някои от тях в различни епохи. Но действието на Бога в света във всички тях е едно и също и библейските наративи помагат и утвърждават здравата основа, на която се крепи човешкият живот – вярата в един Бог, чийто атрибути (качества) са константа. От друга страна, човекът, създаден от Бога със своята свободна воля, сам взема решения дали да се възползва от даровете на Светия Дух (1 Кор. 12:4–11), или да ги пренебрегне. Всичко това поставя децата в ситуация, в която от най-ранна възраст те могат да вземат решения дали да заемат позиции, в които да постъпват като добри християни, или обратното – да не последват примера на Божиите избраници.

Подбрали сме няколко постоянни функции на действащите лица, без да си поставяме за цел предварително да мислим от кого и как се изпълняват. В случая е важно, че те потвърждават общата цел на религиозното образование. Освен това изясняват основната и най-важна функция на библейския наратив – поставят основите на формиране на общовалидни човешки ценности в детската личност и потвърждават необходимостта от възпитаване на посочените нравствени добродетели като цел на религиозното възпитание – любов, смирение, уважение, доверие, покаяние, търпение, себеотричане (саможертва) и липса на стремеж към материалното. Тези добродетели са път към вярата в Бога и от християнска гледна точка водят към постигане на целта на човешкия живот – Единение с Него.

¹ Вл. Проп, *Морфология на приказката*, София, 2001, 87.

Ето и тези няколко функции на действащите лица:

- В два от библейските наративи, които сме предвидили в тематичното разпределение за четвърта подготвителна група, има разкази за родители, Божии угодници (праведници), които дълго време нямат деца. В разказите за живота на св. св. Йоаким и Анна и св. св. Захарий и Елисавета библейските писатели подробно описват дългото чакане и страдание от липсата на рожба и на двете семейства. В същото време липсва дори мисъл за разколебаване във вярата. Поне не съзнателна. И в двата случая семействата с любов, смирение и търпение приемат съдбата си. Не протестират, не се гневят, уважават Божиата воля. Само тази функция на действащите лица помага за възпитанието на четири от посочените като цел на религиозното възпитание добродетели.

- Във всички библейски наративи Божиите избраници (св. пророк Моисей, св. св. Йоаким и Анна, св. св. Захарий и Елисавета, св. Богородица, св. Йоан Кръстител и пр.) са смирени и имат силна и непоклатима вяра в Бога. Бог, със Своя промисъл, знае кои хора са способни да приемат и изпълнят важни мисии с общочовешко значение на земята. С много усилия, преодолявайки много препятствия и преборвайки се с изкушенията, те постигат и изпълняват мисията, вменена им от Бога. Тук всички изброени добродетели – любов, смирение, уважение, покаяние, търпение, себеотричане (саможертва) и липса на стремеж към материалното, са налице.

- Бог налага някаква забрана (или заповед) на действащите лица с цел утвърждаване във вярата, смирение, търпение, доверие и любов. Заповедите, които налага Бог над човечеството, не са нито деспотично наложени, нито такива, които да не предлагат право на избор на човека. Те са граница, която човек не бива да пристъпва не заради желанието на Бога, а заради себе си и собственото си спасение. Например, Десетте Божии заповеди са своеобразна есенция, която помага на човека да се концентрира върху най-важните неща в живота и му дава кратък път за постигане на спасение и единение с Бога като цел на човешкия живот.

- Някои действащи лица нарушават или не нарушават забраната (поддават се или не се поддават на изкушението) и понасят последиствията от действията си. Както стана ясно от първата функция на действащите лица, те проявяват доверие, а не разколебаване във

вярата въпреки изпитанията. Но за да се акцентира върху тази добродетел, Бог налага строго наказание на св. Захарий, когато той пита архангел Гавриил дали не са твърде стари с Елисавета да имат деца. „...Но понеже не повярва на думите ми, ето ти ще онемееш и няма да можеш да говориш до деня, когато това ще се сбъдне“ (Лука 1:20). Месеци наред той онемява. Целта тук е не да бъде строго наказан несъзнателно усъмнилият се Божи избраник Захарий, а читателят да разбере, че дори и най-малкото разколебаване във вярата и липса на доверие в Бога има сериозни последици за човека. За съвсем кратък период, дори секунда, човек може да се отдалечи и да се отклони твърде много от основната цел на християнския живот – единението с Бога.

- Бог дава решение със Своята премъдрост, а човек избира със свободната си воля. Във всички разкази (наративи) има случка, действие, което е постоянно случващо се в живота и разпознаваемо от читателя с тази разлика, че някои от действащите лица са или Божии избраници, или направо едно от лицата на Бога има пряко участие в действието. В нито един наратив няма опция, в която Бог да не предоставя избор на човека. В повечето наративи Божиите избраници се смиряват пред Божията воля, доверяват се на Бога, търпеливи са и са готови в името на вярата си да се откажат от най-съкровениите си желания. А Господ Иисус Христос жертва живота си в името на любовта си към хората. Има, разбира се, и наративи, в които човек избира да се опълчи на Божията воля (Каин), но те не са част от избраните в тематичното разпределение за подготвителна група повествования и биха могли да бъдат разглеждани на един по-късен етап в процеса на религиозно възпитание.

- Постоянните атрибути на Бога имат основно значение за формиране на нравствени добродетели (атрибутите са съвкупност от външните и вътрешните качества, които са еднакви във всички разкази). Като изключим иконографските образци, Бог няма определени външни атрибути (не би могъл да има такива). Иконографските образци (Старозаветната Троица на Рубльов например), от своя страна, са твърде символично и абстрактно изображение на Бога и би било трудно да бъдат обяснени на децата в тази крехка възраст. Но, перифразирайки думите, приписвани на Айнщайн, че ако не можем да обясним нещо на едно дете на шест години, това означава, че

ние самите не го разбираме, би трябвало да намерим начин и решение на проблема. Учителят по религиозно възпитание би трябвало да е наясно, че „детето не е агностик. Неговото възприятие за духовния свят е живо и реалистично..., за детето няма нищо свръхестествено. За него чудото е включено в разписанието за деня.“¹ Децата нямат проблем и граници на възприемането на невидимото. Затова преподобни Йоан Дамаскин е намерил подходящи думи, с които е описал Бога и които можем да използваме при децата, за да имат те някаква по-постижима за ума представа за Него. Такова описание би било възможно само чрез естественото Божие Откровение, т.е. чрез творението Му. „Мисли за Отца като за извор на живота, който ражда Сина като река и Светия Дух като море, защото и изворът, и реката, и морето имат една природа. Мисли за Отца като за корен, за Сина като за клон, и за Духа като за плод, защото същността на тези трите е една. Отец е слънце, което има за лъчи Сина и Светия Дух за топлина.“² Оттук вече можем да насочим вниманието си и към вътрешните атрибути на Бога. В предвидените за тази възраст библейски наративи ще се ограничим в тези атрибути, които се припокриват с нравствените добродетели, които искаме да възпитаем у децата. Бог е смирен, уважаващ, каещ се (съжаляващ), търпелив, жертващ се, няма стремеж към материалното. Бог е любов. Затова библейските наративи са основен извор и здрава основа, от която произтичат тези добродетели.

*Библейски текстове и използването
им като библейски наратив в предучилищна възраст*

1. Избор на библейски текст

Изборът на библейски текстове, които предлагаме да бъдат използвани за наративи при децата в предучилищна възраст, е обоснован от изпълнението на систематизирани от нас определени критерии, които извеждат на преден план точно тези библейски повество-

¹ А. Кураев, *Взрослым о детской вере*, Москва, 2003, 19-20. Цит. по: Е. Василева, *Религиозното възпитание, Сборник: Възпитанието. Съдържателни и процесуални измерения*, София, 63.

² Св. Йоанн Дамаскин, *Творения преподобного Йоанна Дамаскина. Источник знания*, Москва, 2002, 345 (прев. мой).

вания. Това не означава, че в Свещеното Писание няма и други текстове, които биха могли да постигнат същия резултат, но все пак, в тази ранна детска възраст е необходимо да бъде направен подбор, който на един по-късен етап в училище би могъл да бъде допълнен и обогатен с други библейски наративи. Тук е моментът да уточним, че учителят по религиозно възпитание, ако познава добре Свещеното Писание, би могъл да използва и адаптира различни библейски текстове, а не непременно тези, предложени по-долу. Критериите за подбор на текстовете, които смятаме за основателни, са следните:

2. Подбор според целта на ситуацията по религиозно възпитание

Както вече беше споменато, целта на ситуацииите по религиозно възпитание е да бъдат формирани определени нравствени добродетели, които да станат основа на устойчива ценностна система. Тя трябва да отговаря на изискванията на съвременното европейско общество и същевременно да не противоречи на традиционната православна християнска вяра и култура на българите, както и на целта на християнския живот – спасението на човешката душа и единението с Бога. За постигането на тази цел библейският наратив трябва да бъде възстановен като естествен източник на нравствени позиции и избор на решения по важни житейски въпроси.

Тук можем да споменем факта, че Министерство на образованието и науката в Република България работи целенасочено по проблема за възпитанието на децата и през 2019 г. изработи Стратегия за възпитателната работа в образователните институции /2019 – 2030 г./¹ Нравствените ценности, които искаме да възпитаваме у децата чрез религиозното възпитание, не са в противоречие с принципите на тази стратегия и поставят едно добро начало на формиране на общоприети добродетели. Ценностите, изброени по-горе, са основните, които си поставяме за цел да формираме чрез библейските наративи в подготвителна група в детската градина. Те припокриват, допълват и дори задълбочават изброените в проекта на МОН ценности (стр.

¹ Стратегия за образователната работа в образователните институции 2019-2030, 2019. МОН, София: https://www.mon.bg/upload/19484/pr_Strategia_vazpitatie_220419.pdf (04.04.2020)

7-8)¹. Това прави религиозното образование в България една неделима и необходима част от общото образование в страната ни.

3. Подбор според разпознаваемостта на библейския текст в социалната среда на детето и медиите

Подбраните библейски текстове са сравнително познати на децата както от телевизията, от общоградските и национални празненства, така и от семейните традиции, запазени във времето и вкоренени в празничния календар на българите. Това ги прави по-лесно разпознаваеми, близки и достъпни за децата в предучилищна възраст. Подборът по този критерий позволява на децата от най-ранна възраст да се запознаят както с традициите и обичаите, така и със смисъла и съдържанието на определени празници, извор на които е Свещеното Писание. Тук имаме предвид празници като Рождество Христово, Богоявление, Благовещение и Възкресение Христово, които са неизменна част от празничния календар на българина.

4. Подбор според обема на библейския текст

Обемът на библейския текст не е критерий, който трябва да поставяме на последно място. Подбраните по-долу библейски текстове са различни по обем, а някои от тях са разказани нееднократно от различни библейски писатели. Това, от една страна, затруднява адаптацията им, защото се налага да бъдат пропуснати цели части от библейския разказ, за да се спази малкият обем на наратива, който е приемливо да бъде използван в предучилищна възраст. Или по-точно, обемът, който сме определили за приемлив предвид спецификата на религиозната тематика. От друга страна, има благоприятни предпоставки да навлезем в детайли и подробности от библейския текст, като се опитаме да разделим наратива на части и запознаем с него децата в няколко поредни ситуации. Така децата не само ще получат повече и по-подробна информация, но и ще свържат логически частите на наратива, ще се осъществи натрупване на знания и ще се направят изводи. За пример можем да дадем библейския разказ за Богоявление. Той би могъл да бъде разделен в няколко ситуации по религиозно възпитание. В първата учителят може да разкаже за ро-

¹ Пак там.

дителите на свети Йоан Кръстител – свети Захарий и света Елисавета. Във втората ситуация може да бъде разказан библейският разказ за самия Предтеча и предназначението му на земята. Чак в третата ситуация можем да разкажем за празника Богоявление. По преценка на учителя би могло да се направи дори отделна, четвърта ситуация, посветена на светената вода. Така разказът за Богоявлението ще бъде изчерпателен, а наративът, разделен в няколко ситуации и представен на части пред децата, би имал по-добър възпитателен ефект. Освен, че ще научат съдържанието на празника, децата ще разберат, че смиреността като нравствена добродетел трябва да бъде водещо в отношенията между хората и, най-малкото, то ще ни избави от егоизъм, себичност и гордост. Накрая, както казахме, ако има четвърта ситуация, те ще свържат тези знания със съвременния си живот, в който, влизайки в храм или манастир със своите родители, са пили светена вода или са си взимали за вкъщи такава, но не знаят какво точно представлява тя.

5. Подбор според съдържанието на библейския текст

Както споменахме, съдържанието на библейския текст невината е подходящо за предучилищна възраст. Възможно е повествования, свързани с прелюбодеяние, убийство и мъчения да предизвикат противоречиви чувства, страх, объркване, дори психически разстройства, ако не са поднесени по правилния начин и в правилното време. Поради тази причина избраните по-долу текстове са апробирани внимателно в практиката и имат положителен ефект върху децата. От тях полемиката във времето е предизвиквал разказът за изкушенията на Господ Иисус Христос в пустинята, но нашите наблюдения показват, че, поднесен по подходящия начин, този разказ има едно много важно предимство. В него се потвърждава твърдението, че Бог е създал всичко добро и че падналият ангел сам, със свободната си воля, е избрал да се отдалечи от Бога. Така и хората имат свободна воля и сами избират как да постъпят.⁶

6. Подбор според възрастовите особености на децата

Възрастовите особености на децата са от особена важност при избора на библейски наратив. От една страна, психиката на децата в предучилищна възраст не е напълно развита и това поставя редица

прегради и предизвикателства пред учителя по религиозно възпитание. От друга страна, точно в тази възраст децата проявяват характер, опитват се сами да правят избор и да тълкуват дадени житейски ситуации. Това пък създава една благоприятна среда за използването на библийска обосновка при формиране на нравствени ценности.

7. Адаптирани библийски текстове

Предложените по-долу библийски наративи са апробирани в ситуации по религиозно възпитание в детската градина и имат доказан положителен ефект при формиране на споменатите нравствени добродетели – любов, смирение, уважение, покаяние, търпение, доверие, себеотричане (саможертва) и липса на стремеж към материалното. Важен критерий при подбора им е целесъобразността на тяхното включване в тематичното разпределение за четвърта подготвителна група. Този практико-приложен аспект на избраните библийски наративи е подкрепен с конкретно описание къде в Священото Писание може да бъде намерен всеки един от тях и в какъв текстов обхват е добре да бъде представен съответният библийски разказ пред децата.

- Сътворението (Битие 1 глава)
- Десетте Божии Заповеди (Изход 20:1-17; Втор. 5:6-21)
- Благовещение (Лука 1:26-38; Мат.1:18-25)
- Рождество Христово (Мат. 1:18-25; Лука 2:1-20)
- Богоявление (Лука 1:5-25+3:21-22; Мат. 3:13-17; Марк 1:9-11; Йоан 1:29-34)
- Изкушенията на Иисус Христос в пустинята (Мат. 4:1-11; Лука 4:1-13 и Марк 1:16-21)
- Притчата за митаря и фарисея (Лука 18:9-14; Мат. 23:14-30)
- Възкресение Христово (Мат. 26:17-75+27:1-66+28:1-9; Марк 14:1-72+15:1-47+16:1-11; Лука 22:1-71+23:1-56+24:1-12; Йоан 18:1-40+19:1-42+20:1-18)

Подбраните библийски наративи са оценени положително от учители и родители в петнадесетгодишната ни практика. Макар, че са различни по обем като оригинален текст, те могат да бъдат успеш-

но адаптирани и сведени до обем, приемлив за предучилищна възраст. Предложените тук библейски наративи са поставени в основата на педагогически експеримент, чиито резултати предстои да бъдат описани на по-късен етап. Готовите адаптирани текстове също ще бъдат публикувани заедно с резултатите от педагогическия експеримент в предстоящо научно изследване.

Заклучение

На базата на научните изследвания в областта на религиозната педагогика, както и на личния ни опит, тази статия има претенцията да изведе на преден план библейския наратив като основно средство за възпитание и формиране на конкретни нравствени добродетели у децата. Това е дълъг процес, в който основната възпитателна функция на наратива е подкрепена от функциите на действащите лица в отделните библейски книги. Подборът, подчинен на определени критерии, и прецизната адаптация на библейския наратив са надеждни предпоставки за активното му възпитателно въздействие върху децата от предучилищна възраст и правилното му разбиране и прилагане в педагогическата практика по религиозно възпитание.

Forum Theologicum Sardicense

Богословска мисъл

2/2017

*Българска
Първо издание*

Главни редактори
Св. Риболов и П. Павлов

*Корекция на текстовете на френски
Вълчан Вълчанов*

*Корекция на текстовете на английски и гръцки
Йоанис Каминис*

Формат: 70/100/16
Университетско издателство „Св. Климент Охридски“
www.press-su.com

Адрес на редакцията
Богословски факултет
на СУ „Св. Климент Охридски“
София 1000, пл. „Св. Неделя“ № 19
Контакт: e-mail: bogoslovskamissal@gmail.com