

Дякон Иван Стоянов Иванов (Кюмурджийски)

**Τρισάγιον – Τριστόθεε – Трисветата песен
ВЪВ ВИЗАНТИЙСКАТА И СТАРОБЪЛГАРСКА
ЛИТУРГИЧНА ПРАКТИКА**

Характеристики, особености и употреба в богослужебната
традиция на Църквата

Abstract: Ivan Ivanov, *Τρισάγιον – Τριστόθεε in the Byzantine and Old Bulgarian Liturgical Practice. Characteristics, Features and Use in the Liturgical Tradition of the Church.*

The study focuses on the ecclesiastical, social, and political prerequisites for the formation of liturgical features in the Byzantine Empire and their impact on Old Bulgarian and Slavic liturgical traditions. It examines the characteristics of Byzantine and Old Bulgarian studies regarding liturgical and Eucharistic practices within the context of both Bulgarian and international liturgical research on the Liturgy and the Eucharist. Special attention is given to certain peculiarities of Byzantine liturgies, such as the Liturgy of St. John Chrysostom and the Liturgy of St. Basil the Great, as well as the Old Bulgarian Liturgy, with a particular focus on the role of the Trisagion. The study clarifies the connection between the Trisagion and the Liturgy of the Catechumens and the Liturgy of the Faithful. It proposes a liturgical and theological interpretation of the Trisagion in relation to Byzantine, Old Bulgarian, and Slavic traditions. Biblical and patristic foundations for the Trisagion of the Angels are explored, and comparisons are made with other forms of the Angelic song, such as the Cherubic Hymn and the Sanctus – Post-Sanctus. The study includes their presence in the liturgical life of the Church and their role as a theological phenomenon within Church life. The research is based on authentic ancient Byzantine, Old Bulgarian, and Slavic liturgical codices and prayer books (Euchologion), as well as on liturgical and Eucharistic texts (anaphors) found in Greek and Slavic liturgical books (Slujebnik). It demonstrates the connection between Byzantine prototypes and Byzantine theology, and the Old Bulgarian and Slavic models from the IX to the XV centuries, in which the Trisagion is a central component. Additionally, the study includes liturgical interpretations and analyses of medieval texts in comparison with modern liturgical practices of the Church.

Keywords: *Τρισάγιον – Trisagion, Byzantine and Old Bulgarian Liturgical Practice, Liturgy, Eucharist, Middle Ages, Euchologion, Liturgical Codices*

Кратко въведение: църковни, обществени и политически предпоставки за формиране на литургичните особености във Византия, и отражението им върху старобългарската и славянска богослужерна традиция

Всеизвестен е фактът, че Византийската цивилизация е синтез от западни и източни елементи, тип *хибридна цивилизация*. Правната и административната конструкция е римска, латинският е бил официален език в Константинопол от основаването му до VII в., когато е заменен от гръцкия. Градът е изграден по римски образец с храмове, императорски дворец, площади, театри, бани и други обществени сгради. Палатите дори са планирани като реплики на домовете на патрициите от заможните римски аристократични фамилии, които св. имп. Константин е склонил да се преместят в новата столица – Κωνσταντινούπολις – Νέα Ρώμη. „Гръцката традиция обаче е била запазена във всички форми на културния живот. Гръцката литература е била в основата на образованието, библиотеките в Константинопол са били пълни с гръцки ръкописи, музеите – със съкровища, донесени от гръцкия Ориент. Така гражданите на Източната империя са напомняли за своето елинистично наследство. В същото време гръцката класическа цивилизация вече е изгубила генеративната си мощ. Наследството е било запазено, но вече не живо. Възходът на Християнството и издигането му до държавна религия с император, считан за глава на Църквата и най-висш духовник в империята – Pontifex Maximus, се изразявало в стандартните за Римската империя закони, обществени порядки и начин на живот. Новата цивилизация, развита в синтез на гръко-римската традиция с идеите, проникващи от Изток, добила собствени особености и характеристики. Гражданите на империята вече не се възприемали като елини, а като християни и византийци“¹.

Катедралното богослужение на Великата църква „Света София“ (Храмът на Светата Божия Премъдрост – ναὸς τῆς Ἁγίας τοῦ Θεοῦ

¹ E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford, first edition 1949, repr. 1962, p. 31.

Σοφίας) в Константинопол и нейният *Устав* – Τυπικόν (ок. X–XI в.) доказват ясно процеса на съвършени култови форми и „триумфиращо“ императорско богослужение¹. Вселенските събори законодателно определят византийското богослужение като единствената и съвършено правилната култова форма на Църквата. Преминава се от образ към отобраз – църковните творения – текст, мелос, икона². Византийската категория на образа „е основна категория във византийската естетика и богословие“³. Но през периода VI–XV в. се появяват

¹ R. F. Taft, „The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm“, *Liturgy in Byzantium and Beyond. Variorum Collected Studies Series*, Great Britain, USA 1995, 45–75. Първоначално във Византия съществуват два вида богослужение, общо казано – катедрално и манастирско. Катедралното богослужение е предназначено за миряните и се извършва в енорийските храмове, а манастирското се извършва в манастирите и е описано в различните устави. За катедралното богослужение съдим от няколко гръцки ръкописа, които обобщено се наричат Устав на Великата църква. За разлика от манастирските устави, които съдържат дисциплинарна и богослужерна част, този Устав има само богослужерна част и е съставен от два синаксара с богослужерни указания за неподвижния и за подвижния календар, т.е. за дванадесетте месеца и за двата цикъла от началото на Великия пост до Великден и от Великден до Все светии Най-известните представители на Устава на Великата църква са два кодекса: ръкопис от IX–X в. от манастира „Св. Йоан Богослов“ на остров Патмос № 266 (P 266), издаден от А. Дмитриевски, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока*. Т. 1. Τυπικά. Ч. 1. *Памятники патриарших уставов и ктиторские монастырские Типиконы*, Киев 1895; и ръкопис от X в. от сбирката на манастира „Св. Кръст“ в Йерусалим № 40 (H 40), издаден от Х. Матеос: J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix no. 40, Xe siècle*. Т. 1. *Le cycle des douze mois*, Roma 1962; J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix no. 40, Xe siècle*. Т. 2. *Le cycle des fêtes mobiles*, Roma 1963. По въпроса за уставите срв. И. Мансветов, *Церковный устав (типик). Его образование и судьба в греческой и русской церкви*, Москва 1885; А. Дмитриевский, *Древнейшие патриаршие типиконы: Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской церкви*, Киев 1907; М. Скабалланович, *Толковый Типикон: Объяснительное изложение Типикона с историческим введением*, Киев 1910; Христова- И. Шомова, „Византийските богослужерни устави и техните славянски съответствия“, *Старобългарска литература* 45–46 (2012), 116–143.

² Diacono I. S. Ivanov, *La musica bizantina – immagine della fede. Interpretazione liturgica*, Sofia–Messina 2008, 17–32.

³ Понятието образ в гръцкия език се изразява чрез различни синоними: μόρφωσις, τύπος, εἰκών, μίμημα, ἰνδαλμα, φάσμα. Срв. В. Бычков, „Образ как категория византийской эстетики“, *Византийский временник* 34 (1973), 151–168.

богословските и литургичните промени, провокирали *претворяване на литургичната платформа*¹, като процес на възвръщане към началото, към *архетипа* и към древните принципи на традицията. След XV в. няма литургическо развитие. Византийското богослужение се превръща от императорско, многообразно и вселенско в храмово, закърняло и енорийско. През този период се обуславя разбирането на евангелската и християнската *концепция за словото*, като външно средство за изразяване на вътрешната духовна истина и като средство за богопознание. „Определя се и характерът на повишената възискателност към формалната и семантична точност, проявава се максимализъм в християнското средновековно творчество, т.е. създаване на теоретични произведения, които да се превърнат в *ὁ κανὼν τῆς πίστεως* – *regula fidei* – *канон на вяра* – т.е. *Литургията*“², като основен вероизповеден трактат, по който да се построяват всички новосъздадени форми на литургичното, музикално-химнографското и християнското изкуство.

В контекста на изследванията на част от византийския литургичен и дворцов ритуал, а като основен пример се приема богослужението в Константинопол и т.нар. *стационална литургия* (*последования на спирките* – *литии* – *Stational Liturgy* – *Stationsgottesdienst*), може да се определят бъдещите обществени литургични форми на Църквата³. *Литургията на спирките* или, както е известна в научната литература – *стационалната литургия*, е определен вид култова служба, придружена с литийна процесия, която винаги се е състояла в града под ръководството на патриарха или негов представител. Както е известно, този вид богослужение е извършвано в различни храмове и на значими за града-държава оживени места, като изборът е зависим от вида на празниците или възпоменанията, които са отслужвани. Те са винаги градски литургични служби според разби-

¹ Срв. E. Williams, *John Kukuzeles Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the Fourteen Century*. Ph. D. Thesis, Yale University 1968, 25–38; Срв. E. Тончева, „Григорий Цамблак и църковнопевческата практика в славянския Югоизток в периода XIV–XVII век“, *Търновска книжовна школа*, т. 3, Велико Търново 1980, с. 397.

² Дякон И. С. Иванов, „Литургия – традиция, литургия – наука, литургия – живот в българското богословие“. – В: *Литургическото богословие в България: история, съвременно състояние и перспективи*. София 2010.

³ Срв. J. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, PIO, Roma 1987, 35–39, 167–204.

рането на значението думата град (πόλις) в Античността и в Средновековието¹, което не означава просто град, а държава, различно от съвременното понятие за град-държава. Типът богослужение може да се определи като събор от служби на култа, придружени с литийно шествие в присъствието на императора и патриарха, клира и народа, характерно за Константинополската политическа система, докато в Рим то се свързва с присъствието на папата, клира и народа². Така в контекста на църковно-политическите условия и характеристики на Изток се нарича *Патриаршеска литургия*, а на Запад – *Папска литургия*³. Те са извършвани на определен празник или възпоменание с локално значение в определена църква, свято или публично място в съответния град⁴. Обикновено са председателствани от епископ или негов представител и предназначени за местно църковно честване. Най-популярните термини⁵, определящи *стационалната литургия* във Византия са: ληταρεύω, ληταρεία, λιτή. Тези термини се употребяват при извършването на открита процесия, която протича извън храма⁶. Поради изключителната си стойност и популярност, ритуалът на литургичното шествие е неизменна част от византийския градски живот, като се започне от легализирането на християнството от имп. Константин през 313 г. до падането на Константинопол през 1453 г. Като изследват средновековната константинополска литургична традиция, Р. Тафт и Е. Фаруджа се основават на живота на св. Йоан Златоуст в периода на неговото архипастирско служение в Константинопол. Той свидетелства за необходимостта от създаване на богослужебен ритуал, химнография и песнопения, които да бъ-

¹ Πόλις – общност от граждани, е политическо образувание, ръководено колективно от жителите му и по-късно еволюира в римското понятие civitas.

² J. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, 105–140.

³ Пак там, р. 36.

⁴ За Литургията в Константинополската катедрала „Света София“ срв. R. F. Taft, *Liturgy in Byzantium and Beyond. The Byzantine Liturgy: History and Interpretation*, Great Britain/USA 1995, 45–75, 89–124, 5–51. Вж. „Order of the Holy Liturgy according to the Rite of the Great Church“, *Пос. съч.*, 285–307.

⁵ По отношение на Литургията и видовете богослужебно последование срв. Дякон И. С. Иванов, „Литургия – традиция, литургия – наука, литургия – живот в българското богословие“, *Развитие на практическото и нравствено богословие в България: традиции, проблеми, перспективи*, София 2012, 125–159.

⁶ Срв. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Eglise*, т. 1, р. 90.

дат изпълнявани извън храма, по улиците на града, в противовес на еретическите сбирки, по време на които се пеят песни при портите на града¹. Това води до начало и развитие на константинополската *стационална литургия*, произлязла в резултат на конфликта между ариани и православни. В атмосфера на духовна надпревара св. Йоан Златоуст инициира подобни нощни молитвени процесии около 400 г. Доказателство за тези събития може да се намери още през V в. в историческите творби на Созомен² и Сократ Схоластик³. Носейки факли, никейските християни вървят в народни шествия, спират на определени интервали, така наречените станции (спирки) в храмовете или на площади, за да се молят и да пеят своите богослужебни песнопения, извършвайки шествието от едно до друго свято място. „За да направи процесиите на православните по-ефектни, отколкото арианските, св. Йоан Златоуст убедил императрица Евдокия да дари скъпи сребърни разпятия и свещници, които да се носят в началото на шествията. Може да се определи, че тази обществена литургия – последование на улицата, става убедителен визуален аргумент в обществената дебат между двете религиозни фракции“⁴. Стационалните литургии функционират като средство за популяризиране на християнството на тази част от населението, която все още не е покръстена. „Тази литургия в крайна сметка получила нова цел, ставайки израз на единния православен Константинопол“⁵. Този ритуал, разпространен в големите църковни центрове и *градове-държави* – Йерусалим, Рим и Константинопол, става основа за развитието на *Литургията на словото*, свързана с кръщелните ритуали и масовите свещени процесии по улиците⁶. Терминът за публична молитва, на-

¹ Срв. Р. Тафт, Е. Фаруджа. *Теология на литургията и теология на символа*, РИОНБУ, София 1992, 27–28. Както свидетелстват документалните извори за стационалната литургия на Константинопол, „Храмът „Света София“ в Константинопол, като символ на императорското тържествуващо и вселенско богослужение, е построен в периода 532–537 г. по време на царуването на имп. Юстиниан, заменяйки предишния, който е бил опожарен по време на бунта „Ника“ в 532 г.

² Sozomenus. *Historia Ecclesiastica*, PG 67, 1536–1537.

³ Socrates Scholasticus. *Historia Ecclesiastica*. PG 67, 688–692.

⁴ J. Baldovin, *цит. сбч.*, 185–210.

⁵ *Пак там*, 210–211.

⁶ Срв. Дякон И. Иванов (Кюмурджийски), „Литургични коментари, анализи и интерпретации на Дневника на Етерия. Сравнително изследване с паралели от бо-

правена по време на шествие, се открива в *Пасхалната хроника* от VII в., която описва извънредна служба по време на земетресението на 6 ноември 447 г.: „...и те избягали извън града и пребивавали в моления през деня и нощта...“¹ Друг пример за подобни шествия се открива в повествованието за земетресението от 26 януари 447 г. Тогава императорът в израз на смирение пред Бога участва бос в процесията. Такава лития се описва и в периода от изригването на вулкана Везувий на 11 ноември 469 г., както и земетресението от ноември 533 г.²: „Този път по средата на нощта във Форум на Константин всички бдели, където те са се върнали пеейки Трисвято и молейки Бога“³. В Йерусалим тези процесии са ограничени до Страстната седмица, но в Константинопол са обичайни за цялата година и са свързани с възпоменанията и честванията на светци, големи църковни празници, исторически събития и природни бедствия⁴. В *Типика на Великата църква* има 68 празника, в които литията е необходим ритуал. Императорът участва в 17, а патриархът в 32 от тях⁵. Това доказва, че богослужебните шествия стават съществени за живота във Византийската империя⁶. Тези данни свидетелстват за намерението както на църковната, така и на държавната власт да утвърдят познанието на вярата, свързано дори с конкретни житейски събития, и да я запазят чиста и непроменена, такава, каквато е определена от решението на Вселенските събори, и така, както се преподава в учението на Църквата.

Много изследователи разглеждат Литургията, в общ смисъл на богослужение – богослужебните последования на годишния, седмичния и денонощния кръг, празниците и различни събития от

гослужебната традиция на Църквата“, *Дневникът на Етерия. Peregrinatio ad Loca Sancta – поклонение до светите земи*, София 2019, 153–173.

¹ *Chronicon Paschale*. ed. Ludwig Dindorf, Bonn 1832, p. 586. Цит по J. Baldovin, *Пос. съч.*, 186–187. За историята на Константинопол срв. *Пасхална хроника* в GIBI, t. III, 1960.

² Срв. *Chronicon Paschale, пос. съч.*, p. 629. Цит. по J. Baldovin, *пос. съч.*, 186–187.

³ J. Baldovin, *цит. съч.*, 186–187.

⁴ Срв. *нак там*, 210–211.

⁵ Срв. R. F. Taft, „Lite“, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. Alexander P. Kazhdan, Oxford 1991, 2005; (e-reference edition); R. F. Taft, *The Liturgy of the Hours in the Christian East: Origins, Meaning, Place in the Life of the Church*, Collegeville Minn 1986, p. 236.

⁶ Срв. J. Baldovin, *цит. съч.*, 210–211.

обществен и църковно-политически характер, и в частен смисъл – Евхаристията и тайнствата, като основа на християнското богослужение. Поради това основното предназначение на Литургията е свързано с действията на народа в Църквата и по-специално Евхаристията. В Източната църква Евхаристията е преживявана и схващана като *Божествена литургия* (Λειτουργία), като общо дело (ἔργον, πράξις) в Христа на църковния народ Божи. С други думи, Евхаристията на Изток е била, а и днес е немислима без *евхаристийния синаксис-събрание*, извън Църквата като *общност* (κοινωνία), като Тяло Христово. Оттук следва, че на Изток Евхаристията не е схващана като едно от тайнствата в Църквата, а като Тайнство и разкриване на самата Църква, Тайнство на *събранието* (σύναξις, σύνοδος, *събор*), Тайнство на *общението* или *общността* (κοινωνία) и Тайнство на *единството* на Христос с Неговата Църква, с вярващите, като членове на Неговото *Бого-Човешко* Тяло. Поради това литургийно-евхаристийният живот винаги е бил главното в Източната църква, защото в него най-добре се изразяват *католичната* (καθολικότης) природа и самосъзнание на Църквата. „Благодарение на св. Евхаристия, която на Изток е била и е останала център на църковния живот и извор на богословие, източното богословие за единството на Църквата и историята на това единство са в пълно съгласие. Фактът, събитието, преживяването на евхаристийния (литургийния) живот на Църквата винаги предхождат и служат като извор на богословието за Църквата и нейната Евхаристия – Литургията“¹.

Идеята за пренасянето на „небето на земята“ и превръщането на „града в църква“ по време на управлението и законодателството на имп. Юстиниан Велики (527-565 г.) променя идеята за богослужението² и неговите литургични, песенни и химнографски форми, като ги издига от земята на небето. Църковната сграда е превърната в *образ* – εἰκὼν на вселената и *космос* – κόσμος, на който е подчинена и цялата архитектура³. Храмът преповтаря старозаветната идея и не е вече сграда, а дом на Бога. Катедралата „Света София“ е *domus es-*

¹ Еп. Атанасий Йевтич, архим. Иустин Попович, митр. Амфилохий Радович. *Църква, Православие, Евхаристия. Кратка антология на съвременното сръбско богословие*, 1. I, София 1999, с. 93.

² Срв. Р. Тафт, Е. Фаруджа. *Теология на литургията*, с. 25.

³ Срв. J. Baldovin, *цит. съч.*, 33–34.

clesiae, така „Новият храм и Юстиниян надминават Соломон“¹, както свидетелства фактът за освещаването на 27 декември 537 г. Идеята за *космическата литургия* намира отражение в новото изкуство, което е изразно средство на константинополската идея за Литургията на Църквата, Верую и богослужебните последования. Така патриархът на Константинопол, обърнат към небесния олтар, където е тронът на Бога, изрича своята входна молитва, оригинална по своя произход и, като моли, призовава застъпничеството на ангелските сили в извършването на Литургията, с думите: „Господи и Владико, Боже наш, Който в небесата си наредил чиновете и войнствата на ангелите и архангелите, за да служат на Твоето величие, дай ни светите ангели да влязат с нас, и заедно да ти служим и да прославяме Твоята милост...“² „Тази типология, в която земната Църква е образ на небесния олтар, където обитава небесният Бог, и *земната литургия* е „съслужение в прославата“³. Тази прослава, която се извършва от Небесният Агнец и ангелските хорове, се отправя пред Божия престол и е първото равнище на византийската литургична интерпретация, отразено в такива литургични добавки от VI в., като Входната молитва и Херувимската песен, систематизирани в *Мистагогията* на св. Максим Изповедник (ок. 630 г)⁴. Същият раннохристиянски автор е един от първите, които дават изяснение на Трисветата песен в Литургията⁵.

¹ Срв. „Anonymi narratio de aedificatione temple S. Sophiae, 27“; Th. Preger, *Scriptores Originum Constantinopolitanarum*, BSGRT, Leipzig 1901, reprint 1989, p. 105.

² LEW 312-15-30 (лявата колона). Оригиналната константинополска входна молитва на епископа. Текстът даден в loc sit (дясната колона) в Златоустовата литургия, е италогръцка особеност, непозната в Константинополските редакции на Евхология. *Цит. по* Р. Тафт, Е. Фаруджа. *Теология на литургията*, с. 35.

³ Р. Тафт, Е. Фаруджа. *Теология на литургията*, с. 25. Срв. Maximus Confessor. *Mystagogia*. PG 91, 654-657.

⁴ Срв. Maximus Confessor. *op. cit.* 662. За църковно-музикалните и химнографски извори, свързани с творенията на св. Максим Изповедник виж също Л. Игнатов, "Символно-номерелогичната хипотеза за броя на източноцърковните гласове в контекста на творенията на св. Максим Изповедник и църковните писатели от IV-VI век". *Християнство и култура*, 137, бр. 10, 2018.

⁵ Срв. *ibid.*: Trisagii exclamatio. Irrequieta aulem sanctorum angelorum sanctificans Trisagii glorificatio, generaliter quidem significat, simul pariterque fuluram in saeculo venturo, coelestium ac terrestrium virtutum, parem vitae rationem ac institutionem divinacque glorificationis consonam vocem, hominibus per resurrectionem immortalis corpore donatis; tali scilicet, ut non amplius, qua ipsum gravitate laborat, gravet animam

Византия е християнска до времето на нейното завладяване и падане през 1453 г., което определя нейното отношение към творенията на изкуството и Литургията като продукти на християнството – нещо, което обяснява и факта, че в ранния период на създаване на различните културни форми в изкуството има стремеж за отдалечаване в култово отношение, наследени от езичеството, или такива, които са продукт на псевдохристиянство, както стана ясно от примерите за песнопенията на православните и арианите в Константинопол.

Литургистите срещат трудност при анализирането на литургичните феномени – онова, което е плод на вътрешни характеристики и стил на Литургията, и онова, което идва отвън и пренася други характерни черти, различни от традиционните¹. Обстоятелството, че в процеса на изграждането си като една абсолютна ценностна система в богословието и в изкуството Византия използва и асимилира много различни за нея традиции и характеристики – на Йерусалим, Сирия, Антиохия, Кападокия, Александрия, Рим, несъмнено се отразява и върху нейния собствен художествен и музикален стил. Както отбелязват историците, в първите векове на създаването и израстването на християнството много от формите на изкуството имат своята аналогия в религиозния живот на юдеите и тяхната богослужерна практика.

Характеристики в изследванията на византийската и старобългарската литургична и евхаристийна практика – общи принципи и свидетелства

Изследването на Литургията, Евхаристията и отделните части в тях, се оказва труден и сложен процес поради наложилите се промени в литургическата платформа както на Изток, така и на Запад. Де-

corruptione, sed commutata incorruptione, ad Dei suscipiendum adventum vim aptitudinemque obtineat: proprie autem, fidelium quidem cum angelis theologicum fidei certamen; eorum autem qui colunt actionem, comparem angelis, quoad homini concessum est, vitae splendorem contentumque deitatis laudandae stadium atque ardorem; eorum vero qui sapientiam ac contemplationem, pares angelis, quantum fert humana conditio, de deitate cogitationes ac cantica, ac jugis motus agitationes.

¹ За литургичните и евхаристийни феномени, и фактите за тяхното формиране, срв. Дякон И. Иванов (Кюмурджийски), *Евхаристията – Mysterium fidei – Mysterium vitae* (литургично изследване на тайнството Евхаристия), София, 2020, 46–65.

батите между православните и другите конфесии налагат изследване на изворовите текстове, за да се изяснят много възникнали въпроси, отнасящи се до Литургията и особено до най-важната част – Евхаристията и нейното ядро – *nucleus eucharistica* – *epiclesis*¹. Католическите богослови и реформаторите трябва да предоставят мотивирани отговори за историята и развитието на Литургията. Още през XVI в. е публикуван на гръцкият текст във Византийската редакция на Литургията (Анафората) на св. Йоан Златоуст (*CHR*) превод на латински език, направен от Еразъм Ротердамски (1537 г.), а това издание е преведено на немски език и публикувано от Г. Витцел през 1540 г. Няколко години по-късно Амвросий Пеларгус издава латински превод на текста на *CHR* от ръкопис, съхраняван в Трир, където е донесен през първото десетилетие на XI в. от гръцкия поклонник Симеон. През 1546 г. Г. Витцел публикува древен латински превод на Византийската редакция на Литургията (Анафората) на св. Василий Велики (*BAS*) според ръкопис от Йоханесберг. През 1549 г. този текст е преиздаден. През 1560 г. заедно с текста на Йерусалимска редакция на Литургията (Анафората) на св. апостол Яков (*JCB*) с него е препечатан и латинският превод на *BAS*, според ръкописа от Йоханесберг, както и латинският превод от *CHR*, изпълнен от преводача на византийския император Мануил I (1143–1180) Лъв Тосканец². От XVII в. благодарение на доминиканския монах Ж. Гоар (1601–1654 г.) започват изследванията на текстовете на Евхология. Той събира различни преписи на тази византийска богослужерна книга, включително фрагментарно публикува гръцкия евхологии от VIII в. *Vatican, Barb. gr.* 336. Изданието „*Euchologion sive rituale Graecorum*“, публикувано в Париж през 1647 г., е препечатано няколко пъти и все още е неразделен източник за всички учени. Гоар сравнява литургиите помежду им и коментира установените различия в текста³. Работата по събиране и публикуване на текстовете на литургиите от различни християнски деноминации е продължена през XIX в., което поставя основите на сравнителната историческа литургика. Важна за изслед-

¹ За Евхаристийното ядро срв. Дякон И. Иванов (Кюмюрджийски), *Евхаристията – *Mysterium fidei* – *Mysterium vitae**, 344–349.

² A. Jacob, *Histoire du formulaire grec de la liturgie de saint Jean Chrysostome*, Louvain 1968, 6–8.

³ J. Goar, *Euchologion sive rituale Graecorum*, Venetii 1730.

ванията е работата на Е. Ренодот „*Liturgiarum orientalium collectio*“, публикувана през 1716 г. и впоследствие многократно препечатана¹. Впоследствие най-разпространени са изследванията на Евхаристията в различни конфесии, като например изданието на С. Свеинсън² и Ф. Брайтман³. Опит за критическо издание на византийските литургии според ръкописите на Атинската библиотека е направен от П. Трембелас през 1912 г., с преиздаване от 1982 г.⁴ Германският учен А. Баумщарк (1872–1948) създава фундаментален труд върху принципа на *сравнителната историческа литургика*⁵, в който формулира нейните цели и методи, разкрива моделите на историческите промени в Литургията на Църквата и изтъква основните компоненти на богослужебните последования (ἄκολουθία, ordo), сред които: богослужебните молитви; ектениите, възгласите и кратките богослужебни формули (*litanic orationibus et formulis*); славословията; химнографията, псалмопенията и четенията на Свещеното Писание; литургичните и обредните действия (*actiones liturgicas et variis actionibus ritualibus*). А. Баумщарк описва подробно функционирането на тези компоненти на Литургията в писмени източници, а също така формулира законите на историческото развитие на Литургията и богослужението на Църквата⁶. Негов последовател е йезуитът архим. Р. Тафт.

Изключително важни за изследванията на Литургията и Анафората на BAS са проучванията на Й. Енгбердинг. Той успява да докаже, че CHR не е редукция на BAS, както традиционно се смята⁷. Тъй като тези анафори принадлежат към различни богослужебни тради-

¹ През 1875 г. част от тази публикация е преведена на руски език под заглавието „Собрание древних литургий, восточных и западных, с переводами на русский язык“ и е отпечатана в някои броеве на списанието „Христианское чтение“: Собрание древних литургий.

² С. Swainson, *The Greek Liturgies Chiefly from Original Authorities*, Cambridge 1884.

³ F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896.

⁴ П. Τρεμπέλας, *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Αθήναις κώδικας*, Αθήναι 1982.

⁵ A. Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*. Paris Chevetogne 1953, 22–34, 59–79.

⁶ За развитието на Литургията на Изток в съпоставка със славянските текстове и интерпретации срв. Т. Афанасьева, *Литургии Йоанна Златоуста и Василия Великого в славянской традиции (по служебникам XI–XV вв.)*, Москва 2015, с. 15.

⁷ По въпроса за автентичността на Златоустовата анафора и Василиевата анафора срв. Дякон И. Иванов (Кюмюрджийски), *Евхаристията – Mysterium fidei – Mysterium vitae*, 278–301.

ции и не са свързани помежду си, тази позиция се застъпва от Р. Тафт и от мен. Анафората на *CHR* има сирийски корени, а на *BAS* – кападокийски. Това се отразява и доказва при паралелното текстокритично и литургично изследване на текстовете. За първи път византийската литургия е изследвана подробно от А. Якоб в дисертацията му „Историята на гръцкото последование на Литургията на Йоан Златоуст“¹, която е защитена в Лувен през 1968 г., но остава непубликувана. По материала на над 250 евхология от VIII–XIX в. А. Якоб провежда типологично проучване на преданафоралните и следанафоралните части от *CHR*. Той идентифицира четири основни гръцки редакции на службата и определя хронологичната рамка за разпространението им на територията на Византийската империя: древен константинополски, древен южноиталийски, нов константинополски, нов южноиталийски. Значението на творчеството на Якоб се състои в това, че той въвежда в научното обръщение много неизвестни досега евхологии и разграничава регионални и хронологични типове литургия, което е важно и за идентификация на средновековната Старобългарска литургия (*OBL*)² и свързаните с нея богослужбени последования и особености в епохата на светите братя Кирил и Методий.

Друг голям литургист от началото на големите литургични открития и изследвания е Х. Матеос, който, използвайки метода на А. Баумщарк, предприема историческо и литургично проучване на *CHR*, в което той отделя и описва основните промени в последованията на Литургията на оглашените в древните писмени паметници³. Според Афинасиева Х. Матеос е имал на разположение не чак толкова много ръкописни източници, но работи повече с публикации и вече известни ръкописи. Основната разлика между неговото творчество обаче е анализът на Литургията в контекста на всички християнски версии. Резултатът от изследването му се състоял в реконструкцията на отделни богослужбени елементи от последованието и исторически коментар за части. Негов ученик и последовател е йезуитът

¹ A. Jacob, *Histoire du formulaire grec de la liturgie de saint Jean Chrysostome*, Louvain 1968.

² Старобългарската редакция на Византийските литургии *CHR* и *BAS*.

³ Срв. J. Mateos, „Evolution historique de la liturgie de Saint Jean Chrysostome“, *Proche-Orient Chrétien* № 15 (1965), 333–351; № 16 (1966), 3–18, 133–161; № 20 (1970), 97–122; J. Mateos, *La célébration de la Parole dans la liturgie byzantine*, Roma 1971 (*Orientalia Christiana Analecta*, 191).

йеромонах М. Аранц. Делото на Х. Матеос се продължава и от Р. Тафт, който изучава Литургията на верните по методологията на Х. Матеос. В момента неговите творби, посветени на *CHR*, са сред най-авторитетните изследвания в тази област¹. По-нататъшното развитие на въпроса за видовете евхологии и регионалните разновидности на Литургията принадлежи на италианеца литургист С. Паренти и българската филоложка Е. Велковска. Техните статии обсъждат проблема за изолиране на палестинската богослужебна традиция по ръкописи от Южна Италия. Що се отнася до старобългарската и славянска традиция на Литургията, то И. И. Срезневски е един от първите издатели на *Синайските глаголически преписи*, в чиято първа част се съдържат фрагменти от двете литургии *CHR* и *VAS*². Докато работи над изданието руският учен подрежда преписите в определена последователност и прави сравнение на тези пасажи с някои староруски служебници, като изрежда редица съображения относно езика на Литургията, които според него свидетелстват за предимство на кирилицата пред глаголицата³, мнение, което Афанасиева озадачава изследователите. При публикуването на *Euchologium Sinaiticum – Синайския ехологий* от Я. Фрџек, *Синайските преписи* са включени като част от Евхология, но редът на втория и третия лист е променен⁴. В същия ред те са публикувани в изданието на Р. Нахтигал⁵. „В резултат на тези публикации е общоприето мнението, че синайските листове включват само *CHR*. В историческите и литургични изслед-

¹ R. F. Taft, *The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Roma 1975 (*Orientalia Christiana Analecta*, 200); R. F. Taft, *The Precommunion Rites*, Roma 2000 (*Orientalia Christiana Analecta*, 261); R. F. Taft, „Byzantine Communion Rite II: Letter Formulas and Rubrics in the Ritual of Clergy Communion“, *Orientalia Christiana Periodica* 67 (2001), 275–352.

² И. И. Срезневский. „Отрывки из древнего глаголического служебника“, *Записки Императорской Академии наук*, т. 6, кн. 1 (1863), 22–44.

³ Срв. Т. И. Афанасьева, „К вопросу о порядке следования и составе Синайского глаголического служебника XI в.“, *Palaeobulgarica* 29 (2005), № 3, 17–35; Т. Афанасьева, „Особенности последования литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого в древнерусских служебниках XIII–XIV вв.“ – *Ruthenica*. Киев, 2007, т. VI, 208–210.

⁴ J. Frček, *Euchologium Sinaiticum. Texte slave avec sources grecques et traduction française*, Paris 1939 (*Patrologia Orientalis*. T. 25, fasc. 3), 602–611.

⁵ *Euchologium Sinaiticum: Starocerkveno – slovenski glagolski spomenik* (ed. Rajko Nahtigal). T.1. *Fotografski posnetek*. T.2. *Tekst s komentarjem*. Ljubljana, 1941–1942.

вания на А. Якоб, М. Аранц, С. Паренти, които се позовават на тази публикация, *Синайските глаголически листове* се считат за фрагмент от Евхология от древен тип, в който на първо място е Литургията на св. Василий Велики, а на второто – Литургията на св. Йоан Златоуст¹. Славянското проследяване на *CHR* е обект на специално изследване на С. Муретов. През 90-те години на XIX в. той публикува редица трудове, в които е положено типологично проучване на *CHR*. Той събира всички известни му славянски служебници и анализира различните варианти от *CHR*². През 1908 г. свещеникът А. Петровски публикува някои преписи на *CHR* в хронологичен ред: Литургията според преписи от XII в., XIII в., XIV в. и т.н., като по този начин се опитва да покаже историческите промени, наложили се в последованието на Литургията през XII–XVI в.³ Според Афанасиева „некритичният метод за работа с източници, както и предатиране на много служебници от съвременните палеографи опровергаха резултатите от тази работа и тя може да се счита за остаряла“⁴. В чешката славистика обаче се повдигна въпроса каква е била древната славянска Литургия⁵. Този въпрос също е обект на моите изследвания.

Византийското и старобългарското, респ. славянското богослужение е плод на много сложен процес на интеграция на ритуалите, езиците и богослужебните книги от IX в.⁶ натагък⁷. Трябва да се отбележи фактът, че Великоморавското богослужение съчетава чертите

¹Т. И. Афанасьева, *К вопросу о порядке следования...*, 17–35.

²С. Д. Муретов, *Исторический обзор чинопоследования проскомидии до Устава литургии Константинопольского патриарха Филофея. Опыт историко-литургического исследования*, Москва 1895; Муретов, С. Д. *Последование проскомидии, Великого входа и причащения в славяно-русских служебниках XII–XIV вв.*, Москва 1897.

³A. Petrovskij, „Histoire de la rédaction slave de la liturgie de S. Jean Chrysostome“, *Христотѳика*, Roma 1908, p. 859–928.

⁴Т. Афанасьева, *Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого*, с. 21.

⁵Тези проблеми са изследвани главно в работата на: Р. Вечерка, „Письменность Великой Моравии“, *Великая Моравия, ее история и культурное значение*, Москва 1985, 174–195; J. Vašica, „Slavanská liturgie sv. Petra“, *Byzantinoslavica* 8 (1939–1946), 1–54; A. Dostál, „Origine of the Slavonic Liturgy“, *Dumbarton Oaks Papers* 19 (1965), 67–88.

⁶Срв. М. Йовчева, *Старобългарският служебен миней*, София 2014.

⁷Срв. А. Пентковский, „Славянское богослужение византийского обряда и корпус славянских богослужебных книг в конце IX – первой половине X веков“, *Словъне* 5 (2016), 2, 54–120.

на византийската и римската богослужебна практика¹, вследствие на протолитургията, извършвана от Светите братя по време на мисията им в Рим². Присъствието в най-старите източници от X–XI в., според свидетелството на *Киевските листове*, *Синайските глаголически листове*, на фрагменти от различни литургии – римска и византийска, поражда появата на две основни хипотези. Първата е застъпена в изследванията на И. Вашица, а именно, че светите братя Кирил и Методий са превели *Литургията на Св. Петър*; втората, формулирана от А. Достал, е, че Равноапостолите са превели византийските литургии на *СНР* и *ВАС*. И двете хипотези са все още недоказани, което е и повод да бъдат разгледани в това изследване и да се потърси разумен довод за тяхното потвърждаване. Според изследователите, за да се отговори на поставените въпроси е необходимо да се проучи ръкописната традиция на тези литургии, което също се прави подробно в предложената тук работа. През 90-те г. интересът на някои руски учени към славянската литургия се подновява и се появяват редица изследвания в тази насока, като такива, посветени на описанието на Литургията и отделните ѝ различни обреди³, както и публикуването от Рубан на древните руски служебници: *ГИМ, Син. 604* и *ГИМ, Син. 605*; описанието и състава на чинопоследованието на Литургията в древните руски служебници до реформата на митрополит Киприан († 1406), направено в публикациите на дякон М. С. Желтов⁴. В сръб-

¹ Повече за тази хипотеза срв. Дякон И. Иванов (Кюмурджийски), „Дипломатическо и литургическо служение на светите братя Кирил и Методий. Мисията в Рим и Моравия – свидетелства и доказателства за богослужебен и дипломатически синкретизъм“, *Благовестие и мисия. Мисионерско и просветителско дело на светите братя Кирил и Методий и свети Климент Охридски*, София 2018, 39–94.

² Дякон И. Иванов, „Мисионерското дело на св. братя Кирил и Методий и на техните ученици според музикалните и химнографски свидетелства. Част I“, *Богословска мисъл*, бр. 1–2 (2005), 93–102; Част II, *Богословска мисъл*, бр. 3–4 (2005), 65–77.

³ Срв. изследванията на А. Слуцкий, „Чинопоследование вечерни литургии Пржедосвященных Даров в славянских служебниках XII–XIV вв.“, *Славяне и их соседи*, вып. 6, Москва 1996, 119–132; А. Слуцкий, „Диалог священнослужителей после Великого входа в славянских служебниках XIII–XIV вв.“, *Христианский восток, новая серия*, т. 2 (VIII) (2001), 242–254; А. Слуцкий, „Византийские литургические чины «Соединения Даров» и «Теплоты». Ранние славянские версии“, *Византийский временник* 65 (90) (2006), 126–145; Рубан, Ю. „Древнейшая русская литургия“, *София* 4 (1998), 11–14.

⁴ М. Желтов, „Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских

ските проучвания на характеристиките на някои намерени сръбски преписи на Литургията от XIII в. са изследвани в книгата на В. Вукашинович¹.

Що се отнася до преписите на *BAS* и *CHR* от периода XI–XV в., запазени в последованието и състава на Служебника, за съжаление, оцелелите такива служебници могат да се датират не по-рано от началото на XIII в. В ръкописите от XI в. са представени само от фрагменти – отделни листове с текстове на Литургията. Според Афанасиева „за най-стария период от съществуването на Славянската литургия можем само да изложим хипотези и да направим предположения, но пълни текстове от Литургията от XI – XII в. не са запазени“².

Трисветата песен се открива предимно в богослужебната употреба в последованията на Литургията на Църквата на Изток и на Запад, и по-точно в текстовете и рубриците на византийската Литургия на *CHR*, както и на *BAS*. По изследванията на А. Якоб, направени по текстови материал от повече от 200 ръкописи и печатни издания, те се сравняват с главната редакция на Литургията и вътрешните отношения между редакциите под формата на текстологична система. Най-старото издание на Литургията, наречено А. Якоб: *древна константинополска редакция*, е запазено в Евхологий от РГБ³ от X–XII в., *Севастиянов 474* от X в. и в свързаните с него ръкописи – *Sinai gr. 958* от X в., *Sinai gr. 959* от XI в., *Sinai gr. 961* и *Sinai gr. 962* от XI–XII в., *Sinai gr. 1036* от XII–XIII в., *Vat. gr. 1970* от XII в. Основната характеристика на това издание, макар и кратка, няма начало, но отразява молитвите на антифона, Трисвятое и входа, както и молитвата на Херувимската песен. В Евхологиите *CHR* от този тип следва *BAS*, която започва с молитва за онези, които я четат и няма заглавие. Факт е, че *CHR* започва с молитва за оглашените, свидетелства заглавието: εὐχῆ

служебниках“, *Богословские труды* 41 (2007), 272–359; М. Желтов, „Молитвы во время причащения священнослужителей в древнерусских служебниках XIII–XIV вв.“, *Древняя Русь, Вопросы медиевистики* 1 (35) (2009), 75–92.

¹ В. Вукашиновић, *Српско богослуженье. Студије из литургијске теологије и праксе код Срба*, Врњци-Требиње 2012, 13–63.

² Т. Афанасиева дава подробен опис на ръкописите от XI до началото на XVI в., разпределени хронологично. Срв. Т. Афанасьева, *Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого*, 21–34.

³ РГБ, Москва, Попов (ф. 236) № 101/М.2447.П.134 – 4°, съдържа *CHR*, *BAS*. (ПС 1966: № 750). Срв. Т. Афанасьева, *К вопросу о порядке следования и составе*, 17–35.

κατηχουμένων ἄλλη πρὸ τῆς ἁγίας ἀναφορὰς τοῦ Χρισοστόμου. Следващият етап в еволюцията на *CHR*, което доказва първоначалната ѝ част, свидетелства и за вмъкване на *молитви на предложението*, *кадене*, *Трисвятое*, *Входа* и *Херувимската песен*, заимствани от източните литургии – йерусалимската *Литургия на св. апостол Яков* и александрийската *Литургия на св. апостол Марк*. Последования от този тип се срещат в ръкописи от южноиталийски произход от VIII–XI в., включително гръцкия Евхологий *BAR 336*¹ и в *РНБ Гр. 226* от X в.² и гротафератските кодекси *Г.β. IV* от X в., *Г.β. VII* от X в. и *Z.δ. II* от 1090 г.³ Според Т. Афанасиева в началото на X–XI в. в Константинопол се прави реформа на *CHR*. Първо, създава се унифициран текст на Анафората – *textus receptus*, като се премахват многобройните варианти, започнали през IX в.; открива се процесът на превес на *CHR*, като основното място във византийското богослужение, и заемането на първостепенното място от страна на *CHR* в сравнение с *BAS*⁴. С. Паренти ясно формулира промените: „Този преход изисква активно заимстване в *CHR* от *BAS*, което води до появата на несъответствия в текста”⁵. Най-ранният евхологий с *textus receptus* на аналога на *CHR* е свитък от Патриархалната библиотека на Йерусалим – *Cod. Stavrou 109* от XI в. И второто – процесът на изграждане на първоначалната част на *CHR* започва със заемане на молитви, трите антифона, *Входа* и *Трисвятое*, както и молитвата на *Херувимската песен* от *BAS*⁶. В *CHR*, която съдържа *textus receptus* и има пълна последователност, първоначалната част е изпълнена с молитви от *BAS*. Всъщност редакцията

¹ *Codex Vaticanus Barberinus Graecus – Barberini, 336* (Евхологий „S. Marco“: Евхологий „S. Marco“ (Firenze): Biblioteca Apostolica Vaticana, Barberini gr. 336 от VIII в) от Велика Гърция (справка *Orientalia Christiana Periodica* 82, с. 295, издание: S. Parenti, E. Velkovska, *L'Eucologio Barberini gr. 336*, Roma 1995 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 80).

² РНБ, Санкт-Петербург, Глаг. 2 – 8°, 2 л., старобългарски, глаголица, пергамент (СК 1984: № 35). Съдържа края на *CHR* и начало *BAS*. Срв. Т. Афанасьева, *К вопросу о порядке*, 17–35.

³ Срв. Т. Афанасьева, „Особенности последования литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого в древнерусских служебниках XIII–XIV вв.“, *Ruthenica* 6 (2007), с. 208.

⁴ Срв. Т. Афанасьева, *Особенности последования литургий*, с. 208.

⁵ S. Parenti, „Osservazioni sul testo dell'Anafora di Giovanni Crisostomo in alcuni eucologi italo-greci (VIII–XI sec.)“, *Ephemerides Liturgicae* 105 (1991), 120–154.

⁶ Срв. Т. Афанасьева, *Особенности последования литургий*, с. 209.

на Литургията и наличието на *Трисветата песен* в нея е развитие на древното Константинополско издание на Евхология (в *BAR*). В своя първоначален вид от XI в. тя е запазена в няколко гръцки източника, главно в свитъците – *Parme 1217/2*, *Borgia gr. 27*, *Munich gr. 607*, кодекси – *Paris gr. 391*, *Vat. gr. 1170*, както и в преводи – в латинския превод на А. Пеларгус (*Worms, 1541*), в грузинския превод, известен по ръкописа *Sinai. georg. 89*¹, и арабския превод, публикуван от К. Бача².

През XII в. новата константинополска редакция на Литургията *CHR* претърпява някои промени, за което свидетелства латинският превод, направен от преводача на имперската служба от Лъв Тосканец през 1174–1178 г. В сравнение с последованията от XI в. Литургията се допълва от много особености: появява се молитва при каденето, която се различава от тази в древното южноиталийски издание. Литургията има кратко описание на Проскомидията, съдържа рубрика за четене на Евангелието, диалог на свещеника и дякона след Великия вход и описание на причастяването. Следващият етап от промените в литургичната форма на *CHR* е свързан с XIV в., когато патриарх Филотей Кокин (1353–1354, 1364–1376) създава устав на Божествената литургия. Под неговото влияние окончателно се утвърждава молитвата преди четенето на Евангелието, в това отношение и мястото на произнасяне на *Трисветата песен*. Това води до формиране на един уникален унифициран текст на *CHR* и в тази форма *CHR* е публикувана за първи път в Рим през 1526 г. От края на XI в. новата константинополска редакция прониква и в периферията на Византийската империя, а в южноиталийски извори се появява от XII в. *CHR* се обогатява с нови заемки от източните литургии (подготвителни молитви преди литургията, молитва пред Евангелието, някои възгласи). А. Якоб забелязва и описва няколко разновидности на южноиталийската литургична форма на *CHR*: отрантска, калабрийска, сицилианска. Създадени през XII в., те се променят малко през следващите векове, а през 1601 г. калабрийският вариант е в ос-

¹ A. Jacob, „Une version géorgienne inédite de la liturgie de Saint Jean Chrysostome“, *Muséon* 77 (1964), 65–119.

² K. Bacha, „Notions générales sur les versiones arabes de la liturgie de S. Jean Chrysostome suivies d'une ancienne version inédite“, *Χρισστομικά: Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo: A cura del comitato per il XVº centenario della sua morte, 407-1907*, Roma 1908, 405–473.

новата на печатно издание в Рим. Според Т. Афанасиева „За разлика от формите на Константинопол, които имат много малко рубрики и не се променят много с времето, южноиталианските следи от Литургията съдържат много подробни рубрики и са доста различни един от друг“¹.

Някои особености във византийските литургии на св. Йоан Златоуст, на св. Василий Велики и старобългарската литургия, и мястото на Трисветата песен в тях – факти, анализи и интерпретации

Връзката на Трисветата песен с Литургията на оглашените

Основно песенно последование в *Литургията на словото (Литургията на оглашените)* е Трисветата песен. Тя се съчетава с изпълнението в тази част на Литургията на антифоните (всекидневни, празнични), които в древност се изпълняват антифонно от народа), и *блажените*, наречени така, защото са прибавени към стиховете на Блаженствата². Важно място в Литургията на оглашените заемат песнопенията и химните. В края на V в. се появява химнографското творчество³. Химнографските творения използват теми от Евангелието и различните събития, свързани с живота на Господ Иисус Христос, с делото на светците и мъчениците, както и с историята на Църквата. В това отношение Трисветата песен съпътства Малкия вход – входът на свещенослужителите в олтара, който символизира входа на светиите, затова в този момент Църквата възпява светиите и свързаните с Христос евангелски събития. След него Църквата е определила да се изпълнява *Ангелската песен*⁴, наречена още *Трис-*

¹ Т. Афанасиева, *Особенности последования литургий*, с. 210.

² Повече за блажените срв. А. Пентковский, М. Йовчева. „Праздничные и воскресные блаженны в византийском славянском богослужении VIII–XIII вв.“, *Palaeobulgarica* 25 (2001), № 3, 31–60.

³ Срв. М. Хуан, Р. Тафт. *Развитие Византийской литургии*, Киев 2009, 14–16 (Серия „Lex Orandi“).

⁴ Терминът Ангелска песен се използва за няколко вида песновения, част от богослужебния ритуал на Църквата: Трисветата песен, Херувимската песен, песента „Свят, Свят, Свят“ – *sanctus* в Евхаристията. Тук се отделя внимание на Трисветата песен, като се правят сравнения и паралели и с другите.

вета песен – Трисвятое – Τρισάγιον¹. Песента-молитва Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός (ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς възпроизвежда песента на Серафимите във видението на пророк Исаия. Текстът е преработка на пророк Исаия (Ис. 6: 3) „Свят, свят, свят е Господ Саваот!“, допълнена със стихове от Пс. 41: 3: „Душата ми жадува за Бога силний, живий“. Според православната литература, съотнесена към преданието, тази песен е чута от едно дете, възнесено на небето, където пеели ангелите, и след това невредимо било спуснато на земята². Това става по време на покаяните молитви, извършвани по повод земетресението в Константинопол (438–439 г.). С императорски указ (по времето на император Теодосий Младши и Пулхерия, и патр. Прокъл, V в.) тази *песен-молитва* е въведена в богослужбена употреба. Историята разказва, че по време на това чудо там е бил и св. Прокъл Константинополски, който предлага да се извърши *молебен* – усиленна обществена молитва за спиране на природното бедствие. (Точно тогава момчето е издигнато от вихрушката в небесата, а след това, когато пада, отново невредимо, съобщава, че там е чуло една песен, която ангелите са пеели Трисветата песен). Според преданието ангелите казват на момчето, че тази песен трябва да се пее и на земята, ако хората искат да омилостивят Триипостасния Бога. Всички заедно запяват ангелската песен, като добавят и „Помилвай ни!“. И тогава земетресението спира и всички са повярвали в Божията намеса за тяхното спасение. По предание, разказано от Зонара (XII в.), е изпратено послание до Константинополския патриарх Акаким (471–479г.) и други съвременни на него епископи като Халкидонския презвитер Петър Фулон, който иска да вмъкне към тази молитва думите: „Разпнат за нас!“. Тя е приета в Константинопол, който, по предание, заради тази прибавка изтърпява много беди: по време на литийно пеене, заради това „Трисвятое с монофизитска добавка“, върху града се изсипал дъжд от пепел.

Всъщност еретиците наречени теопасхити, начело с антиохийския епископ Петър Гнафевс († 488), през 474 г. прибавят към текста на „Светий Боже“, „Разпнат за нас“, тъй като според тях на Кръста е

¹ М. Хуан, Р. Тафт. *Развитие Византийской литургии*, с. 14.

² Срв. Дякон И. С. Иванов, „Светата Литургия – център на православното богослужение“, *Пътят на човека към Бога*, София 2005, 128–137.

страдала и божествената природа на Спасителя. С 81-о правило на VI Вселенски събор (680 г.) тази прибавка е отхвърлена, но се съхранява в последованията на някои дохалкидонски църкви. Прибавката е била приета в Армeнската и в Египетската църкви и за да бъде оправдано това добавяне, се казва, че целият текст се отнася само до Сина Божий, което не отговаря на тринитарния характер на *песнопението-молитва*. Догматическите постановления, вложени в текста на „Светий Боже“, бързо го превръщат в своеобразно изповедание на вярата, насочено не само срещу ереста на арианите, но и срещу тези на евтихианите, монофизитите и др. Едно от първите заседания на IV Вселенски събор (451 г.) започва с изпяването на Трисветата песен. В старобългарските писмени паметници „Светий Боже“ се нарича *Тригѣѡе*. В последованието на Литургията *Трисвятое* има следното съдържание: ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς (изпълнява се три пъти). Δόξα Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ ἀγίῳ Πνεύματι, καὶ νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Παναγία Τριάς, ἐλέησον ἡμᾶς. Κύριε ἰλάσθητι ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν, Δέσποτα, συγχώρησον τὰς ἀνομίας ἡμῖν, ἀγίε ἐπίσκεψαι καὶ ἴασαι τὰς ἀσθαινεῖας ἡμῶν, ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός Σου. Κύριε, ἐλέησον. Κύριε, ἐλέησον. Κύριε, ἐλέησον. Δόξα Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ ἀγίῳ Πνεύματι, καὶ νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν; и влиза като антифон заедно с придружаващата го молитва по времето на константинополския архиепископ Прокъл († 446) или на патриарх Мина († 553). Мястото му е било непосредствено след великата ектения. През периода IV–V в. в състава на повечето източни литургии са прибавени нови антифони, а великата ектения е преместена в началото на Литургията на оглашените.

В средновековната литургична, химнографска и музикална традиция се откриват песнопения във връзка с различни събития, природни явления и обществени дейности. Такъв пример, във връзка със земетресението е стихирата от Теолепт Филаделфийски за 26 октомври¹. Според Псевдо-Кодин (XV в.) причина за това земетресение е богохулството на еретици наречени амелекитяни, които след чудото са изгонени от града. Това свидетелство е от времето на император Юстиниан Велики († 565) и е достигнало до нас чрез *Хрониката* на Йоан Малала. Според някои текстът на „Светий Боже“ е

¹ Срв. С. Куюмджиева, *Стихирарът на Йоан Кукузел. Формиране на нотирания възкресник*. София 2004, с. 193.

бил известен още по времето на св. Василий Велики († 379), а нейното създаване вероятно е свързано с борбите срещу арианите. В 18-а глава на *Църковна история* Никифор Калист († 1397) споменава, че текстът на песента „Светий Боже“ идва от времето на апостолите. В своя *Шестоднев* Йоан Екзарх го определя като „Царско славословие“.

Богословската интерпретация на Трисветата песен е ясно отражение от свидетелството на Преданието. Това поставя редица изследователски въпроси и хипотези, отнасящи се до автентичността на тази *песен-молитва*. Детското присъствие в разказа още повече засилва мистичния елемент на това средновековно обществено свидетелство и го свързва с историческите събития и конкретни личности от този период в Константинопол. Поради тази причина в началото на изследването вниманието е насочено към историческите факти и литургични анализи на литията, в църковните и урбанистични условия на нейното извършване. Антитезата за *ангелското славословие* – което ангелите високо пеят в небето, и *човешкото моление* – по време на покаяните молитви по случай земетресението в Константинопол 438–439 г., 20 дни преди Пасха в 3 часа през деня, се повтаря и в самата Литургия в *praefatio*, *sanctus* и *post-sanctus* на Анафората на византийските, респ. и *OBL*. Интересен и много важен е момент е т.нар. богословие на ангелската песен, където св. Василий Велики в *praefatio* на неговата Анафора, когато говори за ангелското пеене, използва термина *богословене* (θεολογία) или богословие, за разлика от човешкото *славословие* (δοξολογία), т.е. ангелите богословят непрестанно и вовеки, а човекът славослови в момента на молитвата¹. Тези разлики в *BAS* се откриват предимно в текста на в Евхология *BAR 336*². Това е един текстови пример, някои биха го квалифицира-

¹ Дякон И. С. Иванов, *Между ангелите и човеците. Литургическата музикално-химнографска традиция на исихазма*, София 2006, с 180–181.

² За улеснение на литургичния анализ се предлага схема на частите на Анафората в антиохийското и александрийското литургично семейство:

Антиохийски ритуал:	Александрийски ритуал:
<i>dialogus</i> (диалог)	<i>dialogus</i> (диалог)
<i>praefatio</i> (пролог)	<i>praefatio</i> (пролог)
<i>sanctus</i> (ангелска песен)	<i>intercessio</i> (ходатайство)
<i>post-sanctus</i> (следангелска песен)	<i>sanctus</i> (ангелска песен)
<i>institutio</i> (учредителни слова)	<i>post-sanctus</i> (следангелска песен)
<i>anamnesis</i> (възпоменание)	<i>pro-epiclesis</i> (предпризивание)
<i>oblatio</i> (приношение)	<i>institution</i> (учредителни слова)
<i>epiclesis</i> (призивание)	<i>anamnesis</i> (възпоменание)
<i>post-epiclesis</i> (следпризивание)	<i>oblatio</i> (приношение)
<i>intercessio</i> (ходатайство)	<i>epiclesis</i> (призивание)
<i>doxologia</i> (славословие)	<i>post-epiclesis</i> (следпризивание)

ли само като поетично разнообразие, но този текст, който разкрива не просто разлика в израза или традиционните термини от периода на формиране на православния Символ на вярата, но е и съществен факт, разкриващ цялото антиохийско-кападокийско богословие по отношение на култовата молитвена практика на Църквата, отразена в молитвите на Евхаристията и в *Трисветата песен*.

Литургичната и по-специално *евхаристийната ангелология* се концентрира в *Трисветата песен* и нейната феноменална позиция в света на Литургията¹. В тази песен-молитва се прославя Светата Троица: *сѣ́ыйъ бѣ́же, сѣ́ыйъ крѣ́пкій, сѣ́ыйъ безсмертны́й, помнѣ́и насъ*. Според византийската традиция *сѣ́ыйъ бѣ́же* се отнася към Бог Отец, *сѣ́ыйъ крѣ́пкій* – към Бог Син, а *сѣ́ыйъ безсмертны́й* – към Светия Дух². Това подреждане на думите се доближава най-много до древния вид, което характеризира това молитвословие като хвалебствие и молитва, в синхрон с информацията на преданието, че детето е чуло песента на ангелите и то само първата част: *сѣ́ыйъ бѣ́же, сѣ́ыйъ крѣ́пкій, сѣ́ыйъ безсмертны́й*, а народът прибавил: *помнѣ́и насъ*³. По време на Литургията *Трисветата песен* се изпълнява три пъти⁴, след това се въздава слава на трите Лица на Светата Троица: „Слава на Отца и Сина и Светия

¹ Дякон И. Иванов (Кюмурджийски), *Евхаристията – Mysterium fidei – Mysterium vitae*, 414–449.

² Дякон И. С. Иванов, *Между ангелите и човеците*, с. 202.

³ При изследванията на средновековните музикални трактати, при текстовете, използвани за въвеждане в гласовете – интонирането за начало на дадения глас, според византийската песенна система, които в този случай се отнасят на първо място до въведението в учението на Църквата, видно от някои трактати, и второ – до музикално-песенното начало. Срв. Дякон И. С. Иванов, *Между ангелите и човеците*; Deacon I. S. Ivanov, „Byzantine and Slavonic Musical Treatises and the Bulgarian Orthodox Tradition: Rila Monastery Musical Manuscripts“, *Studies on the Liturgies of the Christian East. Selected Papers of the Third International Congress of the Society of Oriental Liturgy*, Volos, May 26–30, 2010, Leuven–Paris–Walpole–MA 2013, 29–48 (Eastern Christian Studies, 18); Дякон И. С. Иванов, „Богословски поглед върху средновековните музикални трактати“, *Българско музикознание*, бр. 3–4 (2007), 125–164; Deacon I. S. Ivanov, „Liturgical Characteristics of the Medieval Musical Treatises – an Image of the Cultural and Ecclesiastical Byzantine-Slavic Region in the XIV–XV Centuries“, *Orientalia et Occidentalia* 6 (2010), 91–129.

⁴ Срв. *Служебник*, Синодално издателство, София 1957, 364–366. По-нататък в текста *Служебник* – СЛУ Бг и годината на издание.

Дух. И сега и винаги и във вечните векове. Амин!“ Пее се втората половина на Трисветата песен: „Свети Безсмъртни, помилвай ни!“, след което се изпълнява отново цялата песен. Както повелява богослужебната традиция, Трисветата песен се пее не само от певците (народа), но и в олтара. „Йереите и дяконите казват *Трисѣто*“¹. Символично Христос, чрез Малкия вход и преминаването на свещенослужителите в олтара, е достигнал „до Стария по дни и се е представил пред Него“², както е казал пророк Даниил: „Гледах нощно време на сън и ето един като Син Човечески идеше с облаците небесни, и стигна до Стария по дни и го възведоха пред Него. И даде се Нему власт, и слава, и царуване, за да Му служат всички народи, и племена и езици: властта е власт вечна, която няма да премине, и царуването Му, което няма да се развали“ (Дан. 7: 13-14) т.е. на Божия Син, Който Се е възнесъл от земята на небето, е дадена такава върховна власт, която Той е имал преди въчовечаването Си и за която още като бил на земята, молил Отца си, говорейки: „и сега прославям Те, Отче, в Тебе Самия със славата, която имах в Тебе преди светът да бъде“ (Йоан 17: 5). По тази причина и ангелите, когато Господ се възнасял на небето при Бога Отца, Му пеели същата песен, която и преди това пеели: *сѣѣ, сѣѣ, сѣѣ гдѣ свѣдѣдѣ*. Като подражаваме на ангелите и ние – Божият народ, т. е. Църквата, пеем трисветата песен на Триличния Бог. Това доказва, че ангелите и хората съставляват една Църква, и че Бог еднакво е прославен както от ангелите, така и от хората. Пеенето на *сѣѣн бѣже, сѣѣн крѣпкѣн, сѣѣн безсмѣртнѣн, помилѣн насѣ* от певците изобразява човешкото славословие, а онова – в олтара – *ангелското богословие*. Така, ангелската песен – най-висшата форма на *богословие*, отговаря на човешкото *славословие* в молитвата, която присъства в сърцето, ума и устата на верните. Всичко това се изяснява в контекста на православната вяра и учението на светите отци, както и в техни богословски и литургични трактати, свързани пряко с богослужебната традиция и с мистическото възприемане и тълкуване на богослужебните – музикални и химнографски творби на Църквата³.

¹ Архиеп. Венеамин Краснопекков-Румовский, *Новая скрижаль*, Москва 1999, 109–111.

² *Пак там*.

³ Повече за *Ангелската песен* и *Евхаристията* срв. четвъртата глава от това изследване. Срв. също литургичните и богословски анализи за ангелското славословие при Дякон И. С. Иванов, *Между ангелите и човеците*, 173–184.

С това се показва съгласието и единството на ангелите и човеците, защото те заедно със светиите са Една Свята Църква – земната и небесната – основана от Нейния Глава Единия Господ Иисус Христос. На празниците Рождество Христово, Богоявление, Лазарова събота, Възкресение и Петдесетница вместо *сѣй бже*, се пее: *ѣлицы во хрѣтѣ крѣстѣмъ, во хрѣтѣ ѡблекѡтѣмъ. ѡмнѣи*¹. Тази песен се пее за това, че в древност на тези празници са се кръщавали оглашените, които, като стават новопросветени, Църквата вместо с *Трисѣбе*, ги приветства с „Всички, които в Христа се кръстихте“. А на 14 септември и на Кръстопоклонна Неделя вместо „Святий Боже“ се пее: *крѣтѣ твоемѣ поклѡнемъ, вѣко, и сѣбе воскрѣне твое ѡбнѣмъ*. Трисветата песен е молитва, която поради своята важност в богослужението има постоянно и неотменно присъствие. В своето изследване върху Евхаристията архим. Киприан Керн свидетелства за молитвата на Трисветата песен. Като прави прави малък анализ на молитвата и съответните факти за нейното използване, Керн въвежда научната общност в изследването на литургичните феномени на тази уникална за Църквата *песен-молитва*².

В беседата си за химна на серафимите св. Йоан Златоуст определя Трисветата песен като заключителна песен към благодарствените молитви след Евхаристията. Днес в Православната църква се употребява и особена молитва: „Пресвета Троице, помилуй ни“, подобна на Иисусовата молитва, употребявана от отците-исихасти. В Откровението на св. ап. Йоан Богослов отново се намират доказателства за песните на ангелското войнство. В едно от своите видения апостолът чува: „Висок глас като от много народ на небето, който казвал: алилуия, спасение и слава, чест и сила на Господа нашия Бог, и от престола излезе глас, който казваше, хвалете нашия Бог, всички негови раби и вие, които му се боите малки и големи, и чух глас като че ли от много народ, глас като че от много води, и глас като че от силни гръмотевници, които казваха: алилуя, защото се възцари Господ, Бог Вседържител“ (Откр. 19: 1, 3, 4, 5, 6). В богословската литература съществува тълкувание на това видение. Гласът от много народ и много

¹ *Часослов*, Синодално издателство на БПЦ, София 1982, 69–79. По-нататък в текста *Часослов* – ЧАС Бг и годината на издание.

² Архим. К. Керн, *Евхаристия. Из чтений в Православном богословском институте в Париж*, Париж 1947, 172–175.

води и от гръмотевици – според *Тълкуванието на Апокалипсиса*¹ от св. Андрей, архиепископ Кесарийски – показва звучността на ангелските песнопения и на всички безчислени сили, включително и стихите, подобно на тълкуванието на безмислените или безсловесни срички, използвани в *териремите* в църковните песнопения през Средновековието по времето на исихазма².

Несъмнено изпяването на Трисветата песен в средновековна Византия, респективно България, е част от императорския, респ. царски церемониал, със съответните богослужебни последования и ритуали.

По отношение на византийската практика, в своето изследване за Евхаристията архим. Киприан Керн свързва молитвата на Трисветата песен с *възгласите* и *акламациите*³, извършвани от свещенослужителите – патриарха и клира – презвитери и дякони, с обръщение към народа: *гдн, плагн блгочестивыя, н оуслыши ны*, в храма „Света София“⁴. Според свидетелството на А. Н. Муравъов: „в Константинопол Патриархът сам произнасял тези думи“. Това е доказателство за присъствието на императора и на императорското семейство, и за свързаността на тази част от богослужебния ритуал и песнопенията с присъствието на представителите на светската власт, тъй като думите са насочени към тях. В съвременна литургична практика тези думи се казват само от дякона. По свидетелствата на *Типика* на „Света София“ от IX–X в., както и от ръкопис от Патмос от XI–XII в., и от *Книгата на Церемониите* на Константин VII, която е и един от най-ценните източници на сведения за организацията на хорозете, става ясно, че тези акламации са изпълнявани в чест на императора, семейството му и висшите сановници, като след изпълнението на свещенослужителите, думите са повтаряни и изпълнявани от два хора, а песнопенията в чест на църковните сановници – от други два хора, ръководени от domestik. Тази древна традиция на Византия се е запазила до днес в патриаршеското и архиерейско богослуже-

¹ Сrv. Св. Андрей архиепископ Кесарийски. *Тълкувание на Апокалипсиса*, Славянобългарски манастир „Св. Вмчк Георги Зограф“, 2010 155–156.

² Сrv. Дякон И. С. Иванов, „Ангелското или сладкогласно пеене на исихастите според църковните певчески сборници“, *Духовна култура*, 8 (2005), 7–17.

³ Сrv. Архим. К. Керн, *Евхаристия*, 172–175.

⁴ *Настольная книга священнослужителя. Указания для священно-церковнослужителей*, Издание Московской патриархии, т. 1, Москва 1877, с. 896.

ние. Ясно е, че в оформянето на византийския ритуал голямо влияние оказват церемониите, свързани с императорското присъствие по време на службите, както е и дворцовата практика – т.нар. церемонии, свързани с кратки приветствия – *акламации*, които най-често са съпроводени с пеене. Според някои изследователи „високопоставени представители на Църквата също са били приветствани с подобаваща тържественост, защото възникват песнопения в тяхна чест. Вероятно от тук идва песнопението „владику и свещеноначалника“, както и акламацията „за много години, владыко“, която се е запазила и до днес в Православната църква, при изпращането на архиерея след края на службата“¹.

Прави впечатление наличието на многолетствие, което традиционно се отправя към императора и особено по време на последованието на Литургията и, както сочат изворите, и по време на церемонията за вечеря, когато се представят на императора всички посланици, казвайки му *εἰς πολλὰ ἔτη* („на многая лета“ – днес се употребява в богослужението при архиерейска служба или тържествено богослужение от частен характер). Тогава влизат певците с пеене на многолетствието (*πολυχρόνιον*) и кондака Ἦ Παρθένος σήμερον и после отново *πολυχρόνιον*. На 25 декември след тържествената Литургия императорът сяда на трапезата и при даден знак влизат певците и започват да пеят самогласния на празника *Μάγιοι Περσῶν βασιλεῖς*. Императорът спира да се храни, докато не свърши пеенето. Тогава мажордомът извиква протопсалта, домакина, лампадария и майстора на хора да седнат на императорската вечеря².

За това свидетелства текстът, отразен в *Бориловия синодик*, който показва тази традиция и в старобългарската и славянска литургична, певческа и химнографска практика. Този паметник е изключително важен поради основното му литургическо и каноническо значение, което има в Църквата. *Синодикът на Православието* или на Православната неделя (както често се изписва в изворите)³ е

¹ Срв. Д. Михайлова, *Балканската източноправославна монодия (XIV–XV в.): Изпълнителски аспекти*. Докторска дисертация. Инст. по изкуствознание, БАН 2005.

² Срв. Дякон И. С. Иванов, „Византийски литургически песнопения в Южна Италия“, *Българско музикознание*, 2 (2004), 111–138.

³ J. Gouillard, *Le Synodikon de l'orthodoxie. Edition et commentaire, Travaux et memoires*, 2, Paris 1967, p. 6; Е. Тончева, „Празникът на православието в България през XIV в.“, *Празници и зрелища в европейската културна традиция през Средновековието и*

пряко свързан с празник, честваш триумфа на Православната църква срещу иконоборството, който литургически отразява догматическата доктрина на иконопочитанието. Победата е провъзгласена на събор в 843 г. и за първи път се празнува богослужебно на 19 февруари същата година. В българската книжовна традиция *Синодикът* се свързва със събора против богомилите, свикан в Търново в 1211 г. от цар Борил¹. Като музикален паметник *Палаузовият препис* на този синодик е най-изследван поради съдържащите се в него четири гръцкоезични невмирани мелодии². В чест на гореспоменатия празник, като канонико-литургична книга *Синодикът* отразява всяка година благодарност към светите отци на Православието, прокламация на основните догмати на вярата на Православната църква, прокламация на отлъчените от църковно общение и получили анатема схизматици и еретици³. Неговата богослужебна употреба произлиза от по-ранна практика на четене на актове на вселенските събори по време на богослужението.

В историческото съществуване на *Синодика* се разграничават три етапа, назовани съобразно съответната византийска династия: Македонски (867–1056), Комнинов (1081–1186) и Палеологов (1259–1453)⁴. Отличително и за двата преписа на *Бориловия синодик* е отразената в поредица разнообразни указания богата изпълнителска партитура, разкриваща церемониалността на богослужебното му изпълнение. Известно е, че според досегашните изследвания на стигналите до нас извори на Синодика, литургическата му употреба налага четенето му от амвона, подобно на Евангелието и проповедта. Предшестван е от възгласа на дякона „Премудрост“, а самото четене е извършвано от *четец-анагност*, в големите катедрални църкви, от по-високопоставено в църковната йерархия лице като *хартофилакса*. Неговото място по време на литургийното последование варира, най-често се включва между Трисвятое и Евангелието, макар че е било възможно церемонията по изпълнението му да се изнесе извън

Възраждането, София 1996, с. 81.

¹ Е. Тончева, *Празникът на православието*, 81–82.

² J. B. Thibaut, „Etude de musique byzantine. La notation de St. Jean Damascene ou Hagiorpolite“, *Известия Русского Археологического Института в Константинополе 3* (1898), 138–179.

³ Срв. Е. Тончева, *Празникът на православието*, с. 81.

⁴ *Пак там*.

литургията, след утренията, и да се включи в процеса със светите икони (или да се въведе в самата утрения на мястото на синаксара)¹. „В аспекта на богослужебното изпълнение на синодика българските преписи предлагат ценна словесна транскрипция на изпълнителство, което в по-ранни извори се обозначава чрез т. нар. екфонетична византийска нотация“².

Текстът на четвъртото песнопение е също традиционен за Литургията на оглашените във Византия и вероятно в средновековна България. Това е последен, „заключителен и обобщаващ в смислово отношение стих в триредно възклицание, принадлежащо към традиционните заключителни за Синодика акламации-многолетствия“³. Императорското многолетствие в Синодика е съставено от две полихронии, от които едната е анонимна, а втората е номинална, наречена поименна. Двете полихронии се следват от молитва, която е триредна и гласи: „Боже, пази тяхното (т.е. акламираните императори) царство, Боже, дай мир на тяхното царстване“, в третия ред на молитвата четем: „Небесний Царю, пази ги (тях, земните царе)“⁴. В древната литургична практика по време на влизането на императора в Константинополската катедрала „Света София“ заедно с патриарха дяконите са акламирали: *прѣмъдростѣ, Гдѣ, сплѣнѣ бѣгочестѣивыа...* Така според прот. Гошев *Малкият вход*, съобразно с литургичната функция, която изпълнява, е една от интересните и важни съставни части на Литургията, както в древност, така и през периода на Средновековна България, понеже обикновено царското семейство със свитите си идва на Литургия винаги в началото на Малкия вход и то така, че малкият вход се превръща също във *вход на малкия, на земния цар*⁵.

¹ J. Gouillard, *Le Synodikon de l'orthodoxie*, 13–14.

² Е. Тончева, *Празникът на православието*, с. 82.

³ Е. Тончева, *Празникът на православието*, с. 87.

⁴ Ὁ Θεὸς φύλαξε τὸ κράτος αὐτῶν; Ὁ Θεὸς τὴν βασιλείαν αὐτῶν εἰρήνευσεν Οὐράνιε Βασιλεῦ.

⁵ Срв. изображението на Малък вход по време на Литургията с участието на имп. Юстиниан Велики и свитата му (мозайка от църквата „Сан Витале“ в Равена, VI в. Цит. по Прот. И. Гошев, „Старобългарската литургия“, *Годишник на СУ – Богословски факултет IX* (1931–1932), с. 38).



Прот. Гошев информира, че през интересуващите ни векове след Малкия вход е имало ектения, каквато сега липсва. *Арсениевият* (от 1002 г.) и *Исидоровият* (от 1041 г.) *литургийни преписи* говорят за такава ектения; ако тази ектения наистина е била всеобщо обичайна, тя вече към XII в. ще е излязла от употреба, защото не я срещаме в по-късните ръкописи. По същото време, т. е. към XII в., се уеднаквяват и молитвите на Малкия вход, които са били различни. Молитвата при *горното място* е четена от първенствуващия служещ духовник, който за целта възлиза на стъпалото на сътронието; това горно място по име се противопоставя на *долното архиерейско място*, което е долу в самия кораб на храма, а по смисъл напомня небесния Божи трон. Тълкувайки възгласите за оглашените, и специално последното приканване – просѣлѹете, *Псевдогермановият* текст казва, че оглашените са приканвани „да побързат, да дойдат, да се просветят, да се доближат до светата душехранителна трапеза и с чисти сърца и души да зърнат Свещенодействащия“¹; от тези думи, които едва ли може да имат преносен смисъл, сме склонни да заключим, че е имало обичай, оглашените, преди да се отдалечат, да преминат близо край *светите двери*, за да зърнат върху св. трапеза току-що разгърнатата покривка (или тон), върху която е изобразено Тялото Христово, лежащо на погребален одър².

В средновековната българска практика, повлияна от византийската, поменаването на в ектениите на *кѣнѣзѣ* или *кѣнѣзѣ*, в съответствие с гръцката дума βασιλεύς, свидетелства за съответ-

¹ PG 98, 417.

² Сrv. Прот. И. Гошев, *Старобългарската литургия*, 38–39.

ствия в текстовете в древноруското богослужение, в сръбското до 1345 г. – *краля*, в българското след 1345 г. – *царя*. Трябва да се отбележи, че споменаването на княза като владетел на мястото на гръцката βασιλεύς е известно в българската писмена традиция. В старобългарските химнографски ръкописи почитането на царя като владетел се приписва в периода от царуването на цар Симеон, дотогава се използва терминът *ѣиіцѣ*, използван и във Велика Моравия¹. Според Афанасиева „се наблюдават особености в новооткритите части на *Синайския евхологий* (*Sin. slav. 1/N*), където в молитвите на утренята се използва думата *кзѣнзѣ* като превод на гръцкото βασιλεύς: „*мнѣ вѣемѣ мнѣрѣ твоемѣ подлѣдн и црѣквѣм вѣценнымѣ твомѣм кзѣнзѣмѣ и вѣемѣм людемѣ твомѣм*“². „В съвременната практика на извършване на архиерейска Литургия дяконите възгласят тази прокламация след пеенето на Трисветата песен, насочвайки по този начин вниманието на народа към епископа“³.

Според Р. Тафт⁴ това се доказва от императорския ритуал, било то църковен или светски, и особено в книгите на церемониите на императорския двор като например *De ceremoniis aulae Byzantinae* (*Книга на церемониите*), която е компилация от ранни извори от император Константин VII Багренородни (913–920 г., 945–959 г.) и книгата *De officiis* (*Книга за службите*) на Псевдо-Кодин от средата на XIV в.⁵ Императорската процесия към катедралата, както е описана в *Книга на церемониите*, според интерпретацията на Тафт, е една литургийна процесия, символизираща *микрокосмос*⁶, в който участват свещенослужителите и дворцовият състав, влизащи в храма. В литургичен смисъл терминът се употребява от Р. Тафт, според който константинополската катедрала „Света София“ според свидетелствата от VI

¹ L. Matejko, „Кънязь – краль – цесарь“, *Bibel, Liturgie und Frömmigkeit in der Slavia Byzantina: Festgabe für Hans Rothe zum 80. Geburtstag*, München–Berlin 2009, 267–272.

² Т. Афанасьева, „Синайский Евхологий на фоне славянской традиции Евхология XIII–XV вв. (по материалам российских рукописных фондов)“, *Σπαραγματα Βυζαντινο-Σλαβικής Κληρονομίας. Χαριστήριος Τόμος στον Καθηγητή Ιωάννη Χρ. Ταρνανίδη*, Αθήνα 2011, 63–83.

³ Дякон И. С. Иванов, *Между ангелите и човеците*, 113–114.

⁴ Р. Тафт, Е. Фаруджа, *Теология на литургията*, 1992, с. 32.

⁵ *Пак там*.

⁶ *Пак там*, с. 33.

в. представя небето, което е обиталище на Бога¹. Този своеобразен ансамбъл на църковен и държавен церемониал съставя обичайна за протоколите на вселенските събори *евфимия*. „Тази заключителна молитва се появява още на IV Вселенски събор, открива се с варианти изменения и в текстовете на VII Вселенски събор, както и в някои други поместни събори“².

Реално във византийската, старобългарската и славянската литургийна практика в Трисветата песен земното и небесното се обединяват – едновременно с ангелите на небесата и ние членовете на Църквата на земята пеем Трисветата песен на троичния Бог и с това показваме, че ангелите и хората съставляват една Църква, основана от Единия Господ Иисус Христос, и че Бог еднакво бива прославян както на небето, така и на земята. Входът (εἰσοδος) в начало на светата и Божествена Литургия също е израз на тази небесно-земна хармония, изразяваща се в църковно-държавната симфония. В древността, както свидетелства богослужебната практика на Великата църква „Света София“ в Константинопол, по време на антифоните и на пеенето на Трисветата песен се е извършвал входът на патриарха, който в литийно шествие с целия клир и народ преминава през града, съпътства императорското семейство от двореца и след това заедно влизат в катедралата. Императорът оставя своята пурпурна мантия при *Царските двери* (дверите между притвора – *νάρθηξ* и средната част на храма – *ναός*), откъдето патриархът тържествено започва своето влизане в храма за извършване на Литургията (вероятно оттогава при влизането в храма и преди извършването на богослужението епископите обличат мантията си, вземат жезъл и правят *вход в св. олтар*). Един доста ясен и изчерпателен пример от сложния императорски и църковен церемониал в Константинопол, който доказва тази практика, особено в нейния апогей по времето на имп. Константин Багренородни (ок. 913–959)³: „От Часовника владетелят прониква през Красивата порта в южното преддверие на

¹ Вж. *разказа от VIII–IX в. в Anonymi narration de aedificatione templi S. Sophiae 27*, ed. Th. Preger (*Scriptores originum Constantinopolitanarum*), Leipzig 1901, reprint 1989, p. 105. Цит. по Р. Тафт, Е. Фаруджа. *Теология на литургията*, с. 33.

² Дякон И. С. Иванов, *Между ангелите и човеците*, 113–115.

³ *De ceremoniis aulae byzantinae* на имп. Константин Багренородни (913 – 959). Срв. „De Ceremoniis“, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York & Oxford 1991.

нартекса (пропилеите на нартекса)¹ в храма „Света София“. Там, зад платно, спуснато от свода и определено като *метаторион*², *препозитите*³ поемат от него короната. Без корона императорът прекрочва прага на нартекса, от другата страна на която го очакват патриархът и църковните служители. Той се покланя на Евангелието, носено от архидякона, поздравява и целува патриарха, отива с него до Царските двери, които водят направо към централния кораб на църквата⁴, и там всички, със свещ в ръка и с троен поклон до земята, отдават почит Богу. Знаменосците, военачалниците и сановниците от сената минават първи, образуват кортеж по дължината на кораба и на солея. Константиновият кръст се носи от дясната страна. На свой ред патриархът и императорът прекрочват монументалната порта. След второто прекрочване, редом един до друг, земният владетел и главата на Църквата преминават през централния кораб, от Царските двери до Светите двери в олтарната преграда, през които се стига до олтара. Когато през солея императорът стига до овалната плоча от порфирен мрамор, определяна като *омфалион*⁵, патриархът излиза напред. „Влиза сам във вътрешността на решетките“ (зад олтарната преграда) и застава вляво на Светите двери. Императорът прави три земни поклона, влиза на свой ред, покланя се дълбоко на патриарха и отива с него до олтара. Целува олтарната покривка (т.е. бродираното там изображение на Христа), която патриархът е повдигнал, за да не я докосват ръцете на императора; покланя се пред литургийната утвар и реликвите (потирите, дискосите, даровете, светите Христови плащаницы), представени му на масата⁶, където той оставя

¹ Пропилей (πρόπυλον, προύλαια) е параден вход, оформен с портик и колонада пред входовете на светилища и обществени сгради.

² Място за почивка или кабинет на императора в рамките на храма.

³ Дворцови служители, обслужващи византийския император.

⁴ *Нефа* – кораб (ναός – navis) е издълженото помещение в сгради от типа на базиликите, ограничено от една или от двете си дълги страни с редове от колони или стълбове, отделящи го от съседните помещения.

⁵ *Омфалион* е централният мраморен кръг със заобикалящите го симетрични кръгове в базиликата „Света София“, символизиращ пъпа на Земята и центъра на света. Това място е изградено под централния купол на храма, където се извършват церемониите по коронацията на императорите на Константинопол – Новия Рим. Тронът на императора стои в центъра на централния кръг, а неговите приближени стоят върху малките кръгове, подобно на планетите около слънцето.

⁶ Светата трапеца.

и своите дарове – тежки чували със златни монети или скъпи предмети (олтарни покривки, потири, корони). Следва кратка процесия, която води императора и патриарха в кръговото пространство зад олтара, където те отдават почитта си на голям златен кръст, който през 1200 г. поклонникът Антоний Новгородски вижда да се издига в деня на имп. Константин и имп. Елена. Владетелят прекадява кръста с кадилницата, която му дава патриархът, а после „влиза направо в друг *метаторион*, много по-внушителен от обикновеното опънато в преддверието платно, тъй като представлява ансамбъл от няколко помещения, уредени в източния край на южния кораб, където императорите се молят и следват развитието на службата, приемат и сменят одеждите си след *Литургията на „входа“*¹. По-нататък в Константинополската катедрала „Света София“ се извършвала същинската служба, по време на която се отбелязва, че императорът сменя трикратно мястото си. За освещаването на даровете той „излиза“ от своя метаторион от „дясната страна на църквата“, т.е. откъм южния кораб, отива зад амвона, придружава даровете, минавайки през солеята до Светите двери, но „остава отвън“ заедно с кортежа от знамена; после се връща в метаториона, като минава покрай олтара (*вимата*)² от дясната страна, но отвън олтарната преграда. По този начин се казва, че не преминава през олтара, където вече се допускат единствено свещеници.

Връзката на Трисветата песен с *Литургията на верните*

Връзката на Трисветата песен с ангелската песен от Евхаристийния канон, най-важната част от *Литургията на верните*, е основополагаща за изграждането на евхаристийното богословие на

¹ Великият вход в Константинопол се извършва от свещенослужителите отвън-навътре – от скевофилакиона – в лявата външна част на олтара на базиликата „Света София“ в Константинопол, служещ за съхраняване на богослужебната утвар и мястото за подготовката на даровете за Евхаристията – днешния проскомидийник, към храма, по време на който даровете се принасят в литийно шествие при отваряне на всички врати. За разлика от народа императорът извършва „входа“ вътре, като се движи около св. олтар. Срв. К. Кекелидзе, *Литургическите грузински памятници в отечественных книгохранилищах и их научное значение*, Тифлис 1908, 6–9.

² Вима – βῆμα – ἱερατεῖον – най-свещеното място на храма – св. престол (св. трапеза) в св. олтар.

Църквата. В своето желание за среща с Бога християните се при-съединяват към невидимото участие с ангелите в процеса на пре-клонение и славословие към Бога – в Литургията и в Евхаристията. Чрез мистично обединение на видимите и невидимите, посредством проявата на Божията святост, какъвто е фактът със славословието – единението между човеците с ангелското войнство в Литургията, се постига онова непрестанно славословие, с непрестанни славословия – „пою̀ще, вопію̀ще, възыва̀юще и гл҃голю̀ще“¹. По този начин наравно с ангелите², участвайки в Евхаристията и тайнствата, човек е покрит и озарен с Божията святост. Тази интерполация на *sanctus* (ангелската песен), в евхаристийната молитва на Църквата, е изключително важна. Тя се потвърждава от връзката на текста на *praefatio*, *sanctus* и *post-sanctus*, хармонично вплетени в един евхаристиен сакраментален химн. Така: Ἁγίος εἶ (с҃ѣъ с҃ѣи) (от Литургията на св. ап. Яков) и Μετὰ τούτων τῶν μακαρίων δυνάμεων (с҃ъ і́мнн б҃л҃жѣннѣмнн і́л҃мнн) (от Литургията на св. Василий Велики), или Πλήρης γάρ ἐστιν ὡς ἀληθῶς (испѣлненъ с҃ѣтъ і́акѡ воісѣтннѣ) (от Литургията на св. ап. Марк). Влизането в сакраменталната динамика на ангелското славословие е един от най-съществените литургични и богословски проблеми, които са плод на стотици трудно изградени изследвания, поради тайното и невеществено битие на ангелите. „Някога пророк Исаия видял Бог-Саваот на висок престол в небесата, обкръжен от серафими, които летели и пеели: Свят, Свят, Свят е Господ Саваот! Цялата земя е пълна с Неговата слава!“ (Исаия 6:3). Думите „пеят, викат, възгласят и казват“ са различни начини на славословие на Бога. Някои тълкуватели виждат в тези думи славословията на четирите същества – лъв, телец, орел и човек, за които споменават пророк Йезекиил (1:4–10) и св. Йоан Богослов (Откр. 4:6–8). Представените същества са символи на четиримата свети евангелисти – Матей (човек), Марко (лъв), Лука (телец) и Йоан (орел). Споменът за ангелското песнопение като че ли ни грабва и ни възнася на небето. Ние мислено ставаме съобщници на ангелите и заедно с тях викаме и казваме: с҃ѣъ, с҃ѣъ, с҃ѣъ г҃дѣ слава̀дз.

¹ Сrv. *Sanctus* във Византийските анафори.

² По въпроса за ангелската природа, творение, служение, чинове и свидетелства сrv. Т. Коев, „Светоотеческо разкритие на богооткровеното учение за ангелския свят“, *Вяра и живот. Сборник материали по Патрология, Догматика и Етика*, В. Търново 1994, 28–51.

Земята като че става небе. Земната Църква се съединява с небесната. Нашата литургия се слива с небесната, вечната. В ангелското слово-словие се прославя Божията святост и величие. Светостта като евхаристиен феномен е отражение на едно от основните качества, присъщи на Бога.

<p>Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος, Κύριος Σαβαώθ· πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου. Ὡσαννά, ἐν τοῖς ὑψίστοις· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου. Ὡσαννά, ὁ ἐν τοῖς ὑψίστοις¹.</p>	<p>СѢ́ТЪ, СѢ́ТЪ, СѢ́ТЪ ГДѢ С АВЛА́ДЪ, НІ́ПОНЬ НѢ́О Н ЗЕМЛѢ І́ЛЫБЫ ЧТВОЕА, ѠСАННА ВЪ ВЫ́ШННХЪ, БЛГОСЛОВЕ́НЪ ГИ́ДЫЙ ВО І́МѢ ГДНЕ, ѠСАННА ВЪ ВЫ́ШННХЪ.</p>
--	---

Божията святост е абсолютна и съвършена, а Божията слава е безпределна и величието Божие – неизмеримо. Божията святост задължава. Не може да се приближи към Бога оня, който нравствено е нечист. Бог изисква от нас и ние да бъдем свети (Левит 11:44). Нашата святост не е и не може да бъде абсолютна като Божията. Тя е относителна – тя е святост дотолкова, доколкото ние постъпваме праведно и доколкото Бог по Своето благоволение ни освещава със Своята благодат¹. Ангелската песен, изпълнявана и в юдейската религиозна практика, е влязла в състава на евхаристийните канони на Литургията във всички нейни разновидности на Изток и на Запад. Ангелската песен е песента за славата и величието на Царството Божие, в което всеки член на Тялото тук на земята е вече и член на Църквата на небесата².

В някои от древните литургични чинове липсва ангелска песен, а в други липсват Учредителните думи (в *Литургията на Аздай и Марий, Завета на нашия Господ Исус Христос*³, Миланския молитвослов *Май*⁴, *Анафората на Епифаний Саламитски*⁵), а при други

¹ *Ἱερατικόν. Ἀποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι 1962, p. 177 – BAS, p. 124 – CHR.*

² Срв. СЛУ Бг 2957, с. 131 – BAS, с. 90 – CHR.

³ Еп. Николай Макариополски (Кожухаров), *Светата Евхаристийна жертва. Изяснение на Православната литургия*. София, 1968, 162–163.

⁴ Срв. Дякон И. Иванов (Кюмурджийски), „Освещаване чрез Ангелската песен: Sanctus – Benedictus – Post-Sanctus (принципи в изследването на евхаристийната ангелология на древните анафори)“, *Българско музикознание* 44 (2020), № 1, 36–56.

⁵ *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, I, 23. V в. Taft, R. F. *Liturgy in Byzantium and Beyond. The interpolation of the Sanctus into Anaphora: When and Where? A review of the Dossier*, part I, 283–297.

тези слова са дадени непълно или липсва молитвата „Отче наш.“¹. За молитва, свързана с Ангелската песен, се откриват свидетелства още в Священото Писание на Стария Завет и по-точно в „Слушай Израилю“, в смисъла на нашето „Символ Верую“², който се състои от следните три части от Св. Писание: Второзаконие. 6, 4–9, 11, 13–21, и Числ. 15, 37–41 (на евр. *šema* – слушай). Така *šema* започва и завършва със специални молитви. В молитвата *šema* Бог се прославя за сътворението на света и на ангелите и избирането на Израел, и се съдържа искане Бог да бъде милостив³. Там се открива и онази част от молитвата, в която се намира Ангелската песен, песента на серафимите: първа *berākāh*⁴ – хваление преди *šema* (Слушай, Израилю: Второзаконие 6:4): Благословен ^a*dōnāy* (Господ – ó ōv – ѿн), Боже наш, Цар на вселената, Създател на ангелите-служители, които всички заедно възгласят священо (*qādōš*), благоговейно викат „Свят, Свят, Свят ^a*dōnāy* – *šbaôt*“⁵.

В паралелното изследване на текстовете на Литургията тези свидетелства се откриват и в най-ранната достигнала до нас редакция на *CHR*, която заедно с тази на *BAS* е съхранена в евхология *BAR* 336 от VIII в⁶. „И двете последования съдържат по двадесет молитви, от които седем съвпадат: трите молитви на антифоните; молитвата на жертвеника; молитвата на Херувимската песен; молитвата на възношението и молитвата след сугубата ектения. Четири други – молитвата на предложението; молитвата на входа; молитвата на Трисветата песен и задамвонната молитва – се различават, но в по-късната практика текстовете им от *BAS* са изместили съответните текстове и от *CHR*. Останалите девет молитви са различни за двете последования. От епохата, в която бил писан Барбериновият евхологии, до наши

¹ „Mai“ (380–450) срв. R. F. Taft, *Liturgy in Byzantium and Beyond*, IX, p. 306. За този кодекс по-подробно виж *Scriptum Veterum. Nova Collectio e Vaticanis Codicibus Edita Ab Angelo Maio*, t. V, Romae M.DCCC.XXXI.

² R. F. Taft, *Liturgy in Byzantium and Beyond*, IX, p. 307.

³ Пак там, 283–297.

⁴ За литургическите извори на юдейската общност и влиянието в раннохристиянските общини срв. М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада*, Рим 1998, 119–123.

⁵ Архим. К. Керн, *Евхаристия*, с. 11.

⁶ В новозаветните текстове термините, които съответстват на юдейската *beraka*, са гръцките причастни форми *εὐλογῆσας* (употребявана за благословение на хляба) и *εὐχαριστήσας* (употребявана за благодарение и благословение над чашата).

дни нещата не са се променили особено много. Освен четирите молитви от *BAS*, наложили се и в *CHR*, само една молитва е отпаднала (молитвата на жертвеника), а няколко други общи и за двете последования били прибавени „периферно“, като: молитвата за взимане на време; молитвата преди четенето на Евангелието; молитвите преди и след причастие; някои тропари; няколко дяконски възгласа и най-вече сравнително дългото последование на предложението. Проблемът за първоначалния вид на Литургията, нейната автентичност и оригиналност, засяга изключително периода от IV (времето на нейното написването) до VIII в. (времето, от което до нас е достигнала първата и записана редакция). От една страна, това е период, през който богослужебната литература достига своя най-голям разцвет и който оставя най-ярък отпечатък в литургичното творчество, а от друга – от въпросния период до нас не е стигнал нито един писмен паметник, съдържащ текста на *BAS*. На основата на светоотечески свидетелства и по аналогия с други литургични последования от същия период могат да бъдат отделени по-късно прибавените към нея текстове. Този процес има отношение и към проблема с изясняването на въпроса за авторството на св. Василий Велики¹. През периода IV–VIII в. антифоните не били част от *BAS*. Вероятно въвеждането на трите антифона е направено точно в началото на византийската епоха, по времето на Василий, което се отнася и до Евхаристията, някъде в периода, който е отделял коментарите на преп Максим († 630), и св. Герман († 733)². Според Балдовин първият не я е споменал, защото последованието на трите антофона е подготвително и като такова не се намира в схемата на евхаристийния обред³. „Тя започва от входа, станал известен

¹ За произхода на ангелската песен и нейния характер срв. М. Арранц, Евхаристия Востока и Запада; Дякон И. Иванов (Кюмурджийски), „От началото към безкрая – от първообраз към образ и отобраз – парадигми в изследването на ангелската песен в християнската химнография и пеене“, *Българско музикознание* 43 (2019), № 1, 3–23.

² Разполагаме с текста на този древен евхологий благодарение на едно от най-новите текстокритични издания на S. Parenti, E. Velkovska. *L'Euclologio Barberini gr. 336. Seconda edizione riveduta con traduzione in lingua italiana*, Roma 2000.

³ По въпроса за авторството и автентичността на Златоустовата анафора и Василиевата анафора срв. Дякон И. Иванов (Кюмурджийски), *Евхаристията – Mysterium fidei – Mysterium vitae*, 278–301.

по-късно като Малък вход, или по-вероятно направо от четивата¹. Частта, прибавена преди тях, се оформя постепенно, като най-напред е включена Трисветата песен (VI в.), а малко по-късно антифоните (VII в.) и литийният вход².

Един от важните елементи на византийската Евхаристия, отразен в *CHR* и *BAS*, и използван, както стана ясно, в процесиите на Константинополската стационална литургия, е *Трисвятое*. Тази песен е въведена в Литургията на евхаристията като антифон заедно с придружаващата го молитва някъде около V в.³ Както стана ясно по-горе в текста, корените на Трисвятое се намират в процесиите за земетресението от 25 септември 446 г. В средата на V в. вече има сведения за литургичното използване на Събора в Халкидон (451 г.). Така според Болдвин константинополските литийни служби пряко повлияват върху развитието на Входа на византийската Евхаристия в използването на три антифони и Трисвятое.⁴ Тези части на Литургията нямат общо със св. Василий Велики. Херувимската песен, както и свързаният с нея Велик вход, също са включени в състава на последованието след VI в. По-късни прибавки са задамвонната молитва и отпустът.

Освободено от всички по-късно включени елементи, последованието на *BAS* се доближава възможно най-близо до първоначалната му редакция. Тя представя група от девет молитви, органично свързани помежду си, чийто произход можем да отнесем към времето около IV в. Не е изключена възможността от нея да са отпаднали определени, недостигнали до нас молитви, или едни молитви да са заменени с други. Между деветте молитви е налице значително родство от езикова гледна точка, използваните изразни средства и спецификата на изказа. Някои изследователи смятат, че тези молитви са не повече от седем. „С известна условност се приема“⁵, че следните девет молитви са част от най-ранната редакция на *BAS*: първа молитвата на оглашените: „Господи Боже наш, който живееш на небесата“⁶;

¹ Архим. Авксентий (Делипапазов), *Литургика*, Пловдив 2005, с. 485.

² J. Baldovin, *нос. съч.*, р. 216.

³ Срв. Ф. Е. Brightman, *Liturgies Eastern and Western, vol. I. Eastern Liturgies*, Toronto 1896, 534–539.

⁴ Срв. Архим. Авксентий (Делипапазов), *Литургика*, с. 485.

⁵ Срв. *Пак там*, с. 519.

⁶ Срв. J. Baldovin, *нос. съч.*, р. 219.

първата молитва на верните: „Ти, Господи си ни показал това велико тайнство на спасението“¹; втората молитва на верните: „Боже, който си посетил с милост и снизхождение нашето смирение“²; молитвата на приношението след поставянето на даровете върху св. престол: „Господи, Боже наш, Който си ни създал и въвел в тоя живот“³; *sanctus* от Анафората: „Вечний Владико, Господи Боже, Отче Вседържителю, Комуто се покланяме“⁴; молитвата след Анафората и преди „Отче наш“: „Боже наш, Боже на спасението, научи ни достойно да Ти благодарим“; главопреклонителната молитва: „Владико Господи, Отче на щедростите и Боже на всяка утеха“⁵; свещеническа молитвата след причастие: „Благодарим Ти, Господи, Боже наш, за причащението със светите, пречисти, безсмъртни и небесни Твои тайни“⁶; молитвата пред проскомидийника: „Изпълни се и се извърши според силите ни, Христе Боже наш, тайнството на Твоя промисъл“⁷. Тези последования са косвено свързани с Трисветата песен, като нейно продължение, предвид тринитарния характер (тоῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος), и като богословие, изразено в молитвите на цялата Литургия.

Вярно е, че славата и, респективно авторитетът на Литургията на св. Василий Василий в началото е била по-голяма от тази на св. Йоан Златоуст. В древността изглежда, че по-голямо значение се приписва на литургичните произведения на великия литургист на Кесария, отколкото на литургиста от Константинопол, както сочат свидетелствата на литургиите, съставени след апостолските времена. Според някои съвременни руски изследователи обаче различните съмнения за произхода не идват само от неизвестността по онова време за достойнствата на св. Йоан и приноса му за евхаристийното служение, „но от много тясна връзка на Литургията, събрана от него от Василиевата“⁸, което може да даде много причини да се погледне на първата като на последната. В същото време от друга страна е досто-

¹ Срв. Архим. Авксентий (Делипапазов), *Литургика*, с. 489.

² Срв. СЛУ Бг 1985, с. 132.

³ Срв. СЛУ Бг 1985, 132–133.

⁴ Срв. СЛУ Бг 1985, с. 133.

⁵ Срв. СЛУ Бг 1985, 136–137.

⁶ Срв. СЛУ Бг 1985, 139–140.

⁷ Срв. СЛУ Бг 1985, 148–149.

⁸ Срв. СЛУ Бг 1985, с. 151.

верно известно, че *CHR* в Източната православна църква скоро получава широка и по-честа употреба в сравнение с *BAS*¹.

В текста на *CHR* с течение на времето са станали различни промени, отнасящи се както до чинопоследованието, така и до молитвите и песнопенията, респективно и до Трисветата песен. Това затруднява установяването на първоначалния вид на Византийската и *OBL*. Досега в това отношение, са правени много опити, но еп. Николай Кожухаров споделя, че всеки от тези опити носи малко или много условен, вероятен характер. Той обръща внимание на установените разлики и отстранява онези, за които е сигурно кога и как са въведени в употреба, отнасящи се до: антифонните молитви, които са заимствани от *BAS*, песнопението „Единородий Сине и Слово Божие“², което, по предание се смята, че е дело на император Юстиниан от VI в.; песента-молитва Трисвятое, въведена в богослужебна употреба при Константинополския патриарх св. Прокъл, в първата половина на V в.; Херувимската песен, въведена при имп. Юстин (565–578) във втората половина на VI в.; Символът на вярата, който е въведен за пръв път в Литургията в 471 г. в Антиохия и в 511 г. в диоцеза на Константинополската църква; „Достоинно естъ“ което има по-късен произход – VIII–X в.; някои от ектениите, а също и част от днешния отпуст. Според еп. Н. Кожухаров любопитно е да се отбележи, че в *BAR* от Златоустовата литургия са дадени някои молитви, които не влизат в днешния Златоустов литургиен чин. Такива са, например: молитвите на предложението (заклучителната проскомидийна молитва) „Господи, Боже наш, Който Сам си Се предложил като непорочен Агнец“; молитвата на входа „Благодетеля и Създателя на всичката твар“; на Трисветата песен „Всесветий Боже наш“; молитвата при седалището „Владико Господи Боже на силите“; „Никой не е достоен“; Символът на вярата, а също и ектениите. Като Златоустова е означена само молитвата на предложението³.

Прот. И. Гошев дава първата подробна информация по отношение на топографията, вида и архитектурните особености на храмовете

¹ Срв. СЛУ Бг 1985, с. 153.

² Това мнение се поддържа от руските богослови, за разлика от повечето изследователи, които акцентират на абсолютната автентичност на Златоустовата литургия.

³ Срв. А. Пентковский, „Византийское богослужение“, *Православная Энциклопедия*, т. VIII, Москва 2004, с. 386.

те, в които се е извършвала светата Литургия през IX в. в България. Тези изследвания са важни поради факта, че като научен ресурс са насочени към Литургията и Евхаристията с акцент върху литургийния текст и архитектурните особености на средновековните храмове, съобразени с вида и характера на богослужението. Той прави анализ на някои от типове византийски базилики, съществуващи на територията на Българската държава, като особено място отделя на храмовото пространство в Плиска и Преслав, свързано с един от най-важните държавни, църковни, културни и просветни центрове в средновековна България. „Тези храмове с целият им инвентар, украса и символика били създадени, за да бъдат годна и смислена обстановка на богослужението, а преди всичко на светата Литургия¹.

На основание на византийските прототипи и изложеното в основната част от текста на *OBL*², според прот. Гошев достигналите до нас извори не съдържат сведения за пълния византийски вариант на текста. Изследванията върху нея се базират на незначителни части на тази Литургия или косвени свидетелства, достигнали на някои старобългарски литературни паметници³. Според архим. Авксентий „като самостоятелен и различен от другите византийски литургии чин не може да се говори, затова употребата и като термин е условна“⁴. По-значимите старобългарски писмени паметници, съдържащи сведения за богослужението през онази епоха, са *Написание на правата вяра*, създадено от св. Константин-Кирил Философ не по-късно от 868 г., *Учително евангелие* на ученика на св. Методий, епископ Константин Преславски, написано между 889 и 894 г., *Шестоднев* на Йоан Екзарх, *Синайски глаголически молитвослов*, част от чиито текстове са преведени от св. Климент Охридски, едно поучение против еретиците от X в. на презвитер Козма и др. В Българската църква били използвани двете византийски литургии, означавани и като *пълни*, и *Литургията на преджеосветените дарове*, която е не-

¹ Ὁ μονογενῆς Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ, ἀθάνατος ὑπάρχων καὶ καταδεξάμενος διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, σαρκωθῆναι ἐκ τῆς ἁγίας Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, ἀτρέπτως ἐνανθρωπήσας σταυρωθεὶς τε, Χριστὲ ὁ Θεός, θανάτῳ θάνατον πατήσας, εἰς ὧν τῆς ἁγίας Τριάδος, συνδοξαζόμενος τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, σῶσον ἡμᾶς.

² Срв. Еп. Николай Макариополски (Кожухаров), „Св. Йоан Златоуст и неговата литургия“, *Духовна култура*, кн. 1–2, (1971), 6–7.

³ Прот. И. Гошев, *Старобългарската литургия*.

⁴ Срв. Прот. И. Гошев, *Старобългарската литургия*, с. 1.

пълна. Във всички писмени паметници на първо място е поставена *BAS*. От едно свидетелство на презвитер Козма става ясно, че Йерусалимската *JCB* в България не е служена. *OBL* била разделена на три части, които не съвпадат с делението на проскомидия, Литургия на оглашените и Литургия на верните, каквито са класическите части. Първата част на *OBL* продължава до четивата, втората – до Символа на вярата, а третата – до края. Това деление ясно е засвидетелствано в старобългарския паметник *Закон за съдене на хората* – правен документ от времето на Първата българска държава.

Литургична и богословска интерпретация на Трисветата песен – още някои рефлексии в старобългарската и славянска традиция

В богослужебните текстове на Литургията в гръцката и в славянската практика Трисвятата песен се предшества от молитвата (еднаква за *BAS* и *CHR*): Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος, ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαύομενος, ὁ τρισαγίῳ φωνῇ ὑπὸ τῶν Σεραφίμ ἀνυμνοῦμενος καὶ ὑπὸ τῶν Χερουβίμ δοξολογούμενος καὶ ὑπὸ πάσης ἐπουρανίου δυνάμεως προσκυνούμενος· ὁ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν τὰ σύμπαντα· ὁ κτίσας τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα σὴν καὶ ὁμοίωσιν καὶ παντί σου χαρίσματος κατακοσμήσας· ὁ διδοὺς αἰτοῦντι σοφίαν καὶ σύνεσιν καὶ μὴ παρορῶν ἁμαρτάνοντα, ἀλλὰ θέμενος ἐπὶ σωτηρία μετάνοιαν· ὁ καταξιώσας ἡμᾶς τοὺς ταπεινοὺς καὶ ἀναξίους δούλους σου καὶ ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ στῆναι κατενώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου σου θυσιαστηρίου καὶ τὴν ὀφειλομένην σοι προσκύνησιν καὶ δοξολογίαν προσάγειν· Αὐτός, Δέσποτα, πρόσδεξι καὶ ἐκ στόματος ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὸν τρισαγίον ὕμνον καὶ ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ἐν τῇ χρηστότητί σου. Συγχώρησον ἡμῖν πᾶν πλημμέλημα ἐκούσιόν τε καὶ ἀκούσιον· ἁγίασον ἡμῶν τὰς ψυχὰς καὶ τὰ σώματα· καὶ δὸς ἡμῖν ἐν ὁσιότητι λατρεῦειν σοι πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ἡμῶν· πρεσβείαις τῆς ἁγίας Θεοτόκου καὶ πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων³ (Боже светии, Който пребъдваш сред светии и Когото с трисвятата песен възпяват херувимите и славословят серафимите и Комуто всички небесни сили се покланят, Ти от нищо си направил всичко, създал си човека по Твой образ и подобие, и си го украсил с всеки Твой дар. Ти даваш на просещия премъдрост и разум и не презираш съгрешилия, но си отредил покаяние за спасение, Ти си удостоил нас, смирените и недостойни Твои раби, и в тоя час да застанем пред славата на Твоя свят жертвеник и да Ти принесем дължимото поклонение и славословие.

Сам, Владико, приеми и от устата на нас грешните трисветата песен и ни посети с Твоята благод. Прости ни всяко волно и неволно прегрешение, освети душите и телата ни и дай ни да Ти служим в святост през всички дни на живота си, по молитвите на Света Богородица и на всички светии, които от века са Ти благоугоди¹).

И благославение на Трисвятото време, времето на възпяването на Пресветата Троица, със славословието на молитвата: „Защото Си свят, Боже наш и на Тебе, Отца и Сина и Светия Дух, въздаваме слава, сега и винаги, и во веки веков“².

Що се отнася до „молитвата на Трисветия“, както я нарича И. Гошев, „първо – тя към края на старобългарската епоха била изоставена и днес не се изпълнява, нито е позната в църковната практика, и второ – нейните следи в някои от нашите видни старобългарски паметници трябва да се имат предвид при обсъждане въпроса за автентичността им. Тази молитва отразява по един своеобразен начин няколко библейски текста (Иезек. 1:6, 10:14; Откр. 4:8), в които се говори за безплътни сили с четири лица (τέσσαρα πρόσωπα), които нямали почивка и ден и нощ пеели Богу „Свет, Свет, Свет“. Във въпросната молитва, обаче, същите мисли са предадени чрез други изрази: тук четверообразни животни трепетно и с непрестанен глас пеят Богу Трисветата песен – τετραμόρφα ζῶα, τρεμόντων, ἀκκταλαύστω φωνή, пеят τὸ τρισάγιον ἕμνων. Същите тези изрази на изчезналата литургийна молитва, които не са заети от Библията, нито от Римската литургия, срещаме само при писатели от към преди XI–XII в., но не и по-късно, когато молитвата била забравена, и затова и изразът „четверообразни животни“ ще да е звучал доста грубо. Тези изрази срещаме през IX и X в. при св. Теодор Студит³ и Псевдо-Герман⁴; срещаме ги и при Йоан Екзарх и св. Климент Охридски. Ето защо, ако в св. *Климентовото похвално слово за светите Архангели* пише, че „четверообразни“ безплътни сили трепетно предстоят Богу и с „непрестанни гласове Му пеят“ Трисветата песен, това, от една страна, е важен белег за старинността и автентичността на текста, а от друга – свидетелства, че в *OBL* през IX в. още се е чела следната мо-

¹ Архим. Авксентий (Делипапазов). *Литургика*, с. 490.

² *Пак там*.

³ *Γερατρικόν*, σ. 111 – CHR, σ. 162–163 – BAS.

⁴ СЛУ Бг 1985, с. 73 – CHR, с. 128–129 – BAS.

литва, която в изследването на прот. Гошев за *OBL* е означена с № 16: Εὐχὴ τοῦ τρισαγίου Ἁγίε ἀγίων ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ μόνος ἅγιος καὶ ἐν ἀγίοις ἀναπαύομενος ἅγιος ὑπάρχεις ὁ τὴν ἀνυπέρβλητον δόξαν ἐν αὐτῷ κεκτημένος. ἅγιος ὁ Θεός, ὁ λόγῳ τὰ πάντα συστησάμενος. ὁ ἅγιος ὁ Θεός, ὃν τὰ τετράμορφα ζῶα ἀκαταπαύστῳ φωνῇ δοξάζουσι... [Ὁ Θεός, ὁ ἐν ἀγίοις ἀναπαύομενος, ὁ τρισαγίῳ φωνῇ...]. Ἐκφώνως Ὅτι ἅγιος εἶ...¹

Според прот. И. Гошев песента-молитва „Светий Боже“ е средоточие на редица особени свещени обреди²: „Пеенето на песента „Светий Боже“ предхожда един от най-тържествените литургийни моменти: четенето на словото Божие. Тълкувателите на Литургията често споменават, че при четенето на светото Евангелие като че ли сам Христос се явява и говори в храма. В този момент архиереят моли Бога да погледне долу на земята Своето земно лозе, т. е. Своята Църква. Когато пък ще се почне четенето на св. Евангелие, архиереят сваля от раменете си знака на своето хриstopодражателно звание, т. е. омофорът, и сам слуша Христовия глас. В древност, дори и до към XI в., пред „Светий Боже“ се казвали прошенията на великата ектения. По-късно тази ектения съвсем отпада. Пред „Светий Боже“ дори и до края на XIV в. българските и византийските християнски владетели бивали коронясвани чрез т. н. *коронационна хиротония*. Че коронацията ставала в този момент, т. е. че тя ставала по-рано и от момента на хиротонисването на епископ, личи от думите на късновизантийския писатели Кодин, който в съчинението си *За официите на Цариградския палат* в гл. 17-та, като разказва как става коронясването на император, казва: „Прочее, както казахме, при отслужването на света Литургия, преди да се изпее „Светий Боже“, като излезе от олтаря, патриархът възлиза на амвона заедно с най-почтените от архонтите на Църквата, облечени в своите свещени одежди...“. Пак преди изпяването на „Светий Боже“ се извършва и приемането на монашеска схима. Ето как *Старобългарският молитвослов*, като ни рисува част от старобългарската литургия по време на Първото ни царство, описва част от обряда по приема на великия ангелски образ: „След това почват антифона. На глас 4-ти. И след това привеждат оногова, който ще се постригва (след въпросите, отправени към бъдещия монах). Свещеникът влиза до светата трапеза и казва ектенията, която

¹ СЛУ Бг 1985, с. 74 – CHR, с. 129 – BAS.

² PG 90, 737.

се казва преди „Светий Боже“. И паят „Светий Боже“. И след „Светий Боже“ дяконът не казва „Вонмем“, но довеждат кандидата за монах и почва обличането му в монашески одежди...“ След „Светий Боже“ става ръкоположението на епископ още от най-ранно време. По това време става още и от средните векове и „троясането“ [интронизирането] на новоизбрания патриарх. Моментът е твърде смислено избран, за да може новият патриарх не само веднага тържествено да седне на своя трон, но и да може да изрече първата си патриаршеска дума съгласно заповедта на Спасителя. Първият възглас на новоизбрания патриарх е възгласът: „Мир всем!“¹.

Що се отнася до началните молитви на византийските литургии *CHR*, *BAS* и *OBL*, първите две молитви на *CHR* в *BAR* 336 – проскомидийната и следващата я молитва на Входа, според прот. Гошев, биха могли да бъдат изтълкувани в смисъл, че през VIII–IX в. *CHR*, за разлика от *BAS*, е нямала антифони, а съществуващите антифоните са възприети по-късно, в епохата на промените, настъпили около прехода на първото християнско хилядолетие. Тогава, както уточнява Гошев, изследвайки наличните данни от текстовете, става изравняване на молитвите на Входа и в двете византийски литургии на *CHR* и на *BAS*, изоставена е великата ектения след малкия вход, уеднаквени са молитвите на Трисветата песен, установяват се и проскомидийните молитви, като в този процес на промени *BAS* влияе върху *CHR*, която се е лишила от няколко свои древни особености и молитви. В *OBL* молитвите изглеждат така^{2,3}:

Εὐχὴ τοῦ τρισαγίου Ἁγίε ἁγίων ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ μόνος ἅγιος καὶ ἐν ἁγίοις ἀναπαύμενος ἅγιος ὑπάρχεις ὁ τὴν ἀνυπέρβλητον δόξαν ἐν αὐτῷ κεκτημένος. ἅγιος ὁ Θεός, ὁ λόγῳ τὰ πάντα συστησάμενος. ὁ ἅγιος ὁ Θεός, ὃν τὰ τετράμορφα ζῶα ἀκαταπαύστῳ φωνῇ δοξάζουσι... [Ὁ Θεός, ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαύμενος, ὁ τρισαγίῳ φωνῇ...]. Ἐκφώνως Ὅτι ἅγιος εἶ...

Молитва на Трисветая: Светий на светийте, Боже наш, Ти Който един Си свет и в светите почиваш, свет Си, Ти, Който имаш недостижимата слава в Себе Си; светий Боже, Ти, Който със слово всичко Си създал; светий Боже, Ти, Когото четверообразни животни хвалят съ непрестанен глас... [Боже свети, Ти, Който в светиите почиваш, Ти, Който с трисвет глас...]. Защото Си свет...

¹ PG 98, 413, 416, 429, 432.

² Прот. И. Гошев, *Старобългарската литургия*, с. 37, 40–41.

³ Прот. И. Гошев, *Божествената литургия на Златоуста*, с. 35.

Библейски и светоотечески основания за *Трисветата песен на ангелите*, присъствието им в богослужебния живот на Църквата и ангелотворчество като богословски и литургичен феномен

Според св. Василий Велики и св. Йоан Дамаскин светът на безплътните духове или ангелите се намира на горното небе. В Посланието си до колосяни св. ап. Павел под небе и небесен свят разбира ангелите: „Чрез Него е създадено всичко, що е на небесата и що е на земята, видимо и невидимо, било Престоли, било Господства, било Началства, „ободно и различно съществуване чрез мисълта и свободната воля на Твореца. Това е идея, която е в много голяма степен в съответствие с проповядването на Нюман, че ангелите са „истинските причини за движение, светлина и живот“¹. Така също, богословието на св. Франциск, изразено в неговата „Песен на творенията“², е предшествано от бл. Августин на Запад и от онези, които го следват. Въз основа на тази традиция, Буйер прави изумително използването на метафората на музиката, за да опише творението. Той вижда ангелите като единен хор, съставен от огромно хармонично множество от тонални компоненти, всеки тон представител на човек, от който се появява самата физическа вселена. Всички частици на Вселената, всичките ѝ материални енергии, се движат и формират чрез резонансната сила на тези ангелски хорове. Но именно от гледна точка на временната хармония музикалната метафора има своето пряко приложение: чрез фиксиране на бдителните си очи към диригента и Твореца ангелите запазват времевата мярка и ритъма на Вселената³. Поради ясното учение на църковните отци именно чрез признаването на присъствието на ангелските като творения за Божията слава, постоянно действащи в космоса, а човекът като творение за Божия слава в историческото му предназначение като „венец“ на земята. С други думи, „само чрез „виждане“ на присъствието на ангелите в сътворението чрез вяра в Божественото Слово, ние можем да разберем целта на нашето съществуване. Следователно реалистичната ангелология е от голямо значение за нашето ежедневие. И кард. Нюман, и Буйер със сигурност са прави да потвърдят патристичното учение

¹ К. Lemna, *пос. съч.*, с. 908.

² *Canticum* или *Laudes Creaturarum*, композирана ок. 1226 г. от св. Франциск от Асизи.

³ Срв. К. Lemna, *пос. съч.*, с. 909.

в това отношение – и в явно противопоставяне на утилитарното виждане за вселената, притежавана от съвременния човек¹, разкрити в светлината на християнската Евхаристия.

Във всички посочени литургийни текстове на древната Църква разказът за Небесната литургия е свързан с пеене на Трисветата песен „Свет, Свет, Свет!“². Според Желтов „Съвременната литургична наука решава нееднозначно въпроса защо тази песен присъства в повечето класически анафори“³. Мнозинството западни учени, сред които Р. Тафт,³ Дж. Фенуик⁴ и Дж. Каминг⁵, смятат, че Трисветата песен е интерполация от IV в., направена под влияние на юдейската литургична практика (на подобни позиции стои още в началото на XX в. и И. Карабинов⁶). Желтов не се съгласява с някои от тези възгледи и ги отнася към древния откъс от анафора от *Страсбургския папирус*, „който днес, в светлината на неотдавна публикувания Барселонски папирус, вече не може да се интерпретира в полза на това предположение“⁷. Ч. Джираудо⁸ в своите изследвания върху светата Евхаристия и Ангелското богословие – славословие, изказва по-реалистична позиция относно приемствеността на раннохристиянските литургични форми с тези на междузаветния период – в частност, където за междузаветните молитвени форми⁹ е характерно включването на разказа за Небесната литургия в състава на молитвите при най-важните случаи. „Това отново ни заставя да се замислим за степента на влияние на апокалиптичната литература и изобщо на есхатологичните представи върху средата, в която са проповядвали Господ Иисус

¹ L. Bouyer, *пос. съч.*, с. 171.

² М. Желтов, „Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских Служебниках“, *Богословские труды* 41 (2007), 388–403.

³ Срв. R. F. Taft, *Liturgy in Byzantium and Beyond*, 83–121; Taft, R. F. „The Synaxarion of Evergetis in the History of Byzantine Liturgy“, *The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism*, ed. By M. Mullett, A. Kirby, Holywood 1994, p. 285.

⁴ Срв. J. Fenwick, „Fourth Century Anaphoral Construction Techniques“, *Grove Liturgical Study* 45 (1986).

⁵ Срв. G. Cuming, „Four Very Early Anaphoras“, *Worship* 58 (1984), 168–172.

⁶ И. Карабинов, *Евхаристическая молитва (Анафора)*, СПб. 1908, с. 8.

⁷ М. Желтов, *Чин Божественной литургии*, 240–256.

⁸ Срв. C. Giraud. *La struttura letteraria della preghiera eucaristica: Saggia sulla genesi letteraria di una forma*. Roma, 1981, 1989.

⁹ Срв. G. Winkler, *Das Sanctus: Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken*, Rome 2002 (Orientalia Christiana Analecta, 267).

Христос и Неговите апостоли. При все това, в централната молитва на църковното богослужение, анафората, описанието на Небесната литургия се съхранява и до днес в пълна степен. С това се подчертава както неразривната връзка с литургичната традиция на древната Църква, така също и есхатологичното измерение на Божествената света литургия, в която Господ на Силите Се явява и Самият Той Се раздава за храна на верните и чрез която съзераваме Небесата и тяхната слава, като наравно с това поминаваме извършените дела заради нас и нашето спасение в Божието домостроителство, както и Деня на идващото Царство¹.

Феноменологията на Ангелската песен остава константна в евхаристийното богословие на Църквата и съпътства светостта и славословието на Бога от най-ранна древност до днес. Прилагателното Свят – Ἅγιος, отнесено до Бога и основен пункт в Трисветата песен, винаги е присъствало в християнската, а дори и в юдейската литургична практика. Думата *Свят* има важно богословско значение в текстовете на молитвите, съставени от юдеи и християни. *Ангелската песен* заема основно място в молитвите на Църквата и, както стана ясно, още от дълбока древност чрез изпълняването на този свят химн се открива истинската евхаристийна святост – ангелите на небето непрестанно *богословят* Бога и възпяват Неговата слава, а човеците по време на светата Литургия на земята славословят, хвалебстват и също възхвалят Неговата слава. Св. Василий Велики, говорейки за сътворяването на ангелите, ясно показва участието на трите Лица в това дело: „В създаването им са представени първоначалната причина на сътвореното – Отец, творческата причина – Син, и извършителната причина – Дух, тъй че служебните духове имат битие по волята на Отца, получават битие чрез действието на Сина и се извършват в битието с присъствието на Духа”². Според Лоски „това общо действие на Светата Троица като двойно домостроителство на Слово и Духа – творческо и извършително – дава на тварите не само битие, но и „благодобитие“, ще рече способност да се живее в добро, в съвършенство”³. Св. Василий Велики в своята Евхаристийна молитва изобразява чрез текста в края на „Пролога“ всички

¹ М. Желтов, *Чин Божественной литургии*, 388–403.

² PG 32, 136AB.

³ В. Лоски, *Мистическо богословие*, с. 58.

ангелски степени, като казва^{1,2}

...πᾶσα κτίσις λογική τε καὶ νοερά...
καὶ σοὶ τὴν αἰδίων ἀναπέμπει δοξολο-
γίαν...
σὲ γὰρ αἰνοῦσι ἄγγελοι ἀρχάγγελοι
θρόνοι κυριότητες ἀρχοὶ ἐξουσίαι δυ-
νάμεις καὶ τὰ πολυόμματα χερουβίμ
σοὶ παρίστανται κύκλῳ τὰ σεραφίμ...
ἀκαταπαύσοις στόμασιν ἀσιγήτοις θε-
ολογίαις τὸν ἐπινίκιον ὕμνον ἄδοντα
βοῶντα κεκραγότα καὶ λέγοντα
Ἅγιος ἅγιος ἅγιος Κύριος Σαβαώθ.
Πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης
σου.

..всяка словесна и разумна твар...
и постоянно Ти отправя славосло-
вие...
Тебе хвалят ангели, архангели, прес-
толи, господства, начала, власти,
сили и многоочити херувими. Около
Тебе стоят серафими един със шест
крила и друг със шест крила, с две
покриват лицето си, а с две нозете
и с две летят, и викат един към друг
с немлъкващи уста, с непрестанни
славословия. А небесните сили пеят,
викат, възкликват, възгласят: побед-
ната песен и казват: Свет, Свет, Свет
е Господ Саваот, пълни са небето и
земята с Твоята слава.

Текстът свидетелства за древния хвалебствен момент запечатан в евхаристийното ангелско богословие и подчертава, че всички онези словесни и безсловесни твари, които славословят Бога, го правят според своето място в йерархията, създадена от Твореца. Така, както бе изяснено по-горе в текста, човеците отправят славословия – доξολογία, а ангелите непрестанно богословят – θεολογίαις Бога, както най-ясно свидетелства св. Василий в текста на своята Анафора³. Кападокийският светец учи, че Бог е създал ангелския свят в такива извънвремеви условия⁴. Като говори за ангелското славословие по време на Утренята „Слава на Бога във висините“, митрополит Филарет Московски изразява характерното за Православната църква учение: „Бог има височайша слава от векове... Славата е откровение, явяване, отражение, одежда на вътрешното съвършенство. Бог Отец е Отец на славата (Ефес. 1:17); Син Божи е сияние на славата Му (Евр. 1:3) и Сам има у Отца Своята слава преди светът да бъде (Йоан 17:5); по същия начин Дух Божи е Дух на славата“ (1 Петр. 4:14)⁵. Като използва литургичния символизъм, характерен за Алек-

¹ Срв. гр. текста в *Ἱερατικόν*, 1962, р. 177 – BAS; М. Арранц, *Евхаристия*, 189–190.

² Срв. бълг. текст в СЛУ Бг 1985, с. 140 – BAS.

³ Дякон И. С. Иванов, *Между ангелите и човеците*, 180–181.

⁴ PG 29, 13.

⁵ Филарет, митроп. Московски. *Слова и речи*, т. II, 36–37.

сандрийската школа, Псевдо-Дионисий Ареопагит отнася ангелите на върха на стълбицата на творенията, като по своята чиста духовна природа те са най-близко до Бога и затова се явяват посредници в откровението между Бога и света, благовестници на Неговата воля и на Неговите тайни. В духовната йерархия те се намират по-високо от човеците. Ангелите са ръководители на старозаветните праведници, чрез ангелите е даден Мойсеевият закон, архангел Гавриил донася тайнственото благовестие на света Богородица и Приснодева Мария, отнасящо се до Боговъплъщението на Сина Божий, ангели благовестят радостната вест за Рождението на Христос, ангели благовестят за Възкръсналия Господ. Псевдо-Дионисий Ареопагит, както и св. Василий, класифицират йерархията на ангелското войнство в девет чина, разделени на три групи¹. Литургичното преживяване в този смисъл е символният език на душата, който чрез творческия процес на създаване, усвояване и интерпретация се оказва процес на *μετάνοια* (преобразяване) и подпомага изявата на религиозните преживявания на личността. Тоест, в богослужението и участието си в Евхаристията човекът от грешен става свят. Друго доказателство за проява на светостта е и мистичното съзвучие между икона, текст и музика, проявени чрез богослужението, и по-точно в иконографския образ на „Светата Троица“ и песнопенията „Трисвятоє“ и „Свете Тихий“². Авторите на литургични съчинения, съобразно с изискванията на църковните събори за принципно следване на *архетипа*, многократно наричан – *традиция*, стриктно следят за изпълнението и интерпретацията на основните християнски култови форми – песнопенията, иконописта, литургичните текстове. В ранния период на формиране на християнското богослужение се налага по отношение на молитвите като носители на закодираната тайна за истинската вяра да се създават текстове с характер на догматическо творение в противовес на еретическите по-близки до човешката сетивност песнопения, от една страна, и от друга – да не се отличават много от традиционно създадения ритуал от времето на Исус Христос – богослужебния ритуал на юдеите, който служи като основа за изграждането на литургичните – евхаристийни, химнографски и

¹ Дионисий Ареопагит. *За небесната йерархия*, 101–105.

² Diacono I. S. Ivanov, *La musica bizantina*, 19–26.

иконографски творения¹. Според някои изследователи те взаимно се преплитат. Така например, преди Литургията на верните Църквата призовава към литургично съединяване между видимото и невидимото, на вещественото и невещественото, засвидетелствано в „Херувимската песен“², която в богослужебния порядък на Литургията е вход към принасянето на безкръвната и хвалебна жертва от хората, които *славословят* и ангелите, които *богословят* пред Олтара на Всевишния.

¹ Дякон И. С. Иванов, „Теория и праксис – литургия и музика – традиция и съвременност“, *Българско музикознание*, 2009, кн. 2, 2–5.

² Литургичните проблеми, отнасящи се до Херувимската песен се разглеждат в друго мое изследване.

