

Любомир Игнатов

БРОЯТ НА ИЗТОЧНОЦЪРКОВНИТЕ ГЛАСОВЕ

в творенията на св. Максим Изповедник

Abstract: *The Number of the Modes according to St. Maximus the Confessor.*

The author provides a symbolic and numerological interpretation of the number of musical modes in the 5th and 6th centuries, with a particular focus on 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 църковномузыкален 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 Δηρραχίου τοῦ ἐκ Μεδιῶν, *Θεωρητικόν Μέγα τῆς Μουσικῆς*. Ἐν Τεργέστῃ, 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 тетра хорди 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 (ἀμβροσιῶν)⁵. Това историческо обстоя-

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

² Едно от тях е всеизвестният рождественски кондак „Дева днес“ на трети глас, ползващ за основа степенята 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, Αθονίας. 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: „Подобавя да се упатребяват скромни и целомъдрени хармонии (напеви – б. а.), а нежните хармонии, които със страстните си приливи в гласа предразполагат към изнежен и празен живот, подобавя 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).

κέντρο 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 сигнал до нас извор, в който се споменава за осмогласие (ὀκταήχος), е църковноисторическото съчинение *Извещения* (Πληροφορία), 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 „плагиални“⁴ на първите четири. Този факт пък дал основание на редица псалтикийни теоретици да определят втората четворка гласаве като григоријеви (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 Плагиален, 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 Παλαδόπουλος, *Ιστορική ἐπισκόπησις τῆς Βυζαντινῆς Μουσικῆς*, Κατερίνη 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 случва 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 устава (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 свещено 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. Куюнджиева, *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 Изповедник – 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 грях 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 Иисус Христос, е споменат точно осем пъти в Новия Завет;

Обрезанието на Господ Иисус 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, станавя, 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 Иисус².

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, Седащият на облак, Яздещият на бял кон, Седащият 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; превъзносяният от отците и наш Боже благословен Си¹, 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 невечерен (незалязващ) и светноносен.

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 библиист 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, съзercание 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 *Триодъ 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/vodniyat-znak-na-bibliyata.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 очарованието 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 Божията 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 свети 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 пещият 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 визира 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 благодитие, 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, Архиепископа Кесаріи Кападокійскія, *Творенія, часть первая, Беседа на двадцать девятый псаломъ*, Москва 1900 (репр. изд. Москва 1993), с. 215.

⁴ Иоанна 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.

Тълкуванието 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, тръгнаха 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 изискването 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 визира 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, изричани 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 псаломна 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 разсъдението 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 вместено 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 съвършените – 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 пещцата 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 перваго 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 характеристиките 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 враждващите. ...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 Иоанна Златоуста..., томъ пятый, книга вторая. На псаломъ 134, с. 430.

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

век, в който няма пораждање на страстите¹. 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 съвършенството 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 успоредница 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 съвършенството“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 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 пасажи 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 не-веществен 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 хората 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 действиезаради 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 извеждането към божествения 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 злото 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 съдържателните 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 установаване 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“. Близо 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“ (Πηγή γνώσεως – 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 безстрашие. 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. Куюнджиева, „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).