

FORUM THEOLOGICUM SARDICENSE

БОГОСЛОВСКА МИСЪЛ

2/2016

annus XXI



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

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Главни редактори:

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

Членове:

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

COLLEGIUM EDITORUM

Svet. Riboloff & Pavel Pavloff

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

© Богословски факултет на СУ „Св. Климент Охридски“

© Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

ISSN 1310-7909

СЪДЪРЖАНИЕ

<i>Предговор</i>	5
Светослав Риболов, <i>Източното пение – наследство от светите отци</i>	7
Любомир Игнатов, <i>Броят на източноцърковните гласове в творенията на св. Максим Исповедник</i>	15
Σέβη Μαζέρα, Θεόδωρος Μανουράς (ΙΓ' τέλη – ΙΔ' αρχές): το μελοποιητικό του έργο (το καθεαυτό, καλλωπισμοί επί των έργων του, εξηγήσεις από Γρηγόριο και Χουρμούζιο). Ένας σπουδαίος μελουργός στην πρώτη περίοδο της άνθισης της Καλοφωνίας	43
Iwan Jowtschew, <i>Kurzer Kommentar bezüglich des angenommenen Dokumentes des orthodoxen Konzils auf Kreta – „Die Beziehungen der orthodoxen Kirche mit der übrigen christlichen Welt“</i>	63
Свешт. Никушор Белдиман, <i>Омилетски аспекти во православната иконографија</i>	69
Данаил Николов, <i>Светите ангели и домостроителството на Христос</i>	81
Александър Александров, <i>Протологични и есхатологични аспекти на еклисиологията във Второ послание до коринтяните, известно под името на св. Климент Римски</i>	93
Йоанис Каминис, <i>Евагрий Понтийски: Богословието като начин на живот</i>	113

CONTENTS

<i>Foreword</i>	5
Svetoslav Ribolov, <i>Byzantine Ecclesiastical Chant: a Legacy of the Holy Fathers</i>	7
Lyubomir Ignatov, <i>The Number of the Modes in the Church Chant according to St. Maximus the Confessor</i>	25
Sevi Mazera, <i>Theodore Manourgias (13th-14th c.): His work as a Composer (His Legacy, Ornaments on His works, and Commentars made by Gregorius Chourmouzius). An Excellent Artist in the First Period of the Flourishment of Kalophonia</i>	43
Iwan Jowtschew, <i>Kurzer Kommentar bezüglich des angenommenen Dokumentes des orthodoxen Konzils auf Kreta – „Die Beziehungen der orthodoxen Kirche mit der übrigen christlichen Welt“</i>	63
Fr. Nikuşor Baldiman, <i>Homiletic Elements of the Orthodox Iconography</i>	69
Danail Nikolov, <i>Holy Angels and Economy of Christ</i>	81
Alexander Alexandrov, <i>Protological and Eschatological Aspects of Ecclesiology in the 2nd Epistle to the Corinthians of St. Clement of Rome</i>	93
Ioannis Kaminis, <i>Evagrius Ponticus: Theology as a Way of Life</i>	113

ПРЕДГОВОР

Настоящият брой на нашето списание представя пред любезните читатели различни автори – от страната и чужбина, утвърдени и докторанти, с текстове обособени в няколко тематични направления.

Най-напред, в първите три материала на настоящия брой има нещо необичайно, бих казал изненадващо – в него са включени цели три текста, включително и един на гръцки език, свързани с църковното пеене. Това наистина е необичайно, защото в богословските среди на църковното пеене се гледа главно като на практическа дисциплина и изключително рядко на него се посвещават теоретични разработки. Приветстваме тази тенденция – върху практически дисциплини да се пишат текстове, особено, когато са свързани с преданието и с изясняването на специфични моменти от него.

След това следва текст от наш колега на немски език, посветен на един от документите на Критския събор, който разглежда отношението на Православната църква към останалите християни.

Насетне е представен текст, посветен на възможностите за проповед върху сюжети от църковното изкуство и православната икона като автентичен извор за благовестие.

Накрая, настоящият брой продължава вече утвърдената практика да дава възможност за публикация на докторантите от Богословския факултет. Тук са представени три текста на докторанти по систематическо богословие, които публикуват фрагменти от своите научни изследвания.

Приятно четене!

ПП.

Светослав Риболов

ИЗТОЧНОТО ЦЪРКОВНО ПЕНИЕ

НАСЛЕДСТВО ОТ СВЕТИТЕ ОТЦИ

Abstract: *Byzantine Ecclesiastical Chant: a Legacy of the Holy Fathers.* The present research offers an Eucharistic approach to the Byzantine ecclesiastical chant. Since 18th century there is a common tendency in the Slavic Churches of replacing Ecclesiastical chant with secularized polyphonic music. The author explains his deep theological concerns on this practice. According to him it damages the close relationship between Liturgy and Theology, and alienates Holy Liturgy from its Patristic roots.

Keywords: *Church Fathers, Byzantine Music, Church Chant, Eucharist, Liturgy, Christian Orthodox Mysticism*

Това, което музиколозите наричат „византийска музика“ или „псалмодия“ (ψαλμωδία), в българската богослужебна практика най-често се назовава „източно църковно пение“ или просто „черковно пение“. От поместните православни църкви до днес е запазена традицията на осмогласното литургично пеене единствено в гръкоезичните поместни църкви, при арабоезичните православни християни и в българската църковна практика. В последно време в Румъния, Сърбия и БЮРМ има опити тази традиция да бъде възстановена, но с неголям успех. Дори в БЮРМ възрастните хора със сантимент говорят за това древно литургично пеене като за „българското“, тъй като в епохата на Българската екзархия се запазват напълно богослужебните специфики, наследени от Вселенската патриаршия. След завземането на тези територии от Сръбското кралство след Втората балканска война постепенно това пеене е изместено от сръбското, тъй като сръбските епископи го смятат за елемент от българското влияние в региона. В България то е традиционно, но често, от времето на големите вълни руска емиграция в страната в края на Първата световна война и до 30-те години на XX в., бива заменяно с хорово

многогласно пеене от западен тип. Макар и традиционно за региона и за страната ни, понякога то бива наричано с немалка доза предразсъдък „гръцко пеене“ или дори „ориенталско“ или „турско виене“.

Колкото и чудно да звучи за нас обаче, през последните два века дори и в Гърция, която днес несъмнено дава едни от най-добрите образци за приложение на тази специфична литургична духовна музика, мненията за нея не са били винаги еднозначни. Подобно на отношението на голямия български възрожденски писател и интелектуалец Иван Вазов, който с презрение описва „мрака на православната икона“ в сравнение с „изящството на ренесансовата живопис“, и доста гръцки интелектуалци на XIX и началото на XX в. гледат с пренебрежение както на византийската иконография, така и на източното църковно пение. Известни учени като Алексос Папаянопулос¹, Емануил Роидис² и др. говорят за него като за „носово мрънкане“, което изобщо не може да се сравнява с възвишените музикални достижения на Европа в лицето на Моцарт, Росини и Бах. Още през XIX в. обаче, по времето на създаването на Гръцката модерна държава, се правят многократни опити за внасяне отвън в Литургията на многогласното пеене по руски образец паралелно с организирането на социалния живот по примера на европейските страни. На църковната монодия, едногласното литургично-молитвено пение, се гледа понякога с пренебрежение като църковната музика на селските и изостанали региони. За нея се говори като за музика на неособено култивирани хора. Дори основоположникът на византийските и поствизантийските изследвания в Гърция Константинос Сатас в едно свое изследване за театъра и музиката във Византия твърди, че в храма „Св. София“ в Константинопол не може да не се е пяло многогласно, въпреки че нямаме положителни доказателства за такова нещо. Според него многогласното хармонично пеене е „много по-възвишено“ от едногласното³. Тази теза и дори разширена до твърдението,

¹ Вж. Α. Παπαγιαννόπουλος, «Υμνῶ τῷ Θεῷ μου ἀρμονικὰ ἕως ὑπάρχω», *Φωνόγραφος* ΙΔ' (1995), 21-24.

² Вж. Έ. Ροῖδης, «Н πάπισσα Ἰωάννα», в сборник: *Ἀπαντα Α'* (Ἀθήναι 1978), 159, 195.

³ Вж. Κ. Σάθας, *Ἱστορικὸν δοκίμιον περὶ τοῦ θεάτρου καὶ τῆς μουσικῆς τῶν βυζαντινῶν, ἐν Βενετίᾳ* 1879, 258.

че във Византия до падането на Константинопол литургичната музика е като цяло политонична поддържа и известният музиколог от същия век Йоанис Цецис¹. Едногласното пеене по онова време дори бива наричано от някои изследователи „турско“ „арабско“ или дори „персийско ридание“. Достига се до там, че се налага светият синод на Еладската архиепископия да пресири тези настроения като забрани многогласното пеене на два пъти – през 1870 и 1877 г.². Няма да привеждам мненията на румънски и сръбски интелектуалци от XIX в. по този въпрос, защото самата литургична практика след насилствено-то отстраняване на източното църковно пение от храмовете на тези поместни църкви говори достатъчно. В Русия неговата разновидност в лицето на т.нар. „болгарски роспев“³ и специфичните руски речитативи е заменена още по времето на цар Петър Велики със западни хорове по образа на протестантското църковно хорово пеене. Очевидно руската аристокрация е скупаела на службите и стремежът е бил да се привнесе повече музикална пищност и светскост поне в големите градски храмови.

Отричането на източното църковно пение на Балканите, както може да се предположи, съвпада с епохата, в която Руската империя

¹ Вж. I. Τζέτζης, *Περὶ τῆς κατὰ τὸν μεσαίωνα ἱερᾶς μουσικῆς τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας* (Ἀθῆναι 1882), 16 сл. Всъщност Цецис следва линията на един кръг австрийски музиколози, които успяват да увлекат редица гърци, работещи на Запад в средата на XIX в. в областта на история на музиката. Вж. Χρ. Σταμούλης, «Τὸ λειτουργικὸ ἦθος τῆς βυζαντινῆς μουσικῆς», *Φωνόγραφος ΙΣΤ'* (1995-1996), 78-79.

² Вж. Γ. Παπαδόπουλος, *Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς* (Ἀθῆναι 1890), 456-457.

³ Преди едно десетилетие сред български композитори, набедени за „църковни“, се разгърна кампания за „възстановяване“ на т. нар. „болгарски роспев“ в българските църкви и отстраняване на източното църковно пеене като някакво нездраво „гръцко влияние“ в богослужението на БПЦ. Разбира се, такова едно мнение е откровена глупост, тъй като с названието „болгарски роспев“ християните в Молдова, Украйна и Русия означават византийското църковно пеене в епохата след падането на България под османско владичество. Те несъмнено са привнесли в този „роспев“ и редица елементи от местната музика в онези региони. Очевидно е, че те го наричат „болгарски“, тъй като вероятно е бил преподаван от певци, респ. монаси, дошли от България, а не от самата Византия. Ако те бяха подхождали както въпросните български „църковни“ композитори, щяха да се откажат от „болгарския роспев“, защото не е нито молдовски, нито украински и още по-малко руски.

започва да оказва значително влияние в Османската империя, като получава в края на XVIII в. правото на опека над всички християни в Османската империя, не само над православните. Също така, този процес съвпада с постепенното навлизане на идеята за модерна европейска държавност при отделните православни народи. Това развитие, разбира се, е съпроводено от следването на готови модели за организиране на образованието и на почти всички аспекти на градския живот по образеца на Русия и Западна Европа. Естетическите образци за следване, заимствани оттам, не познават музикални форми, подобни на източното църковно пение, ползващо малоазийски ладове, идващи от Средновековието и дори от Античността. То започва в очите на някои нови творци да изглежда „ретро“, неевропейско, не достатъчно асоциирано с естетиката на западната културна среда и да се свързва с миналото османско време. Така, къде гласно, къде негласно, както тази литургична музика, така и иконографията биват поне за век, а някъде и за повече, отречени като израз на богословски етос и духовен опит. Църковното изкуство започва да се мери с критериите на светското, да се приема по-скоро като обект на естетическа наслада и по-малко като плод на духовния опит на светците и свидетелство за присъствието на Божията благодат. Да не забравяме, че самите римокатолически и протестантски концепции за Божията благодат са доста различни от православната.

Някой би казал, че всъщност въпросът за църковната музика или като цяло за църковното изкуство не е догматически и не би следвало в такава степен да служи като критерий за църковно съзнание и православие. В крайна сметка защитниците на употребата на политоничната западна музика в Литургията цитират 75-ти канон на Трулския събор (690-691). Текстът гласи: „Желаем ония, които идват да пеят в църквите, да не употребяват безпорядъчни викове и да не насилват природата си до крясък, нито да избират [мелодии или мотиви] из несъобразното и несвойственото на Църквата, а с голямо внимание и умиление да пеят на Бога – надзирателя на тайното, понеже *свещеното слово учило синовете на Израиля да бъдат благоговейни*“¹.

¹ Вж. Г. А. Παλλής-Μ. Ποτλής, *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων*, τ. Β' (Ἀθήναι

Тук не се казва изрично дали музиката в Църквата да е монодийна или полифонична. Онова обаче, което е важно в този канон, е следното. Той съвсем ясно забранява да се използват в Църквата хармонии от репертоара на светската музика – „нито да избират [мелодии или мотиви] из несъобразното и несвойственото на Църквата“. Какво ще рече това? Тълкувателите на каноните не ни помагат за изясняването на тези думи. Нека обаче се обърнем към светите отци, които засягат, макар и бегло, въпроса.

Ето какво казва например св. Василий Велики в своето 207-мо писмо, обяснявайки начина, по който са пеели в храма неговите съвременници: „Сега, от една страна, разделени на две групи, те [християните] пеят едни подир други по реда си, а след това, от друга страна, се връщат на първоначалната мелодия, а останалите пригласят“¹. Изследователи на късноантичните-раннохристиянски музикални видове като Калокирис и Стамулис са единодушни, че глаголът „пригласям“ (на гръцки се употребяват три глагола в такива случаи – ὑπῆχῳ, συνεπηχῳ, συνηχῳ) не означава „пея на различен глас“, а означава „държа исон“, т.е. пригласям с по-нисък равен глас под основната мелодия². В новата българска църковно-музиколожка литература терминът ὑπήχησις се превежда като „подгласяне“, т.е. припяване в равен по-нисък тон – „исон“.

Св. Василий е още по-ясен в следващите думи от тълкуването си към Псалом 1: „Така че псалмодията предоставя най-великото от благата – любовта. Тъй като е изнамерила *съвместното пение* (συνᾠδή) като някакво свързващо звено в полза на единението на верния народ, като го съчетава (συναρμόζουσα) в съзвучие (συμφωνία) в едно място“³. Св. Йоан Златоуст пък отбелязва, че „псалтът пее сам, макар че останалите подгласят, а гласът се носи като из една единствена уста“ (ὁ ψάλλων ψάλλει μόνος· κἂν πάντες ὑπῆχῳσιν, ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος ἢ φωνῇ φέρεται)⁴. Това красноречиво свидетелство напъл-

1852), 478 и схолиите към канона: 479-480.

¹ Basilus Caes., *Ep.* 207.3 (PG 32, 764A).

² Хр. Σταμούλης, *цит. съч.*, 173; К. Καλοκύρης, *Ὁ μουσουργὸς Ἰ. Σακελλαρίδης καὶ ἡ Βυζαντινὴ μουσικὴ* (Θεσ/νίκη 1988), 70.

³ Basilus Caes. *In Ps.* I.2 (PG 29, 212D).

⁴ Joannes Chrys. *In Ep.* I ad Cor. Homil. 37 (PG 61, 315).

но изключва идеята за полифонично пеене. Трудно бихме тълкували израза „като из една уста“ (ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος) в смисъл на многогласие (полифония), където гласовете са разпределени в различни хармонични степени. Ако прочетем в тази светлина думите на св. Василий Велики, ще стане съвсем ясно, че когато последният говори за „хармония“ и „симфония“, няма предвид многогласие, а обратното – единоголасие в пеенето, акустичен израз на съгласието, единството и общението, сбирането на богочовешкото събрание в една единствена Евхаристийна общност – среща на божественото и човешкото, нетварното и тварното. Важното в случая е смисълът на единоголасието като външен израз на общността-общението. Чисто богословски то несъмнено е резултат от мистичния опит на древните отци на Църквата да се постави ударение в литургичната практика не върху някакво сантиментално покъртително значение на мелодията (хрумват ми руските мелодии на опелото, способни да разплачат горко всекиго), а ударението е поставено върху смисъла на словото, вложено от боговидните отци в литургичната химнография. Нейният *етос* винаги е свързан не със сантиментална отнесеност и покруса, а с радостта от спасението, чиято кулминация е отразена например в причастния тропар. Така източното църковно пение като практика придобива строго богословски смисъл, носейки подчертано христологичен, еклизиологичен и есхатологичен характер, доколкото задава акустичния контекст на божествената Евхаристия, подсилвайки радостта от предвкушването на Царството Божие.

Между другото, в съвременната музикология няма съмнение, че гласовете в източното църковно пение имат местен произход и най-вече от региона на Балканите, Мала Азия и Близкия Изток много по-рано от появата на Исляма или от идването на турските племена в региона. Тези мелодии са тясно свързани с музиката на местните народи, но преосмислена и преминала през мистичния опит на светците на Църквата. Вече без съмнение се знае, че ранната християнска музика на Запад също е била монодийна. Неслучайно с изрична була от 1325 г. папа Йоан XXII се опитва да възпрепятства навлизането в литургичната практика на Запада на полифонична музика, защото тя измества акцента от молитвеното слово към насладата от мело-

дията и с това се превръща в подобие на светската музика, носеща етоса на „този свят“¹.

Важен аргумент в полза на монодийното пеене в Църквата като автентичен молитвен израз на православната духовност е и липсата на употреба на музикални инструменти в богослужението. Можем да определим като чисти спекулации опитите на някои музиколози романтици през XIX и XX в. да докажат употребата на музикални инструменти в древното църковно богослужение. Многогласното пеене винаги е свързано с полифоничния музикален строй на струнните инструменти. Знаем, че в светската музика в източното Средиземноморие през Средновековието са се използвали такива. Запазени са дори ръкописни записи на такава музика, но още от дълбока древност в Църквата инструменти не се използват, тъй като единствен инструмент за възхвала на Твореца и Спасителя е самият човек – венецът на творението. Човек е свързващото звено на всемира и единствено той е достоен за възпява Бог, доколкото е сътворен по образ и подобие на Твореца.

Въпреки че е в Старозаветно време са се ползвали музикални инструменти, самото название на Псалтира произхожда от музикален струнен инструмент, в Църквата от ранно време те са отхвърлени по чисто богословски причини. Ето какво казва Климент Александрийски още в края на II или началото на III в.: „...следователно с един единствен инструмент, единствено с мирното слово се ползваме, с което възхваляваме Бога, и вече не с псалтир, със стария салпингс, с тимпан и флейта...“² За същото свидетелстват през IV и V в. св. Атанасий Велики, св. Василий Велики, св. Йоан Златоуст и Василий Селевкийски. Според всички тях в Църквата не подобава да се ползват музикални инструменти по богословски съображения³.

Важното в случая е, че те говорят за богословското осмисляне на тайнственото Евхаристийно значение на църковната музика, която

¹ Вж. Хр. Σταμούλης, *цит. съч.*, 176, който прилага съответната библиография.

² Clemens Alex. *Paedag.* II.4 (PG 8, 444A).

³ Вж. Athanasius Alex. *In Ps.* 45-47 (PG 27, 213C-221D); Basilus Caes. *In Ps.* 29.2 (PG 29, 308C-309B); Joannes Chrys. *Adv. Judaeos* (PG 48, 853); Basilus Seleuciensis, *Or.* 39.4 (PG 85, 437B).

по същността си представлява *ерминия* (*ἐρμηνεία*), богословски мистичен опит в тълкуването на икономията на спасението или на учението за троичността на Бога. Тя е проповед и молитва, съчетаваща прозрението, базирано на логоса, разума и словото, с апофатичната предпазливост на тварния разум да навлезе в дълбините на мистичните прозрения. Несъмнено ангелогласното пеене е поетичен израз на тази богословска апофатика, която се докосва, но носи и пълното съзнание, че не прекрачва; която е отправена към нетварната благодат, но знае, че Божията същност е непристъпна.

От тази гледна точка със сигурност изглеждат неуместни и претъпващи самата православна традиция намесите в богослужебния ред и въвеждането по руски образец на многогласните хорове в нашата поместна църква в началото на XX в. Този процес не може да се определи по друг начин освен като секуларизация на богослужението, която постепенно го лишава от тайнствения му характер. Голямото мнозинство от певците в многогласните хорове не са преминали ръководяване (хиротесия) и нямат право да пеят или четат в църква. Да не говорим, че една част от тях въобще не са вярващи хора и не участват в тайнствата, а разсъждават за своята дейност като за „професионална реализация“ в областта на музикалното изкуство. Към това може да добавим, че въвеждането на сантименталното многогласно хорово пеене отдалечава църковната ни музика от изконните музикални традиции на българския народ. В монодийното църковно пеене са залегнали дълбоко неравноделната ритмика и особените древни ладове със специфични интервали, нехарактерни за по-късната европейска музика. Те в много по-голяма степен кореспондират с народната музика на Балканите, но разбира се култивирана духовно в тайнодействиения живот на Църквата през вековете.

Любомир Игнатов

БРОЯТ НА ИЗТОЧНОЦЪРКОВНИТЕ ГЛАСОВЕ

в творенията на св. Максим Исповедник

Abstract: The Number of the Modes according to St. Maximus the Confessor.
The author makes a Symbolic and Numerological interpretation of the number of music modes on the 5th and 6th century and more concretely in relation with the works of St. Maximus the Confessor.

Keywords: Byzantine Music, Church Chant, Holy Fathers, Liturgics, Orthodox Christian Liturgy

Символно-номерологичното значение на числото 8, както и мистичните виждания на св. отци по отношение на Осмия ден са интересни теми, които са често предмет на философски разисквания и богословски обсъждания. Тези въпроси намират място и се разглеждат в значителна по обем литература – богословска и философска. Тук, с оглед на онасловението и характера на настоящата тема, ще бъде направен опит за отговор на въпроса: *всичко това какво би могло да означава в църковномузикален аспект, и по-точно – до каква степен изреченото по тази тема има тайнствена връзка с църковното пение и оттук с осмогласието, и още по-конкретно, с неговата осмочисленост.*

Източната църковна музика, наричана още „псалтикийно изкуство, „византийска музика“, „монодийна църковна музика“ и позната сред пасомите на Православната ни църква най-вече като „източноцърковно пение“, е изкуство, което буди интерес и завладява не само със своята мистична и пленяваща с красотата си мелодика, но и със своята история, традиция, мисия и теория. Тук понятието „изкуство“ е употребено с известна условност и е в съгласие с множеството църковни песнопевци, определящи църковното ни пение не като

едно от многото изкусни продукти на човешката естетическа дейност, а като ненадминато с мощта си средство за духовно облагородяване и извисяване. И наистина, споменатите по-горе характерни компоненти: неземна мелодика, история, традиция, мисия и теория, са в такова единение и хармония в църковното пение, каквото не е присъщо на никое от познатите ни изкуства. От всяка от посочените дадености на псалтикийното изкуство лъха тайнственост и прозира дълбоко богословие. В това се уверяваме най-вече, когато прелистваме древните музикални трактати, излагащи теорията и практиката на църковното пение точно в духа и езика на православното богословие. Към богословие ни навеждат дори похватите на музициране в псалтикийната традиция, както и самите определения в източната църковномузикална лексика¹.

От църковномузикалната история ни е известно, че до времето на св. Йоан Дамаскин св. отци говорят за църковното пение най-вече от гледна точка на неговата същност и богоустановена мисия, но и за това какво то трябва да бъде, за да осъществява в пълнота тази си богоустановена мисия. Иначе казано, времето до Дамаскин се характеризира като същински градивен период на църковната музика, в който се полагат нейните основи и се прави начертанието, което великият св. Йоан Дамаскин стриктно съблюдава при осъществената от него църковномузикална ревизия. Този период е особено важен, тъй като в рамките му се определят музикално-естетическите и духовни граници и норми на църковната музика, за което решаваща роля имат именно светоотеческите виждания по темата на отците до

¹ Иде реч за традиционното в източноцърковната певческа традиция едногласно пение, олицетворяващо вярата ни в Единия Бог, трите основни вида църковно пение (ирмологическо, стихирарическо и пападическо; тропарическото пение съществува като вид само в новата българска църковно-музикална теория, както и трите рода музика, употребявани в псалтикийното изкуство, които пък изобразяват триипостасната същност на нашия Създател и др. такива. Освен това, според някои средновековни и по-късни теоретикони, жестикулационния еквивалент (хирономията – от гр. χεῖρ – *ръка*, νόμος – *правило, закон*, т. е. правило за ръководене или дирижиране) на основни невми (знаци) в псалтикийното изкуство са вдъхновени и напомнят за събития от свещената история (вж. Χρυσάνθου, Ἀρχιεπισκόπου Δηρράχου τοῦ ἐκ Μεδίτων, *Θεωρητικόν Μέγα τῆς Μουσικῆς*. Ἐν Τερυέσῃ, 1832, 64 - §211; §212)

VII–VIII в., а тези виждания, изследвайки писанията им, ще открием в преголямо изобилие. Особено интригуващи разсъждения в тази насока, както ще установим, се съдържат в писанията на св. Атанасий Александрийски, св. Василий Велики, св. Йоан Златоуст, бл. Августин, както и в писанията на други църковни писатели от патристичната епоха. След Дамаскин църковната музика се гради на базата на вече положеното и се говори и пише предимно за практически и музикалнотеоретически въпроси от вторично естество. Именно в този период – до Дамаскин, се формира и църковната мелодика, като е фиксиран и броят на църковните гласове, т. е. установено е църковното осмогласие.

Акцентът, който е поставен в следващите редове и цели да раздвижи и разпали интереса на читателите, е, че всъщност при едно по-прецизно теоретизиране на т. нар. осмогласна църковномузикална система би следвало да се приеме означение твърде различно от числото осем. Последното на практика би се оказало доста скромно по броя на единиците си, за да бъде представено истинското число модални разновидности, каквито всъщност се използват от векове до днес в източната църковнопевческа традиция. С други думи казано в източноцърковните мелодии отличаваме много повече от осем гласа. Въпреки тази констатация обаче, от столетия теоретици и практики зорко съблюдават гласовата поредица да е точно осмочислена, и не приемат църковните гласове да бъдат обединени в рамките на някое друго число, като напр. три, седем, дванадесет или четиридесет, смятани за свещени числа.

Защо се е наложила осмочислената гласова система е важен въпрос за църковната музикология, който до ден днешен остава неясен и недостатъчно изследван. С оглед на едно постъпателно навлизане в проблематиката, тук е необходимо да бъде приведена известна теоретическа и историческа фактология по темата.

Тоноразпределението на осемте църковни гласа според старите и съвременни източни църковномузикални теоретици отговаря на осем от древните звукоредни системи, наричани „тропоси“ (τρόποι), или „стари ладове“ – дорийски, лидийски, фригийски, миксолидийски, иподорийски, иполидийски, ипофригийски и ипомиксолидий-

ски. Така представеният тропосен ред съответства и на реда на църковните гласове, снет от гръцките и български теоретични наръчници по псалтикийно изкуство – дорийският лад е прототип на първи глас, лидийският на втори, фригийският на трети и т. н. Съвременната светска музикална наука обаче не споделя напълно този ред на съответствия¹, като освен това, за произхода на някои гласове посочва други древни ладове – за осми глас йонийския², за ирмологическия вид пение на пети глас – еолийския³. Някои изследователи дори поставят под съмнение приемствеността между античната народнопесенна практика и църковната псалмодия⁴. Като главни причини за това се посочват: 1) тясната връзка на античната музика с езическия обреден церемониал, станала причина за изоставянето им след IV в.; и 2) липсата на нотирани извори до X в. Осветляване в тази насока откриваме в творенията на някои св. отци и църковни писатели от времето ок. Миланския едикт (313), където са изказани множество забележки и наставления по отношение на полезната и вредната за богослужерна употреба (сценична) музика.

В музикално–фактологичен аспект може да се установи, че някои гласове имат свои разновидности, които са до такава степен своеобразни, че, изхождайки от принципите на гласоопределяне, в псалтикийната теория, могат да бъдат определени за отделни и независими. Те имат собствени основни тонове, музикални системи, амбитус, мелодика, междиноокончания, окончания и други особености, които като музикални фактори всъщност определят един глас в битността му на самостоятелен. Така напр. в четвърти глас според съвременните учебници по псалтикийно изкуство има определяни три разновидности, в пети – две, в шести – две, в седми – две и в

¹ Вж. П. Динев, *Църковно–певчески сборник*: „Обширен Възкресник с полиелеи, величания, катавасии и подобни“, част втора, преиздадена от Радка Тончева, (София, 2000), 66-67, 86; вж. още: П. Динев, *Кратък осмогласник и божествена литургия*, Част първа, преиздадена от Радка Тончева (София 1999), с. 11.

² П. Динев, *Църковно–певчески сборник*, с. 91.

³ П. Динев, *Ръководство по съвременна византийска невмена нотация* (София 1964), 65.

⁴ Е. Тончева, „Музика византийска“, *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. II (София 1995), 747-748.

осми – две, всяка от които имат собствени основи и мелодика. Освен това в античната музикология, чиято пряка приемница се смята църковната, наред с четирите автентични и четирите плагиални гласове (тропоси), има още и четири „меси“ (средни) гласове и четири „парамеси“ (присредни) гласове. Древният музиколог Евклид (IV в. пр. Хр.) пък вижда в музиката от онова време 15 отделни тропоси¹. Присъствието на някои от тези особени древни тропоси (парамеси и меси) откриваме запазени и днес в мелодиите на известни църковни песнопения². Съществуват също така и положения, при които чрез корекции на дадени степени от звукореда, или чрез съчетаване на тетрахорди от разнородни гласове³ се получава звукоредна формация с различен музикален облик, което води до увеличаване на броя на гласовите разновидности, имащи облик на самостоятелни гласове. Изхождайки от всичко това, видният гръцки музикоучител Симон Карас определя съществуването на повече от петдесет църковни гласа, вследствие на което може да се каже, че източната църковна музика се доближава по модална численост до арабopersийската музика, която със своите над 150 макама се нарича от друг голям музикален деец от XIX в. сестра на старата гръцка музика⁴.

Според свидетелството на редица църковномузикални историографи св. Амвросий Медиолански (340-397), който добре познава античната гръцка музика, внася разграничение между светската и църковната песенна традиция. Той предприема да замени древните тропосни названия с нови, но в действителност светият отец преименува само първите четири тропоса, наричайки ги първи, втори, трети и четвърти глас, поради което някои музиколози назовават тези гласове амвросиеви (ἀμβροσιανῶν)⁵. Това историческо обстоя-

¹ Χρυσάνθου, Αρχιεπισκόπου Δηρράχίου τοῦ ἐκ Μεδήτων, *цит. съч.*, с.125-126 (σημ. δ').

² Едно от тях е всеизвестният рождественски кондак „Дева днес“ на трети глас, ползващ за основа степената долно Ни, вместо третогласната основа Га, като с тази си особеност песнопението е определяно от теоретиците като трети присреден (парамесен) глас.

³ М. Богоев, *Учебникъ по Източно Църковно Пение*, София 1992, с. 79.

⁴ Π. Φιλανθίδου, Ἀθονίας. Τόμος β', *Τριώδιον καὶ Πεντηκοστήριον*, ἐν Κωνσταντινούπολει 1907, с. ις'.

⁵ Ὀλυμπία Τολίκα, *Ἐπίτομο Ἐγκυκλοπαιδικό Λεξικό τῆς Βυζαντινῆς Μουσικῆς*, Εὐρωπαϊκό

телство дава основание да се предположи, че по негово време (IV в.) официално са били в църковна употреба само четири гласа. Известно е, че периодът от II до VI в. е време на упоритата борба на църковните отци-музиколози срещу инвазията на външната светска и езическа музика. Като поборници в тази насока се изявяват Климент Александрийски (+ок. 216), Тертулиан (ок. 160-220), св. Киприан еп. Картагенски (+258), бл. Йероним (род. 347), св. Василий Велики (330-379), св. Йоан Златоуст (+407) и др. Едно от най-илюстративните и показателни изказвания в това отношение, обобщаващо мисленето на църковните музиколози от това време, се намира в кн. 7 на съчинението *Стромати – Килими* (Stromata, PG, t. 8, col. 695-1581, t. 9, col. 9-601) от Климент Александрийски: „Подобава да се употребяват скромни и целомъдрени хармонии (напеви – б. а.), а нежните хармонии, които със страстните си приливи в гласа предразполагат към изнежен и празен живот, подобава доколкото е възможно да се избягват, сериозните и скромни приливи в гласа обуздават дързостта. Затова хроматическите хармонии трябва да бъдат предоставени на безсрамната дързост, на нецеломъдрената музика“¹. Около 200 години по-късно инвазията на светската сценична музика в църквата продължава да навлиза с нестихваща сила, което кара св. Йоан Златоуст реторсивно да запита: „Нима може да се смесва забавата с църковното пеене, чието предназначение е да прославя Бога?“². Може да се каже, че този период е време на търсене на подходящи за църковна употреба напеви и че богослужебната псалмодия не е била обвързана с конкретен брой напеви, т. е. все още не е приведена в облика на познатото по-късно осмогласие. С това може да се обясни и фактът, че св. Амвросий преименува само четири от античните тропоси, с което подчертава, че одобрява за псалмопение само техните напеви (музикални структури).

кέντρο τέχνης, Ἀθήνα 1993, с. 134; М. Скабалланович, *Толковый типикон. Объяснительное изложение типикона с историческим введением*, 2-е издание, исправленное, Москва, 2008, 161, с. 334.

¹ Цитат по: Архиеп. Филарет (Гумилевский), *Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви*, Свято-Троицкая лавра, 1995, с. 62.

² Цит. по: Кирил Попов, „Църковно пеене и духовност“, *Църковен вестник*, бр. 37, 1990, с. 4.

През първата половина на VI в. употребата на осем църковни гласа в богослужението е била вече факт. Предполага се, че те са облекли в музика вече съществуваща химнографска продукция¹. Най-ранният стигнал до нас извор, в който се споменава за осмогласие (ὀκταήχος), е църковноисторическото съчинение *Извещения* (Πληροφορίαι), писано през 515 г. от епископ Йоан Руф, подвизавал се в Маюмския манастир, Палестина. Споменаването на термина е във връзка с предадена беседа между неизвестен монах и игумена Силван, попечителстващ един от палестинските манастири². Най-ранно датираният сборник от църковни химни с осмогласно обозначение е този на епископ Север или Севир (ок. 465-538) – монофизит, за известно време Антиохийски патриарх. Обстоятелството, че гласови обозначения в книгата са поставени само на отделни места, дава основание да се смята, че те са нанесени в по-късно време³. Този песенен сборник се счита за първообраз и начало на византийския осмогласник (октоих). Коментирането на гласовите обозначения в Севировата църковна песнопойка като по-късни добавки има своята подкрепа и в църковната историография, която според цялостното номиниране на осмогласието е дело на Св. Григорий Двоеслов папа Римски (540-604) – роден две години след смъртта на Севир. Същият преименувал останалите четири от горепосочените тропоси, наричайки ги „плагииални“⁴ на първите четири. Този факт пък дал основание на редица псалтикийни теоретици да определят втората четворка гласаве като григориеви (γρηγοριανῶν)⁵.

Осмогласието е възприето, потвърдено и окончателно установено от споменатия велик църковномузикален деец св. Йоан Дамаскин. Той преразглежда съществуващите в негово време напевни традиции, битували в църковнопевческата практика, и от тях одобрява, преработва и въцърковява само най-подходящите за богослужерна

¹ Св. Куюмджиева, *Стихирарът на Йоан Кукузел. Формиране на нотирания Възкресник*, София 2004, с. 37.

² Пак там, с. 38.

³ Пак там.

⁴ Плагииален, от гр. πλάγιος – „полегнал, страничен, успореден“.

⁵ О. Толіка, цит. съч., с. 134.

употреба. С тази си инициатива, освен като велик химнописец, наричан за това му даруване „Златоструй“, св. Йоан Дамаскин е известен в православния свят още и като „Майстор на музиката“¹ и „Първи извор на църковната музика“² – музикологът, дал окончателно завършен вид на църковното осмогласие, наричано в последствие „Дамаскиново осмогласие“.

Имайки представа за появата и развитието на църковното осмогласие, нека се върнем на въпроса, за който църковномузикалната наука няма точен отговор, а именно – защо църковните гласове не са повече или по-малко, а са точно осем на брой? Богословската дисциплина Литургика, която има за предмет разглеждането на християнското богослужение в най-широкия смисъл на думата, също не дава яснота.

На този етап са известни главно три хипотези за избора на числото осем като обозначаващо църковната мелодика.

Една от тях има за свой виден поддръжник австрийския изследовател Ерик Вернер (1901-1988). Той твърди че осмогласието е свързано с осмогласна музикална традиция отпреди Христа, изградена астрономично и календарно в земите на Месопотамия и Западна Азия, което естествено е оставило своя отпечатък впоследствие и върху църковната музика³.

Друго виждане по проблема е свързано с най-големия празник в православния еортологий празника на празниците – Христовото възкресение. Освен на празниците, зависими пряко от него⁴, той оказва влияние и върху цялата календарна година, т. е. бива възпоменаван всеки осми ден в течение на цялата година. В пасхалното последование този ден е възпят като деня, който Господ сътворил да се възрадваме и възвеселим в него – „Сей ден егоже сотвори Господ,

¹ Γεώργιος Παπαδόπουλος, *Ιστορική ἐπισκόπησις τῆς Βυζαντινῆς Μουσικῆς*, Κατὲρίνη 1990 (1904), с. 110.

² Пак там, с. 137.

³ E. Werner, „Hebraische Music“. *Das Musikwerk*, 20, 1961, 10, цит. по: Св. Куюмджиева, *Стихирарът...*, 35.

⁴ Празниците, свързани пряко с Възкресението Христово, са наречени „подвижни празници“ – менят датата си, но никога седмичния ден. Това са: Неделя Вайа, Възнесение, Петдесетница и др.

возрадуемъся и възвеселимъся в онъ“. Той е винаги в пролетния сезон, но всяка година на различна дата¹. Според църковното установение, всеки неделен ден от годината – в Евангелието първи ден от седмицата, е репродукция на Пасхата Христова, т. е. възпоменателен на възкресното събитие, което съответно е и основна тема на песнопенията в тези дни. Предполага се, че една от причините или може би главната причина, сборникът с неделните възкреснотематични песнопения – Възкресник, да е осмопоредичен, е свързана с ранна възкресно-празнична традиция, имаща за обект определен период и която впоследствие става модел за репродуциране в целогодишен план. За какво става дума. Известно е, че неделята е най-рано утвърденият християнски празник – традиционно се чества още от апостолско време, а като официален ден за почивка през 321 г. Първоначално обаче са празнувани само осемте недели – от Възкресение Христово до Петдесетница. Този факт е бил съобразен и при съставянето (химнографирането) на богослужебните песнопения за тези недели. Впоследствие този осмопоредичен шаблон е осъзнат като подходящ за прилагане и спрямо останалите недели от годината, обособявайки ги в групи от по осем недели, всяка от които е следвала различен песенен репертоар, облечен в собствена музика².

¹ Празнуването на Пасхата се определя в зависимост от две астрономически предпоставки – пролетното равноденствие и пълнолунието след него. Първата неделя, която се случи след тях, е Пасха (първият ден от тридневното празнуване на Великден). Ако обаче този ден съвпадне с еврейската Пасха, тогава християнската се изтегля една седмица по-късно.

² Сборът от неделните дни през годината е 52. Изключвайки от тях четири важни в свещената история недели – 1) неделята на самото Христово възкресение, 2) неделя преди нея – на Входа Господен в Иерусалим, в която подобава да не се пее нищо възкресно, поради особеното ѝ положение на подготвителна към славното събитие и предхождаща наситената с твърде важни за спасителната Христова мисия събития седмица, в която отново няма място за възкресен песенен сюжет, 3) неделята след Възкресение (Томина), с която се приключва възкресната седмица и 4) неделя Петдесетница – остават 48 недели. Тези 48 недели се разпределят в седем групи от по осем недели, наречени в църковната терминология „стълбове“. Неделите от Възкресение до Петдесетница – осем на брой, както и всички заключени между тях седмици се смятат за попразненствени и с особен богослужебен характер, и по тази причина, въпреки че следват осмогласния цикъл, не се числят към общото число стълбове, и съответно стълбовете, представени в църковните устави (ти-

Някои изследователи, сред които се откроява съвременният американски музиколог Питър Джефри, изтъкват като причина за определянето на осем броя църковни гласа не самата музика или литургичната и календарна зависимост, а символно-номерологични значения (П. Джефри, А. Баумщарк, К. Ваксман и др.)¹. Символно-номерологичната хипотеза е основана на сбора на числата седем и едно, преосмислена и обяснена по богословски, но не много известна сред обикновения църковен народ. Съгласно с представеното по-горе онасложение, следващите редове са посветени на тази тема и представят изследване именно в тази насока.

Числото седем според юдейското и християнското вероизповедание е символ, както знаем, на идеята за завършеност и пълнота. Свещената история на Стария Завет свидетелства, че Бог е сътворил всичко видимо и невидимо за шест дни, а седмия определил за почивка (на евр. שַׁבָּת *šabbáth*). По Божия закон се изисквало това да съблюдава и Израил (Божия народ) – шест дни да работят и вършат в тях всичката си работа, а седмия да помнят и да го светят², той бил отреден за Господен ден. С Христовото възкресение – завършека на спасителната Христова мисия, Господен ден станал следващият подир еврейската събота – извън свещеното число седем, т. е. осмия по ред. На практика този нов в Божието домостроителство ден е в основата на всичко ново – Нов Завет, нова заповед, нов Израил, нов Иерусалим и т. н., а оттук и ново понятие за священо число – осем, явяващо се в този смисъл пълнота на пълнотите и най-достойно да бъде бройно число на напевите, с които би следвало да се песнослови Божието име.

Символиката на мистичната осмица и по-специално на Осмия ден всъщност е широко разпространен предмет на разисквания в патристиката. Принос за навлизането на това число в християнската

пици) са шест. Първият стълб започва от Неделя на всички светии (неделята след Петдесетница), а последният шести – през Великия пост.

¹ P. Jeffery, "The Earliest Oktoechoi: The Role of Jerusalem and Palestine in the Beginnings of Modal Ordering", *The Study of Medieval Chant: Paths and Bridges, East and West*. In Honor of Kenneth Levy, ed. By P. Jeffery. Cambridge 2001, с. 180, цит. по: Св. Куюмджиева, *Стихирарът...*, с. 35.

² Втора Божия заповед.

литература има Александрийската школа, за чиито основател се смята Филон Александрийски (около 30 пр. Хр. – 45 сл. Хр.). Специално внимание на темата по-късно отделят в богословските си съчинения св. Василий Велики – всеизвестен със своите светоотечески виждания за църковната музика, св. Григорий Богослов – боговдъхновен църковен песнописец, Псевдо-Дионисий Ареопагит – известен като баща на църковномузикалната теория и др., а най-вече св. Максим Исповедник – проповедник на Осмия ден и ретор на мистичната осмица, както и св. Йоан Дамаскин – певецът на Възкресението, наричан, както вече бе споменато, „извор на църковната музика”¹. Особен интерес заслужават последните двама, и по-специално св. Максим, чиито разсъждения по темата хвърлят най-обилна светлина в изследването на проблема и съответно в тези редове заемат своето важно място.

Тук следва да отбележим още съществуването и на редица свещеноисторически събития, свързани с числото осем, които в някаква степен при дадена условност също навеждат към разсъждения в тази посока, т. е. към евентуална асоциация с осмогласието.

Така например, при Всемирния потоп били спасени само осем човека (Бит. 7:13; 1 Петр. 3:20; 2 Петр. 2:5);

Според Божията заповед израилският народ трябвало да чества седем дни празник Шатри, а на осмия ден да имат свещено събрание, да принасят жертви и никаква работа да не вършат, отдавайки се празника (Лев. 23:34-36);

В книгата на прор. Йезекиил е отбелязано, че след седемдневни жертвоприношения за грех и очиствания, в осмия ден и по-нататък свещениците трябвало да принасят вече благодарствени жертви и Бог ще бъде милостив към тях (Йезек. 43:25-27)²;

Строежът на Йерусалимския храм завършва в месец бул – осмия месец от еврейския календар (3 Цар. 6:38), а освещаването му трае осем поредни дни (3 Цар. 8:66);

Свещеническата смяна на св. Захарий – бащата на св. Иоан Предтеча, по време на която той получава радостното видение, е осма по

¹ Г. Палаδόπουλος, цит. съч., с. 110.

² Четивото служи като паримия за празниците Успение и Рождество Богородично.

ред – Авиевата смяна (1 Пар. 24:10; Лук. 1:59-12);

Витлеем Юдейски, където се роди нашият Господ Исус Христос, е споменат точно осем пъти в Новия Завет;

Обрезанието на Господ Исус Христос е станало също на осмия ден след раждането Му. Обрязването в осмия ден след раждането е било задължение за всяко юдейско момче, с който акт се бележи новото начало под Божия Завет (Бит. 17:12). Така постъпва в древност и Авраам, обрязвайки сина си Исаак в осмия ден от рождението му (Бит. 21:4; Деян. 7:8);

Първото своеобразно възпоменание (празник) на Христовото възкресение, станава, както вече бе отбелязано по-горе, на осмия ден след самото Възкресение;

При едно осмеляване и евентуален опит за тълкуване на книга Откровение, образа на Христа Спасителя бихме могли да различим, представен по осем различни начина, както и осем различни образа ни напомнят в същата книга за Църквата¹, и т. н. и т. н.;

В краткия пък по обем, но изключително важен за православно-то богословие текст на Халкидонското вероопределение (451 г.), изразът τὸν αὐτόν – Същият, е употребен точно осем пъти, с цел достатъчно ясно и в пълнота да се потвърди, че Бог Слово, роден от Отца предвечно е един и същ с Родения от Дева Мария Исус².

И така, в тази насоченост идеята за свещената осмица откриваме отразена и в църковната химнография. В първия тропар след ирмоса на седма песен от канона за Томина неделя (Антипасха) – осмият ден след Христовото възкресение, в свободен превод от църковнославянски език четем: „Защото първи е този господствен и светоносен ден, в който достойно и с трепет да се радва новият и божествен род;

¹ Тълкуването на книга Откровение е смело начинание, към което са се бояли да пристъпят дори велики отци и учители на Църквата. И въпреки това не може да се отрече, че редица сцени и образи от тази книга снизходително ни навеждат към определени асоциации и представи. Така например за Христа ни напомнят осем различни представени в Откровението образа: Син Човешки, Закланият Агнец, Другият Ангел, Силният Ангел, Мъжкото дете, Седящият на облак, Яздещият на бял кон, Седящият на белия престол.

² Прот. Иоан Майендорф, *Византийската църква – между небето и земята. Студии върху историята на църквата във Византия*, съст. Б. Маринов, София 2007, 130.

в образ е той и на бъдещият век, какъвто осмицата произвестява; превъзнасяният от отците и наш Боже благословен Си“¹, а в синаксара за същият осми ден след Пасха Христова – Неделя Томина, в идентичен смисъл е отбелязано, че въпросната осмичност устройва образ на оня безконечен ден в бъдещия век, който е първи и единствен, непрекъсван от нощта². Този ден в пасхалните песнопения е наречен не вечерен (незалазващ) и светоносен.

В книгите на Свещ. Писание се съдържат още много случаи, в които по различни причини се споменава числото осем, или това число бива получавано чрез изследване, тълкуване или математически изчисления. В това отношение е получава голяма известност руският математик и библеист Иван Николаевич Панин (1855–1942), чиито занимания водят до твърде интересни открития, доказващи в математическо-библейски аспект значението на осмицата като число, съдържащо в себе си идеята за възобновението и вечността³.

И наистина, ако направи една равносметка, т. е. едно макар и повърхностно изследване и съпоставяне на изложените факти, свързани с т. нар. мистична осмица, ще установим, че всички примери водят към една сходна помежду им нагласа и съдържат сродно символно-номерологично послание. Всички те носят в себе си идеята за завършеност и вечност, за празничност, радост и веселие, за обновление и духовно израстване, за спасение и блаженство, хармония, възвишена любов, съзерцание и все в тази посока още светли духовни състояния, които в някаква степен пораждат и се съдържат в повествованията на всичките гореизредени свещеноисторически събития.

Твърде интересен и чуден е фактът, че всяко едно от споменатите събития съдържа или по-точно е изплетено от елементи на всички тези духовни състояния, което всъщност довежда до умозрението, че осмицата наистина е символ и съвкупност на посочените духовни състояния. Още по-голямо става удивлението ни когато съпоставим

¹ *Тріодъ цветная*, Митрополия УПЦ. Киев 2011, л. М.

² Пак там, л. Лф.

³ Виж по-подробно в: *Водният знак на Библията* – <http://novaposoka.blog.bg/drugi/2013/03/21/vodniiat-znak-na-bibliiata.1066632> (01.11.2017).

представяните от числото осем светли духовни състояния с богоустановената мисия на музиката да извисява човешкия ум и да го пренася именно в пространството и мистиката на осмия ден на творението, където „Бог ще бъде всичко във всички“ (1Кор. 13:12), където битието е извън времето и природата, където ще властва друго време – време на всеобхватното единение и любов, извършващо се в безкрайното динамично преобразяване „от слава в слава“ (2Кор. 3:18)¹.

Следвайки тази последователност на размишление, трябва да се съгласим, че никое друго число не би било така достойно за означаване на църковната мелодика, както мистичната осмица, бидейки наясно и вече съзнавайки нейните символни значения.

В земната – войнстващата Църква, ни е дадена възможност отнапред да познаем, или по-точно казано, да предусетим очарование то на Осмия ден, чиито зари раздират тъмата на настоящото битие още в днешния ден². Едно от средствата да предусетим това очарование е църковната музика, но дали наистина Божиата Премъдрост е проначертала мелодиите на тази музика да се групират конкретно в осем раздела именно в напомняне и предвкусване на божествената хармонията в бъдещия век? – Новият Израил, т. е. християнската общност, при подобни въпроси има своето мерило и правило в лицето на боговдъхновените и богодвижими свети отци – изразителите на православното Предание, признати единодушно от Църквата като авторитети, дълбоко разбиращи и правилно тълкуващи Истината на Откровението³. Тук ще си послужим с малка част от изреченото от св. отци за същността, свойствата и мисията на църковното пение, като едновременно с това ще съпоставим извлеченото с умозренията им за мистичната осмица, която според тези умозрения представя две насоки: означителна, т. е. какво тя всъщност символизира, и действена, т. е. какво се случва в нейния мистичен обсег. Целта на това съпоставително изследване е да бъде установено налична ли е все пак

¹ Хр. Янарас, „Осмият ден“, – в: Православие.bg. Седмичен преглед на портала Православие България, бр. 11, петък, 28 април 2006, 7.

² Пак там.

³ прот. Иоанн Мейендорф, *Введение в святоотеческое богословие. Конспекты лекций*, Минск, 2007, 6.

взаимовръзка между двете понятия – между осмицата и църковното пение, и в достатъчна степен ли е тази взаимовръзка и зависимост, за да определи означението на второто. Нека пристъпим към това начинание посредством сравнителния метод, цитирайки виждането за църковното пение на св. Атанасий Александрийски: „Добре пеещият настройва душата си и от неспокойствие я привежда в спокойствие, така че идвайки в естественото си положение, тя по никакъв начин не се влияе от смущения, а напротив – превръща се в способна за възвишени мисли и придобива мощна нагласа за бъдещите блага; настройвайки се по мелодията на словата, тя забравя за страстите, с радост вира ума си в Христа и мисли само за най-добрите неща“¹. Следователно според св. Атанасий Александрийски посредством доброто пение душата придобива мощна нагласа за бъдещите блага. Подобно нещо, но вече в мистиката на Осмия ден намираме и в думите на св. Максим Изповедник: той – осмият намеква за неизреченото тайнство на вечното благобитие, т. е. мистичната осмица и доброто пение притежават еднакви характерни черти – водят към усещане за предстоящия блажен живот. В тази насока св. Кирил Йерусалимски споделя: посредством химна живеем в общение с небесните воинства, които са над света², и още: „Каквото е съединено с възвишено съзерцание и богословие, пише св. Василий Велики – то е песен“³. Най-красноречив в това отношение си остава Златоустият св. Йоан, който с възхищение отбелязва: „Нищо не възбужда и не окриля така духа, нищо не го отчуждава така от земята и от телесните вериги, нищо не изпълва така любовта с мъдрост и с равнодушие към житейските работи, както съгласуваното пение и стройно съставената божествена песен“⁴.

В творенията на св. Максим Изповедник (ок. 580-662) – усърден в подвизите си преподобен св. отец, ревностен защитник на Пра-

¹ Цит. по: Архиеп Филарет, цит. съч., с. 74.

² Цитат по: дякон Иван Иванов, „Богословски поглед върху средновековните музикални трактати“. – В: *Българско музикознание. Доклади, изнесени на семинара „Православна музика“*, Год. XXXI, кн. 3-4, София 2007, с. 132.

³ Василия Великаго, Архїепископа Кесарїи Кападокійскїя, *Творенїя, часть первая, Беседа на двадцать девятый псаломъ*, Москва 1900 (репр. изд. Москва 1993), с. 215.

⁴ Йоанна Златоуста..., томъ пятый, книга первая. Беседа на псаломъ 41, с. 151-154.

вославната вяра и бележит църковен писател, намират място твърде интересни разсъждения и аспекти за същността и значението на духовното пение, както и тълкувания на някои литургийни химни. Освен това богословските му трудове съдържат и текстове, които разкриват символно-номерологичното значение на числото осем в задоволителна степен. Разсъжденията му в тази насока са твърде интересни най-вече поради поразителната прилика, която се открива при съпоставяне на изреченото от други св. отци за същността и свойствата на църковната музика с казаното от св. Максим за тайнствената осмица и за т. нар. Осми ден. И още: св. Максимовото учение в тази насока идва във време малко преди края на формирането и окончателното утвърждаване на църковното осмогласие – около 60–80 години преди това.

И така, въпросните податки са вложени в съчиненията „Въпроси и отговори към Таласий“¹, „Глави за богословието“², както и в някои от поместените от самия Максим Изповедник схолии (разяснителни бележки) към съчиненията.

Тълкуването на св. Максим на думите „певци и певици“ от текста на 41 стих от 5 глава на II Ездра, изложено в отговора на 55 въпрос от посоченото по-горе негово съчинение „Въпроси и отговори към Таласий“, е съпътствано и с тълкувание на техния брой – осемстотин петдесет и пет³. Това именно тълкувание е от особена важност за подетата тук тема, тъй като макар и непряко предоставя добра възможност за разсъждения и осветляване в някаква степен на разглеждания въпрос. Този факт почти натрапчиво води до презумцията те да са именно сред оказалите влияние за дефинитивното фиксиране на броя на гласовете в църковното пение.

Според ясното указание на поместена в полето схолия⁴ това, кое-

¹ Свети Максим Изповедник, *Творения*. Превод от руски език по изданието на Православния Свято-Тихоновски институт от 1993 г. Изд. „Св. Вмчк Георги Зограф“, Света Гора, Атон 2002, с. 588, 594.

² Пак там, 289-291, 298-299.

³ В посочения стих става дума за еврейски певци и певици, които цар Дарий освободил от плен, за да участват във възстановяването на Йерусалим.

⁴ Сведение за произхода и причината за написването на тези пояснителни маргинални текстове е отразено в „Пролог на Максим монах към поместените в полето

то прави осем сред числата до десет, същото прави и осемдесет сред числата до сто, и осемстотин сред числата до хиляда¹, така че при тълкуването на броя на певците и певиците, тръгнали да въздигат наново разрушения от цар Навуходоносор Йерусалим, св. Максим пренася мистичното значение на числото осемстотин към значението на числото осем. В този духовен смисъл числото осемстотин според св. Максим само по себе си, разбирано в похвален смисъл, означава безстрастието, характерно за бъдещия век², а още и бъдещите логоси на знанието³. Целият сбор пък на израилските песнопевци според тълкуванието на светия отец открива достъпно за хората знание за вечното⁴. Що се отнася до понятието безстрастие, което означава осмицата, то от светоотеческата литература могат да се приведат много примери, при които за църковното пение се говори както за насаждащо в душите на слушателите безстрастие, така и изискваното от носещите певческото служение същото това безстрастие. Представеното виждане за значението на осмицата пряко навежда на казаното вече за църковното пение от св. Атанасий Александрийски в посланието му до Маркелин: „...настройвайки се по мелодията на словата, тя (душата – б. а.) забравя за страстите, с радост взира ума си в Христа и мисли само за най-добрите неща“⁵.

Необходимо е да отбележим в тази връзка, че разсъжденията на св. Атанасий за църковното пение са действително едни от най-назидателните, изречани някога от устата на музикословстващ специалист. „Който пее псалми, казва пък св. Йоан Златоуст в беседата си върху 134 псалом, макар и да е крайно развратен, засрамвайки се от псалома обуздава силата на страстите“⁶, а това свое виждане

схолии», където св. отец изтъква: „...аз написах този ред схолии, като приспособих подобаващо пояснение към всяко място; ...за да бъде разсъждението разбираемо във всяко отношение и да не се изопачава с неточности“ (св. Максим Исповедник, *Творения...*, с. 370).

¹ Св. Максим Исповедник, *Творения...*, с. 588, 594.

² Пак там, с. 594.

³ Пак там, с. 587.

⁴ Пак там.

⁵ Цит. по: Архиеп Филарет, цит. съч, с. 74.

⁶ Йоанна Златоуста..., томъ пятый, книга вторая. *На псаломъ 134*, с. 430.

подтвърждава и в беседата си върху началото на 41 псалом: с псалмопение да изгоним всички нечисти и порочни желания¹. В обсега на тази беседа (PG 55, 155-167) е вместиено пространно Златоустово изложение на свойствата и проблемите на църковната музика, което свободно може да бъде определено като Златоустов църковномузикален трактат (PG 55, 156-159)². Същият изобилства с определения за църковното пение, носещи характеристиките, посочвани от св. Максим и други църковни писатели като присъщи на числото осем и на есхатологичния Осми ден. В това ще се убедим, следвайки расъжденията на св. отци.

Относно израза бъдещите логоси на знанието, както и знанието за вечното³, спометати от св. Максим Изповедник във връзка със значението на числото осем, могат също да се приведат множество примери, определящи църковното пение като един от главните носители на Благовестие в по-достъпен за слушателя вид, както и изобщо за познания на вярата. Тук, в съответствие идват отново изреченията на св. Василий Велики, св. Йоан Златоуст и др. Така например според св. Василий песента е мъдро изобретение на Учителя, изменил начин как едновременно и да пеем, и да се учим на полезното!⁴, и още: „За новопосветените (в християнската вяра – б. а.) е начало в учението, за напредващите – стимул, за свършените – опора, глас на Църквата“⁵. В същата насоченост се изказва и св. Йоан Златоуст: „духовните песни доставят велика полза, велико назидание, велико освещение, и служат за ръководство към всяко любомъдрие, защото думите им очистват душата, и Дух Светий скоро низхожда в пеещата тези песни душа“⁶. И още: „във връзка с изясняване песнопенията за

¹ Иоанна Златоуста..., томъ пятый, книга первая. *Беседа на псаломъ 41*, с. 151-154.

² Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольскаго, *Творения*, въ русскомъ переводѣ. Томъ пятый, книга первая. *Беседа на псаломъ 41*, С.-Петербургъ 1899, с. 151-154.

³ Св. Максим Изповедник, *Творения*..., с. 587-588.

⁴ Василия Великаго..., часть I, *Беседа на первую часть первого псалма*, с. 157. Цит. според превода на Росен Тенев в: Св. Василий Велики, *Шестоднев и други беседи*, София 1999, с. 132.

⁵ Василия Великаго..., цит. съч., с. 156-157.

⁶ За вредата от светските мелодии и песни и за ползата от духовните такива виж и в началото на беседата върху псалом 100 (Иоанна Златоуста..., томъ пятый, книга

мъчениците авва Доротей (VI в.) пише: Да се пее каквото и да е от писанията на св. богоносни отци е всякога полезно...¹ Давайки пояснение на казаното св. Доротей допълва: „...последните (светите отци – б. а.) винаги и навсякъде се стараят да ни поучат във всичко, що се отнася до просвещаването на душите ни: от техните слова ние можем да узнаем значението на празнувания ден – било то Господски празник, или на светите мъченици, или на отците, и изобщо всеки свят и особен ден“². Не следва да бъде пропуснат в това отношение и видният сред църковните писатели Псевдо-Дионисий Ареопагит, който в съчинението си „За небесната иерархия“ отбелязва, че църковната псалмодия свещено разкрива превъзходството на превисшето осияние³, и пак, „тя е разказ за божествените (неща и дела), възбуждайки в онези, които боговдъхновено го свещенословят, нагласа да приемат и предават всяко едно йерархично посвещение. ...законополага единомислие към божествените неща у нас самите и един към друг, тогава онова, което в умственото свещенословие на псалмите (се представя) съкратено и затъмнено, при пресвещените четения на свещенописмените творения се разгръща в по-многочислени и ясни образи“⁴.

За да бъдат затвърдени вече придобитите впечатления относно връзката между характерностите и свойствата на мистичната осмица и тези на църковното пение с присъщата му осмочислена мелодика, ще продължим със сравнително изследване и на други св. Максимови текстове. Да видим това в някои от споменатите негови схолии, съдържащи ценна информация по разглеждания въпрос. „Числото осем, пояснява светият Изповедник в една от тези схолии, съдържа в себе си и покой, и движението; покой, когато се разглежда само по себе си, защото всяко четно число е неподвижно, тъй като няма център; движение, когато се събира с число, стоящо [в реда на числата] до или след него, тъй като тогава се получава нечетно число, а всяко

вторая – *Spuria*. На псалом 100, с. 717-718.

¹ Цит. по: Архиеп. Филарет, цит. съч., с. 111.

² Цит. по: И. Карабиновъ, *Постная тріодъ...*, с. 67-68.

³ Св. Дионисий Ареопагит, *За небесната иерархия; За църковната иерархия*, прев. Ив. Христов, София 2001, с. 37.

⁴ Пак там, с. 79.

нечетно число само по себе си е подвижно, благодарение на еднаквата отдалеченост от своите крайни точки¹ и още (...) Разглеждано само по себе си, осем съдържа покой, тъй като ограничава движението на нечетното число, което стои пред него. Защото числата седем, седемдесет и седемстотин изразяват свойство, присъщо на временното битие. Затова, ако чувството по-скоро постига това, което се намира под властта на времето и тварното битие, то умът, станал свършен, възприема познанието или знанието за вечните и умопостижими [неща] – нали знанието се определя като безпогрешно познаване на субекта². Колко добре съответстват тези думи на св. Максим с казаното пък от св. Василий Велики, според който църковното пение „е покой за душите, то дарява мир, успокоява буйните и развълнувани мисли, смекчава гневното сърце, уцеломъдрява невъздържанието... свързва приятелства, единение е между далечни, помирява враждуващите. ...гони демоните, носи ангелска защита, оръжие е в нощните страхове и отмора в дневните усилия. ... За новопосветените (в християнската вяра – б. а.) е начало в учението, за напредващите – стимул, за свършените – опора, глас на Църквата“³. Подобно е виждането в това отношение и на св. Йоан Златоуст: „духовното пение успокоява мислите, окриля ума и възвисява душата“⁴; и още: „духовните песни доставят велика полза, велико назидание, велико освещение, и служат за ръководство към всяко любомъдрие“⁵.

В друга пояснителна бележка всичко казано в горната схолия почти се повтаря, с тази разлика, че в нея е привнесено повече духовно звучене и което е по-важно – в нея взаимно се покриват характеристиките на мистичната осмица и Осмия ден от творението. „Затова, пояснява св. Максим, употребявани в Писанието в похвален смисъл, те (числата осем, осемдесет, осемстотин, осем хиляди – б. а.) показват свършената неподвижност по отношение на страстите, тоест непо раждане на страстите. Това характеризира състоянието на бъдещия

¹ Пак там, с. 588.

² Пак там.

³ Василия Великаго..., цит. съч., с. 156-157.

⁴ Йоанна Златоуста..., томъ пятый, книга вторая. На псаломъ 134, с. 430.

⁵ Йоанна Златоуста..., томъ пятый, книга первая. Беседа на псаломъ 41, с. 151-154.

век, в който няма пораждање на страстите“¹. Под бъдещия век тук определено трябва да разбираме Осмия ден, при който св. Максим смело поставя знак на равенство между свойството на този ден и символичното значение на числото осем. От това следва, че душевните нагласи на осмия ден, т. е. бъдещия век, получават като абривиатура числото осем, което от своя страна е атрибут и на църковната музика, означаващ нейната мелодика. Последната, според свидетелствата на богоносните св. отци има за богоначертана мисия да довежда в душите и съзнанието на слушателите нагласите от осмия ден.

В трета схолия, числото осем се свързва със свършенството на твърдият навик на добродетелта². В съответствие с това свойство на мистичната осмица ще бъдат приведени още светоотечески свидетелства за църковното пение, разкриващи способността на църковната музика да насажда добродетел. Като църковнопевческа успоредица на горния цитат тук ще повторим думите на Великия Атанасий в посланието му до Маркелин: „...настройвайки се по мелодията на словата, тя (човешката душа – б. а.) забравя за страстите, с радост вира ума си в Христа и мисли само за най-добрите неща“³. В пролога на блажени Августин към „Тълкувания на 150-те псалми“ (Ennarationes in Psalmos 150) откриваме негов своеобразен „химн за песента“, съставен може би по подобие на „химна за любовта“ на св. ап. Павел (I Кор.13:1-8), който в случая е най-подходящото свидетелство, разкриващо способността на църковната музика да насажда добродетел: „Песента е благоприятна Богу, тя прогонва всеки грях, сдружава в съюз с любовта, всичко преодолява, всичко изпълва, на всичко научава, всичко показва, възвеличава душата, очиства устата, весели сърцето, изгражда висока духовна кула, просвещава човека, отваря разума, убива всяко зло, показва свършенството“⁴.

„Числото осем, пише още св. Максим в съчинението си „Глави за богословието“, постигано от гледна точка на естественото съзерцание, означава умопостигаемата природа на нетелесните (същества),

¹ Пак там, 594.

² Пак там, 582.

³ Цит. по: Архиеп Филарет, цит. съч., с. 74.

⁴ Псалтир Синодалная, Москва (1913), с. 9.

а от умозрителна гледна точка – премъдрото богословие¹, и още – (Нали Господ е Творец) на умопостигаемите (същества) благодарение на числото осем, защото тяхното битие превишава периода, измерим с времето². Въпреки твърде сложния изказ все пак успяваме да под-разберем, че числото осем символизира невидимия ангелски свят, който възприемаме чрез нашия духовен взор и който е несъвместим с представите ни за време. Това битие ние достигаем не с телесните ни сетива, а от гледна точка на естественото съзерцание, както казва още св. Максим. Това число обаче символизира и още нещо – богословието, т. е. всичко онова, което се отнася до Бога и което ни се открива от Свещ. Писание. Преследваната тук аналогия между тези светоотечески размисли за мистичната осмица и църковното пение и по-конкретно – църковното осмогласие, можем да потвърдим, като отново си послужим с идентични умозрения, изказани от други богоозарени мъже от същата епоха, какъвто например е цитираният по-горе Псевдо-Дионисий Ареопагит³. В съчинението „За божествените имена“ (PG, t. III, col. 585-997) откриваме следния текст: „...от тях (от богоначалните химни – б. а.), пише Псевдо-Дионисий, се осветяваме по начин, надминаващ всичко на света, и целите се вдаваме в светите славословия, така че да видим богоначалната светлина, дарена ни от тях съразмерно, и да възхвалим благодатното начало на всяко свещено светлопроявление, както самото то е предало за себе си в Светото писание“⁴. Истинското свято славословие е свойствено най-вече за ангелите – нетелесните същества, чиято природа според казаното по-горе от св. Максим означава числото осем. Тази природа ние достигаем и съзерцателно се удостояваме да видим богоначална-

¹ Св. Максим Изповедник, *Творения*, с. 299.

² Пак там, 298.

³ Известно е, че св. Максим, като един от най-просветените мъже на своето време обича да разяснява мъчноразбираеми пасажии в специални маргинални схоллии не само в своите трудове, но и в творенията на посочвания в наше време като баща на църковномузикалната теория Псевдо-Дионисий, когото св. Максим, позовавайки се на писанията му, с възхищение определя като свят и истински богопросветен, от когото несъмнено черпил вдъхновение в творческата си дейност (виж: Св. Максим Изповедник, *Творения...*, 172).

⁴ Св. Дионисий Ареопагит, *За божествените имена*, прев. Л. Денкова, София, 1996, 27.

та светлина, според Псевдо-Дионисий, благодарение на богоначалните химни. В тази връзка тук ще цитираме и едно от писмата на св. Григорий Богослов до св. Василий, в което с преливаща в душата си носталгия св. Григорий пише: „Кой ще ми върне тези псалмопения, бдения и молитвени преселения при Бога? Кой ще ми даде този невеществен и безплътен живот?“¹ А що се отнася да споменатите богоначални химни, цитирайки отново Псевдо-Дионисий, те съдържат свещено светлопроявление, представено ни в Светото писание. Иде реч за чистото богословие – Светото Писание, наречено от св. Максим премъдрото богословие, имащо според същия като символ отново числото осем. Изводът е, че църковните химни проявяват числото осем, извисявайки пеещите ги в пространството на невидимия ангелски свят и откривайки им знания за Бога. Същото в прав текст и в духа на Псевдо-Дионисиевите йерархии подчертава св. Максим и в съчинението си „Тайноводство“ (Мистагогия). Тук св. Максим определя Трисветата песен като подражание на Ангелите, или дори богословско състезание във вярата на вярващите и Ангелите. Непрестанното свещено славословие на светите Ангели в Трисветата песен, пише светият отец, означава изобщо равенството, строя, хармонията и съзвучието в божественото славословие на небесните и земните сили, които ще се осъществят веднага и едновременно в бъдещия век...² Извършването от целия вярващ народ трикратно възгласяне „Светий“ посочва нашето единение и равночестност с безплътните умни сили, което ще стане явно в бъдеще, когато... естеството на човешките ще се научи в пълно съзвучие с горните сили да възпява и да освещава едното Триипостасно Божество с трикратното пеење „Светий“³. Заслужава да се отбележи, че определянето на църковното пение като ангелско служение и като богословие за обикновения църковен народ е често срещано явление в светоотеческата литература.

В тази посока на размишление, откриващи всъщност пространството и същината на Осмия ден и мистичната осмица, светият Изповедник продължава и при тълкуването на литургийното песно-

¹ Григория Богослова..., *Творения, том II, 5 Къ нему же (Василию Великому)*(9), с. 414;

² Св. Максим Изповедник, *Творения*, с. 210-211.

³ Пак там, с. 199-200.

пение „Един Свят, Един Господь...“, което според него е показване на съкровенията, превишаващи ума и разума връзка и съединение с единството на Божествената Простота, с които ще се сподобят – премъдро и тайнствено по Бога – съвършените в нетления духовен век¹, т. е. в Осмия ден от Божието творение. Това песнопение и следващите от св. Литургия, а също и причастяването със светите и животворящи тайни показва (още и – б. а.) осиновяването (на хората) на нашия Бог².

Изказаните по-горе светоотечески мисли могат със същата сила и значение да бъдат отнесени и като осветляващи дълбоката същност, значението и целите на химнодията изобщо като богодаденост. Така например, покрай изясняването на въпроса какво означава славословието на Трисветата песен, св. Максим дава отговор, който всъщност може да се приеме за равнозначен и за песнопенето като цяло „то (славословието) според св. Максим е равноангелска светлост на живота... и равноангелско постигане на Божеството, доколкото то е възможно за човека, възпяване (на Бога) и постоянен порив (към Него)“³.

В творенията на св. Максим Изповедник откриваме също и редица интересни тълкувания на означения като „песен“, „славословен глас“ и т. н., които отново ни представят характеристики на църковното пение, идентични с тези на казаните от него за мистичната осмица.

Тук ще се ограничим с представянето само на едно от посочените означения. Става дума за св. Максимовото тълкуване на стихове 1-ви и 2-ри от Пс. 100 в съчинението му „Глави за богословието“ – втора стотица, в което преподобният разкрива, че под „песен“ в дадения текст се подразбират добродетелните дела, „размисълът“ – умозрителното познание, съответстващо на добродетелите. И според това познание възприема Божественото пришествие онзи, който, докато бодърствува в добродетелите, очаква своя Господ⁴. От казаното следва, че духовното пение е всъщност проява още и на бодърстване

¹ Пак там, с. 200.

² Пак там, с. 211.

³ Пак там.

⁴ Пак там, с. 346.

– подобно на петте разумни девиси от притчата на нашия Господ – бодърстване в песен, означаващо добродетелно битуване в очакване на Жениха, или казано иносказателно: в очакване на бъдещият век, т. е. на Осмия ден.

Представеното дотук мистично значение на числото осем придобива още по-ясна картина в контекста на учението на св. Максим за Осмия ден, представено в съчинението му „Глави за богословието“ и съпоставено с учението за шестия и седмия ден. Нека да надникнем какво всъщност казва св. Максим за този най-важен ден от Божието домостроителство: „шестият ден, пише той, разкрива логоса на битието на съществуващите; седмия ден посочва образа на тяхното благобитие; а осмият наемква за неизреченото тайнство на вечното благобитие на съществуващите“¹. „Осмият, отбелязва още светият отец, разкрива начина на устроение на онова, което е по-високо от природата и времето²; ...който се удостоява с осмия ден, той е станал от мъртвите (...): той вкухва блажения Божий живот, който наистина съществува и се нарича единствен истински живот, понеже и сам става бог поради обожествяване³..; той е преход към обожествяване на достойните⁴... Който е съпричастен към Божия покой (устроен от Него) заради нас в седмия ден, по обожествяване е съпричастен също и на Неговото действие заради нас в осмия ден, тоест на тайнственото Възкресение“⁵.

¹ Пак там, 290-291.

² Пак там, 289.

³ Пак там, 290.

⁴ Пак там.

⁵ Пак там, с. 291. Някои места от писанията на св. Максим Изповедник водят към алюзия и за други дадености в псалтикийното изкуство. Така например, в съчинението си „Въпроси и отговори към Таласий“ той свързва числото четири с извеждането от материята и материалните неща и въвеждането към божественния и мирен дял на умопостижимите неща. Това тълкувание на мистичната четворка ни напомня за мисията и характера на четирите основни и четирите плагиални гласове, което в известен смисъл има общо и с тълкуванието за осмицата. Четворката според св. Максим символизира още и четирите главни безстрастия: 1) въздържание от зло на дело, наблюдавано у новоначалните; 2) пълно отхвърляне на порочните помисли; 3) отхвърляне на изкушенията, идващи чрез зрителното ни възприятие – при тези изкушения видимите порочни образи се трансформират

Бяха приведени достатъчно примери, представящи явни и неоспорими сходства в свойствата на две различни в същността си неща. Едното – изпълнен с обаяние есхатологичен ден, или съответно число, символизиращо същите характеристики, а другото – продукт на човешка интелектуално-естетическа дейност, насаждащ във възприятието ни нагласи, поразително идентични по своята същност със съдържащите и означаващи тези душевни състояния и представи осми ден от Божието творение и мистична осмица. Това безспорно било известно и на църковните писатели като св. Максим Исповедник и останалите цитирани тук отпреди времето на окончателното устоявяване на осмогласната музикална система.

В своя всеизвестен „Шестоднев“ св. Василий Велики определя Осмия ден като време, което ще бъде началото на вечността¹. Време, в което Божият промисъл за човешкия род е достигнал своята завършеност и следва безкрая. Умозрения в същия дух не са чужди и на други св. отци. Тук в отговорност на горното следва да отбележим един твърде важен израз от горепосочения текст от „Глави за богословието“: „...който се удостоява с осмия ден, пише св. Максим, той е станал от мъртвите, с други думи: той се е удостоил с възкресението“. Близко 100 години по-късно великият химнотворец и богослов св. Йоан Дамаскин в съчинението си „Точно изложение на православната вяра“ – трета част от най-голямото му творение „Извор на знанието“ (Πηγὴ γνῶσεως – озаглавено така векове по-късно), определя като носител на тази идея просто осмицата, т. е. числото осем като символ на бъдещото състояние след възкресението от мъртвите². Същият, за когото изкуство, богословие и духовност стават неразделни³, и чийто най-ценен принос в музикално отношение е предприетият и

в умозрителни; и 4) въздържане от всякакви чувствени представи, което е предпоставка за третото безстрастие. Тези безстрастия пък поразително напомнят за итосите (нагласите) на всеки един от четирите автентични, а от тях и за четирите плагиални гласове.

¹ Вл. Лоски, *Очерк върху мистическото богословие на Източната църква*, София 2005, с. 104.

² М. Скабалланович, *цит. съч.*, с. 541; вж. също: Св. Куюмджиева, „В търсене на ранните осмогласници“, *Българско музикознание*, год. XXXIII, кн. 2, София 2009.

³ Протопр. Иоан Майендорф, *Византийската църква*, с. 27.

осъществен от него подбор (ревизия) на дотогава съществуващите църковнопесенни традиции, като с одобрените мелоси формира православното богослужебно осмогласие. Същият поет и писател, чието химнографско перо поставя началото на книгата Осмогласник, съдържаща изключително песнопения за Възкресението и дала живот и пространство за разгръщане на осмогласната музикална система¹. Този, за когото осмицата е символ на Възкресението следва да допуснем, че е написал своите боговдъхновени възкресни песнопения в осмичен порядък, не само в текстово, но и в музикално отношение, съобразявайки се именно със символните характеристики на мистичната осмица и най-вече с представите за есхатологичния осми ден. Наистина, ясни сведения и определящи положения в тази насока липсват, но имайки предвид представените тук основания, базирани на направените сравнения, може да кажем с немалка увереност, че тази неоспорима тъждественост между църковното пение и мистичната осмица е оказала своето насочващо влияние. В богопромислително съотношение и с числото недели от Пасха до Петдесетница е дала вдъхновение, устрем и дръзновение на богомъдрия Йоан и на предшестващите го музикословейши св. отци да изковат църковното осмогласие.

¹ Според установена в Православната църква традиция, Осмогласник (Октоих) се наричат само песнопенията в едноименната книга за събота-вечер и неделя-сутрин, които възпяват Христовото Възкресение. Останалата част от Октоиха, т. е. последованията за останалите дни от седмицата, е прието да се нарича Утешителник (Папаклитики).

Σέβη Μαζέρα

ΘΕΟΔΩΡΟΣ ΜΑΝΟΥΓΡΑΣ (ΙΓ΄ ΤΕΛΗ – ΙΔ΄ ΑΡΧΕΣ):

το μελοποιητικό του έργο (το καθεαυτό, καλλωπισμοί επί των έργων του, εξηγήσεις από Γρηγόριο και Χουρμούζιο). Ένας σπουδαίος μελουργός στην πρώτη περίοδο της άνθισης της Καλοφωνίας¹

Abstract: *Theodore Manourgas (13th-14th c.): His work as a Composer (His Legacy, Ornaments on His works, and Commentars made by Gregorius Chourmouzius). An Excellent Artist in the First Period of the Flourishment of Kalophonia, is an original contribution to the research of the Byzantine ecclesiastical chant tradition. It analyzes the manuscript heritage, as well as its interpretation from a composer during the Ottoman period.*

Keywords: *Byzantine Music, Ecclesiastical Chant, Liturgics, Orthodox Liturgy, Theodore Manourgas, Gregorius Chourmouzius*

Η αυτονομία της Τέχνης της Μελοποιίας είναι αναντίρρητα η μεγάλη κατάκτηση των βυζαντινών μελουργών του ΙΔ΄ αιώνα και ορίζεται κυρίως μέσα από την επιβολή στους παραδεδομένους χειρόγραφους μουσικούς κώδικες των επώνυμων συνθέσεων και άρα του προσωπικού ύφους των μελουργών, σε αντιδιαστολή με την καταγραφή των παλαιότερων συνθέσεων που φέρουν πλέον χαρακτηρισμούς όπως «παλαιόν», «αρχαίον» ή γενικότερα των ανωνύμως παραδεδομένων συνθέσεων που όμως εκφράζουν το ύφος συγκεκριμένης τοπικής εκκλησιαστικής προφορικής

¹ Η εισήγηση παρουσιάστηκε στην Α΄[Η΄] Συνάντηση Ελλήνων Βυζαντινολόγων, που πραγματοποιήθηκε στην Αθήνα από τις 16 έως τις 18 Δεκεμβρίου 2015, στο Πανεπιστήμιο Αθηνών.

παράδοσης όπως: «θεσσαλονικαίον», «πολίτικον», «αγιορείτικον» κ.α.

Πρόκειται για μία μεταρρύθμιση της ασματικής παράδοσης η οποία χαρακτηρίστηκε κυρίως από την επικράτηση του κοσμικού τύπου σε βάρος του μοναστικού λιτότερου λειτουργικού άσματος.

Η καταγραφή των «καλοφωνικών στίχων» φανερώνει την πλήρη ακμή της μελισματικής επιτήδευσης στην οποία είχε φτάσει ήδη το έτος 1336 η βυζαντινή μελοποιία. Η ύπαρξη του νέου ρεύματος στη βυζαντινή μελοποιία είναι σαφώς συνυφασμένη με το πρόσωπο του Ιωάννου Παπαδόπουλου Κουκουζέλη και Μαϊστορος, στον οποίο αποδίδεται – αν όχι η συγγραφή - η επιστασία του παλαιότερου χρονολογημένου Κώδικα Παπαδικής το έτος 1336 του ΕΒΕ 2458. Ο κώδικας αυτός αποτέλεσε την επίσημη συνένωση δύο παλαιότερων επιβεβλημένων κωδίκων: του Ασματος και του Ψαλτικού. Πρόκειται για μία απόλυτα επιτυχημένη προσπάθεια κωδικοποίησης της ασματικής παράδοσης της δραστηριότητας και των επιτευγμάτων των μελουργών της πρώτης παλαιολόγειας περιόδου υπό τον Ανδρόνικο τον Β' (1282 – 1328).

Οι απαρχές του καλοφωνικού μέλους τοποθετούνται στις αρχές του ΙΒ' αιώνα, οπότε και παρατηρείται σε χειρόγραφους κώδικες η καταγραφή «διηνηθισμένου και επιμελημένου μέλους, εν σχέσει με το κοινόν απλούν άλλο μέλος»¹. Οι μελουργοί αποτυπώνουν γραπτώς την τάση της εποχής όπου οι ψάλτες ερμηνεύουν το ρεπερτόριο του Ψαλτικού και κατ' εξοχήν τα Κοντάκια με νέο περίτεχνο μέλος, τάση που οδήγησε στην Καλοφωνία.² Η περίοδος ανάπτυξης και σταθεροποίησης του καλοφωνικού μέλους (1261 – 1360) δεν είναι τυχαίο πως συμπίπτει με μία γενική ανάπτυξη σε άλλες Τέχνες και Επιστήμες. Σπουδαιότατοι λόγιοι αναφέρονται: ο ιστορικός Γεώργιος Παχυμέρης (1242 – π.1310), ο εγκυκλοπαιδιστής και σοφός Νικηφόρος Γρηγοράς (+ π.1360), ο ποιητής Μανουήλ Φιλής (π.1275 – 1340), ο φιλόλογος Μάξιμος Πλανούδης (1260 – 1310), ο θεολόγος Γρη-

¹ Γρ. Στάθης, *Οι Αναγραμματισμοί και τα Μαθήματα*, Ι.Β.Μ., Μελέται αρ.3, Αθήναι 1992, σ. 74.

² Η περίοδος ανάπτυξης και σταθεροποίησης του καλοφωνικού μέλους (1261 – 1360) δεν είναι τυχαίο πως συμπίπτει με μία γενική ανάπτυξη σε άλλες Τέχνες και Επιστήμες. Σπουδαιότατοι λόγιοι αναφέρονται: ο ιστορικός Γεώργιος Παχυμέρης (1242 – π.1310), ο εγκυκλοπαιδιστής και σοφός Νικηφόρος Γρηγοράς (+ π.1360), ο ποιητής Μανουήλ Φιλής (π.1275 – 1340), ο φιλόλογος Μάξιμος Πλανούδης (1260 – 1310), ο θεολόγος Γρηγόριος Παλαμάς (π.1296 – 1359), ο Νικόλαος Καβασίας, ο Ματθαίος Βλάσταρης (+π.1350), ο Θεόδωρος Μετοχίτης.

γόριος Παλαμάς (π.1296 – 1359), ο Νικόλαος Καβασίας, ο Ματθαίος Βλάσταρης (+π.1350), ο Θεόδωρος Μετοχίτης.

Μελουργοί που πρέπει να ήκμασαν μετά το 1261 αναφέρονται οι Φωκάς Φιλαδελφείας, Γερμανός μοναχός, Αβασιώτης, Κλωβάς, Μιχαήλ Πατζάδος, Νικόλαος Κάλλιστος, Νικόλαος Καμπάνης, Συμεών Ψηριτζής, Καρβουναριώτης, Θεόδωρος Μανουγράς, Λέων Αλμυριώτης, Νικηφόρος Ηθικός, Γρηγόριος δομέστικος. Τους μελουργούς και ποιητές του καλοφωνικού μέλους αυτής της εποχής καταγράφει η χειρόγραφη παράδοση του ΙΔ΄ και ΙΕ΄ αιώνων. Στις Παπαδικές και τα Μαθηματάρια καταγράφεται μία πλειάδα ονομάτων μελουργών «παλαιοτέρων» των οποίων τις [καλοφωνικές] συνθέσεις «καλλωπίζουν» οι «νεώτεροι», οι μεγάλοι μελουργοί του α΄ μισού του ΙΔ΄ αιώνα: Ιωάννης Κουκουζέλης, ο Γεώργιος Κοντοπετρής και ο Ξένος Κορώνης¹.

Η παλαιότερη χρονολογικά καταγραφή έργου του Θεόδωρου Μανουγρά βρίσκεται στο σπουδαίο χειρόγραφο ΡΙΑ 161 (ΙΓ΄ αιώνα τέλη) της Πανεπιστημιακής Βιβλιοθήκης της Μεσσήνης. Στο φ.86r, τη Κυριακή των Βαΐφόρων σε ήχο πλ.β΄ Κύριε, πού θέλεις.. Πρόκειται για καλοφωνικό ιδιόμελο των Βαΐων², για το οποίο έχει γράψει ο μουσικολόγος Lorenzo Tardo³: «να επισημάνουμε ότι στην αρχή αυτό ήταν ένα ιδιόμελο. Εδώ αντιθέτως το κείμενο εξυπηρετεί τον όποιον μαΐστρα ώστε να το επεξεργαστεί με μελισμούς και να μετατραπεί σε καλοφωνικό μέλος». Ο καθηγη-

¹ Το οκτάτομο Μαθηματάριο του Χουρμουζίου Χαρτοφύλακος [...] μας παρέχει τον ακόλουθο πίνακα των ποιητών, οι οποίοι θεωρητικώς [...] πρέπει να ήκμασαν μετά το 1261 μ.Χ.: Φωκάς Φιλαδελφείας, Γερμανός μοναχός, Αβασιώτης, Κλωβάς, Μιχαήλ Πατζάδος, Νικόλαος Κάλλιστος, Νικόλαος Καμπάνης, Συμεών Ψηριτζής, Καρβουναριώτης, Θεόδωρος Μανουγράς, Λέων Αλμυριώτης, Νικηφόρος Ηθικός, Γρηγόριος δομέστικος. Βλ. Γρ. Στάθη, *Αναγραμματισμοί*, σ. 76.

² Στιχηρό ιδιόμελο του Εσπερινού της Κυριακής των Βαΐων: Πρό ἑξ ἡμερῶν τοῦ Πάσχα, ἦλθεν Ἰησοῦς εἰς Βηθανίαν, καὶ προσῆλθον αὐτῷ οἱ Μαθηταὶ αὐτοῦ, λέγοντες αὐτῷ· Κύριε, πού θέλεις, ἐτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ Πάσχα; ὁ δὲ ἀπέστειλεν αὐτούς· Ἀπέλθετε εἰς τὴν ἀπέναντι κώμην, καὶ εὐρήσετε ἄνθρωπον, κεράμιον ὕδατος βαστάζοντα· ἀκολουθήσατε αὐτῷ, καὶ τῷ οἰκοδεσπότη ἔϊπατε· ὁ Διδάσκαλος λέγει· Πρός σέ ποιῶ τὸ Πάσχα, μετὰ τῶν Μαθητῶν μου.

³ «[...] Da notare che in origine questo era un canto idiomelo. Qui invece il tesoro servi a qualche Maΐστρο per essere lavorato con melismi e divenire un canto calofonicon», L.Tardo, *Un manoscritto Καλοφωνικόν, del XIII nella collezione melurgica bizantina della Biblioteca Universitaria di Messina*, ΜΣΛ, Αθήναι 1935, (σσ.170 – 176), σ. 176.

τής Γρηγόριος Στάθης επισημαίνει πως «Εις τον ανώνυμον αυτόν Μαΐστορα εδώ πρέπει να αναγνωρίσωμεν τον Θεόδωρον Μανουγράν. Η έκπληξις του Tardo δια την ύπαρξιν των καλοφωνικών αυτών μελών έγκειται εις το ότι ο κώδιξ είναι του τέλους του ΙΓ' αιώνος»¹.

«Η σχέση μεταξύ καλοφωνικών και μη καλοφωνικών στιχηρών δεικνύει και το γεγονός ότι τα καλοφωνικά στιχηρά ενίοτε δανείζονται το κοινόν μέλος δια μίαν φράσιν και, εις τα χειρόγραφα, τούτο χαρακτηρίζεται ως «κείμενον», ή αρχίζουν με το κοινόν μέλος και «άρχονται της καλιφωνίας» από μία άλλη περίοδο ή πόδα [...].»² Χαρακτηριστικό παράδειγμα η αρχή του καλοφωνικού στιχηρού του Θεοδώρου Μανουγρά κατά καλλωπισμό Ξένου Κορώνη σε ήχο πλ.β', Προτυπών την ανάστασιν³, όπου σημειώνεται «ο δομέστικός, από χορού». Αυτή η εντολή «από χορού» αφορά στο κείμενο Προτυπών την ανάστασιν την σην, Χριστέ ο Θεός και ευθύς: «είτα γίνεται καλιφωνία, ο δομέστικός απ' έξω» Τότε παραλαμβάνεις.⁴ Το στιχηρό έχει διασωθεί εξηγημένο από τον Χουρμούζιο Χαρτοφύλακα στο Μαθηματάριο ΜΠΤ 732 στις σελίδες 234r – v.

1. Καλοφωνικά Στιχηρά Εορτών: Η Μεταμόρφωσις του Σωτήρος

ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΩΣ 192 (ΙΕ', μέσα) ΠΑΠΑΔΙΚΗ – ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ, φ.460β Εις την Μεταμόρφωσιν του Χριστού, από χορού Προτυπών την ανάστασιν – Είτα ο δομέστικός απ' έξω. Ποίημα του Μανουγρά, εκαλλωπίσθη παρά του Κορώνη, νεναννω Τότε παραλαμβάνεις⁵

¹ «Εις τον ανώνυμον αυτόν Μαΐστορα εδώ πρέπει να αναγνωρίσωμεν τον Θεόδωρον Μανουγράν. Η έκπληξις του Tardo δια την ύπαρξιν των καλοφωνικών αυτών μελών έγκειται εις το ότι ο κώδιξ είναι του τέλους του ΙΓ' αιώνος», Γρ. Στάθης, *Αναγραμματισμοί*, σ. 78

² Γρ. Στάθης, *Αναγραμματισμοί*, σ. 87.

³ Δοξαστικό του Εσπερινού της Μεταμορφώσεως του Κυρίου, Ανατολίου υμνογράφου, ηχ.πλ.β', «ο δομέστικός, από χορού» Προτυπών την Άνάστασιν την σήν, Χριστέ ό Θεός, «είτα γίνεται καλιφωνία, ο δομέστικός απ' έξω» τότε παραλαμβάνεις τούς τρείς σου μαθητάς, Πέτρον και Ίάκωβον και Ίωάννην, έν τῷ Θαβῶρ άνελθών. Σοῦ δέ Σωτήρ μεταμορφουμένου, τὸ Θαβῶριον ὄρος φωτὶ έσκέπετο. Οί Μαθηταί σου Λόγε, έρριψαν έαυτοῦς έν τῷ έδάφει τῆς γῆς, μή φέροντες ὄραν, τήν άθέατον μορφήν, Άγγελοι διηκόνουν φόβῳ και τρόμῳ, οὔρανοι έφριξαν, γῆ έτρόμαξεν, ὀρώντες έπί γῆς, τῆς δόξης τόν Κύριον.

⁴ ΕΒΕ – ΜΠΤ 732, φ. 234r – v, βλ. Γρ. Στάθης, *Αναγραμματισμοί*, σ. 88.

⁵ Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής, ΜΕΤΕΩΡΑ. Κατάλογος περιγραφικός των χειρογράφων της Ελληνικής; Ψαλτικής Τέχνης Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής των*

ΙΒΗΡΩΝ 975 (ΙΕ΄ μέσα) ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ χργφ. Μανουήλ Χρυσάφη, [φ. 298r, Μηνί τω αυτώ ς΄, η αγία και φρικτή Μεταμόρφωσις του Κυρίου και Θεού ημών Ιησού Χριστού.] φ. 302v [στιχηρόν] Θεοδώρου του Μανουγρά, εκαλλωπίσθη δε παρά κυρ Ξένου πρωτοψάλτου του Κορώνη, ο δομέστικος μετά των συν αυτώ από χορού, ήχος πλ. β΄ Προτυπών την ανάστασιν – καλοφωνία νενανω Τότε παραλαμβάνεις.¹

ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΩΣ 203 (ΙΕ΄ μέσα) ΠΑΠΑΔΙΚΗ – ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ

[όμοιος με τον 192]. φ. 258α, Μηνί Αυγούστω στ΄, εις την Μεταμόρφωσιν, του Μανουγρά, εκαλλωπίσθη παρά του Κορώνη. νενανω, Τότε παραλαμβάνεις²

ΕΗΡΟΠΟΤΑΜΟΥ 383 (ΙΕ΄ β΄ μισό), ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ, φ.204r, Μηνί Αυγούστω ς΄ [...] στιχηρόν, Θεοδώρου Μανουγρά, καλλωπισθέν παρά του Κορώνη, ήχος πλ.β΄ Προτυπών την ανάστασιν την σήν.

ΣΙΝΑ 1234, (ΙΕ΄, 1469) χργφ. Ιωάννου ιερέως Πλουσιαδηνού, φ. 403r, εις την αυτήν εορτήν [Αυγούστου στ΄, η Μεταμόρφωσις του Κυρίου], από χορού. Ποίημα του [Θεοδώρου] Μανουγρά [ήχος] πλ.β΄ Τότε παραλαμβάνεις τους τρεις σου μαθητάς.

ΣΙΝΑ 1251 (ΙΕ΄ β΄ μισό) ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ ΜΗΝΟΛΟΓΙΟΥ – ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ ΜΗΝΟΛΟΓΙΟΥ Μανουήλ Χρυσάφη – ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ ΤΡΙΩΔΙΟΥ ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΑΡΙΟΥ, χργφ. Ιωάννου ιερέως Πλουσιαδηνού (;), φ. 256r. Στιχηρόν εις την αυτήν εορτήν [τω αυτώ μηνί αυγούστου στ΄, η Μεταμόρφωσις του Κυρίου και Θεού και Σωτήρος ημών Ιησού Χριστού], ποίημα του [Θεοδώρου] Μανουγρά, εκαλλωπίσθη δε παρά κυρού Ξένου Κορώνη. Ήχος πλ. β΄, νενανω. Τότε παραλαμβάνεις τους τρεις σου μαθητάς.³

αποκειμένων εις τας Βιβλιοθήκας των Ιερών Μονών των Μετεώρων, Αθήνα: IBM, 2006, σ. 60.

¹ Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής*, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ. Κατάλογος περιγραφικός των χειρογράφων της Ελληνικής; Ψαλτικής Τέχνης Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής των αποκειμένων εις τας Βιβλιοθήκας των Ιερών Μονών του Αγίου Όρους, Τόμος Γ΄, Αθήνα: IBM, 1993, σ. 770.

² Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής*, ΜΕΤΕΩΡΑ, σ. 73.

³ Δημ. Μπαλαγεώργος – Φλ.Κρητικού, *Τα Χειρόγραφα της Βυζαντινής Μουσικής – ΣΙΝΑ*. Κατάλογος περιγραφικός των Χειρογράφων κωδίκων Βυζαντινής Μουσικής των αποκειμένων στην βιβλιοθήκη της Ιεράς μονής του όρους Σινά, Τόμος Α΄, Αθήνα: IBM, 2008, σ. 130.

MINGANA 4, Μπέρμιγχαμ, Πανεπιστημιακή Βιβλιοθήκη. (ΙΖ', 1678), ΚΑΛΟΦΩΝΙΚΟΝ ΣΤΙΧΗΡΑΡΙΟΝ (ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ) ΕΝΙΑΥΤΟΥ ΚΑΙ ΤΡΙΩΔΙΟΥ – ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΑΡΙΟΥ, χργφ. Γαβριήλ ιερομονάχου, φ. 242β, Στιχηρόν εια την αυτήν εορτήν [η Αγία και φρικτή Μεταμόρφωσις του Σωτήρος ημών Ιησού Χριστού]. Κυρ Θεοδώρου του Μανουγρά, εκαλλωπίσθη δε παρά κυρ Ξένου πρωτοψάλτου του Κορώνη. Ήχος πλ.β' 5 Προτυπών την ανάστασιν την σην... [Με καλοφωνίες σε ήχο νενανω]¹

ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ 569 (ΙΖ', 1685) ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ, χργφ. Κοσμά Μακεδόνας, φ. 244r, Θεοδώρου Μανουγρά, εκαλλωπίσθη δε παρά κυρ Ξένου Πρωτοψάλτου του Κορώνη, πλ.β' Προτυπών την Ανάστασιν.²

ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ 3 (ΙΖ' τέλη). ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ, φ. 217v, Έτερον στιχηρόν εις την αυτήν εορτήν [Μεταμόρφωσιν του Σωτήρος]. Ποίημα κυρ Θεοδώρου του Μανουγρά, εκαλλωπίσθη δε παρά του Κορώνη. Ο δομέστικος από χορού, ήχος πλ.β' Προτυπών την Ανάστασιν την σην, Χριστέ ο θεός. Είτα γενίσκεται (sic) καλλιφωνία. Ο δομέστικος απ' έξω. Ήχος πλ. β' νενανω Τότε παραλαμβάνεις.³

ΔΟΧΕΙΑΡΙΟΥ 334 (ΙΗ', 1726) ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ, [Το πλουσιώτατον αυτό Μαθηματάριον απαρτίζεται εκ συνθέσεων κυρίως των παλαιών ποιητών.] Θεώδορος Μανουγράφ – εκαλλωπίσθη υπό Ξένου Κορώνη. [δεν αναφέρεται ο στίχος].⁴

ΑΓ. ΠΑΥΛΟΥ 128 (ΙΗ' μέσα) ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ, χργφ. Θεοδοσίου ιεροδιακόνου του Χίου [σπουδαίαν συλλογήν στιχηρών – μαθημάτων-αναγραμματισμών και διατηρουμένου εις καλήν κατάστασιν] φ. 597, [Αυγ. ς'] Θεοδώρου Μανουγρά – καλλωπισμός Κορώνη, Προτυπών την ανά-

¹ Εμμ. Παννόπουλος, *Τα Χειρόγραφα Βυζαντινής Μουσικής – Αγγλία. Περιγραφικός Κατάλογος των Χειρογράφων Ψαλτικής Τέχνης των αποκειμένων στις βιβλιοθήκες του Ηνωμένου Βασιλείου*, Αθήνα: IBM, 2008, σ. 358.

² Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ. Κατάλογος περιγραφικός των χειρογράφων της Ελληνικής; Ψαλτικής Τέχνης Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής των αποκειμένων εις τας Βιβλιοθήκας των Ιερών Μονών του Αγίου όρους*, Τόμος Β', Αθήνα: IBM, 1976, σ. 696.

³ Ibid. σ. 589.

⁴ Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ. Κατάλογος περιγραφικός των χειρογράφων της Ελληνικής; Ψαλτικής Τέχνης Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής των αποκειμένων εις τας Βιβλιοθήκας των Ιερών Μονών του Αγίου Όρους*, Τόμος Α', Αθήνα: IBM, 2006, σ. 391

στασιν.¹

«Εἰς το δημοσιεύμενον πανομοιωτύπως καλοφωνικόν στιχηρόν Προτυπών την ἀνάστασιν του Θεοδώρου Μανουγρά² ὑπάρχει αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ περίπτωσις: ἀντὶ ἄλλης εἰσαγωγῆς ἔχομαν το «ἀπὸ χοροῦ» ἀργόν στιχηραρικόν μέλος καὶ ἀκολουθεῖ ἡ «καλλιφωνία» [...]. Εἰς τὴν συγκεκριμένην αὐτὴν περίπτωσιν ἡ καλοφωνία ἔχει δική της εἰσαγωγὴν διὰ τοῦ μέλους τῆς παρακλητικῆς ἀκολουθοῦμενου ὑπὸ μελικοῦ πλατυσμοῦ. Ὑπενθυμίζεται ἐνταῦθα ἡ παρατήρησις τοῦ Μανουήλ Χρυσάφου περὶ τοῦ πῶς οἱ μελουργοὶ δὲν ἀπεμακρύνοντο ἀπὸ τοῦ μέλους τῶν παλαιῶν στιχηρῶν κατὰ τὴν ποίησιν τῶν καλοφωνικῶν.[...].³

2. Καλοφωνικά Στιχηρά Εορτῶν: Κυριακή τῶν Βαΐων

Ὅμοια περίπτωσις ἀποτελεῖ το στιχηρό τῶν Βαΐων τοῦ Θεοδώρου Μανουγρά Προ ἐξ ἡμερῶν τοῦ Πάσχα, ὅπου διατάσσεται σχετικῶς «εἴτα ἀρχεται ἡ καλλιφωνία» Κύριε πού θέλεις.⁴ ἢ σε ἄλλο κώδικα «ἐδὼ θέλει γένει ἡ καλλοφωνία». Το στιχηρό ἔχει διασωθεῖ ἐξηγημένο ἀπὸ τὸν Χουρμούζιο Χαρτοφύλακα στο Μαθηματάριο ΜΠΤ 733 στίς σελίδες 225r – v.

IBHPΩΝ 975 (IE' μέσα) ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ χργφ. Μανουήλ Χρυσάφης, φ.372v, Θεοδώρου Μανουγρά, ἐκαλλωπίσθη παρὰ κυρ Ξένου Κορώνη, πλ.α' (sic) νενανω, Προ ἐξ ἡμερῶν – εἴτα ἀρχεται ἡ καλοφωνία, νενανω Κύριε πού θέλεις.⁵

ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ 3 (IZ' τέλη).ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ, φ.261v, ἕτερον στιχηρόν εἰς τὴν αὐτὴν εορτὴν, κυρίου Θεοδώρου τοῦ Μανουγρά, ἐκκαλωπίσθη δε παρὰ κυρ Ξένου τοῦ Κορώνη. Ἀπὸ χοροῦ, .ηχος πλ.β' Προ ἐξ ἡμερῶν τοῦ Πάσχα, ἀπὸ ἐδὼ θέλει γένει ἡ καλλοφωνία, πλ.β' Κύριε πού θέλεις.⁶

¹ Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινῆς Μουσικῆς, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ. Κατάλογος περιγραφικός τῶν χειρογράφων τῆς Ἑλληνικῆς, Ψαλτικῆς Τέχνης Βυζαντινῆς καὶ Μεταβυζαντινῆς τῶν ἀποκειμένων εἰς τὰς Βιβλιοθήκας τῶν Ἱερῶν Μονῶν τοῦ Ἁγίου ὄρους*, Τόμος Γ', Αθήνα: IBM, 1996, σ. 116.

² Γρ. Στάθης, *Οἱ Αναγραμματισμοὶ καὶ τὰ μαθήματα τῆς Βυζαντινῆς Μελοποιίας*, Αθήναι: IBM 1992, σ. 219, ὑπάρχει δημοσιευμένη σχετικὴ φωτογραφία.

³ Γρ. Στάθης, *Οἱ Αναγραμματισμοί*, σ. 153, υποσ.1.

⁴ ΕΒΕ – ΜΠΤ 733, φ.225r – v, βλ. Γρ.Στάθης, *Αναγραμματισμοί*, σ. 88.

⁵ Γρ.Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινῆς Μουσικῆς, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ*, Τόμος Γ', σ. 774.

⁶ Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινῆς Μουσικῆς, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ*, Τόμος Β', σ. 589.

Το μελοποιητικό έργο του Μανουγρά περιλαμβάνει έναν ικανό αριθμό καλοφωνικών Στιχηρών διαφόρων εορτών με παρόμοια μελική μεταχείριση. Οι συνθέσεις του απαντούν ανθολογημένες σε μία πλειάδα κωδίκων που εναπόκεινται στις βιβλιοθήκες ιερών μονών του Αγίου όρους, της Αγίας Αικατερίνης του Σινά, αλλά και σε Πανεπιστημιακές βιβλιοθήκες του εξωτερικού και στην Εθνική Βιβλιοθήκη της Ελλάδας.

Το κυρίως μελοποιητικό έργο του Θεόδωρου Μανουγρά αφορά σε μελοποιήσεις με μελισματική επεξεργασία καλοφωνικών στιχηρών του ενειαιτού του Τριωδίου και του Πεντηκοσταρίου.

Στις περισσότερες περιπτώσεις επισημαίνεται το σημείο όπου «άρχεται η καλλιφωνία». Σε καμία από τις πηγές δεν υπάρχει καταγεγραμμένη πληροφορία σχετική με τον βίο του Μανουγρά. Δε γνωρίζουμε εάν είχε κάποιο εκκλησιαστικό αξίωμα.

3. Καλοφωνικά Στιχηρά Εορτών: Η Γέννησις του Χριστού

ΣΙΝΑ 1234) ΙΕ' (1469) χργφ. Ιωάννου ιερέως Πλουσιαδηνού, φ. 171r, Έτερον εξ αυτών [στιχηρόν], εις την αυτήν εορτήν [τω αυτώ μηνί κε' η κατά σάρκαν Γέννησις του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού], ποίημα του [Θεοδώρου] Μανουγρά [ήχος] α', Άκουε ουρανέ και ενωτίζου η γη.¹

ΕΗΡΟΠΟΤΑΜΟΥ 383 (ΙΕ' β' μισό), ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ, φ.96r, του αυτού [Θεοδώρου] του Μανουγρά, στιχηρόν εξ αυτών των τροπαρίων. Έχος δ' και α', Άκουε ουρανέ.²

ΣΙΝΑ 1251 (ΙΕ' β' μισό) ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ ΜΗΝΟΛΟΓΙΟΥ – ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ ΜΗΝΟΛΟΓΙΟΥ Μανουήλ Χρυσάφη – ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ ΤΡΙΩΔΙΟΥ ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΑΡΙΟΥ, χργφ. Ιωάννου ιερέως Πλουσιαδηνού (;), φ.106v, ποίημα του [Θεοδώρου] Μανουγρά. [ήχος] α', Άκουε ουρανέ και ενωτίζου γη.

ΕΗΡΟΠΟΤΑΜΟΥ 383 (ΙΕ' β' μισό), ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ, φ. 96r, Θεοδώρου του Μανουγρά, καλλωπισθέν παρά του Ιωάννου του Μαΐστορος [Κουκουζέλη]. Έχος τρίτος Ιωσήφ είπε ημίν.³

¹ Δημ. Μπαλαγεώργος – Φλ.Κρητικού, *Τα Χειρόγραφα της Βυζαντινής Μουσικής – ΣΙΝΑ*, Τόμος Α', σ. 60.

² Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής*, ΜΕΤΕΩΡΑ, 1975, σ. 290.

³ Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής*, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ, Τόμος Α', σ. 298

ΔΟΧΕΙΑΡΙΟΥ 379 (ΙΖ' α' ήμισυ) ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ, φ. 250ν, [Δε-
κεμβρίω κε'], έτερον του Μανουγρά, Άκουε ουρανέ.¹

MINGANA 4, Μπέρμιγχαμ, Πανεπιστημιακή Βιβλιοθήκη.) (ΙΖ',
1678), ΚΑΛΟΦΩΝΙΚΟΝ ΣΤΙΧΗΡΑΡΙΟΝ (ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ)
ΕΝΙΑΥΤΟΥ ΚΑΙ ΤΡΙΩΔΙΟΥ – ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΑΡΙΟΥ, χργφ. Γαβριήλ ιε-
ρομονάχου, φ. 81β, Αρχή συν θεώ των στιχηρών αναγραμματισμών της
κατά σάρκα Γεννήσεως του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού, ποιηθέντα (sic)
παρά διαφόρων ποιητών. ... φ.81β, Έτερον στιχηρόν εξ αυτών του [Θεο-
δώρου] Μανουγρά, εκαλλωπίσθη δε παρά του μακαριωτάτου μαΐστορος
κυρ Ιωάννου [Παπαδόπουλου] του Κουκουζέλη. Από χορού. Ήχος πλ.δ'
Τάδε λέγει Ιωσήφ... Ο δομέστικος απ' έξω [ήχος] νενανω, Μαρία τι το
δράμα τούτο...²

ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ 569 (ΙΖ', 1685) ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ, χργφ.Κοσμά
Μακεδόνο, φ. 84ν, Στιχηρόν εξ αυτών του Μανουγρά, εκαλλωπίσθη δε
παρά του μακαριωτάτου Μαΐστορος κυρίου Ιωάννου Κουκουζέλη, πλ. δ'
Τάδε λέγει Ιωσήφ.³

ΑΓ.ΠΑΥΛΟΥ 128 (ΙΗ' μέσα) ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ ,χρφγ.Θεοδοσί-
ου ιεροδιακόνου του Χίου [σπουδαίαν συλλογήν στιχηρών – μαθημάτων-
αναγραμματισμών και διατηρουμένου εις καλήν κατάστασιν] φ.281 [Στι-
χηρόν της κατά σάρκαν Γεννήσεως του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού] του
Μανουγρά, εκαλλωπίσθη παρά Κουκουζέλη, νενανω, Τάδε λέγει Ιωσήφ.⁴

4. Καλοφωνικά Στιχηρά Εορτών: [Ιανουαρίου στ'] – Των Φώτων

ΚΩΝΣΤΑΜΟΝΙΤΟΥ 86 (ΙΕ', α' ήμισυ) ΠΑΠΑΔΙΚΗ, ασματική πα-
ράδοσις Θεσσαλονίκης, φ. 130ν, [κατ' ήχον τροπάρια εις διαφόρους εορ-
τάς], Ποίημα του Μανουγρά, ήχος δ', Βαπτισθείς ο Ιησούς εν Ιορδάνη.⁵

ΙΒΗΡΩΝ 975 (ΙΕ' μέσα) ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ, χργφ. Μανουήλ Χρυ-
σάφου, [φ. 151r, Στιχηρά τροπάρια των Φώτων ποιηθέντα παρά διαφόρων
ποιητών] φ. 159ν, του Μανουγρά, εκαλλωπίσθη δε παρά του μαΐστορος
νενανω, Σήμερον η ψαλμική.

¹ Ibid., σ. 534.

² Εμμ. Γιαννόπουλος, *Τα Χειρόγραφα Βυζαντινής Μουσικής – Αγγλία*, σ. 358.

³ Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ*, Τόμος Β', σ. 695..

⁴ Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ*, Τόμος Γ', σ. 108.

⁵ Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ*, Τόμος Α', σ. 662.

φ. 161r, Θεοδώρου του Μανουγρά, εκαλλωπίσθη παρά του μαΐστορος κυρ Ιωάννου, ήχος πλ.α' Τι αναχαιτίζει σου.

φ. 171r, Του Μανουγρά, από χορού, ήχος πλ.δ', Σήμερον η κτίσις φωτίζεται – Είτα γίνεται καλοφωνία, ήχος πλ.δ' εκαλλωπίσθη παρά του Κουκουζέλη, Όπου γαρ βασιλέως παρουσία.¹

ΒΑΡΛΑΑΜ 208 (ΙΕ' - ΙΣΤ'), ΑΝΘΟΛΟΓΙΑ, φ. 130β, Τω αυτώ μηνί στ', στιχηρόν από των ιβ' τροπαρίων των Φώτων. Ποίημα του Μανουγρά. Πλ. α', Τι αναχαιτίζει σου.²

ΔΟΧΕΙΑΡΙΟΥ 379 (ΙΖ' α' ήμισυ) ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ, φ. 255v. του Μανουγρά πλ. δ', Όπου γαρ βασιλέως παρουσία.³

5. Καλοφωνικά Στιχηρά Εορτών: Κυριακή του Θωμά

ΙΒΗΡΩΝ 975 (ΙΕ' μέσα) ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ χργφ. Μανουήλ Χρυσάφη, φ. 415r, Του Μανουγρά, εκαλλωπίσθη παρά Γεωργίου του Κοντοπετρή, ήχος πλ. α' Φιλάνθρωπε, μέγα.⁴

ΣΙΝΑ 1251 (ΙΕ' β' μισό) ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ ΜΗΝΟΛΟΓΙΟΥ ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ ΜΗΝΟΛΟΓΙΟΥ Μανουήλ Χρυσάφη – ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ ΤΡΙΩΔΙΟΝ ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΑΡΙΟΥ, χργφ. Ιωάννου ιερέως Πλουσιαδηνού (;), φ. 420r, Τη Κυριακή του Θωμά, στιχηρόν, ποίημα του [Θεοδώρου] Μανουγρά, εκκαλωπίσθη δε παρά [Γεωργίου] Κοντοπετρή. Ήχος πλ.α', Φιλάνθρωπε, μέγα και ανείκαστον το πλήθος των οικτιρμών σου.⁵

ΙΒΗΡΩΝ 1000 (ΙΣΤ' β' ήμισυ) ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ, φ.84v, Τη Κυριακή του Θωμά, Στιχηρόν του Μανουγρά, εκαλλωπίσθη δε παρά κυρού Γεωργίου του δομεστικού του Κοντοπετρή. πλ.α', Φιλάνθρωπε, μέγα και ανείκαστον.⁶

ΜΙΝΓΑΝΑ 4, Μπέρμιγχαμ, Πανεπιστημιακή Βιβλιοθήκη.) (ΙΖ', 1678), ΚΑΛΟΦΩΝΙΚΟΝ ΣΤΙΧΗΡΑΡΙΟΝ (ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ) ΕΝΙΑΥΤΟΥ ΚΑΙ ΤΡΙΩΔΙΟΥ – ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΑΡΙΟΥ, χργφ. Γαβριήλ ιερομονά-

¹ Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής*, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ, Τόμος Γ', σ. 765.

² Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής*, ΜΕΤΕΩΡΑ, σ. 226.

³ Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής*, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ, Τόμος Α', σ. 535.

⁴ Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής*, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ, Τόμος Γ', σ. 775.

⁵ Δημ. Μπαλαγεώργος – Φλ.Κρητικού, *Τα Χειρόγραφα της Βυζαντινής Μουσικής – ΣΙΝΑ*, Τόμος Α', σ. 130.

⁶ Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής*, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ, Τόμος Γ', σ. 909.

χου, φ. 353^α, Κυριακή του Θωμά, Ὅτε εισηλθεν ο Ιησούς των θυρών κεκλεισμένων. Στιχηρόν ποίημα του [Θεοδώρου] Μανουγρά, εκαλλωπίσθη δε παρά κυρ Γεωργίου του Κοντοπετρή. Ἦχος πλ.α΄ Φιλάνθρωπε, μέγα...

ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ 569 (ΙΖ΄, 1685) ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ, χργφ. Κοσμά Μακεδόνο, φ. 354r, Ποίημα του Μανουγρά, εκαλλωπίσθη δε παρά κυρ Γεωργίου του Κοντοπετρή, πλ.α΄, Φιλάνθρωπε, μέγα.¹

ΑΓ. ΠΑΥΛΟΥ 128 (ΙΗ΄ μέσα) ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ, χρφγ. Θεοδοσίου ιεροδιακόνου του Χίου [σπουδαίαν συλλογήν στιχηρών – μαθημάτων- αναγραμματισμών και διατηρουμένου εις καλήν κατάστασιν] φ. 823 [Θωμά] Μανουγρά – καλλωπισμός Γεωργίου Κοντοπετρή, ήχος πλ. α΄ Φιλάνθρωπε μέγα. φ. 825, [Ο δεύτερος πους] νενανω, Πώς εσαρκώθης.²

Στον κατάλογο των καλοφωνικών στιχηρών περιλαμβάνονται και:

6. Καλοφωνικά Στιχηρά Εορτών:

Του εν αγίοις πατρός ημών Βασιλείου

ΒΑΡΛΑΑΜ 208(ΙΕ΄ - ΙΣΤ΄), ΑΝΘΟΛΟΓΙΑ, φ. 167^α, Μηνί Ιανουαρίω α΄, του εν αγίοις πατρός ημών Βασιλείου του μεγάλου [...] Ἐτερον [στιχηρόν] του Μανουγρά, ήχος δ΄, Ἄκουε ουρανέ.³

7. Καλοφωνικά Στιχηρά Εορτών: Σεπτεμβρίου η΄

ΔΟΧΕΙΑΡΙΟΥ 379 (ΙΖ΄ α΄ ήμισυ) ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ, φ.231r, Εις τας η΄ [Σεπτεμβρίου] του Μανουγρά, πλ.β΄, Αύτη η ημέρα κυρίου.⁴

8. Καλοφωνικά Στιχηρά Εορτών: Νοέμβριος ιγ΄ [Χρισσοστόμου;]

ΔΟΧΕΙΑΡΙΟΥ 379 (ΙΖ΄ α΄ ήμισυ) ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ, φ. 83v, Ἐτερον, του Μανουγρά, πλ. β΄, Ο τυθείς την ψυχήν.⁵

ΔΟΧΕΙΑΡΙΟΥ 379 (ΙΖ΄ α΄ ήμισυ) ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ, φ. 242r, έτε-

¹ Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ*, Τόμος Β΄, σ. 696

² Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ*, Τόμος Γ΄, σ. 120

³ Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής, ΜΕΤΕΩΡΑ*, σ. 226.

⁴ Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ*, Τόμος Α΄, σ. 533.

⁵ Ibid., σ. 528.

ρον [εις τας ιγ' Νοεμβρίω] του Μανουγρά, ήχος πλ. β', Όσιε τρισμάκαρ.¹

9. Καλοφωνικά Στιχηρά Εορτών: Αναστάσιμα

IBHPΩN 974 (IE' α' ήμισυ) ΠΑΠΑΔΙΚΗ, φ. 66ν, Άλλον αναστάσιμον, του Μανουγρά [Θεόδωρου] ήχος δ' Αναστάς ο Ιησούς.²

Το υπόλοιπο μελοποιητικό έργο του Θεοδώρου Μανουγρά, περιλαμβάνει:

10. Πολυέλεο Λατρινό,

[Στίχοι εκ της δευτέρας στάσεως εκ του Λατρινού πολυελέου]

IBHPΩN 973 (IE' αρχαί) ΠΑΠΑΔΙΚΗ, [φ. Αρχή συν Θεώ αγίω του πολυελέου, του λεγόμενου Λατρινού, ψαλλόμενος εν Κωνσταντινουπόλει. Ποιήματα διαφόρων ποιητών παλαιών τε και νέων. Ο δομέστικος, ήτοι ο πρώτος χορός απ' έξω, από χορού, ήχος α' Δούλοι Κύριον]. [Ακολουθεί η β' στάσις] φ.116r, Εξομολογείσθε, [εν τέλει 114r και εξής, «αλλάγματα ασματικά» εις διαφόρους εορτάς μετά επιβολών ελευθέρων ή δεκαπεντασύλλαβων στίχων των...] φ. 118r του Μανουγρά.³

SAL 48 (Society of Antiquaries of London), ΑΚΟΛΟΥΘΙΑΙ (περί 1430) χργφ. Δαβίδ Ραιδεστηνού, φ. 105^a, Αρχή της β' στάσεως του Πολυελέου, λέγεται δε και Λατρυνός. Άλλαγμα αρχαίον. Ο β' χορός από χορού. Ήχος β', του Μανουγρά Εξομολογείσθε τω Κυρίω ότι αγαθός.⁴

EBE 899 [χργφ. Ματθαίου δομέστικου], φ. 76r, του Μανουγρά [ήχος πλ.β'] νενανω, Τω καταδιελόντι την Ερυθράν θάλασσαν εις διαιρέσεις. [στίχος εκ του Λατρινού πολυελέου]⁵

ΚΟΥΤΛΟΥΜΟΥΣΙΟΥ 436 (ΙΣΤ') ΑΝΘΟΛΟΓΙΑ φ.65r, Αρχή συν Θεώ του πανγλυκυτάτου πολυελέου, του επονομαζόμενου Λατρινού και Κουκουμά, ψαλλόμενος εν πάσαις ταις Καθολικαίς Εκκλησίαις. Λατρινόν, [ήχος] α', Δούλοι Κύριον, Οι στίχοι.... φ. 82v, Μανουγρά (δίχορον, τρίτος

¹ Ibid., σ. 533.

² Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής*, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ, Τόμος Γ', σ. 752.

³ Ibid., σ. 745.

⁴ Εμμ. Παννόπουλος, *Τα Χειρόγραφα Βυζαντινής Μουσικής – Αγγλία*, σ.153

⁵ Αχ. Χαλδαιάκης, *Ο Πολυέλεος στην βυζαντινή και Μεταβυζαντινή Μελοποιία*, Μελέται 4, Αθήνα: IBM, 2003, σ. 273.

Εξομολογείσθε).¹

Μονή Λειμώνος αρ. 273 (1550 – 1550) ΑΝΘΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΠΑΠΑΔΙΚΗΣ, φ. 59r – 59v, Στίχοι εκ της δευτέρας στάσεως εκ του Λατρινού πολυελέου Εξομολογείσθε τω Κυρίω. Ο στίχος: Τω καταδιελόντι την Ερυθράν θάλασσαν εις διαιρέσεις, εις ήχον πλ. β', νενανω, φ.60v ο στίχος: Και δόντι την γην, εις ήχον πλ.δ', νανα, φ. 62r – 62v, Εξομολογείσθε τω Θεώ δίχορον

Μονή Λειμώνος αρ. 259 (1572) ΑΝΘΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΠΑΠΑΔΙΚΗΣ γργφ.Γαβριήλ ιερομόναχος, φ. 62v, το Εξομολογείσθε τω Κυρίω, ηχ.πλ.δ' Γα, δύχορον υπό Θεοδώρου του Μανουγρά.

Σ. ΠΕΤΡΑΣ 1 (ΙΖ' αρχαί) ΑΝΘΟΛΟΓΙΑ, φ.85v Ασματος στίχος Εξομολογείσθε τω Θεώ του Ουρανού, ήχος πλ.δ'. Εις το τέλος του πολυελέου, δίχορον, του Μανουγρά. Ήχος πλ.δ' νανα, Εξομολογείσθε τω Θεώ του ουρανού²

11. Άμωμος, ψαλλόμενος εις κοιμηθέντας λαϊκούς

ΚΩΝΣΤΑΜΟΝΙΤΟΥ 86 (ΙΕ', α' ήμισυ) ΠΑΠΑΔΙΚΗ, ασματική παράδοσις Θεσσαλονίκης, φ.258r [Άμωμος ψαλλόμενος εις κοιμηθέντας. Ευλογητός ει, Κύριε] [Οι στίχοι είναι καλοφωνικοί. Τινές εξ αυτών κατά σύνθεσιν των]...Μανουγρά [Θεοδώρου].³

ΙΒΗΡΩΝ 974 (ΙΕ' α' ήμισυ) ΠΑΠΑΔΙΚΗ, [φ.220r, έτερος Άμωμος ψαλλόμενος εις κοιμηθέντες λαϊκούς και μοναχούς] [Οι στίχοι του Αμώμου εις τας τρεις στάσεις κατά σύνθεσιν των...] του Μανουγρά.⁴

ΣΙΝΑ 1293) ΑΝΘΟΛΟΓΙΑ (ΙΕ', α' μισό) χργφ. Ιωάννου ιερέως Πλουσιαδηνού (;), φ.195r, Άμωμος ψαλλόμενος εις κοιμηθέντας λαϊκούς, [...] του [Θεοδώρου] Μανουγρά [ήχος] β' Τα δικαιώματα σου.⁵

¹ Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ*, Τόμος Γ', σ. 292

² «Ο παρών στίχος ανθολογείται συνήθως εκ κατακλείδι της μικτής συνθέσεως του λεγόμενου Λατρινού και Κουκουμά πολυελέου», Αχ. Χαλδαιάκης, *Ο Πολυέλεος στην βυζαντινή και Μεταβυζαντινή Μελοποιία*, Μελέται 4, Αθήνα: IBM 2003, σ. 400 – Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ*, Τόμος Β', σ. 548.

³ Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ*, Τόμος Α', σ. 666.

⁴ Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ*, Τόμος Γ', σ. 756.

⁵ Δημ.Μπαλαγεώργος – Φλ.Κρητικού, *Τα Χειρόγραφα της Βυζαντινής Μουσικής – ΣΙΝΑ*, Τόμος Α', σ.330.

SAL 48 (Society of Antiquaries of London), ΑΚΟΛΟΥΘΙΑΙ (περί 1430) χργφ. Δαβίδ Ραιδεστηνού. φ. 168β, Ἄμμωμος ψαλλόμενος εἰς κοιμηθέντας λαϊκούς, ποιήματα διαφόρων ποιητών. Ο δομέστικος ἀπ' ἔξω. Ἦχος β'.. του Μανουγρά

ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΩΣ 192 (ΙΕ', μέσα) ΠΑΠΑΔΙΚΗ - ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ φ. 192α, ἡ ἐνότης του Ἀμώμου κατὰ σύνθεσιν των μελουργῶν... [Θεοδώρου] Μανουγρά.¹

ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΩΣ 203 (ΙΕ' μέσα) ΠΑΠΑΔΙΚΗ - ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ

[ὁμοίος με τον 192] φ. 166α, Ἄμμωμος ψαλλόμενος εἰς κοιμηθέντας λαϊκούς, ποιήματα διαφόρων ποιητών. Συντετέθησαν καὶ ἐκαλλωπίσθησαν παρὰ διαφόρων. ..φ. 174β, εἰς τὴν β' στάσιν, ἀρχὴ των ἀλλαγμάτων του νενανω. Ποιήματα διαφόρων ποιητών: ...Μανουγρά [Θεοδώρου]²

ΙΒΗΡΩΝ 1120 (ΙΕ' – 1458) ΠΑΠΑΔΙΚΗ, χργφ. Μανουήλ Χρυσάφη, [φ.453r, Ἄμμωμος ψαλλόμενος εἰς κοιμηθέντας κοσμικούς, ποιηθεὶς παρὰ διαφόρων ποιητών καὶ παρὰ του Φαρδιβούκη ἐκείνου καὶ του λαμπαδαρίου κυρ Ἰωάννου. Ο δομέστικος ἀπ' ἔξω, β' Ἄμμωμοι ἐν οδῷ – Εἶτα ἔσω ὅλοι, Μακάριοι οἱ ἄμωμοι] [Αἱ τρεῖς στάσεις του Ἀμώμου, ἐνιαχοῦ στίχοι καλοφωνικοὶ καὶ τα λεγόμενα «Ἀρχοντικά» εἰς τὴν γ' στάσιν. Συνθέσεις των...] Μανουγρά.³

ΑΓ.ΤΡΙΑΔΟΣ 113 (ΙΕ' τέλη), ΠΑΠΑΔΙΚΗ φ.133^α, Ἄμμωμος ψαλλόμενος εἰς κοιμηθέντας λαϊκούς, φ.142α, ἦχος β', Ενομοθέτησάς με, ταυατε, του Μανουγρά.

ΒΑΡΛΑΑΜ 208, (ΙΕ' – ΙΣΤ'), ΑΝΘΟΛΟΓΙΑ, φ. 172α, Ἀμμωμος ψαλλόμενος εἰς κοιμηθέντας λαϊκούς... φ. 179α, Ἀρχὴ των ἀλλαγμάτων του νενανω, τῆς δευτέρας στάσης (sic) ποιήματα διαφόρων ποιητών ... του Μανουγρά.

ΙΒΗΡΩΝ 973 (ΙΕ' ἀρχαί) ΠΑΠΑΔΙΚΗ, φ. 203ν [Ἄμμωμος ψαλλόμενος εἰς κοιμηθέντας λαϊκούς, ποιήματα διαφόρων ποιητών. Συντετέθησαν δε καὶ ἐκαλλωπίσθησαν παρὰ του Φαρδιβούκη ἐκείνου καὶ πρωτοπαπᾶ των Ἀγίων Ἀποστόλων, ἦχος β' ἔξω, Ἄμμωμοι ἐν οδῷ – πλήρης –] [Ακο-

¹ Γρ. Στάθης, *Τὰ Χειρόγραφα βυζαντινῆς Μουσικῆς*, ΜΕΤΕΩΡΑ, σ.60

² Ibid., σ.73

³ Γρ. Στάθης, *Αναγραμματισμοί*, σ.108

λουθούν η β' και γ' στάσις και τα «Αλλάγματα αρχοντικά» (φ. 220ν) Ἀρχοντες κατεδίωξαν με, [μέλη των αὐτῶν ποιητῶν κυρίως του...] Μανουγρά.¹

Μονη Λειμώνος αρ. 273 (1550 – 1550) ΑΝΘΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΠΑΠΑΔΙΚΗΣ φ. 95ν, Ἀμωμος (καλλωπισμός Φαρδιβούκη), ο στίχος Ὠμοσα και ἔστησα ηχ. Νενανω

ΔΟΧΕΙΑΡΙΟΥ 315 (ΙΣΤ', αρχές ΙΖ') ΑΝΘΟΛΟΓΙΑ, φ198r [κ.ε.] Ἀμωμος, ψαλλόμενος εις κοιμηθέντας λαϊκούς. Συνετέθησαν και εκαλλωπίσθησαν παρά του Φαρδιβούκη και πρωτοπαπαά των Αγίων Αποστόλων. [αναφέρονται διάφοροι]. ..Μανουγρά.

Σ. ΠΕΤΡΑΣ 1 (ΙΖ' αρχαί) ΑΝΘΟΛΟΓΙΑ, φ.161r, [έχει σύμφωνα με γρ.στ. ενδιαφέρον Ἀμωμο. Έχει στίχους διαφόρων.] Ετέρα αρχή της β' στάσεως [του Αμώμου] ... [λοιποί στίχοι κατά σύνθεσιν των]... Μανουγρά.²

Ὅτι εγενήθην [Β' στάση του αμώμου, στίχοι από το ψαλτήρι]

ΣΙΝΑ 1293) ΑΝΘΟΛΟΓΙΑ (ΙΕ' α' μισό) χργφ. Ιωάννου ιερέως Πλουσιαδηνού (;), φ. 211r, του [Θεοδώρου] μανουγρά, [ήχος] πλ.β' νενανω, Ὅτι εγενήθην³

12. Κράτημα, πρωτόβαρυς

Σινά 1262 (1437), χργφ. Γρηγορίου Μπούνη του Αλυάτου, φ.93r [Οίκος Κ' - Α' μέρος νενανω Κήρυκες θεοφόροι [...] υπέστρεψαν εις την Βαβυλώνα] ανεενανεννανεεεενα [κράτημα] «του [Θεοδώρου] Μανουγρά»⁴ –

ΑΠΘ Κρατηματάριον, Μανουήλ Χρυσάφη⁵

Βατικανού 1416 (ΙΗ' β' ήμισυ), χργφ. Σταυρή δομεστίκου, φ.97r , «[Θεοδώρου] του Μανουγρά» ήχος πρωτόβαρυς Αιεε [λείπει το πρωτό-

¹ Γρ.Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ*, Τόμος Γ', σ. 746.

² Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ*, Τόμος Β', σ. 548.

³ Δημ. Μπαλαγέωργος – Φλ. Κρητικού, *Τα Χειρόγραφα της Βυζαντινής Μουσικής – ΣΙΝΑ*, Τόμος Α', σ.130

⁴ Φλ.Κρητικού, *Ο Ακάθιστος Ύμνος τη βυζαντινή και Μεταβυζαντινή Μελοποιία*, Μελέται 10, Αθήναι 2004: IBM, σ. 129.

⁵ Σημ. ΣΜ. ΑΠΘ. φ. 123ν, κυρ Μανουήλ του Χρυσάφη, εποιήθη εν Σερβία, πάνυ ωραίον, ήχος βαρύς

γραμμα]¹ -

Αθήνα, ΣΥΛΛΟΓΗ ιατρού Μικέ Παϊδούση αρ.χφ.1, ΟΙΚΗΜΑΤΑ-
PION (1768) γρ. Σεραφείμ προηγούμενος Λαύρας, φ.159ν, κράτημα ηχ.πλ.
α' Δι στον Οίκο Ι (sic), Κήρυκες θεοφόροι του Ιωάννου του Γλυκέος.² -

ΑΓ.ΣΤΕΦΑΝΟΥ 20 (ΙΗ' αιώνας) .χργφ. Εφραιμ ιερομονάχου. Οικη-
ματάριον (Ακάθιστος Ύμνος) - Κρατηματάριον, φ.72α ΚΡΑΤΗΜΑΤΑ-
PION, φ.160β, του [Θεοδώρου] Μανουγρά, βαρύς *Αιεεΐταιετα*.³

Το κράτημα του [Θεοδώρου] Μανουγρά δεν ανθολογείται σε πα-
λαιότερο κώδικα Κρατηματαρίου και δεν έχει εξηγηθεί στη Νέα Μέθοδο
Αναλυτικής σημειογραφίας

13. ΚΟΝΤΑΚΑΡΙΟ

ΣΙΝΑ 1262 (ΙΕ' (1437), ΚΟΝΤΑΚΑΡΙΟ, χργφ. Γρηγορίου Μπούνη
του Αλυάτου. φ.176r, Ομόνοια λεγόμενη ο μύλος. Τούτο λέγουσιν και εις
το Χαμετζικόν του βασιλέως. [ήχος] πλ.β' νενανω Οτορορο.φ.176ν. είτα
καλοφωνίζει ο δομέστικος του [Θεοδώρου] Μανουγρά [ήχος] α', Ημείς
δε ταύτα βλέποντες. φ. 177r, έτερον του [Θεοδώρου] Μανουγρά [ήχος] α',
Ημείς δε ταύτα βλέποντες.

14. Κατακόσμησον τον Νυμφώνα σου

ΙΒΗΡΩΝ 975 (ΙΕ' μέσα) ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ χργφ.Μανουήλ Χρυ-
σάφη, φ.204r, Θεοδώρου Μανουγρά, εκαλλωπίσθη παρά Ιωάννου μαΐ-
στορος Κουκουζέλη, ήχος α', Κατακόσμησον τον νυμφώνα σου. ⁴

15. Αναγραμματισμός από το [στιχηρό]

Όπου επισκιάσει[στιχηρό των Ταξιαρχών, Αρχαγγέλων]

ΣΙΝΑ 1251 (ΙΕ' β'μισό) ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ ΜΗΝΟΛΟΓΙΟΥ -
ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ ΜΗΝΟΛΟΓΙΟΥ Μανουήλ Χρυσάφη - ΜΑΘΗΜΑ-

¹ Γρ. Αναστασίου, *Τα Κρατήματα στην Ψαλτική Τέχνη*, Μελέται 12, Αθήναι: IBM, 2005, σ. 238

² Μ. Χατζηγιακουμής, *Μουσικά χειρόγραφα τής Τουρκοκρατίας (1453-1832)*, τόμος πρώ-
τος, Αθήνα 1975, σ. 336.

³ Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής*, ΜΕΤΕΩΡΑ, σ. 290.

⁴ Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής*, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ, Τόμος Γ', σ.767

ΤΑΡΙΟΝ ΤΡΙΩΔΙΟΥ ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΑΡΙΟΥ, χργφ. Ιωάννου ιερέως Πλου-
σιαδηνού (;), φ.14r, Αναγραμματισμός από το [στιχηρό] Όπου επισκιάσει,
ποίημα του [Θεοδώρου] Μανουγρά [ήχος] πλ.α', Τη μεσητεία σου λυ-
τρούμενος.¹

16. Πολυχρονιον προς τον βασιλέα.

Αφήνουμε τελευταία την περίπτωση ενός Πολυχρονίου προς τον
βασιλέα. Πρόκειται για τον κώδικα των αρχών του 15^{ου} αιώνα της μονής
Ιβήρων, όπου καταγράφεται μία σύνθεση του Πρωτοψάλτου Ξένου Κο-
ρώνη, με ανθολόγηση στίχων των μελουργών της εποχής του και βεβαίως
του Μανουγρά.

IBHPΩN 973 (IE' αρχαί) ΠΑΠΑΔΙΚΗ, φ. 359r, [Τελειωθείσης δε της
προκύψεως ψάλλομεν τούτο εν τη εσπέρα της εορτής προς τον βασιλέα.
του πρωτοψάλτου Κορώνη, παρεκβολή, ήχος α' Πολυχρόνιον ποιήσαι ο
Θεός...την αγίαν βασιλείαν σας. Οι περισσότεροι στίχοι κατά μέλος του
Ιωάννου Πρωτοψάλτου, του Κορώνη, του Μανουγρά, του Καμπάνη, της
Πατζάδος (sic).²

ΕΞΗΓΗΣΕΙΣ του έργου του Θεοδώρου Μανουγρά

Περισσότερο από το μισό και πλέον εξηγητικό έργο του Χουρμουζί-
ου Χαρτοφύλακα, καταλαμβάνει το είδος του Μαθηματαρίου. Δώδεκα και
μισός κώδικες αυτόγραφοι του Χουρμουζίου περιέχουν τις καλοφωνικές
συνθέσεις – αναγραμματισμούς, αναποδισμούς, μαθήματα – των παλαιών
και των νέων μελουργών. Από αυτούς του κώδικες πολύ σημαντικοί είναι
οι οκτώ που αποτελούν το Μαθηματάριο των παλαιών μελουργών των
ΙΔ' - ΙΕ' αιώνων, που είναι οι κώδικες ΕΒΕ – ΜΠΤ 727 – 734. «Ο Χουρ-
μούζιος κατήρτησε το Μαθηματάριο του τούτο λαβών εκ πολλών Μαθη-
ματαρίων τας συνθέσεις μετά της περισσής φροντίδος να περιλάβη πάσας
τας συνθέσεις εν αυτώ, πράγμα το οποίον επετεύχθη εις πολύ υψηλόν πο-
σοστόν»³. Εκτός των «καθ' αυτώ μαθημάτων», ο Χουρμούζιος εξήγησε και
το μείζον των άλλων καλοφωνικών συνθέσεων της Παπαδικής, δηλαδή τα

¹ Δημ. Μπαλαγεώργος – Φλ. Κρητικού, *Τα Χειρόγραφα της Βυζαντινής Μουσικής – ΣΙΝΑ*,
Τόμος Α', σ.130.

² Γρ. Στάθης, *Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής*, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ, Τόμος Γ', σ. 748

³ Γρ.Στάθης, *Οι Αναγραμματισμοί*, σ.164

«Ψαλμικά μαθήματα», καλοφωνικούς στίχους, προκείμενα, τρισάγια, χειρουργικά και κοινωνικά, τα οποία περιέλαβεν εις την τρίτομον Παπαδικήν του (κώδικες ΜΠΤ 703 – 705).¹

ΜΠΤ 729 ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ (Τόμος Γ') [XX],

φ. 286v (244) Ἐτερον στιχηρόν ἐξ αὐτῶν [στιχηρά των Χριστουγέννων μελισθέντα παρά διαφόρων ποιητῶν] Θεοδώρου του Μανουγρά, ἤχος τρίτος Ἰωσήφ εἶπε ἡμίν.

φ. 301v (248) Ἐτερον στιχηρόν ἐξ αὐτῶν [στιχηρά των Χριστουγέννων μελισθέντα παρά διαφόρων ποιητῶν] Θεοδώρου του Μανουγρά, ἤχος δ' Ἄκουε ουρανέ (τριμ.α')

ΜΠΤ 730 ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ (Τόμος Δ') [XX],

φ. 204v, Ἐτερον στιχηρόν ἐξ αὐτῶν [φ.170v, Στιχηρά τροπάρια των Ὁρῶν των Φώτων, μελισθέντα παρά διαφόρων ποιητῶν, καλλωπισθέντα δε παρά Ἰωάννου του Κουκουζέλου και μαῖστορος], του Μανουγρά, ἤχος πλ.α' Τί αναχαιτίζη σου (μον.α') φ.398v (351), Ἰανουαρίου ζ' [...] στιχηρόν του Μανουγρά, ἤχος πλ.β' νενανω Ἐνσαρκε λύχνε (μον.β') – (το κράτημα «του Χρυσάφου», φ.300v.)

ΜΠΤ 732 ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ (Τόμος ΣΤ') [XX]

φ. 234r (590), Ἐτερον στιχηρόν εις την αὐτήν εορτήν [φ.219r, Αυγούστου ζ', ἡ αγία Μεταμόρφωσις του Κυρίου] Θεοδώρου του Μανουγρά, ἐκαλλωπίσθη δε παρά Ξένου του Κορώνη, ἤχος πλ.β' δίφωνος, ο δομέστικος ἀπὸ χοροῦ Προτυπῶν την ἀνάστασιν την σην – (φ.234v) Εἶτα γίνεται καλλιφωνία, ο δομέστικος ἀπ' ἐξω Τότε παραλαμβάνεις – (Το κράτημα ἐπιβολή «του Κορώνη», φ.236r – v) (διμ.β')

ΜΠΤ 733 ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ (Τόμος Ζ' - ΤΡΙΩΔΙΟΝ) [XX],

φ. 225r-v (721), Ἐτερον στιχηρόν εις την αὐτήν εορτήν, Θεοδώρου του Μανουγρά, ἐκαλλωπίσθη δε παρά του Κορώνη, ἤχος πλ.β' νενανω, ἀπὸ χοροῦ Προ ἐξ ἡμερῶν – Εἶτα ἀρχεται ἡ καλλιφωνία, Κύριε πού θέλεις (τετρ.α)

φ. 261r (734) Ἐτερον στιχηρόν, ἐσπέρας ἐκ των ἀντιφώνων. Γοτθίας του Μανουγρά, τρίτος Σήμερον γρηγορεῖ ο Ἰούδας. (απλ.γ)

φ. 263r (735), Ἐτερον στιχηρόν ἐξ αὐτῶν, του Μανουγρά, ἤχος βαρύς Ζω, ἀπὸ χοροῦ Κύριε, ἐπὶ το πάθος – Εἶτα γίνεται ἡ καλλιφωνία, ἀπ'

¹ Ibid., σ. 165.

έξω Κάν μίαν ώραν (απλ.γ).

ΜΠΤ 734 ΜΑΘΗΜΑΤΑΡΙΟΝ (Τόμος Η' - ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΑΡΙΟΝ)
[XX]

φ. 103r (790) Τη Κυριακή του Θωμά, στιχηρόν του Μανουγρά, εκαλλωπίσθη δε παρά Γεωργίου δομεστίκου του Κοντοπετρή, ήχος πλ.α', Φιλάνθρωπε, μέγα (μον.β)

φ. 105r (791) Δεύτερος πους, ήχος πλ.β' Πώς εσαρκώθης (μον.β)

[φ. 107v, Τη Κυριακή των Μυροφόρων] φ. 111r (793) Έτερον στιχηρόν [...], του Μανουγρά, ήχος β' Έρραναν μύρα (μον.β).

Η καταγραφή και αποδελτίωση του μελοποιητικού έργου του Θεόδωρου Μανουγρά, αποκαλύπτουν έναν σπουδαίο μελουργό, γεννημένο κατά πάσα πιθανότητα μία δύο δεκαετίες ή και λιγότερο πριν τον Ιωάννη Κουκουζέλη, ίσως μέσα στην τελευταία 20ετία της ζοφερής περιόδου της Φραγκοκρατίας, που έληξε με την επανάκτηση της Κωνσταντινουπόλης το 1261. Ο καλλωπισμός έργων του Μακουγρά από τους επιφανέστερους Μαΐστορες και μελουργούς των αρχών του ΙΔ' αιώνα (και λίγο νωρίτερα), τον Γεώργιο Κοντοπετρή, τον Ιωάννη Κουκουζέλη, τον Ξένο Κορώνη και τον Φαρδιβούκη, φανερώνουν την πλατιά διάδοση του έργου του, την αποδοχή από την ζώσα ψαλτική παράδοση εκείνης της εποχής, κατά την οποία ανατέλλει η χρυσή (δυστυχώς τελευταία) αναλαμπή των Τεχνών και των Γραμμάτων της Βυζαντινής Περιόδου. Επισφράγιση αυτής της μεγίστης αξίας και ανάγκης για περεταίρω μουσικολογικής έρευνας αποτελεί η επιβίωση έργων του σε όλη την χειρόγραφη παράδοση της περιόδου της Τουρκοκρατίας και βεβαίως επιστέγασμα όλων η εξήγηση μέρους των συνθέσεων του από τον μεγάλο εξηγητή και δάσκαλο της Νέας Μεθόδου αναλυτικής σημειογραφίας του 1814, τον Χουρμούζιο Χαρτφύλακα.

ΚΑΤΑΛΟΓΟΙ ΜΟΥΣΙΚΩΝ ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΩΝ

Γρ. Στάθης, Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ. Κατάλογος περιγραφικός των χειρογράφων της Ελληνικής Ψαλτικής Τέχνης Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής των αποκειμένων εις τας Βιβλιοθήκας των Ιερών Μονών του Αγίου Όρους. Τόμος Α', IBM, Αθήνα 2006.

Γρ. Στάθης, Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ. Κατάλογος περιγραφικός των χειρογράφων της Ελληνικής Ψαλτικής Τέ-

χνης Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής των αποκειμένων εις τας Βιβλιοθήκας των Ιερών Μονών του Αγίου Όρους. Τόμος Β', IBM, Αθήνα 1976.

Γρ. Στάθης, Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ. Κατάλογος περιγραφικός των χειρογράφων της Ελληνικής Ψαλτικής Τέχνης Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής των αποκειμένων εις τας Βιβλιοθήκας των Ιερών Μονών του Αγίου Όρους. Τόμος Γ', IBM, Αθήνα 1996.

Γρ. Στάθης, Τα Χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής, ΜΕΤΕΩΡΑ. Κατάλογος περιγραφικός των χειρογράφων της Ελληνικής Ψαλτικής Τέχνης Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής των αποκειμένων εις τας Βιβλιοθήκας των Ιερών Μονών των Μετεώρων. IBM, Αθήνα 2006.

Δημ. Μπαλαγεώργος – Φλ.Κρητικού, Τα Χειρόγραφα της Βυζαντινής Μουσικής – ΣΙΝΑ. Κατάλογος περιγραφικός των Χειρογράφων κωδίκων Βυζαντινής Μουσικής των αποκειμένων στην βιβλιοθήκη της Ιεράς μονής του όρους Σινά – Τόμος Α' - IBM, Αθήνα 2008.

Εμμ. Γιαννόπουλος, Τα Χειρόγραφα Βυζαντινής Μουσικής – Αγγλία. Περιγραφικός Κατάλογος των Χειρογράφων Ψαλτικής Τέχνης των αποκειμένων στις βιβλιοθήκες του Ηνωμένου Βασιλείου. IBM, Αθήνα 2008.

Iwan Jowtschew

KURZER KOMMENTAR BEZÜGLICH DES ANGENOMMENEN DOKUMENTES

des orthodoxen Konzils auf Kreta – „Die Beziehungen der orthodoxen
Kirche mit der übrigen christlichen Welt“¹

Abstract: The paper explores one of the questions which is also discussed during the Pan-Orthodox Council in Crete, 2016. My disagreement is related to some scholars in Bulgaria who ignore the historical tradition of the Church and criticize its relations with other Christian communities as groundless and unfounded. In my view, the criteria of recognizing the existence of these communities belongs to the established historical tradition, i.e. its historical course. The most reliable factor for the existence of one community is its historical course.

Keywords: *Pan-Orthodox Council, Crete, Bulgarian Orthodox Church*

Das orthodoxe Konzil auf Kreta war ein Ereignis, das von allen Christen der ganzen orthodoxen Kirche lang ersehnt wurde. Während dieses großen Forums sollten eine Mehrzahl von Fragen verschiedener kirchlichen Thematik behandelt werden. In historischer Hinsicht ist es wichtig zu vermerken, dass das Konzil als ein ökumenisches Konzil geplant und vorbereitet war. Sogar die Idee für dieses Konzil war im Jahr 1923 anlässlich des 1600. Jahrestages von dem Ersten ökumenischen Konzil dargelegt worden. Ganz am Anfang waren ungefähr 100 Themen eingeschlossen, die im Laufe der ganzen Zeitperiode des zweiten Jahrtausends entstanden worden sind.

Die Durchführung eines solchen kirchlichen Forums ist ein schweres Unterfangen, das von bekannten Theologen der Orthodoxen Kirche

¹ Vortrag von der Internationalen Konferenz in der Schweiz: „Sociale Theologie-Theologie des Socialen“ (2016).

festgestellt und hervorgehoben wurde¹. Die Idee dafür verändert allmählich die Anfangsgrundidee, damit es zum aktuellen Moment ankommen soll, wenn kein ökumenisches Konzil, sondern ein orthodoxes Konzil durchgeführt wird, das immer noch auf der Suche nach seiner Identität mit nur sechs Themen ist, die für eine Mehrzahl von Zeitgenossen nicht aktuell, ohne besonderes Ziel und ohne Verbindung zu der Überlieferung der Heiligen der Kirche² sind.

Für die Bulgarische Orthodoxe Kirche – die Bulgarische Patriarchate (BOK-BP) und genauer für ihre Leitung – der Heilige Synod hat sich die Vorbereitung und die Durchführung des orthodoxen Konzils Anfang des Sommers in diesem Jahr als eine echte Herausforderung erwiesen. Die Absage unserer lokalen Kirche am Konzil teilzunehmen, verursachte nicht nur Kritiken innerhalb und außerhalb der Diözese, sondern isolierte sie in großem Maße im Rahmen der orthodoxen Kirche, wobei sie sich somit dem Team der Russischen, Georgischen und der Antiochenischen orthodoxen Kirchen, die das Konzil auch boykottieren, anschloss.

In dem vorliegenden Bericht werde ich weder die Gründe und das Bedenken bezüglich der Abwesenheit unserer örtlichen Kirche von den Diskussionen des Konzils und von den getroffenen Entscheidungen am Konzil auf Kreta detailliert beschreiben, noch werde ich eine Übersicht und kritische Vermerke hinsichtlich der restlichen theologischen Probleme, die in der Tagesordnung des Konzils vorhanden waren, vornehmen. Für ein solches Unterfangen braucht man Zeit und Raum für Texte. Deshalb beschränke ich mich nur auf den Standpunkt der BOK-BPK bezüglich der Angelegenheit über die Beziehungen der orthodoxen Kirche mit der übrigen christlichen Welt. Eine Frage, die gründlich behandelt und als Thema im Programm des orthodoxen Konzils abgestimmt wurde.

Das Dokument, das vorläufig angenommen wurde und das im Nachhinein den entsprechenden Korrekturen unterlief und den Titel - „Die Be-

¹ Siehe bezüglich dieses Themas den Bericht von Prof. Hohepriester St. Tsankov. *Die prinzipiellen Schwierigkeiten der Abhaltung eines ökumenischen Konzils*. Athena, 1938. Vgl. ebd. *Archim. Yustin (Popovich)*. Bezüglich der Einberufung des Großen Konzils der orthodoxen Kirche, <https://bit.ly/38vPVMx>, [elektronische Quelle, Oktober 2016].

² Die vorgeschlagenen Themen waren: Die Mission der orthodoxen Kirche in der zeitgenössischen Welt; Die orthodoxe Diaspora (Zerstreuung); Die Autonomie und die Weise zu ihrer Proklamierung; Das Sakrament Ehe und ihre Hindernisse; Die Wichtigkeit des Fastens und seine Einhaltung heutzutage und Verhältnisse (Beziehungen) zu der orthodoxen Kirche mit der übrigen christlichen Welt.

ziehungen der orthodoxen Kirche mit der übrigen christlichen Welt“¹ trug, stellte für viele Kirchenangestellten von der BOK den Stolperstein bezüglich der vollwertigen Durchführung des orthodoxen Konzils auf Kreta dar. Einige von ihnen bestimmten das oben genannte Dokument als der einzige nach Wichtigkeit aus dem Gesichtspunkt sowohl der Dogmatik als auch dessen praktische Anwendung in der Kirche.

Die Bulgarische Orthodoxe Kirche war die erste autokephale Kirche, die einen kritisch begründeten Standpunkt bezüglich des Kapitels „Die Beziehungen der orthodoxen Kirche mit der übrigen christlichen Welt“ vertrat, sagte der Metropolit Gavriil (von Lovetsch). Nach unserer offiziellen Stellungnahme, schlossen sich auch andere an – darunter auch der Heilige Berg Athos. Davor haben einige Prälaten, Geistlichen und Theologen kritische Standpunkte veröffentlicht. Die BOK war jedoch die erste Kirche mit einem offiziellen Standpunkt bezüglich des Streitthemas². Es könnte nur bezüglich dieses Zitates des bulgarischen Metropoliten einen vollständigen Bericht verfasst werden, weil das Zitat einen sehr widersprüchlichen Inhalt in sich trägt, was aber Thema einer anderen Analyse sein kann.

Das von dem Metropoliten vermerkte Dokument, beinhaltete in seiner ursprünglichen Variante einige Ungenauigkeiten, die einen Doppelsinn in den Schlussfolgerungen nach sich zogen. Trotzdem soll hervorgehoben werden, dass bei dem vollständigen Lesen des Dokumentes seine orthodoxische Deutung bezüglich der Frage nach den Beziehungen der orthodoxen Kirche mit der übrigen christlichen Welt ersichtlich wird. Noch im ersten Punkt des Dokumentes wird die Idee klar und kategorisch hervorgebracht, dass die Orthodoxe Kirche die Einzige, Heilige, Ökumenische und Apostelkirche sei. In dem nächsten Paragraphen wird beschrieben, dass als Zeugnis ihrer Authentizität die Apostelnachfolge sowie die Unterstützung der orthodoxen Konzile bezüglich ihrer Verantwortung für Einheit betrachtet werden. Aus historischen Gesichtspunkten erkennt die Orthodoxe Kirche das Existieren von anderen christlichen Gemeinden an, die mit ihr nicht in Verbindung stehen und die als christliche Kirchen verschiedener Bekenntnisse und Glauben eingestuft worden sind (siehe Punkt 6). Einige Kleriker der BOK vertiefen sich in

¹ Das vermerkte Dokument enthält 24 Punkte.

² Ein Interview mit dem Metropoliten Gavriil (Lovchanski), <https://bit.ly/2SATF0u>, [elektronische Quelle, Oktober 2016].

diesem Paragraphen des Dokumentes, indem sie einen Akzent auf das in dem Dokument Festgestellte setzten, wo hervorgehoben worden ist, dass die Bezeichnung anderer christlichen Gemeinden anerkannt wird. Laut der gleichen Personen sollte es beschrieben werden – „das Existieren solcher Gemeinden“. Ich vertrete die Meinung, dass eine solche Position eine theologische Vorsätzlichkeit darstellt, ohne den Paragraphen ausführlicher zu behandeln. Ich meine, dass das Kriterium zur Anerkennung des Existierens die festgestellte Geschichtlichkeit darstellt, d. h. der historische Weg, die historische Vergangenheit der entsprechenden Gemeinde, der Konfession oder der Denomination ist der glaubwürdigste Gradmesser für ihr Existieren und nicht umgekehrt.

Eine andere Behauptung des Gegners des Dokumentes besteht darin, dass die Kirchen verschiedener Bekenntnisse keine „Kirchen“ benannt werden sollen, weil sie verschiedene, ketzerische Lehren akzeptieren. Wenn sie Ketzer sind, können sie sich nicht in einer „Kirche“ verwandeln. Aus dem Gesichtspunkt der Dogmatik ist eine solche Äußerung akzeptabel, aber aus historischen Gesichtspunkten ist die im Dokument vermerkte Definition für diese Gemeinden zulässig. Dies führt zu der Schlussfolgerung, dass das Problem nicht dogmatischer Art, sondern grammatischer Art ist hat für die Orthodoxe Kirche keine Bedeutung.

Darüber hinaus vertrete ich die Meinung, dass das Fachwort „das Historische“ in diesem Paragraphen von großer Bedeutung für sein gesamtes Nachvollziehen und vollwertiges Verständnis ist. Die Personen, die ihre Schlussfolgerungen daraus ziehen, sollten die Geschichtlichkeit der Ereignisse und der Fakten berücksichtigen, weil das Grundmotiv der Orthodoxen Kirche bezüglich eines Dialoges mit den anderen christlichen Gemeinden ihren Wunsch die Wahrheit über Christus denjenigen zu vermitteln, die der Kirche angeschlossen waren, aber zurzeit außerhalb der Kirche sind.

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass ich mit dem Standpunkt derjenigen Gruppe der BOK, die ihre Abwesenheit am orthodoxen Konzil auf Kreta unterstützte, nicht einverstanden bin. Erstens war ihr Standpunkt nicht hinreichend historisch und dogmatisch untermauert, zweitens stellte sie die einzige Fluchtmöglichkeit vom möglichen Dialog¹, anhand des-

¹ Als Beispiel für ein Konzilverhalten können die bekannten Theologen – Metropolit Yerotey Vlahos und Metropolit Atanasij Limasolski dienen, die trotz ihrer Unstimmigkeit bezüglich einiger Angelegenheiten am Konzil teilgenommen haben.

sen es zu vollwertigen Entscheidungen gelangen könnte. Drittens: die BOK hätte mittels dieses orthodoxen Forums ihre glaubwürdige Position nicht nur in historischer, sondern auch in institutioneller Betrachtungsweise als Kirche von einem guten und zum Dialog bereiten Hirten stärken können.

Свешт. Никушор Белдиман

ОМИЛЕТСКИ АСПЕКТИ ВО ПРАВОСЛАВНАТА ИКОНОГРАФИЈА

Abstract: *Homiletic Elements of the Orthodox Iconography.* Fr. Beldiman presents an interesting methodology of theological research in the field of the Orthodox liturgical art of the icons. His approach is to relate Homiletics to visual Christian art in a holistic whole combined with the Orthodox Soteriology.

Keywords: *Orthodox Icons, Christian Art, Homiletics, Didactics, Orthodoxy*

Увод. Фреските на една православна црква се една вредна отворена книга, една мала Библија и црковна историја во слики, според сфаќањето на секого. Отворена, но на свој начин, со сите страници одеднаш. Фреските на една црква сакаат да бидат контемплирани, анализирани и доживевани сцена по сцена, целина по целина. Во спротивен случај, може да ни остави едно генерално мислење или може да го создаде убавиот ефект на една богато обоена хармонија.

Иконите се неразделиво врзани за нашиот православен култ и се радуваат уште од почетокот на посебна почит во христијанската Црква. Според едно предание, кога Спасителот се качувал по патот на Голгота, паднал под тежината на крстот. Лицето Му било полно со крв и пот. Една жена со име Вероника Му го избришала лицето со една марама и на неа се отпечатил ликот на Божјиот Спасител. Се вели дека е најстарата икона во христијанската Црква. За свети евангелист Лука се вели дека бил сликар и ја насликал иконата на Спасителот и на Мајката Божја.

Една од доктринарните основи на иконата треба да биде сметано созданието (1 Мој. 1, 26). Во времето на Стариот Завет, човекот не

поседувал внатрешни значења за да Го „зографиса“ Бог¹. Но бидејќи беше потребно Бог да стане сличен на нас, за да може да биде зографисан, Тој се користел, во периодот од падот до воплотувањето, со символот, кој „си ја има основата во разликувањето на светот од Бога, но во исто време и во неговата врска со Бога, како негов Создател“², и особено со пророчкиот символ. Овој символ го претставува месијанското чекање, сопствено на Стариот Завет, „го претставува патот кој води кон иконата, која ќе биде претставување на самата вистина, предвидена само во пророчките симболи на стариот Закон“³. Православната иконографија, основана на учењето дека обожувањето на светот се прави преку појавата на човештвото во божествената личност на Синот, не прави друго освен да го илустрира „делото на Логосот, Кој дојде да му ги врати на светот тежината и мерката, длабоката рамнотежа, која прави од него еден ефект на божјата сила и рефлексija на Неговата убавина“⁴.

Важно е да подвлечеме дела иконите беа претставени во Стариот Завет. Веднаш по забраната за поклонување на идоли, се заповеда ипочитувањето на иконите, велејќи му се на Мојсеј: „И направи два херувима од злато... Над капакот, меѓу двата херувима, кои ќе бидат над ковчегот на заветот, ќе ти се јавувам тебе и оттаму ќе ти зборувам тебе и за сè ќе им заповедам преку тебе на синовите израилски“ (2 Мој. 25, 18-22). Мудриот Соломон се потчинил на истите заповеди кога го градел храмот: „И по сите сидови на храмот наоколу издлаби ликови на херувими, палми и расцутени цветови, однатре и однадвор“ (3 Цар. 6, 29). Кога Спасителот дошол во светот, ги нашол иконите во тогашниот храм, без да ги поништи, како што тоа го направил со жртвувањето на животни, талионскиот закон итн. Како таков, Тој не ги смета исти со идолите, туку соодветни со светоста на храмот. Спасителот Христос, како и светите апостоли се молеле во

¹ C. Grigoraș, „Predică și artă bisericească: Despre funcțiunea omiletică a artelor religioase”, S.T., anul XXXIV (1982), nr. 9-10, p. 695.

² D. Stăniloae, „De la creațiune la Întruparea Cuvântului și de la simbol la icoană”, G.B., anul XVI (1957), nr. 12, p. 860.

³ Ibid., p. 961.

⁴ M. J. Guillou, *Vers l'unité chrétienne*, Paris, nr. 1-2/1968, p. 14.

храмот, каде што ликовите на херувимите биле почитувани. Свети апостол Павле зборува со восхитеност за Светата Скинija, особено за култните објекти во неа, без да ги наброи, бидејќи им говорел на Евреите кои добро ги познавале¹.

Според мотивацијата од Писмото, иконостасот на христијанската црква е покриен со икони од горе до долу. Исто така, и сидовите се покриени со ликовите на светителите. На мотивацијата од Писмото се додава една од психолошки ред, која прави од иконата неопходен елемент на нашата православна побожност. Затоа, во Православието не може да се зборува за светите икони освен со длабока побожност, бидејќи преку нив Бог гледа во душата на верниците, а верниците се отвораат кон божествените работи. Иконата претставува постојано откривање кон божествениот свет „од онаа страна“, кон трансцендентното, правејќи верниците да живеат во духот на божјите заповеди кои беа дофатени реално во свети слики, учејќи ги со мудрост, осветувајќи ги и упатувајќи ги кон Вистината и Животот, поими кои не си ја наоѓаат реалноста само во нејзиниот прототип – Спасителот Христос². Таа конкретно го предвидува она на кое се надеваме. Е, ако можеме да кажеме, нешто од „увереноста во она на кое се надеваме – убеденост во она што не се гледа“ (Евр. 11, 1). Затоа, носталгијата по рајот, тагата на подобие и психо-физичката структура на човекот, како универзални манифестирања, го претставуваат разумот на постоењето на иконата³.

Сликаството исполнува тројна улога: инструктивно-дидактичка, морална и симболична. Преку светите икони, Црквата се обидува да нè потсети на Бога и на Неговите светители, за, гледајќи ги, да ги врежеме во нашата душа нивните добродетели, да ја цениме светоста на нивниот живот, да се стоплиме од нивната љубов кон верата и да им ја оддадеме пофалбата која им прилега, за преку нивното почитување, да Го прославуваме Бога, Кој е прекрасен во Своите светии. Храмот со своите куполи, со полиелеите, свеќниците и запалените

¹ I. Bunea, *Predici la duminici și sărbători*, Sibiu, 1983, p. 248.

² I. Ioanicescu, „Iconografia creștină ortodoxă ca izvor omiletic”, M.O., anul XXX (1978), nr. 1-3, p. 98.

³ Ch. Diehl, *La peinture byzantine*, Paris, 1933, p. 24.

светла, ја дава сликата на небото слезено на земјата. Е сликата на радоста и на мирот, која зборува за вечниот живот чиј почеток е тука.

Црковното сликарство е повикано да ја усоврши оваа градба и да ја украси. Можноста на претставувањето во сликарството на Бога, Кој е невидлив, стана возможна преку Неговото воплотување во богочовечката личност на Исус Христос, бидејќи Тој е слика на невидливиот Бог (Кол. 1, 15), во Кого телесно живее сета „полнота на Божеството“ (Кол. 2, 9), сликарството станувајќи на тој начин едно средство за комуницирање со Бога, со светителите, духовна скала¹.

Заради посебната важност која ја имаат светите икони во религиозно-моралниот живот, нивното почитување во православната Црква се вклучува потполно во божествениот култ, во литургискиот живот, во активноста на осветување на Црквата и во напорите на верниците кон спасението, од кое не може да биде одделена. Иконите го будат, го одржуваат и го зацврстуваат религиозниот живот. Тие ја засилуваат верата и ја зголемуваат побожноста, тие се помош за правење на доброто, на праведноста и на исполнувањето на љубовта. Насекаде православните христијански цркви, параклисите и домовете на верниците се украсени со светите икони.

Сведоштва на верата и побожноста на верниците, иконите се зачуваа со светост, од најстарите времиња се до нашите денови, докажувајќи ја непроменливоста на Црквата во вистинската вера. Тие непрестано ги учат вистините на православната вера, онака како што беа формулирани од страна на светата Црква и како што биле живеени од мноштвото на верници низ вековите. Како непресушен извор и како неисцрпна духовна ризница, светите икони постојано нè повикуваат на совршенство.

Важноста на христијанската иконографија за догматската и религиозно-моралната содржина на проповедта. Иконите се свети лекции, кои поклонителот никогаш не ги заборава, ако знае да го чита добро со очите на верата, она што е изобразено на иконите. Она што се мислите, зборовите и убавите дела за човекот, тоа се иконите за

¹ Ir. Crăciunaș, „Temele iconografice reprezentate în pictura exterioară din Moldova”, *M.M.S., anul XLVII* (1971), nr. 9-12, p. 634.

светата Црква, односно радост и украс¹. Свети Јован Дамаскин јасно ја изразува идејата дека иконите претставуваат еден скапоцен омилетски извор, фреските од црквите вршат силно чувство над верниците, проповедајќи им тивко, но продирно, за и тие да ги извршуваат истите христијански добродетели: „оти влегувам во црквата задушен од помисли како од трња, украсот на фреските ме привлекува да гледам, ми го насладува погледот како ливада, неосетливо, славата на Бога навлегува во душата. Го видов трпението на маченикот, платата на неговите круни и се запалив како низ оган со желба да го имитирам“². Проповедникот ја наоѓа во експресивноста и во мирната концентрација на фигурите, сликата на едно интензивно духовно доживување, еден здив на светоста и еден длабок хуманизам, еден реален емоционален интензитет. Насликаните теми со субјекти земени од христијанската историја, акатисти, химни и црковни служби, житија на светителите, некои дела на светите Отци, прават од фреските едно раскажување на светата историја. Православното сликарство ги става во светлина светителите, правејќи го видлив нивниот аскетски стремеж, претставен преку интериоризирани ликови, ослабени и моделирани под строгото дејство на христијанската аскеза³.

Проповедникот треба да ја изработи проповедта на тој начин што светителите изобразени преку фреските да извршат силно чувство над верниците, за тие, од нивна страна, да ги практикуваат со машкост истите христијански учења. Во таа смисла, содржината на една ваква проповед претставува една цела гама на догматски, морални и култни учења, кои можат да бидат разјаснети по теми или проблеми, вклучувајќи ја и нивната важност во целта следена од проповедникот. Ќе го најдеме, на пример, во христијанската иконографија учењето за Воплотувањето Господово, ова фактички претставувајќи го, главниот темел на зографисувањето и почитувањето на иконите. Исто така, проповедникот може да искористи повеќе догматски аспекти, како што ќе забележиме од следниве примери:

Исус Христос – Спасителот на човечкиот род. Ако преку Својот

¹ I. G. Coman, „Predică la Duminica Ortodoxiei”, *G.B.*, anul XX (1961), nr. 1-2, p. 55.

² Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Bucureşti, 1938, p. 45.

³ C. Grigoraş, *Predică şi artă bisericească...*, p. 695.

живот, страдања и смрт, Христос ни се покажува како Цар кроток и смирен со срцето, како Јагне Божјо кое доброволно се жртвува за спасение на светот, преку Своето свето воскресение, ни се покажува во сета божествена светлина, како вечен Цар на небото и на земјата. Настојувајќи подолго врз оваа тема, отец Петре Теодор забележува дека „преку жртвата на Крстот, Христос го искупува човечкиот род од ропството на гревот, одново го смирува и го соединува со Бога во Своето небесно царство. Преку жртвата на Крстот Христос го втемели овде на земјата Своето царство, кое е Црквата и во кое Тој ќе продолжи да останува со Своите тело и крв се до крајот на векот, дарувајќи се на сите оние кои ќе веруваат во Него, преку светата Тајна Причест. Од овде, од Црквата, Тој ќе ја сподели Својата благодат преку светите Тајни и исто преку Црквата ќе ги запази и ќе ги разреши гревовите на Своите верници, преку посредството на свештениците. Така да, и по Своето вознесение со телото на небо, Христос продолжува да останува посреде нас во Своето духовно царство на земјата, кое е Црквата“¹.

Преку воскресението од мртвите царското достоинство на Спасителот се покажува во сета вистинска слава и божествена светлина. Тоа ќе се покаже на сите на Неговото второ доаѓање, кога ќе биде „опкружен од слава и од светите Свои ангели. Бидејќи по Своето вознесение на небото, седи оддесно на Својот Отец во Својата слава, а на крајот на овој свет ќе го суди сиот човечки род, а потоа ќе владее засекогаш со Своите избраници“².

Спасителот Христос е воплоотениот Божји Син, вистински Бог и вистински човек. Тој беше истовремено и на небото и на земјата. Бог направи сè за да ја уништи разделната длабочина помеѓу небото и земјата, испраќајќи го во светот Самиот Свој Син. Затоа, воплотувањето Господово, животот и Неговата жртва на Крстот претставуваат „највисокиот чин на љубовта Божја за уништување на пропаста помеѓу небото и земјата. Воплотувајќи се и станувајќи како еден од нас, Господ Исус во Себе ги прегрна сите напори кои Бог и луѓето ги направиле и ги прават за здобивање на комуницирањето од почето-

¹ P. Teodor, *Hrană și bucurie. Predici la Duminicile de peste an*, ed. V. Plopului, 1995, p. 60.

² Ibid., p. 61.

кот. Дрвото од Голгота го донесе во светот овој вкрстен мост кој ги соединува, од една страна, небото со земјата и од друга страна, страните на светот меѓу нив“, ни исповеда достоиниот отец Петре Теодор¹.

Божеството на Спасителот Христос. Во Проповедта на Велики Петок, свешт. Штефан Слевоака го евиденцира божеството на Синот Човечки. Впечатлив е фактот дека пред страдањата, Христос им зборува на Апостолите за страдањето што ќе следува: „Ете се искачуваме кон Ерусалим и Синот Човечки ќе биде предаден на првосвештениците и книжниците, и ќе Го осудат на смрт“ (Мк. 10, 33). Пред смртта Христос останува спокоен, како во Гетсиманската градина, така и во текот на судењето и на патот кон Голгота. Во Гетсиманската градина, војниците беа многу воодушевени кога Го видоа Оној што требаше да биде уапсен, сепак од страв „тие се повлекоа назад и паднаа на земјата“ (Јн. 18, 6). На истото место, кога Петар го извади мечот, Христос го кара, а потоа, како Бог, му го излекува увото на слугата на првосвештеникот. Божеството на Христос произлегува и од одговорот кој им го дава на првосвештениците, дека Тој е Синот Божји. На Крстот му ветува на разбојникот од десната страна дека ќе биде со Него во рајот. Но не и во последен ред, божеството произлегува и од силата да им прости на Своите убијци и прогонувачи: „Ова простување кое извира од љубовта кон грешниците, е еден од најголемите докази на неговата божествена природа“². Дури и природата се затреси гледајќи го на Крстот својот Создател, оти се гледаа „знаци на небото и на земјата, знаци на тажење на созданието за безмилосната смрт на Владиката преку Кого сè се создаде“³.

За демонстрирање на догматското учење дека Христос е вистински Бог, слезен од преградите на Отецот за спасение на луѓето, отец Тома Кирикуца го истакнува фактот дека за овој свет, кој беше под владеењето на Сатаната, Христос дојде од небото, за да го спаси од под владеењето на злото. Бог во неговото трпение, не го напушта светот, туку Го испраќа Својот Син за да го избави целосно од владеењето на Сатаната и да го врати во првобитната состојба. За да ја

¹ Ibid., p. 301.

² Ibid., p. 296.

³ Ibid.

подвлечеме подобро оваа догматска идеја, проповедникот го користи следниот пример: „Исус да значи за нас сите она што значеше за еден град на север на нашата земја, во еден ден, часовникот на катедралата. До тој ден луѓето не можеа да имаат ред, оти часовниците на сите луѓе не беа нагодени. Едни стануваа подоцна, други стануваа порано. Едни заминуваа на работа порано, други заминуваа подоцна. Кога се постави часовникот на катедралата, тогаш сите часовници се наместија според него. И тогаш сите луѓе почнаа да се будат во исто време, си легнуваа во исто време. Со други зборови, во животот на тој град се уреди совршен ред. Мој возљубен брате! Ти треба да знаеш дека Господ Исус не е само твој. Тој е Спасителот на сиот свет. Тој сам може да ни го покаже на сите патот на спасението“¹.

Во Проповед на Цветници, отец Балка дава прифатливо објаснување на гестот на Спасителот да прифати да биде примен како световен цар, гест привидно антитетички на неговото вообичаено однесување да ја одбие светската слава. Нашиот проповедник овој гест го смета за еден чин на божјата волја, со важна педагошка конотација, преку која Христос направил еден последен обид, да ги убеди фарисеите и книжниците за реалноста на Своето божество: „Божјата волја била, за Својот возљубен Син триумфално да оди кон местото за жртвување, во Ерусалим, од каде што секогаш се повлекувал од пред мноштвото на луѓе, кои сакале да Го прогласат за цар, сведочејќи дека Неговото царство не е од овој свет (Јн. 18, 36), денес пак, Тој сака да се покаже во сета негова величественост. Тој сака да биде примен триумфално во светиот град Ерусалим, во градот на Своите претци и таму да биде признат и акламиран како вистинскиот Месија, Синот Давидов“².

Друго учење од православната иконографија кое проповедникот може да го продлабочи е она што се однесува на идниот живот. Иконата во себе има извонредна есхатолошка функција. Таа е знакот на присуството и на дејството на Светиот Дух во Црквата и преку тоа таа ни дава сведоштво за есхатолошката реалност, и успева во

¹ T. Chiricuță, *Cunoști tu Calea? Chemări către suflet*, Editura Fântâna Darurilor, București, 1934, p. 122.

² N. Balcă, „Predică la Duminica Floriilor”, G.B., *anul XXVII* (1968), nr. 3-4, p. 377.

тоа делумно, „како во гатанка“¹. Иконата претставува едно претходње на обожениот човек по благодат, кој се наоѓа во идниот свет, стремејќи се да го прикаже Царството на Духот, односно созданието преобразено преку благодат, иконата претставувајќи еден модел на идното човештво, на човештвото кое станува Црква Божја². Други икони му помагаат на проповедникот да го објасни учењето за страдањата, смртта, воскресението, вознесението и доаѓањето на Господа. Во црквата, иконите го означуваат присуството на Христос и на небесната Црква во средината на Својата заедница. Како носителка на спасителната и дејствителна благодат, иконата го одразува единството на небесното и земното, заедницата која постои меѓу борбената и победничката Црква³.

Истражувајќи ја христијанската иконографија, проповедникот констатира дека „не постои религиозна сцена која да не сугерира еден поттик за практикување на добродетелите и за оддалечување од гревот, топла молитва по небесната помош, пример за живот достоин за следење, почнувајќи од Спасителот и продолжувајќи со светителите и мачениците. Навистина, иконите сугерираат љубов кон ближниот, за правењето на добри дела, за живеењето во праведност и вистина“⁴. Светите икони се скапи накити на христијанската душа. Христијанинот се моли пред нив со верата на присуството на божјата благодат, присуство кое Црквата го повикува преку силата на осветувањето на иконата. Чинот на благословувањето на иконата установува врска помеѓу иконата и нејзиниот прототип, помеѓу она што е претставено и самото претставување. Благодарейќи на благословувањето на иконата на Христос, се извршува таинствена средба на верникот со Христос. Истото се случува со иконите на Богородица и на светителите: иконите ги продолжуваат нивните животи на земјата⁵.

Иконата е повик на светост. Светата Дева Марија е првата која одговори на овој повик. Ова нешто ни е докажано од фактот дека

¹ I. Ioanicescu, *Iconografia creștină ortodoxă ca izvor omiletic...*, p. 102.

² N. D. Stănescu, „Sensul ortodox al icoanei”, *O., anul VIII* (1956), nr. 2, p. 245.

³ Ibid., p. 103.

⁴ I. Ioanicescu, *Iconografia creștină ortodoxă ca izvor omiletic...*, p. 103.

⁵ S. Bulgakoff, *Ortodoxia*, Sibiu, 1933, p. 178.

покрај иконата на Спасителот, во раната Црква, се појавува иконата на Својата Мајка. И во иконата на Пречистата, свештеникот проповедник може да најде различни теми кои ќе ги развие во своите проповеди:

Мајката Божја-посредничка кон Бога и заштитничка на христијаните. Водењето на грижа на Бог се манифестира на најконкретен начин преку светителите и, на посебен начин, преку Мајката Божја. Помошта Божја пристигнува не само на директен начин, туку и преку личноста на Својата Мајка, како што молитвите на верниците пристигнуваат кај Бога и преку нејзиното посредништво и на сите светители. Кој не вкусил од брзото дејство на Мајката Божја, кому не му се дало да ја има на усните на болката, благоста исполнета со надеж на нејзиното брзо посредништво, само еден како него се сомнева во помошта на Мајката Божја¹.

Мајката Божја – наша Мајка. Света Дева Марија, станувајќи преку чинот на Благовештението Мајка на Бога, од тој момент таа стана и наша Мајка. Ако од старата Ева го имаме потеклото по тело, од новата, Мајката Божја, го имаме Животот, односно Спасителот, значи, сме духовни синови. Исто преку неа ни доаѓа и помошта или божествената благодат, таа е онака како што возгласува вдохновениот химнограф: „Чудење на ангелите, украс на архангелите, сила на мачениците, пофалба на апостолите, учителка на калуѓерите, воздржување на пустниците, чистота на девиците, мудрост на младенците, надеж на сиромашните, здравје на болните, утеха на натажените, а на грешниците молителка кон Бога“².

Ако преку воплотувањето света Дева се наоѓа во најтесна заедница со нејзиниот Син по тело, исто така преку волотувањето се наоѓа во потполна солидарност со човечкиот род. Од таа заедница и солидарност произлегува дека Мајката Божја е онаа која има најголем премин кај Спасителот Христос, носејќи ги молитвите кои нејзе ѝ се адресирани од страна на верниците пред небесниот трон. За да ја опише посредничката улога, но и заштитничката улога на Мајката Божја, професорот отец Мухаил Булаку се повикува на првото чудо

¹ C. Necula, *Prăznicar*, Editura Agnos, Sibiu, 2004, p. 151.

² Rugăciunea de la Acatistul Bunei Vestiri, în *Acatistier*, Eibmbor, București, 2006, p. 77.

направено од Спасителот во Кана Галилејска, „кога очевидците ни сведочат писмено, како светиот апостол и евангелист Јован, дека молитвите на светата Дева Марија поттикнати од милоста за луѓето, беа послушани од Господ Христос“¹. Значи, заклучува отецот, не е безразумен фактот дека ние ги насочуваме молитвите и кон Мајката Божја, да биде носителка на христијанските молитви кон Господ Исус Христос, за нивно целосно слушање².

Иконата на Успението на Мајката Божја ни сугерира повеќе теми преку следново опишување: Светата Мајка положена на погребното легло, опкружена од насолзените апостоли. Најзначајната подробност ја претставува присуството на Исус, нејзиниот Син и нашиот Спасител, Кој во преграатката држи едно младенче. Што претставува тоа младенче не е тешко да се каже: станува збор за душата на Неговата Мајка, која Тој, како Син што љуби, но и како Бог, ја зема во рацете за да ја вознесе на небото. Во овој гест гледаме не само еден природен чин, потполно оправдан после непорочниот живот, туку и еден знак на божествено враќање. Кога Исус беше младенец, таа беше онаа која го носеше во преграатките, таа беше онаа која Го придружуваше непрестано во Неговата проповедничка мисија. Беше покрај Него во тешките мигови на страдањата, на смртта и на погребението. А сега, на нејзиното успение, саканиот Син, во Неговиот Божји ипостас, нежно и благодарнички ѝ ја држи душата во Своите преграатки. Забележуваме во овој впечатлив гест не само еден чин на благодарност, туку и еден божествен педагошки пример, даден за нас луѓето. Слични на Мајката Божја, која си го пораснала Младенецот со особено дарување, се и нашите родители кои нè родија со пожртвуваност. Сепак, доаѓа време кога староста и болестите ги спуштаат родителите во состојба на немоќни „младенци“, зависејќи од децата, како некогаш децата од нив. И тогаш, се случува едно дело слично со она кое ни го сугерира иконата: како што Исус ја држи во рацете Својата Мајка, така и благодарните деца им помагаат на болните и

¹ М. Bulacu, *Cuvinte din Evanghelie pentru suflet românesc*, vol. I, Tipografia Curții Regale, București, 1944, p. 265.

² Ibid., p. 266.

стари родители за полесно да ги надминат страдањата¹.

Заклучок. Од погоре кажаното, забележуваме дека проповедта е еден литургиски чин чии извори водат кон Единиот Бог. Изворите на проповедта се патишта на божјото откровение, без разлика дали зборуваме за Светото Писмо или Светото Предание, дали за природното откровение или за елементи на културните вредности. Сите овие му ја нудат на свештеникот проповедник не само тематската основа за составување на проповедта, туку и норми за животот на проповедникот, интерпретирањето на Светото Писмо, улогата на проповедта во мисијата на Црквата и во животот на верниците. Што се однесува на православните икони, тие ја претставуваат средината на откривањето и дејството на Словото Божјо во Црквата. Во Православната Црква, иконата е парадигма на воплотувањето на Словото. Исто како неа, проповедта е икона на божествените значења која проповедникот ја зографисува преку дејството на Словото². Свети Василиј Велики ја доловува сличноста помеѓу проповедта и иконата велејќи дека „она што словото го пренесува преку слушање, тоа зографот го покажува преку репрезентирање во совршена тишина“³. Како извор на проповедта, иконата ѝ служи на мисијата на свештеникот проповедник и станува преобразителна реалност, единство меѓу видливите работи или разбрани со умот и невидливите работи или истакнати преку дејството на верата⁴. И проповедникот е должен да го открие евангелскиот јазик на иконата⁵. Во секоја икона проповедникот може да најде теми кои ќе ги развие во своите проповеди. Секоја црква може да му понуди ликови на светители кои ја практикувале добродетелта и си го жртвувале животот за верата и за исполнувањето на заповедите Божји.

¹ V. Gordon, *Mergând învățați...*, București, 2006, p. 373-374.

² V. Gordon, Pr. Adrian Ivan, Pr. Nicușor Beldiman, *Omiletica*, Editura Basilica, București, 2015, p. 83.

³ Βασίλειος Μέγας, *Omilia XIX* (PG 31, 509A).

⁴ V. Gordon, Pr. Adrian Ivan, Pr. Nicușor Beldiman, *Omiletica...*, p. 83.

⁵ Δ. Τσελεγγίδης, *Εικονολογικές μελέτες*, Θεσσαλονίκη, 2003, p. 171.

Данаил Николов

СВЕТИТЕ АНГЕЛИ И ДОМОСТРОИТЕЛСТВОТО НА ХРИСТОС

Abstract: Holy Angels and Economy of Christ. The Holy Angels play an important role in the Economy of Christ. In spite of the incomparable significance of their mission, the angels have a subordinate role in the Economy of salvation. Jesus Christ is the Savior of the human race, and angels have an auxiliary function and obey to Him. This is indicated in a number of passages in the Scriptures. But God has not only appointed angels as helpers and associates of men for their salvation, but He appointed on each believer a guardian angel. Regarding guardian angels, information is given in the Old and New Testament books. St. Fathers of the Orthodox Church maintain that the mission of the guardian angels, in general, is to assist every Christian in the work of salvation, faith, and godliness. The guardian angels care for us and keep our souls and bodies from visible and invisible enemies (demons), and their caring and prayer for Christians before God is a particularly important mission.

Keywords: Angels, Economy, Salvation, Subordinate Role, Helpers, Guardian Angels

Адам, първият човек, съгрешава. И така безкрайното разстояние между тварното и нетварното, това естествено разделение между човека и Бога, което все пак е трябвало да бъде надминато в обожението, се превръща в непреодолима бездна за човека след неговото самоопределяне за едно ново състояние, близко до небитието, състояние на греха и смъртта. За да постигне единението с Бога, към което творението е призвано, от този момент трябва да бъде преодоляна тройната бариера – на смъртта, греха и природата¹.

¹ Вж. В. Лоски, *Очерк върху мистическото богословие на Източната църква*, София, 2013, с. 133

Пътят на обожението, който е бил предложен на първия човек, става възможен едва след тържеството на човешката природа над греха и смъртта. Занапред този път на възсъединение с Бога се явява като път на спасението, разбирано като спасение от смъртта и нейния корен – греха. Адам не изпълнява божие предназначение. Вместо да се издига направо към Бога, волята на първия човек прокарва път, противен на природата и водещ към смъртта. Единствено Бог може да възвърне на хората възможността за обожение, освобождавайки ги в същото време от смъртта и пленничеството на греха. Това, което човекът е трябвало да постигне, издигайки се към Бога, Бог Слово осъществява, слизайки към човека. Затова и тройната бариера на смъртта, греха и природата, която ни отделя от Бога и която е непреодолима за човека, Иисус Христос преодолява в обратен ред, започвайки със съединението на разделените природи (божествена и човешка) и завършвайки с победата над смъртта¹.

В цялото домостроителство на Христос съществена роля играят и светите ангели. В Новия Завет виждаме те да служат на самия Господ Иисус Христос във всички важни моменти от зачатие до възнесението Му на небето, откъдето изпраща на апостолите Св. Дух². Св. архангел Гавриил открива на свещеник Захария, че ще има син Йоан, който ще върви пред Христа Спасителя (Лука 1:13-17). Св. архангел Гавриил открива на девицата Мария, че ще зачене в утробата си Христос, дългоочаквания Месия (Лука 1:30-33). Ангели възвестяват и прославят Христовото раждане в плът (Лука 2:9-14). След раждането на Спасителя ангел предупреждава св. Йосиф Обручник да бяга със св. Богородица и Младенеца от цар Ирод в друга страна (Мат. 2:13). Връщането им също е ознаменувано от откровение чрез ангел (Мат. 2:19). Преди да започне своята обществена проповед Христос се оттегля в пустинята и побеждава дявола и неговите изкушения, след което *„Ангели дойдоха и Му служеха“* (Мат. 4:11). Преди Своята кръстна смърт, в Гетсиманската градина, Иисус Христос се моли *„и яви Му се Ангел*

¹ Пак там, с. 133, 134

² Макарий (Булгаков), Митрополит Московский и Коломенский, *Православно-догматическое богословие*, Том 1, СПб., 1883, с. 548

от небето и Го подкрепяше“ (Лука 22:43). При Христовото възнесение „застанаха пред тях двама мъже в бели дрехи и рекоха, мъже галилейци, какво стоите и гледате към небето? Този Иисус, Който се възнесе от вас на небето, ще дойде по същия начин, както Го видяхте да отива на небето“ (Деян. 1:9-11).

Христовите ученици научават за Неговото възкресение от ангел: „Не бойте се; зная, че търсите разпнатия Иисуса; няма Го тук: Той възкръсна, както беше казал; дойдете, вижте мястото, дето е лежал Господ, и идете скоро, та обадете на учениците Му, че Той възкръсна от мъртвите, и ето, преварва ви в Галилея; там ще Го видите. На, казах ви“ (Мат. 28:2-7).

В Новия Завет виждаме как светите ангели служат и на апостоли-те. Ангелите ги спасяват от тъмницата неведнъж: (Деян. 5:17-20). По чуден начин избавят също и св. ап. Петър (Деян. 12). Св. ап. Павел се спасява заедно с екипажа на бедстващия кораб и пристига благополучно в Рим, като ангел му открива какво предстои (Деян. 27:22-24). В Новия Завет се разказва и как езичници са повярвали и са приели кръщение от апостолите при участието на ангел, например етиопския скопец (Деян. 8:26-28, 38, 39). Кръщението на стотника Корнилий и целия му дом става с участието на ангел (Деян. 10). Освен това ангелите спомагат дори и за разпространяване на благовестието. В Новия Завет се разказва, че гонителят на християните цар Ирод е погубен от ангел: „Но изведнъж Ангел Господен го порази, задето не въздаде Богу слава; и той, изяден от червеи, умря. А словото Божие растеше и се разпространяваше“ (Деян. 12:23-24).

Независимо от несравнимата висота на своето служение, св. ангели все пак имат подчинена роля в домостроителството на спасението. Иисус Христос е Спасителят на човешкия род, както бе посочено по-горе, а ангелите имат спомагателна функция и Му се подчиняват. Това е загатнато на редица места в Свещ. Писание, като това най-ясно се разкрива в Посланието на св. апостол Павел до евреите, особено в първа глава, където апостолът привежда редица цитати от псалмите: „Стана толкова по-горен от Ангелите, колкото по-славно от тях име е наследил. Защото кому от Ангелите някога Бог е казал: „Син Мой си Ти, Аз днес Те родих“. И пак: „Аз ще Му бъда Отец,

а Той ще Ми бъде Син“? Също, кога въвежда Първородния във вселената, казва: „да Му се поклонят всички Ангели Божии“. За Ангелите е казано: „Ти правиш Ангелите Си ветрове, и служителите Си огнен пламък“; а за Сина: „Твоят престол. Боже, е вечен; жезълът на правотата е жезъл на Твоето царство... А кому от Ангелите някога Бог е казал: „седи от дясната Ми страна, докле туря Твоите врагове подножие на нозете Ти“? Нали те всички са духове служебни, провождани да служат на ония, които ще наследят спасение?“ (Евр. 1:1-14).

Тълкувайки горните стихове, св. Йоан Златоуст пише за домостроителството на Сина, започвайки от възплъщението, така: „И държейки всичко – казва – с мощното Си слово, след като чрез Себе Си очисти греховете ни, седна отдясно на престола на величието във висините“. Не просто е казал: седеше, но след очистването „седна“. Напомня за възплъщението, и говори отново за унижения [Господ]. След това отново, казвайки нещо високо в думите: „отдясно на престола на величието във висините“ говори отново нещо смирено, прибавяйки следващото: „стана толкова по-горен от Ангелите, колкото по-славно от тях име е наследил“. Тук той говори за домостроителството по плът, защото думите: „стана толкова по-горен“ указват не на съществуването, едно със съществуването на Отца – то не е било, а се е родило [преди всички времена], - но на съществуването на плътта; то е било [във времето]¹. След това светителят посочва разликата между Христос и ангелите: „И да Му се поклонят – казва, - всички Ангели Божии“... Чрез поклонение, което показва колко по-горе е Той от ангелите, колкото именно Владиката е по-горен от раба². И св. отец. обяснява по-подробно: „Ангелите се употребяват за това, служението им се състои в това, да служат на Бога за нашето спасение. По този начин делото на ангелите е да изпълняват всичко за спасението на братята. Макар че това е дело на самия Христос, но Той ни спасява като Владика, а те – като служители; и ние, макар че сме служители, но сме и съслужители на ангелите... Те са служители на Сина Божий, навсякъде се изпращат за нас, служат за нашето спасение... Те се трудят за нас, навсякъде тичат за нас,

¹ Joannis Chrysostomi In Epist. Ad Hebraeos, Homilia I (PG 63, 15–18).

² Пак там. Homilia III (PG 63, 27–28).

може да се каже – служат ни. Тяхното служение се състои в това, че навсякъде се изпращат за нас“¹.

В същия дух пише и блаж. Теодорит Кирски за Христовото домостроителство: „След като чрез Себе Си очисти греховете ни, седна отдясно на престола на величието във висините“... Защото този Син на Отца, с една същност с Раждащия, Творец и Управител на всички, в Себе Си показващ Отца, въчеловечавайки се, извърши нашето спасение. Това „седна отдясно на престола на величието във висините“ е казано по човечество. Понеже бидейки най-висш, унижи Себе Си и бидейки Бог се въчеловечи; не бидейки унижен се е възвисил, и не бидейки човек е станал Бог, но като Бог винаги е бил Владика на всичко, а като човек прие слава, която имаше като Бог“². А за подчиненото положение на ангелите в делото на домостроителството св. отец казва така: „Синът като Бог е Творец на ангелите и Владика на ангелите, а като човек след възкресението и след възнесението на небето става по-горен от ангелите, защото [преди това] бил по-ниско от ангелите заради претърпяната смърт. Защото седна „по-горе от всяко началство и власт, сила и господство и от всяко име, с което именуват не само в тоя век, но и в бъдещия“... Христос „седна отдясно“, а ангелите като служители се изпращат за спасение на хората“³.

А ето как на свой ред разсъждава блаж. Теофилакт Български за Христовото домостроителство, тълкувайки Посланието до евреите: „[Св. ап. Павел] казвайки за величието на божествеността на Словото, говори и за грижата Му за хората чрез въплъщението, което е доста по-важно отколкото да държи всичко. Тук той [св. ап. Павел] представя две доказателства: едно за това, че Той е очистил нашите грехове, друго – за това, че е извършил това чрез Себе Си... Понеже чрез кръста и смъртта, които приел, ни е очистил, не само като безгрешен, умиращ за нашето прегрешение, понасящ наказание, на което сам Той не подлежал, и освобождаващ въобще природата от осъждането за греха на Адам, но и като даващ ни кръщение, подобие

¹ Пак там.

² Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio epist. Ad Hebr.* I (PG 82, 680, 688).

³ Пак там, col. 684.

на Неговата смърт, чрез което ние кръщаваните получаваме всеки път прошка на греховете“¹. А за подчинената роля на ангелите в делото на спасението св. отец пише така: „И да Му се поклонят всички ангели Божии“. Очевидно покланят се на Този, Който приел плът. Тук [св. ап. Павел] показва също, че Той е толкова по-горен от ангелите, колкото владиката е по-горен от рабите, подобно както, ако някой, въввеждайки някого в дома, заповядва на стоящите там веднага да му се поклонят... Ангелите, които ни превъзхождат, Той е поставил да служат за нашето спасение“².

Но Бог не само е поставил ангелите като помощници и сътрудници на хората за тяхното спасение въобще, но е назначил за всеки вярващ отделен ангел-хранител³. За ангели-хранители на хората указания има още в книгите на Стария Завет. Псалмопевецът, разкривайки състоянието на хората, които се боят от Бога и се уповават на Него, казва така: „Ангелът на Господа застава около ония, които Му се боят, и ги избавя“ (Пс. 33:8), както и „Зло няма да ти се случи, и язва няма да се приближи до твоето жилище; защото ще заповяда на Ангелите Си за тебе, да те опазват във всички твои пътища: ще те понесат на ръце, да се не спънеш о камък с ногата си“ (Пс. 90:10-12). Очевидно е, че Бог и при отделни хора изпраща своите ангели, които ги пазят постоянно в продължение на целия им живот. Все пак тук не е съвсем ясно дали на всеки от тези хора Бог поставя определен ангел-хранител⁴.

В Новия Завет Иисус Христос ясно разкрива, че при всеки вярващ в Него се изпраща ангел-хранител: „Гледайте да не презрете едного от тия малките, защото, казвам ви, техните Ангели на небесата винаги гледат лицето на Моя Отец Небесен“ (Мат. 18:10). Под „малките“ Христос посочва именно своите последователи, които в духовен смисъл са чисти като деца. А под „техните Ангели“ (οἱ ἄγγελοι αὐτῶν), собствени ангели, се разбират ангели, прикрепени към всеки

¹ Theophylacti Bulgariae Archiep. *Expositio in Epist. Ad Hebraeos*, c. I (PG 125, 194–196).

² Пак там, col. 197, 204.

³ Филарет, архиеп. Черниговский, *Православное догматическое богословие*, Чернигов, 1865, с. 272.

⁴ Макарий (Булгаков), цит. съч., с. 553.

от тях. В този смисъл тълкуват думите на Спасителя за „малките“ и „техните Ангели“ авторитетни св. отци като св. Василий Велики, св. Йоан Златоуст и др. (вж. по-долу).

Вярата в съществуването на ангел-хранител, поставен при всеки християнин, е съществувала в църквата още от апостолските времена, както показва чудното извеждане на св. ап. Петър от тъмницата от ангел (Деян. гл. 12). След като апостолът излиза от тъмницата и преминава през стражите безпрепятствено, той отива в къщата на Мария, майката на Йоан, наричан Марко. Св. ап. Петър чука на вратата, но събраните вътре християни не могат да повярват, че това е самият той, а казват: „*това е неговият Ангел*“ (Ὁ ἄγγελός ἐστὶν αὐτοῦ)“ (Деян. 12:15). Митр. Макарий (Булгаков) подчертава, че в самия израз „*неговият Ангел*“ е важно най-напред, че това е ангел, поставен лично към св. ап. Петър, а на второ място, че така са казали, следователно така са вярвали, всички християни, намиращи се там на молитва, а те са били „мнозина“ (Деян. 12:12)¹. Тълкувайки тези стихове св. Йоан Златоуст заключава: „*Оттук е истината, че при всеки от нас [християните] има ангел*“². На свой ред св. ап. Павел казва за ангелите „*Нали те всички са духове служебни, провождани да служат на ония, които ще наследят спасение?*“ (Евр. 1:14). Ако ангелите се изпращат да служат на тези, които ще наследят спасение, а всички кръстени и вярващи в Христа, се отнасят, разбира се, към това число, значи ангелите се изпращат в служение на всеки от вярващите в Христа.

Св. отци и учители на църквата не само единогласно учат, че наистина има ангели хранители на отделните хора, но по възможност се опитват да изложат това учение в подробности. В своите творения те се стараят да определят на кого именно и откога се дава ангел хранител, от този момент той постоянно ли се намира при човека и в какво се състои самото служение на ангела хранител³. Основавайки на цитираните по-горе стихове от Свещ. Писание (Пс. 33:8, Мат. 18:10 и Евр. 1:14), св. отци на църквата заключават, че ангел хранител се дава не на всеки човек, но само на християните, т.е. от момента на

¹ Пак там, с. 555.

² Joannis Chrysostomi *In Acta Apostolorum*. Hom. 26 (PG 60, 201).

³ Макарий (Булгаков), цит. съч., с. 555-556.

кръщението, като някои от тях добавят, че в старозаветните времена той се давал само на юдеите, вярващи в идващия Месия. Св. Василий Велики например казва, че „Към всеки от верните е поставен ангел, достоен за това да гледа Небесния Отец“¹. И освен това подчертава, че „с всеки от верните има ангел, който, като педагог и пастир, управлява неговия живот – против това никой няма да спори, помнейки думите на Господа „да не презрете едного от тия малките, защото, казвам ви, техните Ангели на небесата винаги гледат лицето на Моя Отец Небесен“. И Псалмоневецът говори: „Ангелът на Господа застава около ония, които Му се боят, и ги избавя“².

На свой ред св. Йоан Златоуст пише, че „ангелите преди били разпределени по броя на народите, а сега вече не по броя на народите, а по броя на верните. Откъде е видно това? Изслушай Христовите думи: „Гледайте да не презрете едного от тия малките, защото, казвам ви, техните Ангели на небесата винаги гледат лицето на Моя Отец Небесен“. Всеки верен има ангел, така както и от самото начало [на света] всеки благочестив човек имал ангел, както говори Яков: „Ангелът, който ме избави от всяко зло, да благослови тия деца“ (Бит. 48:16)³. В същия дух пише и блаж. Теофилакт, който казва, че „малките“, смирените в Христа, имат свои защитници ангели, които ги пазят от демоните да не им навреждат⁴. Освен това във втория канон на Утренията на празника Събор на св. архистратиг Михаил и всички безплътни сили (8 ноември) се казва: „Ангели си поставил хранители на човеците, тъй като си добросърдечен: показал си служители, Христие, на спасението на Твоите угодници“.

Основавайки се на Пс. 33:8: „Ангелът на Господа застава около ония, които Му се боят, и ги избавя“, св. отци заключават, че ангелът хранител се намира при всеки вярващ постоянно, през целия му живот, докато се бои от Бога, и че ангелът хранител понякога може да изостави християнина, когато той престане да се бои от Бога и се отдаде на нечестие или, казано по друг начин, нашите грехове могат

¹ Basilii Magni *Homilia in Psalmum XLVIII*, 9 – Vers. 15 (PG 29, 453).

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

³ Joannis Chrysostomi *In Epist. Ad Coloss. c. I Hom. 3* (PG 62, 322).

⁴ Theophylacti Bulgariae Archiep. *Enarratio in Evangelium Matthaei*, c. 18 (PG 123, 340).

да ни разделят с нашите ангели¹. Най-категоричен в това отношение е св. Василий Велики: „И така, Ангелът на Господа застава около ония, които Му се боят. Ангелът не ще отстъпи от всички повявали в Господ, стига само сами да не го прогоним с лошите си дела. Защото, както димът прогонва пчелите и зловонието – гълъбите, така и многоплачевният и смърдящ грях отдалечава от нас Ангела – пазител на нашия живот“². И на друго място добавя: „А доколкото всеки от нас [християните] има свят ангел, „застанал около ония, които се боят от Бога“, то той [човекът] може, след избличаването в грях, да стане виновен за бедствието, изречено в тази заплаха [да остане без защита]; вече няма да го предпазва стената, т.е. защитата на светите сили, които, докато са с човека, запазват непобедими охраняваните от тях“³. Блаж. Теофилакт мисли по подобен начин: „Всички ние [християните] имаме ангели, но ангелите на грешниците някак си се срамуват за нашето недръжновение и сами нямат смелост да съзерцават Божието лице и дори да се молят за нас“⁴.

В подкрепа на тази теза има едно много показателно прошение в просителната ектения, съдържаща се във Вечернята, Утренята, св. Златоустова и св. Василиева литургия: „Ангел на мира, верен наставник, пазител на душите и телата ни, от Господа да просим“⁵. Понеже, ако ангелът хранител постоянно и неизменно пребивава с всеки християнин след Кръщението му, защо е необходимо на всяка служба, т.е. постоянно, да молим Бога за ангел-хранител?

Изхождайки от думите на св. ап. Павел: „Нали те всички са духове служебни, провождани да служат на ония, които ще наследят спасение?“ (Евр. 1:14), св. отци на църквата смятат, че като цяло служението на ангелите хранители се състои в това да помагат на всеки християнин в делото на спасението, вярата и благочестието. Ето как тълкува горния стих св. Йоан Златоуст: „Ангелите се употребяват за

¹ Макарий (Булгаков), цит. съч., с. 557.

² Basilii Magni Homilia in Psalmum XXXIII, 5 – Vers.8 (PG 29, 364).

³ Basilii Magni Comment. in Isaiam Prophetam, cap. V (PG 30, 356).

⁴ Theophylacti op. cit., col. 341.

⁵ Служебник, София: Синодално издателство, 1985 г., с. 7, 48 и 87.

това, служението им се състои в това, да служат на Бога за нашето спасение. По този начин работата на ангелите е да изпълняват всичко за спасението на братята. Макар че това е дело на самия Христос, но Той ни спасява като Владика, а те – като служители; и ние, макар че сме служители, но сме и съслужители на ангелите... Те са служители на Сина Божий, навсякъде се изпращат за нас, служат за нашето спасение“⁶. А св. Григорий Богослов пише: „Ти дивно просвещаваши от вечните планини, казват на Бога, както мисля, ангелските сили, които ни съдействат в добрите дела“⁷. Разкривайки своя мистичен духовен опит, преп. Йоан Лествичник разказва: „Стоях веднъж на молитва с голямо усърдие и благоговение и бях грабнат душевно във висините, и се намерих сред Ангелите, които са между Бога и човеците, и Го молят за тях, а тях просвещават и укрепват в онова, което е богоугодно. Към мене се приближи Ангел Господен, просвещаваше ме и ми обясняваше онези големи и скрити тайни, които аз жадувах и желаех да узная“⁸. А св. Игнатий (Брянчанинов) обобщава: „Ангелите на светлина употребяват всичките си усилия, така че ние по време на земното ни странстване да се приготвим и заслужим за себе си вечно блаженство“⁹.

В допълнение към това ангелите хранители се грижат за нас и пазят душите и телата ни от видимите и невидими врагове (бесовете), настояват св. отци. Св. Василий Велики подчертава, че „както градските стени, обикалящи в кръг града, отвсякъде отблъскват вражеските нападения, така и ангелът служи като стена отпред, опазва отзад и от двете страни не оставя нищо непредпазено. Затова „до тебе ще паднат хиляда, и десет хиляди теб отдясно; но до тебе няма да се приближи“ удар на който и да е от враговете, „защото ще заповяда на Ангелите Си за тебе“¹⁰. В едно от писмата си до игумена Евфросиния св. Теодор Студит пише така: „Казваш, че няма

⁶ Joannis Chrysostomi Archiep. Constantinop. In Epist. Ad Hebraeos, Hom. I (PG 63, 30).

⁷ Gregorii Theologi Oratio XL. In Sanctum Baptisma (PG 36, 409).

⁸ Св. Йоан Лествичник, Лествица, Ст. 27, 47, бел. 2, Св. Гора, Атон, 2006, с. 295, 296.

⁹ Св. Игнатий (Брянчанинов), Слово об ангелах. https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/slovo-ob-angelakh/ достъп на 17.04.2018 г.

¹⁰ Basilii Magni Homilia in Psalmum XXXIII, 5 – Vers.8 (PG 29, 364).

никой, който искрено би те защитил? Но ти имаш най-напред като защитник Самия Господ, Когото ти възлюби; след това и пазител на твоя живот – ангел, който те избавя от всяко зло“¹. А св. Иларий Пиктавийски казва, че „при своята немощ ние не бихме могли да противостоим на всички зловни нападения на толкова много духовни врагове, ако не ни бяха дадени за защита ангели“².

Особено обстоятелствен е преп. Исаак Сирин, който разкрива как ангелите хранители се грижат и пазят светите подвижници и отшелници. Ангелите изпълнявали всяко тяхно желание, явявали им се, учили ги как да живеят, а понякога им обяснявали това, което те не разбирали. Понякога ангелите връщали на верния път онези, които се заблуждавали, избавяли падналите в изкушение. При внезапна беда и застрашаваща опасност ги спасявали, например от змия, падане от скала, стрели или хвърлен камък. Понякога, когато врагът явно ги нападал, ангелите се явявали във видим образ, казвали, че са им пратени на помощ и им вдъхвали смелост, безстрашие и утеха. Понякога ангелите лекували светите подвижници и отшелници, а на телата им, изнемогващи от неядене, давали свръхестествена сила. Носили им също храна, хляб и дори плодове³.

Освен това св. отци на църквата подчертават, че особено важно служение на ангелите хранители е тяхното застъпничество и молитви за християните пред Бога. Преп. Нил Синайски казва така: „Знай, че ангелите ни подбуждат към молитва и стоят с нас на нея, радвайки се и молейки се заедно с нас“⁴. А преп. Йоан Лествичник съветва „ако почувстваш особена сладост или умиление при някоя дума от молитвата, спри се на нея; защото тогава и нашият Ангел пазител се моли с нас“⁵.

¹ Преп. Феодор Студит, *Послания. Книга 2, Послание 5, К Евфросинии игумении*. Москва, 2003, с. 12.

² Hilarii Pictaviensis *Tractatus Super Psalmos. Psalmus CXXXIV* (PL 9, 761, n. 17).

³ Святаго отца нашего Исаака Сирина, *Слова духовно-подвижническия: Слово 57. Об удалении от мира и от всего смущающего ум*, Москва, 1854, с. 331.

⁴ Преп. Нил Синайский, *Творения. Слово о молитве, разделенное на 153 главы*, Москва, 2000, с. 67.

⁵ Св. Иоанн Лествичник, цит. съч., Стъпало 28, 11, с. 306.

* * *

В домостроителството на Божия Син важна роля играят светите ангели. В Новия Завет ги виждаме да служат на самия Господ Иисус Христос във всички важни моменти от самото Негово зачатие до възнесението Му на небето. Също така виждаме как светите ангели помагат и на апостолите в тяхното служение. Но независимо от несравнимата висота на своето служение, св. ангели все пак имат подчинена роля в домостроителството на спасението. Иисус Христос е Спасителят на човешкия род, а ангелите имат спомагателна функция и Му се подчиняват. В Свещ. Писание има редица основания за това. Св. отци на Православната църква също са единодушни за важната, но подчинена роля на св. ангели в Христовото домостроителство.

Но Бог не просто е поставил ангелите като помощници и сътрудници на хората за тяхното спасение въобще, но е назначил за всеки вярващ отделен ангел-хранител. В това отношение са категорични и свещ. Писание, и св. отци на църквата. Св. отци обаче не само единогласно учат, че наистина има ангели хранители на отделните хора, но се опитват да изложат това учение в подробности. В своите творения те свидетелстват, че ангел-хранител се дава на всеки християнин от момента на неговото кръщение. Но все пак се налага и тезата, че християните могат и да прогонят своя ангел хранител, като вършат грехове. Изхождайки от думите на св. ап. Павел: *„Нали те всички са духове служебни, провождани да служат на ония, които ще наследят спасение?“* (Евр. 1:14), св. отци учат, че като цяло служението на ангела хранител се състои в това да помага на християнина в делото на спасението, вярата и благочестието.

Александър Александров

ПРОТОЛОГИЧНИ И ЕСХАТОЛОГИЧНИ

аспекти на еклисиологията във

Второ послание до коринтяните,

известно под името на св. Климент Римски¹

Abstract: Protological and Eschatological Aspects of Ecclesiology in the 2nd Epistle to the Corinthians of St. Clement of Rome. St. Clement of Rome states that the Church is created before the Sun and the Moon. His view corresponds to the understanding of the Church Fathers that the Eschatology as an *end* is tightly connected to the Protology, as a *beginning*. Even more, the Eschatology as a final Omega point determines the Protology: the point Alpha of the beginning. The Church is an entity, which leads and supports the whole creation from its very beginning to its final end and restoration, transforming and perfecting it. At the same time the reality of the Church is ontologically different from this world. The Church is the axis of the old aeon and appears to be the beginning of the new one.

Keywords: Church, Eschatology, Protology, Clement of Rome, Apostolic Fathers, Patristics, Orthodox Dogmatic Theology

Еклисиологията е централната тема в икуменическото движение. Християнско единство означава в пряк и в преносен смисъл „Църква“. Всички, които се стремят към това, трябва първо да се запитат какъв вид единство търсят, или казано с други думи, каква роля трябва да има Църквата, за да бъде в съгласие с Божия план за нея и за света².

¹ Има разногласия относно самоличността на автора на това послание сред научните среди, но в конкретния случай предметът на нашите разсъждения ще бъде самият текст. По-важното в случая е, че датировката му е не по-късна от средата на II в., като в същото време според оцелелите до нас кодекси се вижда, че е влизало в сборника със свещени писания на някои поместни църкви, напр. Александрийската и Антиохийската, където очевидно е било високо ценено в ранните векове.

² D. Staniloae, *Theology and the Church* (New York: St. Vladimir's Press, 1980), 11.

В светоотеческото богословие на Изтока трудно би могло да се открие учение за възникването на Църквата. Това е така поради разбирането още от апостолско време, че тя е тази есхатологична реалност, чрез която Бог активно действа в Своето творение с цел неговото обновление, преобразяване и усъвършенстване, но без да бъде ограничен във времето или пространството. Различните елементи като Литургията, отговорите на изкривяванията на вярата, съборите и аскетическият опит означават, че християнското богословие е изразение на опита на живата Църква, а не просто интелектуалистично възприятие или логическата подредба на предположения и твърдения. Богословието потвърждава истините, които идват не от интелекта сам по себе си, а от цялостното взаимоотношение на творението и в частност на човека с Бога¹.

Учебниците по схоластическа догматика започват с еклисиологична дефиниция, чиито автори са в съгласие с мнението, че Църквата е божествен институт на земята и че тя води своя произход от Иисус Христос и апостолите. Нейното тяло е исторически и богословски детерминирано, затова в нейното определяне доминират два аспекта – на институцията и на общността. Съвременните догматици на Запада приемат тези два термина като базисни за описанието на Църквата, търсейки понякога с известен драматизъм начин да ги хармонизират помежду им². В *Катехизиса на Католическата църква* четем:

„Църквата е предначертана в сътворението, подготвена в Стария Завет, основана от думите и действията на Иисус Христос, реализирана чрез изкупителния Кръст и Възкресението, тя бива изявена като тайна на спасението чрез изливането на Светия Дух. Църквата ще достигне съвършенство в своята небесна слава като обединение на всички, които са изкупени от земята. Църквата е едновременно видима и духовна, йерархична общност и мистично Тяло на Христа. Тя е една, съставена от двоен, човешки и божествен елемент... Както Ева бе създадена от реброто на Адам, така и Църквата бе родена от прободеното сърце на

¹ J. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics* (London: T&T Clark, 2008), p. 3.

² N. Matsoukas, *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa, Vol. II* (Roma: Edizioni Dehonianale, 1996), p. 193.

Христос, умрял на Кръста. (Тя е) събор на всички хора за спасение... и е пратена от Христос до всички народи, за да ги направи свои последователи. Църквата е Царството на Христос“¹.

Според тази визия Църквата води началото си от смъртта и възкресението на Иисус Христос. Тя е предимно общност от всички хора, които се спасяват, но има както човешко, така и божествено измерение. Църквата е самото Царство Божие. В *Големия катехизис* на Мартин Лутер се казва следното: „Християнската Църква не е общност на светиите (Gemeinschaft der Heiligen), а е събрание на светии-те (eine Gemeinde der Heiligen)“². След това той добавя:

„Ето значението на това: вярвам, че съществува на земята малка свята група и събрание от чисти светии под една глава, Христос, призовани заедно чрез Светия Дух в една вяра, един ум и разбиране, с многобройни дарби и все пак единомислени в любов, без секти и схизми“³.

По-нататък Лутер пише, че „светата християнска Църква не може да престане да съществува чак до края на света“⁴. В този катехизис не е посочено изрично кога е възникнала Църквата, но може да се направи извод, че тя не е толкова общност от всички светии – били те в тяло или не – а е по-скоро събрание от всички свети хора на земята. Нейният край съвпада с края на този свят. Като такава логично е да се предположи, че Църквата води началото си от Петдесетница, както смятат болшинството от традиционните протестантски общества.

Един от най-трудните пасажии за разбиране, във *Второто послание на св. Климент Римски към коринтяните*, но в същото време и един от най-интересните е глава 14, където авторът говори именно за Църквата.

„И така, братя, ако изпълняваме волята на Бога, Отца наш, ще принадлежим на първата Църква, духовната, създадена преди слънцето и луната. Ако обаче не изпълняваме волята Господна, ще бъдем от тези,

¹ *Катехизис на Католическата църква* (София 2002), гл. 3, чл. 9, п. 1.

² M. Luther, “Of The Creed, III, 49”, in *The Large Catechism*, trans. F. Bente and W.H.T. Dau (St. Louis: Concordia Publishing House, 1921).

³ Ibid., III, 51.

⁴ M. Luther, “Of Baptism, 50”, in *The Large Catechism*, trans. F. Bente and W.H.T. Dau (St. Louis: Concordia Publishing House, 1921).

за които се казва в Писанието: „Домът Ми се превърна в разбойнишки вертеп“. Нека тогава изберем Църквата на живота, за да се спасим. Смятам, че знаете това, че живата Църква е тялото Христово, защото в Писанието се казва: „И сътвори Бог човека, мъж и жена ги сътвори“ – мъжът е Христос, а жената е Църквата. Книгите и апостолите също свидетелстват, че Църквата съществува не сега за пръв път, а от самото начало на вековете. Тогава тя е била духовна, също както и нашият Иисус, и ни се яви в последните времена, за да ни спаси. <3> Бидейки духовна, Църквата ни се яви в плътта Христова, за да ни покаже, че ако съблюдаваме чистотата в плът и не я оскверняваме, ще я придобием наново в Светия Дух; защото тази плът е подобие на духовната. Никой, следователно, който е осквернил подобие, не ще получи образа. Всъщност това ни казва Той, братя: „Пазете плътта си, за да може да участвате в Духа Свети“. <4> Ако речем, че плътта е Църквата, а духът – Христос, то тогава този, който се е държал дръзко и обидно с плътта, е обиждал Църквата; той няма да участва в Духа, Който е Христос. <5> В такъв живот и нетленност може да участва тази наша плът, когато Светият Дух се привърже към нея. Никой обаче не може да заявява и да говори за това, което Господ е подготвил за избраниците Си“¹.

Св. Климент започва тази глава с твърдението, че Църквата предсъществува сътворяването на Космоса, като я нарича „духовна“. Цитирайки Бит. 1:27, той представя Христос и Църквата като съпруг и съпруга (срв. Еф. 5:22-32). Той използва език, който обикновено се свързва с възплъщението на Христос, но тук се отнася до Църквата. Авторът прокарва тясна връзка между нея и Духа, но в същото време ги разграничава отчетливо. Подобно на св. ап. Павел св. Климент представя Църквата като тяло Христово (срв. 1 Кор. 12:12-27; Рим. 12:4,5; Ефес. 4:11-16), като по този начин обяснява явяването ѝ в този свят – това става чрез Христовото възплъщение². Авторът използва думата „плът“ в тази глава двузначно – от една страна, Църквата е отнесена към „плътта“ Христова, а от друга – се има предвид физи-

¹ The Second Epistle of Clement to the Corinthians XIV, 1-5 – in *The Apostolic Fathers*, Vol. I (The Loeb Classical Library; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1912). При всички цитати от това послание е ползван преводът на Димитър Димитров в *Две послания до коринтяните* (София: Синодално издателство 2011).

² C. Tuckett, *2 Clement: Introduction, Text, and Commentary* (Oxford University Press, 2012), p. 73.

ческото състояние на човека. Т.е. тя е използвана както в еклисиологичен, така и в антропологичен смисъл. Човек участва с плътта си във въплътената Църква и затова „този, който се е държал дръзко и обидно с плътта, е обиждал Църквата; той няма да участва в Духа“¹. На друго място в посланието, също се открива идеята за нейното предсъществуване:

„Развесели се, неплодна, ти, която не раждаш; възкликни и извикай ти, която не си изпитвала родилни мъки; защото напустеницата има много повече деца от оная, която има мъж (Ис. 54:1). С думите "развесели се, неплодна, ти, която не раждаш" Той иска да каже, че Църквата ни бе неплодна, преди да бъде дарена с деца“².

Изказаният възглед за духовната Църква, подкрепен с цитата от книгата на св. прор. Исаия, ни напомня за текста от *Посланието към Галатяните* (4:26-27), където св. ап. Павел пише за „горния Йерусалим“ (ἡνὼ Ἱερουσαλήμ), като цитира същия пасаж от книгата на св. прор. Исаия: „а горният Йерусалим е свободен: той е майка на всинца ни. Защото писано е: "развесели се, неплодна, ти, която не раждаш; възкликни и извикай ти, която не си изпитала родилни мъки; защото напустеницата има много повече деца от оная, която има мъж"“³. Всъщност св. ап. Павел се позовава на старозаветната апокалиптична представа за съществуването на небесния град, който предстои да дойде чрез очаквания Месия (срв. Иезекиил 40; Ис. 54:11-17; 60:10-14, както и 4 Езра 7:26; 1 Енох 90:28-29; 2 Варух 4:2-7). В 4 Езра 7:26-28 пише:

„Ето, дните идат, и това ще стане, когато знаците, за които предрекох, ще дойдат върху теб. Тогава градът, който е невидим сега, ще се яви и земята, която е скрита сега, ще бъде видяна. И който е освободен от предреченото зло, той ще види Моите чудеса. Защото Моят Син, Месията, ще бъде явен заедно с тези, които са с Него и ще възрадва оцелелите четиристотин години“³.

Също и във 2 Варух 4:2-7:

¹ *The Second Epistle of Clement to the Corinthians* XIV, 4.

² *Ibid.*, II, 1.

³ R. Charles, "IV Ezra" in *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (Oxford: At the Clarendon Press, 1913), p. 582.

„Не мислиш ли, че това е градът, за който рекох: "на дланите на ръцете Си съм те издълбал". Това здание, сега изградено посред теб не е това, което ще бъде явено от Мен – това, което е приготвено от по-рано – от времето, когато се съветвах да направя Рая и да покажа Адам преди да съгреша, но когато престъпи заповедта беше премахнато от него, както и Рая. И след тези неща Аз го показах на моя слуга Авраам през нощта посред дяла на жертвите. И отново го показах на Мойсей върху планината Синай, когато показах образа на подслона и всички негови съдове. И сега, ето, то бива пазено в Мене, както и Рая. Иди, прочее, и прави както ти заповядвам“¹.

Основната презумпция в тези апокалиптични текстове е, че има предсъществуващ Йерусалим, който ще бъде явен в определен момент от историята. Възниква въпросът защо св. ап. Павел цитира в този случай Ис. 54:1? Този пасаж е химн на радостта. „Неплодната“ е Йерусалим, който е станал безплоден след разрушаването му през 586 пр. Хр. Накратко: неплодната жена е Сион по време на изгнанието, докато женената е градът преди изгнанието². Въпреки че св. прор. Исаия говори като че ли за момент за миналото, не трябва да забравяме, че денят на спасението е бил все още обещание – надежда, която е предстояло да бъде изпълнена. Трите главни елемента в Ис. 54 са: Химн на радостта: „развесели се, неплодна“ (ст. 1); обещание за спасение: „Не бой се“ (ст. 4) и обявяване на спасението: „Моята милост няма да отстъпи от тебе“ (ст. 10). И трите елемента имат отношение към бъдещето. Св. ап. Павел също намира есхатологично съдържание в това пророчество. Текстът от Исаия служи като описание и доказателство за Павловото разбиране на небесния Йерусалим. Апостолът свързва женената със „сегашния“, а „напустеницата“ (която има плод) – с горния Йерусалим – новия век, който е разкрит в смъртта и възкресението на Господ Иисус Христос. Този Йерусалим е наша майка (вж. Гал. 4:26). Св. ап. Павел, както и св. Климент Римски, запазват есхатологичния смисъл на Ис. 54:1. Те са верни на оригиналния контекст в много по-голяма степен, отколкото равинската екзегетична традиция, която на всичко отгоре напълно е от-

¹ R. Charles, *The Apocalypse of Baruch. Translated From the Syriac* (Merrimac: Destiny Publishers 1964).

² J. Muilenberg, *Interpreter's Bible, Vol. V*, (Nashville : Abingdon Press 1952), p. 634.

странила есхатологичния оттенък¹. Този аспект на Ис. 54:1, споделен от св. ап. Павел и от св. Климент Римски показва, че видението на прор. Исаия все още не е било разкрило своята истинска сила на света, докато не би се реализирало в бъдещето и не би станало реалност чрез въчовечаването на Господ Иисус Христос².

Интересно е как тази тема за обещанието е намерила приложение във второто послание на св. Климент. Той използва стиха от книгата на св. прор. Исаия по подобен на ап. Павел начин. Във втората глава на Климентовото послание авторът свързва възгласа на прор. Исаия „Развесели се, неплодна“ (Ис. 54:1) с предсъществуващата Църква, която преди възплъщението на Христос все още не е имала деца. Според св. Климент тя съществува още преди сътворението на света³. Той се позовава на авторитета на Писанията и на апостолите относно нейното съществуване преди вековете⁴. Св. Климент има предвид, че Църквата е била неплодна преди да дойде Иисус Христос и да ни нарече синове. Но понеже сме призвани да станем синове, трябва да „изберем Църквата на живота, за да се спасим“⁵. Всички, които вършат волята на Отца, ще станат синове на духовната Църква и ще се спасят. Това изглежда много подобно на Павловото разбиране, че „горният Иерусалим е... майка на всинца ни“ (Гал. 4:26).

Можем да заключим, че има значителни допирни точки между това послание на св. Климент, глави 2 и 14, и учението на св. ап. Павел. Концепцията за небесния Йерусалим е водеща в юдейските апокалиптични представи. Тя е използвана от св. ап. Павел заедно с цитата от Ис. 54:1. Във всеки случай разсъжденията на св. ап. Павел, както и тяхната рефлексия у св. Климент, лесно биха могли да бъдат погрешно интерпретирани в гностическа посока. Вероятно не случайно св. Климент свързва предсъществуването на Църквата с Ис. 54:1, същия помощен цитат, който и св. ап. Павел използва, когато

¹ K. Donfried, *The Setting of Second Clement in Early Christianity* (Leiden: E. J. Brill 1974), pp. 194-195.

² J. Smart, *History and Theology in Second Isaiah* (Philadelphia: Westminster 1965), p. 218.

³ Вж. *The Second Epistle of Clement to the Corinthians* XIV, 1.

⁴ Ibid., XIV, 2.

⁵ Ibid., XIV, 1.

говори за небесния Йерусалим. Прави впечатление, че единственият случай в това послание, когато авторът се позовава на авторитета на апостолите е точно там, където се опитва да разясни учението за духовната Църква. Вероятно неслучайно използва и свети Павловото определение за Църква, когато казва: „Смятам, че знаете това, че живата Църква е тялото Христово“¹ (срв. 1 Кор. 12:12-27; Рим. 12:4,5; Ефес. 4:11-16). От друга страна, във второто послание на св. Климент става ясно, че ситуацията, в която неговите адресати се намират, е силно определена от гностическо влияние. По-нататък ще разгледаме конфликта, който се получава от съвместното съществуване на този свят заедно с бъдещия в лицето на Църквата. Вероятно поради факта, че слушателите на св. Климент погрешно са интерпретирали това есхатологично напрежение в свети Павловата традиция, той се е почувствал подтикнат да го изясни по правилен и подходящ начин на своите адресати.

С идването на Църквата на този свят невидимото Божие Царство започва своето видимо съществуване. Тя навлиза в Космоса, в който съществува и беззаконието. В отношението между нея и света стои разграничението на едното от другото (срв. 2 Кор. 6:14-16). Тази отделеност на двете произтича от онтологичната разлика между тях. Коренът на тяхната отчужденост се намира в невъзможността за съгласие между Църквата и света (срв. Кол. 2:8; 1 Йоан. 5:19). Между тях не може да има нито общение, нито синтез. Св. Климент заявява: „Този век и бъдещият са врагове“², а св. ап. Павел рязко разграничава „сегашния Йерусалим (νῦν Ἱερουσαλήμ)“ и „горния Йерусалим (ἄνω Ἱερουσαλήμ)“ (вж. Гал. 4). Цялото отношение на Църквата към света се свежда до нейното пребиваване в него – време на неволя (срв. Йоан. 16:33) и време на омраза към нея (срв. Йоан. 15:19). И все пак Църквата остава в света, за да бъде негова светлина (срв. Мат. 5:14-15). В него няма друга светлина, тъй като съществува само една „истинска светлина, която просветлява всеки човек, идващ на света“ (Йоан. 1:9). Това е светлината, с която светът живее – свят, който още

¹ Ibid., XIV, 2.

² *The Second Epistle of Clement to the Corinthians* VI, 3.

не е станал окончателно зъл еон¹.

Твърдения за предсъществуването на Църквата могат да бъдат открити и в книгата Пастир от Ерм. Текстът, писан през първата половина на II в., е богато изпълнен със символични видения, две от които изразяват по ясен и поразителен начин самото битие на Църквата. Ерм вижда внушаваща уважение жена на преклонна възраст. На въпроса „Коя е тя?“, му се отговаря, че това е „Църквата“. А на въпроса „Защо е стара тя тогава?“, получава отговор: „Защото беше създадена преди всички неща. Поради това е стара тя. Заради нея светът беше сътворен“². След това на Ерм бива показана велика кула, символизираща Църквата, която не е завършена – към нея все още се добавят камъни³. Чрез тези поразителни образи Ерм изразява два основни аспекта, присъщи за тайната на Църквата. От една страна, тя е по-стара от цялото творение и в същото време – съвсем млада. Тя е предсъществуваща, вечна, но и исторически динамична, като по този начин винаги съдейства за обновлението на света. Подчертавайки тези два аспекта на Църквата, Диоклийският митрополит Калистос Уеър отбелязва, че тя е живият образ на вечността във времето⁴. Илия Цоневски заключава, че „в книгата Пастир Църквата се разглежда като божествен институт. Преди още да бъде създаден светът, тя е била обект на творческата воля Божия... Тя се изгражда върху древен грамаден камък (= предвечният Син Божи), в който е изсечена нова врата (= възплътилият се Син Божи)“⁵.

Църквата има католична *природа*. Нейната вселенскост се проявява не само в съвкупността на всички нейни членове и поместни

¹ Д. Перович, „Есхатологичният характер на раннохристиянското съзнание. Двата еона“, *Християнство и култура* 9 (2013), с. 10.

² *The Shepherd of Hermas*, vision 2, IV, 1. in *The Apostolic Fathers, Vol. II*, ed. and trans. Kirsopp Lake (The Loeb Classical Library; New York: G. P. Putnam's Sons 1913).

³ *Ibid.*, vision 3, II, 4-9.

⁴ Вж. повече у: K. Ware, „How to Build the Local Church“, Ecumenical Patriarchate, Exarchate of Parishes of Russian Tradition in Western Europe, Conférence diocésaine: 1 October 2005. http://www.orthodox-christian-comment.co.uk/how_to_build_a_local_church.htm (01.10.2017).

⁵ Ил. Цоневски, *Патрология, живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели*, (София: Синод. изд. 1986), с. 83.

църкви в пространството, но и в нейната всеобхватност във времето. С други думи – нейният вселенски характер е също така и всевременен – тя е както метафизична, така и метаисторична реалност. Тя се проявява винаги и навсякъде. Както въплътеният Христос след Неговото възкресение и възнесение обхваща творението в неговата време-пространствена цялост, така и Църквата, като Негово тяло, не може да се ограничи в познатия ни евклидов свят. По думите на протоiereй Георгий Флоровски „в Църквата тайнствено се *преодолява времето*. Като че ли се изпреварва този апокалиптичен миг, когато няма вече време. Допирът до благодатта... изважда облагодатеното от порядъка на последователността и в някаква тайнствена *едновременност* се преодолява разединеността на разновременното“¹. По този начин Църквата се явява живият образ на вечността, чрез който ние предвкуσαμε Божието Царство. В нея „се осъществява тази благодатна едновременност на разновременното в пълнотата на вечния живот, откриваща се в общението с Вечния Цар – Христос. В Църквата, която пребивава сега в историческо странстване, времето е безсилно“². Св. Максим Исповедник отъждествява светото Евангелие с Христовото Тяло, като отнася тяхното съществуване от началото на творението до вечността на Царството Божие: „Светото Евангелие – казва той – е пораждане на творението, т.е. Божие чрез тяло (т.е. Христово) самоизвършване (αὐτοσυρῖα), което има царстване в безконечни векове, в което (царстване) ние ще имаме непрекъсната радост и веселие, защото този е ден невечерен и нескончаем“³. Леонид Успенски пише следното, тълкувайки иконата на Света Троица от Андрей Рубльов, чието библейско основание се намира в глава 18 от книга Битие: „Колкото до иконографския символизъм, тази икона илюстрира една основна еклисиологична теза: че Църквата е откровение на Отца в Сина и Светия Дух. Зданието, домът на Авраам, е

¹ Г. Флоровски, *Църквата: предание или утопия* (София: Храм Св. София 2011), 30.

² Пак там, с. 30.

³ Цитирам по руския превод: Максим Исповедник, „Вопросоответы к Фалассию LXV“, в: *Творение преподобного Максима Исповедника. Книга 2.*, Перев. А. Сидорова (Москва: Мартис, 1993).

образ на Църквата над ангела на първата Ипостас¹.

Преди спасителното дело на Господ Иисус Христос светът е бил разделен на две – от едната страна е стоял Израил, а от другата – светът на останалите народи. След идването Му това разделение бива преодоляно (срв. Еф. 2:14). На мястото на старото разделение идва ново – разделението на Църквата и света, на новото и старото човечество. Освен начало, Христос е и първороден на новото човечество - Новият Адам, чиито неръководен храм е Неговото тяло (срв. Йоан 2:21; 1 Кор. 15:47).

„Сегашен еон“ в новозаветните писания означава космосът в онзи вид, в който Христос го заварва, идвайки да изкупи човечеството от властта на греха и смъртта. С Неговото идване новият еон се открива в слава. От този момент насетне съществуват два еона. Времето между двете идвания на Христос е време, през което двата века, сегашният и идният, се припокриват. Началото на идващия век започва с Христовото възплъщение. В това е парадоксът на съвместното съществуване на двата свята след възплъщението, смъртта и възкресението на Господ Иисус Христос, и това състояние произтича от парадоксалността на положението на Църквата. Новият еон, чието начало е тя, е онтологично различен от заварения свят. Ето защо тя е меч, който разделя света². Краят на стария еон ще настъпи при *Парусията*, когато новият еон ще възтържествува. Дотогава новият век се разкрива само и единствено чрез Църквата. Тъй като тя принадлежи на новия еон, есхатологичният период вече е настъпил. Неговото начало се вижда ясно в книга Деяния на светите апостоли, гл. 2. Изливането на даровете на Светия Дух е било белег (залог) за последните дни (τὰ ἔσχατα) в ранната Църква. Тези дни започват от деня на Петдесетница – от момента, в който тя се актуализира. Както свидетелства проповедта на св. ап. Петър, есхатологията не е била само учение за края на света, а е била реалност, в която Църквата живее³.

Църквата е начало на новия еон, но този еон пребивава в света,

¹ Л. Успенски, *Богословие на иконата* (София: Омофор, 2006), с. 317.

² Д. Перович, цит. съч., с. 8.

³ Пак там, с. 14.

и затова излизането ѝ от него е невъзможно (срв. Мат. 13:38). В света пребивават едновременно синовете на Царството и синовете на злото, но все пак Царството се състои само от синовете на Царството¹. Векът на Църквата е в състояние на пребиваване (παροικία), макар и временно, и единственият начин тя да се освободи от тази неволя е като се унищожи напълно старият свят и се замени с нов – нетленен. Едва тогава ще се реализира Божието Царство в неговата пълнота и едва тогава тези, „които са правили добро, ще възкръснат за живот, а които са вършили зло, ще възкръснат за осъждане“ (Йоан 5:29).

Вярващите, които са все още Адамови потомци по плът, и като такива, те все още не са „освободени от робството на тлението“ (Рим. 8:19-23). Но в същото време те са „наследници Божии, сънаследници на Христа“ (Рим. 8:17) и имат възможността да станат „нова твар... в Христа Исуса“ (2 Кор. 5:17; Гал. 6:15; Кол. 1:15,18). Точно в този есхатологичен парадокс, който съвместява тленното с нетленното, временното с вечното, е шансът на всеки човек да се възползва от даденото му благовремие и да започне своя нов живот в бъдещия век. Този шанс може да се осъществи единствено посредством Църквата, която *принадлежи* на „горния Йерусалим“, но временно *пребивава* в „сегашния“. По този начин тя се явява спасителният кораб за извеждането на човека от стария свят, чиито край е наближил, и за довеждането му до обещаното Царство. Когато той ще съблече своята греховна природа и се облече в нетление, тогава той ще види Бога в тази степен, за която ще се окаже достоен².

Св. Климент цитира думите на Господ Исус Христос: „Никой слуга не може да слугува на двама господари“³. Това твърдение води мисълта ни към препратки от Новия Завет (вж. Лука 16:13). По нататък набляга, че „този век (αἰών) и бъдещият са врагове“⁴ (вж. Кол. 1:4; 2 Кор. 4:4; Яков 4:4; 1 Йоан 2:15-17). Тук св. Климент противопоставя двата еона във възможно най-остър ракурс. Човек трябва да

¹ Д. Перович, цит. съч., с. 10.

² *Theophilus to Autolycus* I, 7, in *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers*, Vol. III (Edinburgh: T. and T. Clark 1867), с. 58.

³ *The Second Epistle of Clement to the Corinthians* VI, 1.

⁴ *Ibid.*, VI, 3.

изостави настоящия свят, за да получи бъдещия. Дори много повече: за да може бъдещият век да бъде спечелен, трябва да „ненавиждаме (μισῆσαι) нещата тук, защото те са подвластни на слабостта, кратко-временни и обречени на гибел, и да обичаме (ἀγαπῆσαι) нещата там, които са добри и нетленни“¹. В глава 10 отново се вижда апокалиптичният сблъсък между тленния и идващия свят, и условията, които трябва да бъдат изпълнени, за да получим „бъдещите обещания“²: „нека изпълняваме волята (θέλημα) на Отца“ и „нека по-добре преследваме добродетелта (ἀρετήν)“³. В друго послание от апостолския период, това на св. ап. Варнава, се казва, че „праведният ходи по този свят, но едновременно стъпва и в свещената вечност“. По нататък той описва двата свята като два пътя, несъвместими помежду си:

„Съществуват два пътя на учението и властта (ἐξουσία) – този на светлината и този на мрака. Голямо е различието между двата пътя: по единия път са се подредили светлоносните ангели на Бога, а по другия – ангелите на сатаната. Единият е Самият Господ, а другият – Господарят (ἄρχων) на сегашното време на беззаконие“⁴.

Подобно описание на двата еона се открива и в друго съчинение от същия период *Дидахи* или *Учение на дванадесетте апостоли*: „Два пътя има: един на живота и един на смъртта, а разликата между двата пътя е голяма“⁵. Злият еон (срв. Гал. 1:4) е човешкият свят, който доброволно е възлюбил мрака. „Князът на този свят“ (Йоан 12:31; 14:30; 16:11) се поддържа доброволно от волята на „синовете на неверието“ (Еф. 2:2). Тъй като това е свят на лъжата (срв. Йоан 8:44), той е и свят на смъртта, тъй като лъжата не е само отричане на истината, а е и отричане на живота. Затова дяволът е човекоубиец. Поради тази причина този век е предимно зъл свят и свят на злото. Това състояние на света го прави преходен⁶ (срв. 1 Кор. 7:31). От друга страна,

¹ Ibid., VI, 6.

² Ibid., X, 3-4.

³ Ibid., X, 1.

⁴ *The Epistle of Barnabas* XVIII, 1-2, in *The Apostolic Fathers, Vol. I*, (The Loeb Classical Library; Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1912).

⁵ *The Didache*, I, 1 in *The Apostolic Fathers, Vol. I*, trans. Kirsopp Lake (The Loeb Classical Library; Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1912).

⁶ Д. Перович, цит. съч., 8, 9.

този свят се променя не само в посока на стария еон, но и в посока на новия. След Христос в света съществуват две реалности с различна ценност и същност. Оттогава старият еон живее под знака на унищожението, а бъдещият се ражда чрез Духа в Църквата. В същото време есхатологията не може да се разглежда отделена от творението. Последните неща са немислими без първите – с други думи нужно е да се открие връзката ѝ с протологията, между сътворението и последните дни. Първите неща в света не бива да се мислят статично и без надежда за обновление. Бог непрестанно изпраща Своите енергии в делата на Църквата, за да се осъществи едно бъдещо благо, което е било изгубено в миналото. В светоотеческото богословие на Изтока есхатологичните представи никога не са били отделени от цялото, отнасящи се единствено до края на света, а винаги са се разбирали в контекста на динамичното развитие на творението от самото му начало, поддържано от божествените енергии. Крайната цел на това обновление е *новата земя и новото небе*. Есхатологията не е нищо друго освен безпирно движение на тварите към усъвършенстване чрез делото на Църквата. Тя не може да се разглежда само като край, както е на Запад, но и като начало, тъй като тя се изявява в самия процес на обновление. Според думите на гръцкия богослов Никос Мацукас „Творение и история се мислят динамично и в развитие: поддържани в динамично и развиващо се движение от едно единствено средоточие, Което е безплътното и възплътено Слово. Това енергийно средоточие експлозивно събира всички отломки на сътворените от нищо и ги насочва към безкрайните дълбини на Божеството“¹. Синтезирайки светоотеческото есхатологично разбиране, св. Максим Исповедник пише до ученика си Таласий относно „тайната на Христа“:

„Това е тази велика и съкровена тайна (Ефес. 3:3,9; 5:32; Кол. 1:26-27; 1 Тим. 3:16). Това е този божествен свършек (τέλος), заради който всичко е сътворено. Това е тази божествена цел (σκοπός), замислена от Бога преди началото на всичко. Определяйки тази цел, ние говорим, че тя е предварително замисления от Бога край (усъвършенстване, τέλος),

¹ Н. Мацукас, „Църква и Царство Божие: история и есхатология“, *Християнство и култура* 9 (2009), с. 40-41.

заради което съществува всичко останало, а то самото не е заради нищо друго. Гледайки на тази крайна цел (τέλος), Бог е приел в битие същността на всичко. Това наистина е в абсолютен смисъл пределът (πέρας–край) на Божието промишление и на тези, за които Той промисля, при чието постигане всичко сътворено от Него ще бъде възглавено в Бога (Ефес. 1:10-11). Тази тайна обхваща всички векове и открива свръхбезпределния и велик съвет Божий, който безкрайно и безпределно предсъществува вековете, чийто вестител е станал самосъщният Логос Божий (Слово Божие-Христос), Който е станал човек. Той е открил, ако може така да се каже, самата вътрешна дълбина на Отческата благодат и в Себе си е показал крайната цел, заради която несъмнено тварите са получили началото на битието си. Чрез Христа, сиреч чрез Тайната Христова, всички векове и всичко, което е влязло във вековете, е получило начало и край на битието си. Защото още преди вековете е било замислено [от Бога] съединяването на границите и безграничното, на мярата и безмерното, на крайното и безкрайното, на Твореца и творението, на покоя и движението – това съединение е явено в Христа в последните времена и изпълнило у Себе Си Божия промисъл, така че всичко, което по природа се движи, да се установи около Неподвижния по същността Си (Бога), като напълно изстъпи от движението към себе си и между себе си и опитно премине към неизменното и тъждествено познание на Този, в Когото се е удостоило да се установи... Защото беше необходимо Този, Който по природа стана Създател на същностите на всички твари, Той същият да е и Сам извършител на обожението по благодат на онези, които са създадени, за да се прояви Дарителят и като Дародавец на вечното битие¹.

Ясно се вижда, че у св. Максим Исповедник Алфата и Омегата, Началото и Краят, са неразривно свързани помежду си, като в крайна сметка съвпадат в предвечния Логос Христос. Тази тъждественост обаче е само в Бога, докато за нас, тварите, това представлява непрекъснато движение към усъвършенстване от Началото към Края. Въпреки че не съществува Край без Начало, от гледна точка на божественото предвечно Провидение есхатологичната точка Омега определя протологичната точка Алфа. В Божието спасително домостроителство Краят, бидейки пълнота, детерминира своето Начало, като

¹ Цитирам по руския превод на текста: Максим Исповедник. „Вопросоответы к Фаласию LX“, в: Творение преподобного Максима Исповедника. Книга 2., перев. А. Сидорова (Москва: Мартис 1993).

по този начин цялото творение бива целенасочено направлявано от енергиите на Бога, докато достигне крайната цел на своето битие¹.

Според древното богословие в Христос и Неговото Тяло Църквата се съдържа цялата Протология и Есхатология. Цялото творение би било нищо, или по-точно казано, не би имало осъзната връзка с енергиите на Бога, ако преди това не беше приведена в битие Църквата². Единствено в светлината на този възглед можем да разберем причината, според която Църквата предхожда в своето съществуване останалото творение в богомислието на ранните автори. Само така може да се проумее Божият замисъл, според който тя е била създадена преди света и за света³, „според откритието на тайната, умълчавана от вечни времена, а сега явена, и чрез пророческите писания, по заповед на вечния Бог, възвестена на всички народи, за да се покоряват на вярата“ (Рим. 14:24-25). Ранната Църква е възприемала света по есхатологичен начин. Това е било нейното естествено отношение към него. Първите християни очаквали скорошното Христово пришествие в слава, в което ще бъде осъществено пълното разкриване на новия еон и унищожението на стария. Единственото правилно възприятие на света от страна на Църквата е именно есхатологичното. За съжаление, днес почти сме забравили за нейната есхатологична природа и тя се е превърнала в една от реалностите на този свят. Поради тази причина е особено трудно да се почувства светът по начина, по който го е чувствала Църквата през апостолско време. Според св. Климент Римски и Ерм тя е начало на творението (поне видимото). Тя участва по тайнствен начин в пътя на неговото обновление в потока на цялата история на познатия ни свят, за да го възведе пред портите на Царството Божие. В своето послание св. Климент многократно говори за крайната цел на този процес – Божието Царство. В богомислието на древните автори, казано на съвременен богословски език, есхатологията е съставлява централният и главен аспект на еклисиологията, като тя е била не само завършек

¹ А. Йевтич, „Протология и Есхатология при св. Максим Исповедник – опит за тълкуване на 60-ти отговор до Таласий“, *Християнство и култура* 10 (2011), 110-112.

² N. Matsoukas, *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, с. 195.

³ Св. *The Shepherd of Hermas*, vision 2, IV, 1.

на мисията на Църквата, но и начало на самата Църква – концепция, осигуряваща нейната идентичност. Есхатологичните възгледи на тези автори не са били свързани с някакво абстрактно бъдеще, но са пропити с Господнето учение за Божието Царство¹.

С възможностите, които се откриват пред Църквата в лицето на светската власт, се е създавала илюзията, че е възможно изграждането на Божия град на земята. Това превратно разбиране унищожава ранноцърковното схващане за човешката история. Еп. Давид Перович обобщава това много ясно, като пише, че „идеята за Божия град на земята неизбежно води до загубата на есхатологичното разбиране за Църквата, както и на есхатологичното разбиране за света. От всички Христови слова най-забравени се оказват думите, че Неговото Царство не е от този свят“².

Посредством Църквата, чрез Кръщението и дара на Духа, всеки вярващ започва своя живот в новия еон, но продължава да пребивава, както и тя, и в настоящия. Ако поради пребиваването ѝ в този свят членството в нея бива *даденост*, то поради естествената ѝ принадлежност към бъдещия век и онтологичната ѝ несъвместимост с настоящия, членството в еона на Духа става *зададеност*. С други думи, поради принадлежността на Църквата към бъдещия век, но чрез нейното пребиваване в настоящия, тя се явява реалната връзка между двата еона. По думите на св. Николай Кавасила животът на Църквата е *вратичка*, през която Царството Божие навлиза в света като слава на Неговото преображение. Според Никос Мацукас Царството Божие, като нетварна слава и безкрайна и непонятна дълбочина на троичната общност, не може да се отъждестви с творението. Божието Царство представлява прошествие³ на самата Троица в общността на сътвореното битие чрез божествените енергии. Членовете на Църквата предвкусват славата на това Царство и подготвят

¹ P. Vassiliadis, "Eschatological Ecclesiology: Beyond the Conventional Eucharistic Ecclesiology", 2005. https://www.academia.edu/1896478/_ESCHATOLOGICAL_ECCLESIOLOGY_BEYOND_THE_CONVENTIONAL_EUCHARISTIC_ECCLESIOLOGY (достъп 01.10.2017).

² Д. Перович, цит. съч., с. 12.

³ Букв. от гр. *πρόοδος*.

пътя към цялостното му и окончателно тържество. Като творение Църквата е причастна на това Царство, работи за него и постепенно въвежда своите членове в окончателния триумф. Следователно Църквата не се отъждествява с Царството Божие, а го предвещава и представлява *възможност* за участие в него. По този начин тя реализира прошествие на това Царство в живота на онези нейни членове, които са достигнали до съвършенството.

Светът не е създаден завършен, а с потенциал за развитие, особено логосните същества – човеците и ангелите – са призвани към усъвършенстване и обожение. Самият живот в този свят е движение и е немислим без движението, тъй като спирането, само по себе си, е вече падение. Св. Максим Изповедник отъждествява Божия план за света с Църквата. Тя събира света в този план. Целта на Бога за този свят е той да стане пълнота на въплътения Христос, т.е. да стане Църква¹. Св. Максим Изповедник казва, че „светът е Църква“². С други думи, светът е Църквата във възможност, но, разбира се, двете не са тъждествени. Тя е реалност различна от света, Атанасий Йевтич обобщава:

„Бог сътворява свят, който е динамично жив и който се движи. Светът се развива, върви към развитие - към *израстване*. Църквата е назначението на света, но не само дадено там някъде накрая, при целта, като медал или венец, който трябва да получим, а Църквата, нека кажем така, е едновременно с това спомагателна, изграждаща, но важна организация, организъм в самото битие на света, жизнено събиране и насочване на творението към целта, която Бог *със сътворението и промислянето е назначил*“³.

и

„Човекът е богообразен в потенция, семе в зачатък, и тепърва трябва да достигне Божията пълнота, която предчувства и за която жадува, и именно затова той е жив *образ* на Христос. Църквата, т.е. Христос, въ-

¹ А. Йевтич, „Човекът, светът, Църквата в Литургията“, в: същия, *Беседи за Литургията* (В.Търново: Синтагма, 2015), с. 17.

² Св. Максим Изповедник, „Мистагогия“, в: Изборник, Прев. от старогр. Стоян Терзийски, Стоян Кашъмов, (София: Омофор 2001), с. 161.

³ А. Йевтич, *Човекът, светът, Църквата в Литургията*, с. 19.

плътен като Църква, е откриването на този истински и пълен смисъл, на истинския и пълен образ на човека и на движението на човека към Бога и на света в човека и с човека, защото без човека светът няма смисъл и цел. Христос не донася Църквата като нещо непознато, защото Той казва: „Преди Авраам да е бил, Аз съм (Йоан 8:58)”¹.

Св. Григорий Нисийски казва: „Сътворяването на света е установяване на Църквата”². Св. Максим Изповедник твърди в своята *Мистагогия*, че Църквата е образ както на Бога, така и на света. Той казва: „светата Църква носи отпечатък и образ на Бога, доколкото самата тя, чрез подражание и отпечатък, има същото действие като Него”³ и „светата Божия Църква е символ на сетивния свят сам по себе си”⁴. От друга страна светът, чрез човека, е образ на Бога. Св. Максим Изповедник пише, че „светата Божия Църква е човек”⁵, но

„и обратното – човекът е тайнствена Църква, понеже чрез тялото, като чрез кораб, добродетелно проявява деятелната част на душата чрез изпълняването на заповедите съобразно с нравствената философия. Чрез душата, като чрез олтар, съобразно с природното съзерцание, чрез слово предава на Бога чисто обръзаните от материята в духа сетивни основания. Чрез ума, като чрез жертвеник, той призовава многовъзпяването в непристъпните висини мълчание на невидимата и непознаваема възвишена музика на Божествеността посредством друго, говорещо и многозвучно мълчание”⁶.

В своята *Мистагогия* св. Максим Изповедник чрез литургичния си подход разглежда Църквата като обхващаща цялото творение – видимо и невидимо. Посланието на светеца е много ясно – нито една част от творението не е мислима без нейното присъствие. По-точно е да се каже, че творението е Църквата, понеже тя съдържа целия свят в себе си – както сетивния, така и духовния. Може да се каже, че св. Максим възприема цялата реалност изключително по еклисиологичен начин, т.е. чрез Църквата Бог поддържа в битие цялото творение.

¹ Ibid., 26.

² Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis* (PG 44, 1049B).

³ Св. Максим Изповедник, *Мистагогия*, с. 156.

⁴ Ibid., III, 161.

⁵ Ibid., IV, 162.

⁶ Ibid., IV.

Цялата Вселена – сетивната и духовната – е един цялостен организъм, чието сърце е Църквата¹.

Поради тази причина, според Атанасий Йевтич, Църквата е ядрото на света, но без да се отъждествява с него. Тя присъства в света, дори когато той е отчужден от Бога, като реалност „която Бог със сътворението и промислянето е назначил“. По този начин Църквата се явява последно назначение както на света, така и на човека. Тя е единствената здрава ос на света, и затова Литургията е предназначена за цялото творение – било на небето или на земята². Всичко, което съдейства за спасяването на света става чрез нея, бидейки тяло на Самия Бог, и така ще бъде докато Небето не засвидетелства, викайки: „Царството на света стана царство на Господа нашего и на Неговия Христос“ (Откр. 11:15). Тайната на Царството Божие се отразява в живота на творението чрез Църквата и по такъв начин тя се явява образ на това Царство. Но, от друга страна, е налице и постоянна битка за промяна на границите между смъртта и живота. Затова и верните трябва твърдо да отстояват своето място в Църквата и да знаят, че без борба е възможно тяхното отпадане към смъртта³.

¹ Вж. N. Matsoukas, *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, с. 196-197.

² А. Йевтич, *Човекът, светът, Църквата в Литургията*, с. 31.

³ Н. Матсукас, *Църква и Царство Божие*, с. 43-45.

Йоанис Каминис

ЕВАГРИЙ ПОНТИЙСКИ: БОГОСЛОВИЕТО КАТО НАЧИН НА ЖИВОТ

Abstract: *Evagrius Ponticus: Theology as a Way of Life.* The paper explores the meaning and the different aspects of Evagrius's Ponticus definition of Christianity. It presents his theological teaching, which is based on this definition and the eight tempting thoughts (λογισμοί) which must be confronted in order to reach the status of dispassion (ἀπάθεια). Actually the theological method of Evagrius Ponticus presents Christianity in a new light, not only as a religious teaching but as a way of life.

Keywords: *Evagrius Ponticus, Christian Ascetism, Egyptian Monasticism,*

Живот и дело на Евагрий Понтийски

Евагрий Понтийски остава и до днес един от спорните писатели в история на Църквата. Той е първият гръцки учен, който живее в египетската пустиня през IV в. Систематизира монашеския опит и духовност, като създава практическа, подробна и компактна система за духовния възход на човека към Бога. Роден е в гр. Ибора в ромейската провинция Еленопонтус (днешната област Iverönü в Турция) и е син на помощник-епископа на града; ръкоположен е за анагност от св. Василий Великий – епископ на Кесария, а след смъртта на кападокийския мислител Евагрий е ръкоположен за дякон от св. Григорий Богослов. Отличава се като умен и остър оратор в Константинопол, където помага на св. Григорий Богослов в борбите му срещу арианите¹. Заради любовна история с омъжена жена Евагрий от страх за

¹ За подробна биография на Евагрий Понтийски и други подробности относно живота му вж. Παλλάδιος ἐπίσκοπος Ἐλενουπόλεως, *Ἡ πρὸς Λαῦσον Ἱστορία* (PG 34, 1188-1195); „Coptic Palladiana” II: The Life of Evagrius (Lausiac History 38), прев. Tim Vivian, *Coptic Church Review* Vol. 21 N. 1 (2000); Σωκράτης Σχολαστικός, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία* (PG 67, 516-521); Ἑρμείας Σωζόμενος, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία* (PG 67, 1381-1388); Γρηγό-

живота си се налага да напусне столицата и решава да се премести в Йерусалим. Там се среща със св. Мелания Римлянка, която, след като е станала вдовица на 22 години, посвещава живота и богатството си на Бога и основава манастир в Йерусалим; придружава я Руфин Аквилейски, известен с латинските си преводи на Оригенови съчинения. Бидейки тежко съкрушен, Евагрий изповядва греховете си пред св. Мелания и тя го съветва да се обърне към монашеския живот, както и да се оттегли в Египет. Наистина той се посвещава в монашество и след две години в Нитрия (Египет) се премества в Келия, която се намира близо до Нитрия и води още по-строг аскетичен живот. Там написва повечето си творби и придобива репутация на светец и проникателен духовник. Между учениците му са св. Паладий Еленополски и св. Йоан Касиан Римлянин: единият е известен със съчиненията си Лавсаик – творба, която описва живота на монасите пустинници, а другият – с *Правилата на общежителните манастири* (*De coenobiorum institutis*) и *Събеседвания на аскетите отци в пустинята* (*Collationes patrum in scetica eremo*). Последният пренася духа на пустинята и египетския аскетизъм в Западна Европа. Евагрий Понтийски умира през 399 г., преди избухването на оригенистките спорове.

В течение на 150 години след смъртта му неговите аскетични подвизи предизвикват възхищение. Едва през 553 г. някакви части и цитати от писанията му са осъдени от император Юстиниан, и малко по-късно, може би в края на VII в., името на Евагрий започва да се появява редовно заедно с имената на Ориген и Дидим в списъка на анатематизмите. Последицата от това действие е, че много от неговите творби, написани на гръцки език изчезват, а някои се приписват на други автори като например на св. Нил Синайски. Въпреки това, голяма част от творчеството му се запазва в сирийски преводи. Не можем да сме сигурни обаче за качеството на тези преводи, защото не знаем доколко ученията, които се преподават най-вече в спорни

ριος ὁ Θεολόγος, Ἰστον τῆς Διαθήκης (PG 37, 393BC); Rufinus Aquilensis, *Historia Monachorum* (PL 21, 448-449); *Αποφθέγματα τῶν ἁγίων Γερόντων* (PG 65, 173-176); Gennadius, *Liber de Viris Illustribus*, ed. E.C Richardson (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1896): 65; Eusebius Hieronymus, *Epistolae*, *Epistola CXXXIII* (PL 22, 1151).

текстове като *Гностическите глави* (Κεφάλαια Γνωστικά), са оригиналните учения на Евагрий Понтийски и също дали в тях не са добавени мнения на преводача.

Възгледите на Евагрий са формирани под влиянието на учения, характерни за Александрийската школа и най-вече на Ориген, и играят важна роля при структурирането на общия мисловен стил сред монасите пустинници. Истина е, че Евагрий повлиява върху възхода на аскетичния живот в Православната църква през вековете като никой друг, обаче едва през последните шейсет години започва сериозното изследване на богословието и творчеството му. Този интерес към Евагрий се дължи на възстановяването на неговите писания – не само на оригиналните гръцки текстове, но и на древните им преводи¹. Може да се каже, че като личност Евагрий Понтийски не играе толкова важна роля в историята на Църквата, но със сигурност неговите писания и идеи влияят върху аскетичната литература и върху монашеството не само на Изток, но и на Запад. Иринеи Хаусхер, известният изследовател на патристичната и монашеска духовност, смята, че Евагрий е основател на източното аскетично учение². Творбите му са пълни с духовността на ранното монашество и привличат вниманието на всеки, който иска да разбере аскетичния живот като ежедневна практика, която преобразува човека, навиците му и начина, по-който гледа света и общува с другите хора. Същевременно писанията на Евагрий, въпреки че са кратки, със сигурност изглеждат тайнствени и загадъчни за този, който не е посветен в езика на древногръцката философия и в богословието на Ориген.

Етапи или степени на духовния възход

Очевидно е от творбите на Евагрий, че той, въпреки че е бил известен оратор, не желае да впечатлява с начина на писане, а иска да наставлява и да предложи практически съвети, учения, тактики и навици, които съставят един практичен, действен начин на живот, имащ за център богословието и вярата. За него християнството е

¹ Augustine Casiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus* (Cambridge: Cambridge University Press), p. 1.

² Б. Брајовић, *Аретологија Евагрија Понтијског* (Никшић: Aletheia Јасен 2002), с. 10.

нещо много конкретно, затова го определя като: учението на нашия Спасител Христос, което се състои от деянието (практиκή), *природното съзерцание* (φυσική θεωρία) и богословието (θεολογία)¹. Това означава, че за него Християнството е определен начин на живот, който се състои от три етапа, водещи до Бога. За Евагрий Понтийски богословието не е просто наука; няма връзка с придобиването на знание или диалектика, а се определя като последния етап на духовния възход, който е свързан безусловно с молитвата. Поради тази причина в творбата си *Словото за молитвата* той пише: „Ако си богослов, молиш се истинно; и ако се молиш истинно, тогава си богослов“². Богослов за Евагрий е този, който може да говори с Бога, да общува с Него, молитвата е разговорът на нашия ум с Бога, и когато нашия ум се намира в стабилно състояние, без да се занимава с други грижи, тогава може да се насочи непрекъснато към Бога и да разговаря с Него без никакво посредничество.

Духовното възхождане започва с деянието (практиκή) и целта на деянието е безстрастието (ἀπάθεια). Евагрий пише, че Царството небесно е безстрастието на душата заедно с истинското знание за съществуващите неща³. Евагрий използва стоическия термин *безстрастие*, за да определи крайната цел на деянието. Чрез безстрастието човек може да стигне до знание за съществуващото – до природното съзерцание (φυσική θεωρία), т.е. да знае причината на всяко същество, на всичко, което съществува, съзерцавайки го чисто и обективно, отвъд страстите, затъмняващи нашите сетива и каращи ни да гледаме всичко сякаш според нашите субективни чувства, и предразсъдъци и не според това както Бог е създал съществата. Разбира се, за да се постигне такова състояние, се изисква предварително пречистване на духа и ума, откъсване от света, отсичане на страстите и борба срещу помислите, които ни водят към страстите. Точно този процес се нарича „деяние“ (практиκή), практика, която води до пречистване и до преодоляване на водещите към страстите помисли. Евагрий Понтий-

¹ Évagre le Pontique, *Traité Pratique ou Le Moine*, t. II (SC 171, ed. A. Guillaumont & Cl. Guillaumont, 498).

² Νεῖλος ὁ Σιναιΐτης, *Λόγος περὶ Προσευχῆς Ε'* (PG 79, 1180).

³ Εὐάγριος ὁ Μοναχός, *Λόγος Πρακτικός Β'* (PG 40, 1221D).

ски определя деянието като духовния метод, пречистващ страстния дял на душата¹. Приемайки тристранното платоническо разделение на човешката душа, човек според Евагрий се състои от два неразумни дяла – пожелателния (ἐπιθυμητικόν) и гневливия (θυμοειδής) – и един разумен дял (λογιστικόν μέρος), наречен и „ум“. Страстният дял на човека се състои от пожелателния и гневливия, и точно тези дялове имат нужда от пречистване, за да може той да постигне безстрастие.

Терминът „безстрастие“ не означава безчувственост или нечувствителност. Страстта е нещо, което завладява човека и го подвежда. Това означава, че при такова състояние човекът не може да контролира страстите си, само обратното се случва – страстите са тези, които контролират човека и той се превръща в техен роб. По-скоро безстрастието означава спокойствие и мир на ума (ἀμεριμνησία) и още повече равновесие между дяловете на душата, т.е. умът – разумният дял е водещият дял на човека, а пожелателният и гневливият дял имат своите функции, но умът трябва винаги да ги ръководи. Нашето желание трябва да се стреми към добродетелите, да подхранва любовта към Бога и ближния, и нашият гняв трябва да се насочва срещу злите сили – демоните, които в писанията на Евагрий се отъждествяват със страстите и несправедливостта.

Осемте помисли

Според Евагрий Понтийски съществуват осем различни негативни помисли и за постигането на безстрастието се изисква борба срещу тях. Всъщност тези помисли предизвикват страстите. Първият помисъл е на чревоугодие (γαστριμαργία), вторият на блудството (πορνεία), третият на сребролюбие (φιλαργυρία), четвъртият на печалта (λύπη), петият на гнева (ὀργή), шестият на униение (ἀκηδία), седмият на тщеславието (κενοδοξία) и осмият на високомерието (ὕπερηφάνεια). Евагрий уточнява, че не можем да контролираме дали тези помисли ще вълнуват душата ни или не, т.е. влиянието им върху нас не е в наша власт. Обаче това, което можем да контролираме, е дали тези помисли ще предизвикват страстите в нас или не, т.е. това,

¹ Ibid. N' (PG 40, 1233).

което е в нашата власт, е дали тези помисли и страсти, причинявани от помислите, ще ни завладеят и ще ни водят към определени действия, вредни за нас¹. В този смисъл учението на Евагрий прилича на онова, което споменава стоическият философ Епиктет, т.е. има такива неща, които зависят от нас, и такива, които не зависят. Прилагайки това учение към Евагриевата система, можем да кажем, че от нас зависи дали ще се борим срещу злите помисли; обаче това, което не зависи от нас, е нападението на помислите над нашата душа. Това означава, че тези помисли ще ни нападат, но ние имаме силата да ги отблъснем.

Помисълът на чревоугодието

Редът на помислите не е случаен. Чревоугодието е първият помисъл и се нарича майка на прелюбодеянието, т.е. чревоугодието предшества сексуална безнравственост, затова е невъзможно да падне някой в духа на блудството, ако преди това не се предаде в чревоугодието². Несъмнено тази страст е налична и в съвременния свят и особено в по-развити общества, където здравословните проблеми, като диабет и затлъстяване, които отчасти се дължат на преяждане, добиват епидемични размери. Вместо да ни липсва храна, ние живеем в свят на изобилие. Развитието на технологията подкрепя избягването на неприятни решения и насърчава това, което предоставя удоволствие. Храната вместо нужно средство за продължаване на живота се превръща в развлечение и естествено този начин на мислене се одобрява в едно общество, което се основава на консумацията и разточителността. Евагрий представя въздържанието като добродетел, която се противопоставя на чревоугодието; тя е юзда на стомаха, аскетичност, око на бдителността, възпитател на тялото и т.н.³ Заради това и постът в християнската традиция налага режим, който регулира тази страст и може да води до здравословен начин на живот, ако се избягват крайностите. Имам предвид, че постът не

¹ Évagre le Pontique, *Traité Pratique ou Le Moine*, t. II (SC 171, 506-508).

² Évagre le Pontique, *Sur Les Pensées* (SC 438, ed. P. Géhin, Cl. Guillaumont & A. Guillaumont, p. 150).

³ Νεῖλος ὁ Σιναΐτης, *Περὶ τὰς ἀντιζηγούσας τῶν ἀρετῶν κακίας* (PG 79, 1141B-C).

означава само консумиране на определени хранителни продукти, а и консумиране на по-малки количества. Още повече, молитвите преди и след ядене показват, че всичко което имаме, е дадено от Бога, благодарим за насъщния хляб, защото храната трябва да се възприема като нещо скъпоценно, а не като даденост.

Помисълът на блудството

Евагрий Понтийски нарича блудството рожба на чревоугодие-то. Той забелязва пряката връзка между чревоугодие-то и блудството. Тези две помисли се свързват със склонността на човека да търси непрекъснато удовлетворение. Блудството тласка желанието за различни тела и напада насилствено онези, които практикуват самообладанието и въздържанието, за да престанат да контролират себе си, сякаш не постигат нищо чрез тази практика¹. Този помисъл има пряка връзка с различни фантазии на човека и със сетивото на зрението, затова Евагрий го нарича примамка на очите и нескромно зрение². Освен това демонът (бесът) на блудството подбужда човека с образи на мъже и жени, които извършват срамни действия³. Евагрий Понтийски описва едно състояние на умствена фантазна сластност, която влияе на човека и го води към греха на блудството. Ако този помисъл тогава се е смятал за толкова вреден, в съвременния свят, където порнографията не е само умствена, може да се намира навсякъде в информативния свят. Можем само да предположим вредните последици на тази ситуация. Психологът Гари Уилсон описва този проблем с научни термини. Изкуственото стимулиране на сексуалния инстинкт отслабва връзката между мъжа и жената; порнографските образи водят мъжа към обезценяване на жената; освен това този навик пречи на развитието на социални умения, причинява проблеми в съсредоточеността и е свързан с депресия и тревожност при младите хора⁴. По този начин нуждата от пряко удовлетворение води до

¹ Évagre le Pontique, *Traité Pratique ou Le Moine*, t. II, 510-512.

² Νεῖλος ὁ Σιναΐτης, *Περὶ τὰς ἀντιζηγούδς τῶν ἀρετῶν κακίας* (PG 79, 1141C).

³ Évagre le Pontique, *Sur Les Pensées* (SC 438, 206).

⁴ Gary Wilson, *Your Brain on Porn: Internet Pornography and the Emerging Science of Addiction*, (Margate Kent UK:Commowealth Publishing, 2014).

загуба на опит за създаване на реални връзки и води до деградация на човешките взаимоотношения.

Добродетелта, която се противопоставя на блудството, е целомъдрието. Тя е сътрудник на въздържанието, обрязва мислите и ни скланя към молитва¹. Евагрий препоръчва още интензивна молитва, скромен хранителен режим, бдения и духовно съзерцание, за да се победи този помисъл. Тук може да се добави и създаването на искрени връзки с други хора; връзки, които ще бъдат основавани на взаимно доверие. Всъщност само такива човешки взаимоотношения между хората, т.е. взаимоотношения основаващи се върху истината, искреността и взаимността, могат да мотивират човека да избегне различните видове пристрастеност. Възгледите на Евагрий Понтийски относно сексуалната безнравственост съответстват на възгледите на стоиците – половото сношение се оправдава единствено в рамките на брака.

Помисълът на сребролюбието

Третият помисъл е сребролюбието. Естествено този помисъл е пряко свързан с алчността и манталитета за натрупване на повече вещи и блага. Евагрий нарича този помисъл ненаситна лудост, многостранна порочност, корен на всички злини (1 Тим. 6:10)². Още повече, сребролюбието не се определя само като привързаност към вещи и богатства, а представлява загрижеността на човека към материалния свят. Различните вещи и богатства не са нищо друго освен тежести, които предизвикват безпокойство и притеснения и ако човек ги загуби, започва да се разочарова и изпада в депресия. Разбира се, монахът трябва да се отрече от всяка собственост, за да намери спокойствие, и това е правилното за този, който живее в манастира или иска да се посвети в аскетичния живот.

Препоръката на Евагрий Понтийски обаче важи и за всеки човек, който разбира, че възхищението към материалния успех и придобиването на повече вещи не е пътят нито към истината, нито към бла-

¹ Νεῖλος ὁ Σιναιτῆς, *Περὶ τὰς ἀντιζητοῦσας τῶν ἀρετῶν κακίας* (PG 79, 1141C).

² Ibid., 1141D.

женство в живота. Морето никога не може да се препълни, въпреки че множество реки текат към него; същото важи и за желанието на алчния човек. То не може да се изпълни от богатства. Алчният удвоява богатството си и иска да го удвои отново; този процес никога не спира, докато смъртта не дойде и не спре безкрайното му усърдие. Освен това, винаги този, който е алчен, ще има повече грижи, докато този, който не се грижи толкова за материалния успех, може да има повече време за молитва и четене, т.е. да се грижи за душата си и да събира съкровища на небето (Мат. 6:20)¹. Сребролюбието се отъждествява с идолопоклонство, защото човекът се покланя пред нещо материално и пренебрегва Бога. Обаче демонът на сребролюбието не е само алчност и привързаност към материалните блага. Той може да измами човека по различни начини и даже се крие зад благотворителни занимания.

Например, когато монахът е разочарован от строгостта на самоотричането, демонът на сребролюбието се преструва, че обича бедните и го призовава да се подготви добре, за да се срещне с непознати хора или да изпрати провизии на онези, които имат нужда. Той кара монаха да посещава затворите в града, за да откупи онези, които се продават като роби, или да се прикрепят към богати жени и да бъде като поклонник на тези, които са богати². Очевидно нищо не се е променило, защото и до днес много пъти т.н. благотворителни занимания не са нищо друго освен поводи, за да се скрие печалбата.

Сребролюбието може да се изкорени само когато човекът се освободи от нуждата за натрупването на материалните блага; именно тогава може да придобие истинско изобилие и да живее без завист, грижи и тревоги. В общи линии Евагрий предлага скромен начин на живот – нещо, което е характеристика на древногръцката философия и особено на елинистическите философии на стоицизма и епикурейството. Всъщност аскетизмът, който съществува при стоиците, бива усвоена на изразно равнище в християнството. Това, което е различно обаче, е целта – докато при стоиците целта е придобиването на безстрастие, за да живеят в блаженство, за християните безстрастието

¹ Ibid., 1153AB.

² Évaire le Pontique, *Sur Les Pensées* (SC 438, 226-228).

и скромният начин на живот са нужни, за да се пречистят от всичко, което ги разсейва, за да могат да имат връзка с Бога. Затова християнството няма за цел просто моралното поведение или спазването на някакви правила. По-скоро то може да се определи като начин на живот, начин на съществуване и действие. Тази традиция се наблюдава повече в Православието, където *Добротолубието* и историите за начина на живот на аскетите продължават да са любимо четиво на повечето православни християни.

Това проучване за значимостта на начина на живот, който се противопоставя на натрупване на материалните блага и на алчността, продължава и през XX в., особено в творбите на екзистенциални философи и психолози. Известни са книгите на Габриел Марсел „Битие и Притежание“ и на Ерих Фром „Да Имаш или да Бъдеш“. Особено Ерих Фром посвещава цяла глава на Стария и Новия Завет, където пише, че „една от основните теми в Стария Завет е – остави всичко, което имаш; освободи се от всички вериги – бъди“¹. По същия начин аскетите и монасите имат за цел да бъдат и да живеят по един определен начин, не да притежават блага. Така монахът се съсредоточава върху връзката с Бога, той не е самотен, няма нужда от социални връзки, които много пъти се разрушават поради грешни действия или други недоразумения. Монахът живее в разговор и общуване с Бога – с Този, Който е вечно съществуващият (Изход 3:14).

Помислите на печалта и унието

Всички демони (бесове) научават душата да обича сластолюбието; само демонът на печалта не постъпва по този начин². Може да изглежда странно, че печалта се смята за зъл помисъл, но трябва да се има предвид, че в този контекст печалта за монасите е свързана със спомените от предишния им светски живот и може да води монаха до отказ от монашеския живот³. Според Евагрий печалта може

¹ Е. Фром, „Притежанието и битието в Стария и Новия завет и в проповедите на Майстер Екхарт“, *Да Имаш или да Бъдеш*, прев. Лилия Енева (София: Кибера 2011).

² Évagre le Pontique, *Sur Les Pensées* (SC 438, 192).

³ Затова Евагрий Понтийски нарича тъгата спомен за роднините (συγγενείας μνήμη) вж. Νεῖλος ὁ Σιναιτῆς, *Περὶ τὰς ἀντιζυγὸν ὡς τῶν ἀρετῶν κακίας* (PG 79, 1141D).

да е последица от някакво незадоволено желание; да следва гнева или да се ражда поради желанието за отмъщение¹. Обаче в други случаи печалта може да е полезна – т.е., когато не води до отчаяние – защото в умерена степен настърчава монаха да не търси нищо светско и да отбягва от всички удоволствия². Последователно се разграничават два вида печал: една, която е по Бога (κατὰ Θεόν), и другата, която е демонична/бесовска. Тъгата по Бога напомня на човека за смъртта и за деня на Страшния съд. Тя причинява сълзите на покаяние и води до смирението. От друга страна, демоничната печал напада внезапно и води човека до отчаяние; поражда се след гнева или поради неосъществени желания³.

Всъщност тъгата се нарича и съученик на унинието (ἀκηδίας σύμφοιτος), защото тези две помисли са подобни. Евагрий определя унинието като отпуснатост на душата, чувство за изтощение, което обаче не е естествено и не може да се съпротиви на изкушенията⁴. Това е чувство на празнота и отегчение, има връзка с неспособността за съсредоточаване върху определена задача и нуждата от непрекъснато търсене на различни вълнения. Евагрий пише в свое писмо, че този помисъл е съчетание от омраза и желание. Защото страдащият от униние човек мрази това, което има на разположение, и желае това, което няма⁵. Още повече – унинието се нарича „пладнешки демон“ и Евагрий го определя като най-тежък от всички други демони⁶. Унинието представлява чувството за безизходица и безсмисленост на живота. Човек се отвращава от ежедневието си, от това, с което се занимава, мислейки, че трябва да намери нещо друго, за да се чувства по-добре. Според Евагрий други демони засягат само един дял на душата, но демонът на унинието обгръща цялата душа и задушавя ума⁷.

¹ Évagre le Pontique, *Traité Pratique ou Le Moine*, t. II, 514; Νεῖλος ὁ Σιναιτῆς, *Τὰ Ὁκτὼ Πνεύματα τῆς Πονηρίας* (PG 79, 1156CD).

² Évagre le Pontique, *Sur Les Pensées* (SC 438, 192).

³ Νεῖλος ὁ Σιναιτῆς, *Πρὸς Εὐλόγιον Μοναχόν*, Κεφ. Ζ' (PG 79, 1101-1103).

⁴ Νεῖλος ὁ Σιναιτῆς, *Τὰ Ὁκτὼ Πνεύματα τῆς Πονηρίας*, Κεφ. ΙΓ' (PG 79, 1157D).

⁵ Gabriel Bunge, *Evagrius Pontikos: Briefe aus der Wüste*, Brief 27:6 (Trier: Paulinus Verlag 1986), 240.

⁶ Évagre le Pontique, *Traité Pratique ou Le Moine*, t. II, 520.

⁷ Ibid., 582.

Следователно човекът, който страда от униние, не може да мисли разумно, защото се намира в състояние на вътрешно безпокойство.

Унинието е характерно и за съвременната епоха, където човекът разполага със средствата на технологията, които улесняват ежедневието. Въпреки това, технологията много пъти води до многостранна разсеяност и последицата на това е, че човекът не може да се съсредоточи в определена задача. От една страна, фактът, че имаме много избори в съвременния свят означава повече свобода, а от друга страна, ни затруднява, защото не знаем какво точно да изберем. Днес съществува цяла индустрия, която спечели от това чувство на неспокойство и страх човек да не остане сам със себе си. Съществуват сериали и видео игри, които разсейват човека и много пъти го водят до пристрастяване. Това се случва, защото неспокойството не може да се лекува чрез тези средства, унинието се връща още по-силно от преди и се изискват по-големи дози разсеяност. Това неспокойство може също да се маскира в непрестанна активност. Тогава човек мисли, че работи за нещо благо, това обаче не е нищо повече от опасна самозаблуда. Затова Евагрий казва, че монахът, поразен от унинието, твърди, че ще посети болните, но го прави само за своя цел, друг път е готов да помогне, но и това го върши, само за да разсейва себе си¹. В нашата епоха това поведение може да се определи като работохолизъм. Има такива случаи, в които човек работи, защото иска да избяга от своята вътрешна празнота. В едно от писмата си Евагрий обяснява как може да разпознаем унинието, като казва, че този помисъл се разпознава от намеренията. С други думи, това, което има значение, е да се върши добро заради доброто, а не за да се задоволи човешкото неспокойство, защото това се отъждествява със себелюбието – извора на всички пороци².

Естествено съществуват и начини, които могат да помогнат да се избегнат от тъгата и унинието. Евагрий пише, че монахът трябва винаги да бъде готов, сякаш утре ще умре, но същевременно трябва да се грижи за тялото си, сякаш ще живее много години. Първият подход отсича помисъла на унинието и прави монаха по-ревностен,

¹ Νεῖλος ὁ Σιναιτῆς, *Τὰ Ὁκτὼ Πνεύματὰ τῆς Πονηρίας*, Κεφ. ΙΓ' (PG 79, 1157D).

² G. Bunge, *Evagrios Pontikos: Briefe aus der Wüste*, Brief 17:2, 18:4-5.

а вторият запазва тялото и поддържа въздържанието¹. Тук става очевидно, че за християнството тялото има същата стойност като душата. Християнинът не е враг на тялото, а се грижи за него, защото тялото на християнина е храм на Духа Светаго (1 Кор. 6:19). Евагрий Понтийски предлага да мислим за деня на нашата смърт, защото по този начин ще можем да се противопоставим на униинето. Естествено тази практика идва от Платон, който определя философията като изучаване на смъртта, т.е., според него трябва да обърнем внимание на нашата смърт, ако искаме да живеем достойно².

Добродетелта, която се противопоставя на униинето, е търпението³. Въпреки че униинето може да се появява като непреодолимо изкушение, човек трябва да се изправи срещу него въоръжен с постоянност и упоритост. Евагрий пише, че когато този помисъл напада монаха, той трябва да остане в килията си и да не оправдава себе си, намирайки разни начини, за да се разсейва, т.е. трябва да остане сам със себе си и да посрещне смело всички помисли, които го нападат⁴. Такова поведение изглежда обратното на онова, което всеки щеше да направи, т.е. това, което имаме нужда, когато това безпокойство ни завладява, не е да търсим нови начини да се разсейваме, нито да отвлечем вниманието си от това, което правим, а да сме упорити срещу изкушението и да вършим задачата, която сме предприели. Евагрий предлага една стратегия, която е много важна, за да се изправим срещу униинето. Според него, каквото вършим в живота си – от най-важното до най-дребното – трябва да го вършим с внимание и усърдие. Веки ден трябва да си поставяме цели и задачи и да работим върху тях, докато ги извършим. Също нужна е и непрекъсната молитва, за да можем да избегнем от униинето. Работата е важно средство срещу униинето, защото се изисква доста самодисциплина, за да се върши усърдно всяко дело в нашия живот. Евагрий Понтийски е против безпокойството и безделието, само чрез проникателността можем да избегнем от тези две крайности и да дейст-

¹ Évagre le Pontique, *Traité Pratique ou Le Moine*, t. II, 566-568.

² Πλάτων, *Φαίδων*, 67e (Κάκτος: Αθήνα, 1992), 94.

³ Νεῖλος ὁ Σιναΐτης, *Περὶ τὰς ἀντιζηγούσων τῶν ἀρετῶν κακίας* (PG 79, 1144CD).

⁴ Évagre le Pontique, *Traité Pratique ou Le Moine*, t. II, 564.

ваме умерено, т.е. само когато разглеждаме всички дела безстрастно без неразумните помисли, предизвикващи нашия ум¹. За да разглеждаме безстрастно всички неща и същества в нашия свят, трябва да търсим истинската им природа, без да вмъкваме нашите мисли в тях. Например златото съществува, за да украсяваме храмовете, не за да го придобиваме за себе си и да изпадаме в греха на сребролюбието². Гледайки в същността на нещата и мислейки как можем да възхвалим Бога чрез тях, а не себе си; точно това е начинът по-който можем да преодолеем страстите си.

Помисълът на гнева

Според Евагрий Понтийски демоните, които ръководят страстите на душата, продължават да ни измъчват, докато умрем³. Това означава, че страстите на тялото, като чревоугодие и блудство, можем да преодолеем по-лесно в сравнение със страстите на душата. Една от тези страсти на душата е гневът, за който Евагрий казва, че е доминираща характеристика на демоните⁴. Той лишава всеки от човешки качества, защото, когато овладява човека, изопачава природата му. Този, който е завладян от гнева, постепенно губи човешкото си и върви към лудост и изолиране от човеците⁵. Гневът му припомня други хора, които са го оскърбили и тези спомени го гневят. Само ако изгоним тези помисли от нашия ум, ще можем да се освободим от гнева. Според Евагрий е невъзможно човек да се развълнува от гнева, ако не копнее за пари или за слава⁶. Колкото по-малко изисквания имаме от нашия живот, толкова повече намаляват възможностите за гняв. Освен това, привързаността към социалния статус и човешките почести може да доведе до съперничество, завист между хората, както и до непоносимост да се търпят обиди и до склонност към злопамет-

¹ Ibid., 684-686.

² Évagre le Pontique, *Sur Les Pensées* (SC 438, 176-178).

³ Évagre le Pontique, *Traité Pratique ou Le Moine*, t. II, 582.

⁴ R. E. Sinkewicz, *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, ed. Gillian Clark & Andrew Louth (New York: Oxford University Press, 2003), p. 71.

⁵ Νεῖλος ὁ Σιναΐτης, *Τὰ Ὁκτὼ Πνεύματὰ τῆς Πονηρίας*, Κεφ. Θ' (PG 79, 1153CD).

⁶ Évagre le Pontique, *Sur Les Pensées* (SC 438, 150 1:5-10).

ност¹. Според Евагрий това, което е най-желано, е спокойствието на ума; само по този начин човек може да се моли непрестанно. Иначе молитвата на гневния човек е гнусна пред Бога и псалмопеенето не е нищо освен дразнещ шум². Гневът обаче също може да служи за нещо добро, защото може да се насочва против демоните и греховете, а не срещу другите хора³. Когато гневът се използва според природата (κατὰ φύσιν), става оръдие за победа над демоните. Когато обаче се използва срещу природата (παρά φύσιν), тогава ни лишава от нашата човешка природа.

Към другите хора трябва винаги да проявяваме кротост, защото този, който е кротък, дори и да страда поради кротостта си, не се отказва от любовта, защото само тя всичко извинява, на всичко се надява и всичко претърпява⁴. Най-доброто обаче е да избягваме гнева, защото чрез него се раждат ненавистта, завистта и негодуванието, т.е. неща, които са противоположни на любовта и ни отдалечават от Бога.

Помислите на тщеславието и гордостта

Тщеславието и гордостта са най-коварните грехове. Някой може да е преодолел страстите на тялото, дори и гнева, обаче тщеславието и гордостта проникват в душата недоловимо. Помисълът на тщеславието се явява, когато човек иска непрекъснато да обявява постиженията си и се интересува прекомерно за мненията, които имат другите за него⁵. Евагрий определя тщеславието като неразумна страст, която се обръква с всяка добродетел⁶. Впоследствие е възможно всяка добродетел да бъде изопачена, когато сме под влиянието на тази страст, т.е. когато мислим, че притежаваме добродетелите, това вече е признак на тщеславие. Този помисъл отваря портите на всички

¹ Robert E. Sinkewicz, *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, p. 24.

² Νεῖλος ὁ Σιναΐτης, *Τὰ Ὁκτὼ Πνεύματα τῆς Πονηρίας*, Κεφ. Θ' (PG 79, 1156AB).

³ Évagre le Pontique, *Traité Pratique ou Le Moine*, t. II, 556.

⁴ Νεῖλος ὁ Σιναΐτης, *Πρὸς Εὐλόγιον Μοναχόν*, Κεφ. Ι' (PG 79, 1105D).

⁵ Évagre le Pontique, *Traité Pratique ou Le Moine*, t. II, 528.

⁶ Νεῖλος ὁ Σιναΐτης, *Τὰ Ὁκτὼ Πνεύματα τῆς Πονηρίας*, Κεφ. ΙΕ' (PG 79, 1160D).

демони (бесове) като някакъв зъл предател, който обитава в града¹. Когато всички демони (бесове) са победени, помисълът на тщеславието бива подбуден от тях и като се заселва в душата, демоните намират начин да се върнат още по-силни и последното състояние на човека става по-лошо от първото (Мат. 12:45; 2 Петр. 2:20)². Точно от помисъла на тщеславието се появява помисълът на гордостта, която отхвърля печата на съвършенството, пълнотата на мъдростта и венеца на красотата (Иез. 28:12) от небето на земята. Тщеславието е като растение, което се оплита около дървото и когато достигне горната му част, изсъхват корените му. То поврежда добродетелите и не спира, докато не ги унищожи напълно³. Когато тщеславието е налично, въздържанието е безполезно, защото тогава въздържанието не е нищо повече освен дим от печка, който се разпръсва във въздуха⁴. Този, който е благоразумен, трябва да действа предпазливо, за да скрие плодовете на добродетелите си, както други хора скриват богатствата си⁵.

Лекомисленият човек показва публично богатството си и по този начин подбужда другите да заговорничат срещу него. От другата страна този, който е благоразумен, трябва да скрие богатствата си, защото пътят е пълен с крадци, докато стигне в „града на мира“⁶. Очевидно Евагрий чрез всички тези метафори иска да внуши идеята, че човекът трябва да бъде скромнен и да не е самохвалко за добродетелите или за подвизите си. Това обаче е постоянен процес, който трябва да продължи до края на този живот – докато стигне до града на мира, т.е. в есхатологичното място, новата земя и новото небе (Откр. 21:1). Освен самохвалството трябва да внимаваме и когато други ни почитат или хвалят – това е също опасно. Евагрий съветва да не продадем нашите старания за човешката слава, нито бъдещата слава за добрата репутация в света, защото човешката слава ще бъде

¹ Évagre le Pontique, *Sur Les Pensées* (SC 438, 198-200:1-5).

² Ibid., 200:5-10.

³ Νεῖλος ὁ Σιναιτῆς, *Τὰ Ὁκτὼ Πνεύματα τῆς Πονηρίας*, Κεφ. ΙΕ' (PG 79, 1160D).

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., 1161AB.

⁶ Ibid.

хвърлена в праха и човешката репутация ще погасне на земята, докато славата на добродетелта пребъдва във вечността¹. Тщеславието превръща човека в роб на похвалите и го води до желанието за привилегии и звания; предлага му празни надежди и после го превръща в жертва на демона на печалта или на гордостта.

Този помисъл може да бъде победен само чрез молитвата и смирение. Смирението означава, че човекът трябва да не обръща внимание на човешката слава и похвалите, да крие подвизите си, да не се хвали за тях и непрекъснато е нужно да се намира в бдение, за да избегне изкушението на тщеславието. Евагрий пише, че гордостта води човека до най-лошото падение. Последиците от това падение са следните: човекът не признава, че Бог му помага. Освен това смята, че сам е постигнал всичко в живота и най-накрая презира всички други хора и ги смята за безумни, защото не могат да признаят превъзходството му.

Освен това този демон (бяс) води човека до гнева, печалта и окончателното зло, т.е. лудостта и виденията на демони във въздуха². Гордостта е тази, която е хвърлила архангела от небето и го е накарала да падне на земята като светкавица³. Несъмнено гордостта е най-опасният помисъл от всички, който се появява, когато човек вече се е освободил от всички други помисли и страсти.

Интересно е, че Евагрий обръща повече внимание на тщеславието и гордостта отколкото на телесните страсти. Той вярва, че телесните страсти могат да бъдат преодоляни по-лесно и освен това, не ги смята за толкова пагубни в сравнение със страстите на душата, т.е. тщеславието и гордостта. Последните имат най-вредни последици и не са толкова лесно доловими като страстите на тялото. Бог изоставя душата на горделивия човек и после тя се превръща в играчка на демоните; те я измъчват ден и нощ, и я водят към безумието⁴. Ако човекът иска да се изправи срещу този помисъл, трябва да мисли непрекъснато, че е прах и пепел (срв. Бит. 18:27); трябва да спре да

¹ Ibid., 1161BC.

² Évagre le Pontique, *Traité Pratique ou Le Moine*, t. II, 532-534.

³ Νεῖλος ὁ Σιναιτης, *Τὰ Ὁκτὼ Πνεύματα τῆς Πονηρίας*, Κεφ. ΙΖ' (PG 79, 1164AB).

⁴ Ibid., 1161D.

възхвалява себе си и е нужно да признава винаги, че всичко, което е получил, е от Бога (срв. 1 Кор 4:7), защото само чрез смирението може да избегне опасността на гордостта¹.

Разбира се, трябва да се има предвид, че тези помисли не могат да бъдат лесно победени; те не са просто грехове, които трябва да избегнем, а съставят един начин на живот, който е противоположен на природата на човека и се отъждествява с падналият човек, склонен към страстите. Нито деянието е просто един етап към обожението; то по-скоро е процес, а не списък от поставени цели и постигнати резултати. Евагрий смята, че монахът е този, който е разделен от всички, а в същото време е съединен с всички². Този парадокс важи само, ако го тълкуваме по следния начин: християнинът е разделен от всички спрямо страстите и греховете, иначе всичко изпитва, а се държи в доброто и се въздържа от всяко зло (1 Сол. 5:21). Същевременно, като носител на любовта и строител на мостове между хората, християнинът според Евагрий е обединен с всички във всичко, което е добро и благо според Христос. Естествено понтиецът пише за монасите, но монасите не са нищо друго освен изключителни представители на християните и учението на Евагрий като борба срещу страстите и стремеж към добродетелите важи също за всички християни, независимо дали са миряни или монаси.

Заклучение – богословието като начин на живот

За Евагрий богословието е начин на живот и системата му за духовен възход описва какво трябва да прави всеки християнин, за да се усъвършенства и приближи до Бога. Той пише под влияние на гръцката философия, но при него всичко се свързва с Христос и със Свещ. Писание. Не е случайно, че той е съставил доста коментари към псалмите и други книги от Стария Завет (Притчи Соломонови, Йов, Еклисиаст). Освен това създава нов оригинален литературен жанр, т.н. глави (κεφάλαια), т.е. кратки изречения, които трябва да се четат нееднократно, бавно и внимателно с цел да бъдат научени

¹ Ibid., 1163AB.

² Νεῖλος ὁ Σιναΐτης, Λόγος περὶ Προσευχῆς, Κεφ. ΡΚΔ' (PG 79, 1193C).

наизуст и да се прилагат в живота на монаха. След Евагрий други църковни писатели като св. Диадок Фотикийски, св. Йоан Лествичник, св. Максим Изповедник, св. Григорий Палама и др. продължават същата традицията в този жанр¹. Освен това Евагриевите понятия и цялата му духовна система са повлияли дълбоко православното предание. Несъмнено без творчеството на Евагрий е невъзможно да се разбере византийското богословие. Тези понятия се превръщат в ключови думи, които описват духовния живот и се срещнат навсякъде във византийската аскетична литература. Например понятията деяние (πράξις) и съзерцание (θεωρία), които са двете страни на духовния живот; други теми като духовната борба срещу демоните, изкушенията и страстите, осемте помисли, които трябва да бъдат преодоляни, за да бъде постигано безстрастието, възможността за проникателност, т.е. разбирането за произхода на помислите, учението за светлината, която се проявява в пречистения от помислите ум и богословието като върха на молитвата, и като плод на очистване на ума. Всички тези идеи, понятия и учения се систематизират от Евагрий и после продължават да се развиват и да се анализират от други значителни православни богослови от епохата на Византийското средновековие.

Обаче най-интересната идея, която блика от изучаването на Евагриевата творби, е методът на мислене и начинът на живот, който произлиза от творчеството му. Творбите му са пътеводител на духовния живот и ученията му, когато биват прилагани, могат да променят характера на този, които се съсредоточава върху тях. Всъщност за Евагрий животът е едно изпитание, подготовка за това, което ще дойде в есхатологичното време. За него сътворението е едно писмо от Бога и буквите са всички сътворените неща. По този начин се познава Божията любов и човекът може да приближи Бога². Целта на човека в този живот е да познае Божията любов и да се съедини с

¹ J. Kalvesmaki, „Evagrius in the Byzantine Genre of Chapters“, *Evagrius and His Legacy*, ed. Joel Kalvesmaki & Robin Darling Young (IN Notre Dame: University of Notre Dame, 2015), 258-287.

² G. Bunge, *Evagrius Pontikos: Briefe aus der Wüste*, Brief 64:5, 304.

Него, като реката, което се слива със морето¹.

В общи линии това е крайната цел на богословието, човекът се съединява с Бога и затова богословието е една приложна наука, основаваща на ежедневна практика, постъпка, която помага човека да намери Бога. Не е случайно, че във Византия богословието не е предмет в университета, а по-скоро дейност, която има връзка с постоянната бдителност и внимание да се живее според Христос. Бдителният човек живее непрекъснато в присъствието на Бога и мисли винаги за Него. Ние се срещаме с идеята на бдителността в цялата монашеска литература, а понятия като стража на сърцето (φυλακὴ καρδίας) и трезвение (νήψις) стават централни за християнската духовност.

С появяването на схоластиката в Западна Европа богословието започва да се превръща в абстрактна-теоретична наука. В това играе голяма роля и университетът като институт, който се състои от специалисти. Преподавателите в университета имат за цел да обучават други специалисти. По-този начин в Западна Европа богословието започва да губи смисъла на конкретен начин на живот, а се превръща в съвкупност от знания и формулировки за Бога. Докато схоластиката започва да завладява Запада, във Византия традицията да се смята богословието за начин на живот продължава. Примери за това са исихазмът и творбите на св. Николай Кавасила, особено *Животът в Христос* (Ὡς ἐν Χριστῷ Ζωή). Разбира се и ня Запад има моменти, когато богословието се преоткрива като начин на живот – произведения като *Подражанието на Христос* от Тома Кемпийски и *Духовни упражнения* на Игнацио Лойола показват, че тази традиция не е съвсем загубена. Те обаче са спорадични явления, докато във византийската православна традиция целият живот на християнина е вкоренен в този практически начин на мислене за богословието. То не е абстрактно знание, а начин на живот. Въпреки това, след падането на Константинопол схоластиката оказва сериозно влияние в богословието на Изток в такава степен, че Георги Флоровски ще определи този период на външно влияние като „вавилонски плен на православното богословие“. Христос Янарас също отбелязва, че сти-

¹ Ibid., Brief 64:27, 312.

гаме до Бога не чрез определен начин на мислене, а чрез определен начин на живот¹. Точно това разбираме, когато четем произведенията на Евагрий Понтийски. Всъщност творбите му са покана към всеки човек, който иска да преобрази себе си и да се приближи към Бога. Следователно богословието е преобразуване на начина на живот и постоянно търсене на Бога. Разбира се, този процес не е лесен. По думите на Евагрий: „Човекът, който е установил добродетелите в себе си и е изцяло пропит с тях, вече не си спомня за закона или заповедите, или за пъкъла, а по-скоро казва и прави това, което отличното състояние, в което се намира, му посочва“².

¹ вж. П. Гърбов, *Богословието и богословската наука* (http://budiveren.com/index.php?option=com_content&view=article&id=242:4-64382&catid=36:2010-02-12-18-18-16&Itemid=73#b6).

² Évagre le Pontique, *Traité Pratique ou Le Moine*, t. II, 657.

Forum Theologicum Sardicense
2/2016

*Българска
Първо издание*

Главни редактори
Св. Риболов и П. Павлов

Издателска редакция
Гергана Борисова

Коректура за френски
Вълчан Вълчанов

Коректура за английски и гръцки
Йоанис Каминис

**Художник на корицата
и предпечатна подготовка**

Златина Карчева
Формат: 70/100/16

Университетско издателство „Св. Климент Охридски“
www.press-su.com

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