

ПРЕГЛЕД / ОБЗОРИ И РЕЦЕНЗИИ / SURVEY AND BOOK REVIEWS

Татяна Илиева (София, България)

В ТЪРСЕНЕ НА СЪЩНОСТТА НА СЛОВОТО

Искра Христова - Шомова. *Бог бе слово: етюди върху християнството, видяно през призмата на езика*. Университетско издателство „Св. Кл. Охридски“. София, 2016. 336 с.

Новата книга на И. Христова-Шомова „Бог бе слово“ е посветена на една относително слабо разработена област в науката за езика, предмет на която са възникването и развоят на специалната терминологична лексика в исторически аспект. Досега тази проблематика е поставяна в отделни статии, разглеждащи изолирано и поединично частни въпроси на формирането на християнската терминология в *Slavia Orthodoxa*, както и някои конкретни термини¹. Единствената до този момент монография, посветена на историята на терминологията в българския език, е съсредоточена върху богословско-философската терминологична система в един определен паметник – Йоан-Екзарховия превод на *De fide orthodoxa*, известен под имената

„Богословие“ и „Небеса“². В такъв смисъл представяната в тази рецензия книга се явява качествено нов етап в развитието на изследванията в указаната научна сфера. Списъкът на използваните в труда на И. Христова-Шомова ръкописи възлиза на 110 единици, между които 29 евангелия, 26 апостола, 4 псалтира, 1 паримейник, 10 ръкописа, които съдържат славянски преводи на библейски книги, 1 евхологий, 6 мисала, 2 триода, 20 служебни и празнични минеи, 6 сборника с разнообразно съдържание и 5 други книги в широк хронологичен диапазон, между които Лествица и Поучения на Авва Доротей, Ареопагитики в превод на Исая Серски, Повесть временных лет и Шестоднев на Йоан Екзарх. Този факт превръща представяната книга в събитие не само за българската, но и за световната славистична медиевистика.

Трудът се състои от отделни, писани в продължение на много години, етюди

¹ Вж. подробна библиография у Илиева, Т. Проблеми на терминологичната лексика в старобългарския език. – В: Актуални проблеми на балканистиката и славистиката. Доклади от Втората международна конференция, проведена на 9 и 10 ноември 2012 г. във ВТУ „Св.св. Кирил и Методий“. Велико Търново, 2014, 57–71.

² Илиева, Т. Терминологичната лексика в Йоан-Екзарховия превод на „*De fide orthodoxa*“. София, 2013.

върху християнството, погледнато през очите на филолога. Някои от тях съществуват като самостоятелни публикации, но тук са преработени и допълнени. Други съдържат части от отпечатани вече работи на авторката, също редактирани. Трети се издават за първи път. Значителна част от тези текстове са създадени във връзка с водения от И. Христова-Шомова като професор към Катедрата по Кирилометодиевистика при Факултета по славянски филологии на СУ „Св. Кл. Охридски“ курс „Език и мит“ в магистърската програма „Старобългаристика“ и трябва да се оценят освен като високостойностен научен труд, и като плод на преподавателската ѝ работа със студентите. На следващите страници ще се опитам да резюмирам накратко в оценъчен план съдържанието на всеки един от тях.

В първия етюд „Сакралният и ритуалният текст“ (с. 17–28) авторката представя базисната концепция, на която понататък почива изследването. Основните положения в тази концепция може да се сведат до следните няколко пункта: човешката култура като цяло представлява сбор от свързани помежду си различно йерархизирани текстове; в частност средновековната християнска култура, която е обект на изследването, е сбор от сакрални и ритуални текстове; по същността си сакралните текстове за която да е идеологическа общност (в случая средновековното християнско общество) са текстове, получили статут на свещени за съответния колектив и се намират най-високо в йерархията от текстове. Ритуалните текстове, които са на по-ниско равнище, възникват с нарочната цел да бъдат посредник между човека и сакралното (в действителност сакрализираното) слово, с което не може да се общува пряко. Ритуалните и сакралните текстове са свързани помежду си, защото, от една стра-

на, ритуалните текстове може да се възприемат адекватно само в по-широкия контекст, създаден от свещените книги, но от друга страна, те самите са контекст на сакралния текст, който, сакрализирайки се, престава да съществува като цялостен и единен текст, а се разпада на сбор от фрагменти – цитати, които, вмъкнати в ритуалния текст, нарушават на свой ред неговата монолитност. Този начин на функциониране на текстовете предопределя особеностите на тяхната структура, която се отличава с господство на съчинителните над причинно-следствените връзки. Обратно, структурата също влияе върху функцията чрез пораждање на допълнителни смисли. Съществуват типологически сходства и съвпадения в структурата и начина на функциониране между средновековните сакрални и ритуални текстове и аналогични на тях такива от други исторически епохи. Тези разсъждения на авторката са особено важни за понататъшното разбиране на конкретните примери, дадени в книгата.

Следват десет етюда, обединени под общия наслов „Названията на Бога“. Те представят обобщение на данните от предхождащи частни изследвания на други учени, между които В. Ягич, К. Хоралек, О. Н. Трубачов, Ив. Гълъбов, Ив. Добрев, Е. Херман, Л. Панин, А. Милтенова, Т. Афанасиева, Ив. Христов, М. Йовчева и др., допълнени с проучвания на авторката и синтезирани въз основа на събрания богат емпиричен материал изводи на ново равнище относно развоя на някои от основните богословски термини. В първия етюд от тази група „Първородният син“ (с. 31–40) се анализира унаследеният от индоевропейския праезик термин *син*, превърнал се в централен за триадологията и христорологията. Изследвана е дълбинната структура на думата, противопоставяща се на останалите роднински

имена по наличния в състава ѝ показател за космически ред наместо този за неотделима принадлежност, като тази контрадикция се поставя във връзка с универсалната митологическа представа за жертвоприношението на първородната мъжка рожба.

Вторият етюд, озаглавен „Благодатта“ (с. 41–55), разглежда термина *благодат* в старобългарската преводна книжнина и неговото отношение към гръцкия му еквивалент $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ ³. На базата на направената съпоставка авторката изтъква, че нашите първоучители въвеждат едно съвсем ново и непознато за другите християнски народи понятие, което няма съответствие нито в изходния език, нито в християнската литература преди тях. Това, подчертава изследователката, е една чисто славянска дума, която остава характерна за езика и за мисленето, за нагласата на православните славяни към света. Авторката обръща внимание върху преосмислянето на старобългарското *благодѣтъ* в новобългарски *благодат*, като търси обяснение за това развитие на формата на думата. Тя отбелязва широката употреба на термина в хърватските мисали и брeвиари, както и наблюдаваната в тях тенденция същият да се замества от съществителното *мласть*. Изследователката се спира и на кореспонденцията с основното новозаветно понятие $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ поздрав към Св. Богородица $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\epsilon\ \kappa\epsilon\chi\alpha\rho\iota\tau\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$. Тя сравнява неговите преводи в старобългарски текстове с данните от други редакции и надписи в изобразителното изкуство от разглеждания период, както и с рефлексив-

ята му в староруската литература (върху материал от Слово за закона и благодатта). Въз основа на изнесения емпиричен материал И. Христова заключава, че за Кирило-Методиевия превод на Евангелието са характерни преводните еквиваленти от основа *благодѣтъ*-. В България обаче рано се появява *преводѣтъ* с думи от корен *рад-*, възпроизвеждащ етимологичната фигура от езика на оригинала в ангелския благослов към Мария $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\epsilon\ \kappa\epsilon\chi\alpha\rho\iota\tau\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$. Този превод И. Христова-Шомова свързва с книжовната дейност на Климент Охридски. Разминаването в превода на службите и тропарите в апостолите според авторката е доказателство, че в състава на Кирило-Методиевия превод на Апостола са влизали и тропарите на основните празници, т.е. те са преведени заедно с Апостола доста преди службите.

Следва етюдът „София, Премъдростта Божия“. В мотивацията на този *nomen abstractum* на славянски от названието *мѣдѣ*⁴ според авторката прозира съществуващата във вярванията на много народи прастара човешка представа, че интелектуалните потенцици се съдържат в мъжката възпроизводителна сила. Това, ако трябва да продължа нейните разсъждения в същата посока, пряко кореспондира с възприятието на премъдростта, от една страна, като същностно свойство на Бога, въплътил идеята за водещото мъжко начало – едновременно Отец и Син, а от друга, у човека – като признак за достигане на пълна зрялост (възмъжалост) на ума и духа. В дисонанс с горните размишления, изследвайки превъплъщенията на София в Стария и в Новия завет, у гностиците и в християнството, И. Христо-

³ Вж. също Христова-Шомова, И. О благодати. – В: Православная культура на Урале: контексты истории и современность. Материалы научно-богословской конференции с международным участием. Челябинск, 2006, 56–62.

⁴ По Иванов, В. В., В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. Москва, 1974.

ва-Шомова окачествява Премъдростта като четвърта ипостас на женското начало в Божествената Троица. Бих оспорила това определение като привнасящо чужди и неприсъщи на християнското вероучение представи. Струва ми се неубедително върху една стилистична фигура, каквато е персонификацията на София в Библията (собствено в четивото за Рождество Богородично от Притчи 9:1–11)⁵, а по-сетне и в патристичната литература, да се изгражда цяла концепция, неподплътена от други сериозни доводи извън иначе наистина очарователните за интелектуалните сетива на читателя есеистични построения. С тази единствена уговорка предложеният коментар на славянските преводи на Притчи 9:1–11 в общо шест източника, между които ранни паримейници и покъсни служебни минеи (староизводни, документиращи архаичната традиция, и новоизводни, отразяващи реформата на текста, свързана с въвеждането на богослужението по Йерусалимския устав), както и съпътстващият го преглед на изображенията на София като илюстрация към посоченото четиво заслужават адмирации. Бих добавила още, че изследването ще добие по-голяма пълнота, ако към дадената от авторката етимологична справка се приведат и други асоциативни значения на сродните думи в различните езици, развили се на базата на унаследения от индоевропейския праезик корен **mendh-*, **mondh-*, например ‘бодър, пъргав, бдителен’ или

⁵ Мъдростта в случая се асоциира с празника Рождество на Пресвета Богородица като нейна отличителна черта в качеството ѝ на една от четирите кардинални добродетели (мъдрост, мъжество, умереност и справедливост), които са основни принципи на нравственото поведение на човека и естествена основа за зараждане и развиване на другите добродетели.

‘можещ’⁶, както и ако се направи съпоставка с мотивировката на гръцкия термин σοφία, който е във връзка с прилагателното σαφής ‘ясен, видим, точен, определен, верен, истинен’. Що се отнася до изгънатата от И. Христова-Шомова лингвистично маркирана християнска опозиция мъдрост (земна, „външна“ мъдрост) – прѣмъдрост (София, Божията премъдрост, висша степен на мъдрост, сврѣхмъдрост), характерна за Кирило-Методиевите преводи, бих я допълнила с наблюденията си върху нейната по-сетнешна неутрализация през Преславския период, когато и двата термина се употребяват за означаване на свойство както на Божия, така и на човешкия ум, сътворен по Божий образ и подобие⁷.

Четвъртият етюд „Космосът“ (с. 74–81) разисква понятието κόσμος и неговите терминологични наименования в славянските преводи. Промененото в християнската епоха значение на унаследения от класическата древност термин κόσμος според изследователката отразява радикалната смяна на представите за света – от разпокъсана картина на различни територии, подвластни на различни божества и сили, в идеята за единството на целия заобикалящ свят, познат и непознат, свой и чужд,

⁶ Вж. Български етимологичен речник. Т. 4. София, 1995, с. 373.

⁷ Срв. в Богословие на Йоан Екзарх употребата жнвал мъдрость (53а) ЙоЕБ53а (за второто лице на Св. Троица), но преумоудрость соломона и преумоудрость нѣва ЙоЕБ312b. Примерите се цитират по S a d n i k, L. Des hl. Johannes von Damaskus Ἐκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes. in der Übersetzung des Exarchen Johannes. Hrsg. von Linda Sadnik. Bd. 1–3 (= Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes. T. 14, 1; T. 14, 2; T. 14, 3). Wiesbaden–Freiburg I. Br., 1967–1983.

приятелски и неприятелски. Относно етимологията на славянския преводен еквивалент мнрѣ авторката споделя мнението на М. Фасмер за родство със староиндийската Mitra (индоиранско божество на приятелството и съгласието), извеждайки оттук първично значение на думата ‘познатата, сигурна, мирна и домашна част на света’. Има обаче и други обяснения на етимологията на това съществително. Фр. Миклошич в своя етимологичен речник го извежда от индоевропейското *mēi- + формант -го-, а Валде-Покорни – от корен *mei- ‘вързвам’ от индоевропейското *mei- ‘допир, съприкосновение’⁸. Като маркер на Кирило-Методиевите преводи И. Христова-Шомова определя предаването на грц. κόσμος в Евангелието, Апостола, някои тропари и други химнографски творби посредством терминологичното съчетание въсь мнрѣ. Това преводаческо решение според нея е продиктувано от преценката на светите братя, че думата мнрѣ не може да предаде достатъчно добре значението на това, което в християнството се назовава с κόσμος, идеята за всеобхватността и универсалността на творението на единствения демиург. Все пак мисля, че тук по-вероятно се касае за свободно възпроизвеждане на калкиращ гръцкия композит τὸ λαῦκόσμιον превод, което от своя страна говори за неговата утвърденост в литературата. Това предположение се подкрепя и от присъствието в текстовете на синонимни преводачески решения като въса тварь и въсе зъданнѣ⁹. Отбелязаната от авторката замяна в преславската и атонската редакция на въсь мнрѣ

с мнрѣ би могла да се обясни със стремежа на книжовниците от тези центрове към точно предаване на гръцкия оригинал.

Не съм съгласна със синонимизирането на съчетанията въсь мнрѣ и мнрѣ съ (с. 79). Тук става дума за два термина с различни прояви. В Богословие на Йоан Екзарх – терминологичното словосъчетание мнрѣ съ (вж. 100а–б; 131а; 206а) и неговата разновидност съде сын мнрѣ, грц. ὁ παρὼν κόσμος ‘настоящият, тук и сега съществуващият свят’ (вж. 101б), се противопоставят на бъдещия – градъщнн въкъ, грц. ὁ ἐρχόμενος αἰὼν, на новото небе и новата земя, които ще се появят след всеобщото възкресение. Приведените от И. Христова-Шомова примери из Шестоднев на Йоан Екзарх по изданието на Р. Айцетмулер¹⁰ също навеждат на мисълта за разграничаване на двата термина. Употребата на мнрѣ съ винаги предполага някакво ограничение, контрадикция. Така, изречението свѣтъ мнрѣ сего члкъз (15б) визира, че човекът е светлина на този, видимия свят като материален образ на нетварната светлина, която е Господ. Фнлософн мнрѣ сего (18а) означава мислителите, мъдреците на този, грешния свят в противовес на богопросветлените умове от другия, духовно извисения свят на Божиите угодници. В същото време на друго място светите люде са наречени светилници, осияващи този тук свят, но неговата истинска светлина е Христос като посредник между земните и небесните: ꙗкоже во н аллѣ глѣтъ свѣтънѣнны намѣна нны въ мнрѣ сем ннже юсть свѣтъ мнрѣ сего (145б). Обаче думите азъ кемь свѣтъ мнрѣ (Йо 8:12) биха могли да се тълкуват поради двойствената природа на възплътеното Божие Слово двойко

⁸ Цит. по Български етимологичен речник..., т. 4, с. 111.

⁹ Вж. И л и е в а, Т. Терминологичната лексика..., с. 289, 349. Срв. пак там, с. 350 въсе творенне.

¹⁰ Aitzetmüller, R. Das Hexaemeron des Exarchen Johannes. Т. 1–7. Graz, 1958–1975.

– и като азъ есмь свѣтъ мнра сего (38с), и като азъ есмь всемоу мнру, което и нами-ра отражение в традицията¹¹.

Към информацията, изнесена от И. Христова-Шомова в тази част на книгата, бих добавила още, че през Симеоновата епоха се появява славянското тълкуване на κόσμος – οὐτварь, което може да се обясни със стремежа да бъде избегната омонимията с мнръ, грц. εἰρήνη¹².

Обект на анализ в следващия етюд „Насъщният хляб“ (с. 82–92) е преводът на термина ἐπιούσιος от Господнята молитва¹³. След изясняване мотивацията на гръцката дума въз основа на нейните интерпретации в съчиненията на св. отци (Йоан Златоуст, Йероним, Августин) са систематизирани данните от средновековните български преводи, където са констатирани четири начина на предаване на това специално наименование: посредством пряка заемка (επιούσι); посредством определение със значение ‘катадневен’ (наставльшаго дне, дъневьнын, надъневьнын, прнджщни); посредством определения, свързани със същността (насъщьнын, насъщъствьнын, същьныъ, вьтънын, двостон-

ны еетьствоу, насыщьнын); посредством определения, съчетаващи двата вида превод (на соущьнын дънь). Това голямо разнообразие при названията на хляба в „Отче наш“ според И. Христова-Шомова, от една страна, предполага, че Господнята молитва може би е имала повече преводи, а от друга, свидетелства за активното отношение на книжовниците към този основен християнски текст, за желанието им неговият превод да е най-точен, породило на свой ред търсения в областта на богословската терминология с цел да бъде намерено най-доброто, най-точно и изразително съответствие на гръцкия термин. При атонската редакция преводът се унифицира, като се затвърждава употребата на насъщьнын, запазена и до днес.

В тясна връзка с предходния етюд се намират следващите два – „Богословският термин οὐσία и неговите преводи“ (с. 93–107) и „Богословският термин ὑπόστασις и неговите преводи“ (с. 108–126). В тях И. Христова-Шомова се спира на богословските термини οὐσία и ὑπόστασις и техните славянски преводи. Най-напред тя изяснява мотивацията на гръцките думи, проследява тяхната предистория в класическата философия на Платон, Аристотел и неоплатонниците, както и употребата им в Новия завет, диференцира семантичните различия между тях, разглежда латинските им съответствия. Също така анализира славянските корелати на всички свързани със същността термини в различни по жанр и времепоаява текстове – преводни и оригинални. След обстояния преглед на преводните съответствия на прилагателното ἐπιούσιος от молитвата „Отче наш“ в предшестващия етюд тук се изследват старобългарските еквиваленти на ὁμοούσιος в старите славянски преводи на Символа на вярата, запазени в Устюжката и в Ефремовската кормчая (първият възхождащ според

¹¹ Вж. И л и е в а, Т. Терминологичната лексика..., 145–146, 298.

¹² Срв. например в Супрасълския сборник дъньсь адамъ създанъ бысть въ шестын дънь, дъньсь образъ бжъствьнын носн, дъньсь мала оутварь въ оутварн съставна; или в 13-те слова на Григорий Назиански по ръкопис от XI в. да оувъмъ законы тварн сеа, тако небо н земл, н море н вса оутварь велнкаа сн вещь вжна. А също и в Шестоднев на Йоан Екзарх: творьць въ трьтын сню оутварь знаемоу оутворн въсьмн красотаи (цит. по С р е з н е в с к и й, И. И. Материали для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 3. Ч. 2. Санкт-Петербург, 1903, кол. 1303). Вж. И л и е в а, Т. Терминологичната лексика..., с. 142, 354.

¹³ Вж. също Х р и с т о в а, И. О славянских переводах Господней молитвы. – Palaeobulgarica, 15, 1991, № 3, 41–56.

Гезен към Методиевия превод на Номоканона, а вторият отнасян към столничната книжовна продукция)¹⁴. Според И. Христова-Шомова непреведените тринитарни термини *омочн* и *очсна* отговарят на пряката заемка *епночн* в Господнята молитва и е възможно да отразяват превод, правен в България преди Кирил и Методий¹⁵, докато калката *едноосъщнъ* характеризира преславските текстове. Картината е допълнена с данните и от други оригинални и преводни съчинения на старобългарската литература – словата на Климент Охридски, текстовете в Супрасълския сборник, Богословието на Йоан Екзарх, Църковното сказание, Битолския триод, минеите, Простия и Стишния пролог. Редом с *едноосъщнъ* за *ὁμοούσιος* се ре-

¹⁴ Г е з е н, А. Очерк истории славянско-го перевода Символа веры. Санкт-Петербург, 1884.

¹⁵ Още Ив. Гълъбов, анализирайки онтологичните термини *οὐσία*, *ὕποστασις*, *φύσις*, лат. *essentia*, *substantia*, *natura*, изтъква факта, че докато в най-старите кодекси (Клоцов сборник, Синайски евхологий, Супрасълски сборник) е застъпена по-често директната заемка *очсна*, *осна*, то впоследствие се създават калки с домашни пълнозначни средства – *сщъство*, *сщцине*, *сщъствие* (по гръцки образец), и семасиологично близкото до *естъство* *сжъство* (по латински модел). Така за тези основни философски понятия в старобългарския език се утвърждават собствени названия. Ученият отбелязва, че от Йоан Екзарх насетне предпочитанието към славянска терминология се установява като трайна тенденция, наблюдавана и в останалите произведения от този период (творбите на Константин Преславски, Супрасълски сборник), Симеонов Изборник от 1073г., Ефремовска кормчая, Златоструй, Пандекти на Антиох от XI в. и др.). Вж. Г ъ л ъ б о в, Ив. Едно особено лексикално новообразуване в стария български книжовен език. – В: Г ъ л ъ б о в, Ив. Избрани трудове по езикознание. София, 1986, 407–412.

гистрират още облиците *коупнъсжъщнъ*, *коупнъсжщнъ* и *коупносжщнн* (Супрасълски сборник), както и *едноосъщъствнъ* (Ареопагитики)¹⁶, а за *ὁμοούσιον*, *τό* – *едноосъщъство*, *едноосъщцине* и *коупносжщцине*. Авторката обобщава наблюденията си, изтъквайки, че още в старобългарската епоха най-честото съответствие на *οὐσία* е *сщъство*, но освен него в текстовете се срещат, макар и по-рядко, още *очсна*, *сщцине*, *кетъство*, *совъство*, *сзетавъ* и *вещъство*, а за *ὁμοούσιος* – също *едноосъщъствнъ* и *сзпрносжщнъ*. Към приведения списък бих добавила още следните засвидетелствани в Богословието на Йоан Екзарх думи от разглежданото словообразователно гнездо: суфиксалния дублет на *сжъство* *сщъствие* за *οὐσία* (131б) – *haxax legomenon*; деноминативния глагол *сжъствоватн* (в среднобългарския превод на Догматиката *осжъствоватн*¹⁷) за *οὐσιώω* със значение ‘привеждам в съществувание’; прилагателните *сщъствнъ*, *сщцевнъ*, *сщчнъ* и *сзсжчнъ* за *οὐσιώδης* ‘същностен, комуто е присъщо съществено, а не акцидентално битие’ (53а, 87а)

¹⁶ Das Corpus des Dionysios Areopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert). Indices. Hrsg. unter der Leitung von H. Golitz und G.M. Prochorov. Hrsg. von S. Fahl, J. Harney, D. Fahl unter Mitarbeit von I. Christov, G. Sturm, K. Schaper. / Ареопагит в славянском переводе старца Исаии (XIV век). Издано под руководством Г. Гольца и Г. М. Прохорова. Издание подготовили С. Фаль, Ю. Харнай, Д. Фаль при содействии И. В. Христова, Г. Штурм, К. Шапер (= Monumenta Linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes. Т. 55, 2). Weiher–Freiburg I br., 2012.

¹⁷ W e i h e r, E. Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung des 14. Jahrhunderts. Hrsg. unter Mitarbeit von F. Keller und H. Miklas (= Monumenta Linguae slavicae dialecti veteris. Т. 25). Freiburg i. Br., 1987, 642–762.

и за τῆς ὑπάρξεως ‘който се отнася до същността’ (64a); причастния дериват прѣсѣци и изразите выше съществата за ὑπερούσιος (49б) и мноо съществата за ὑπερ οὐσίαν (50a) освен посочените от авторката прѣсѣци въ в Църковното сказание (но също и в Шестнайсетте слова на Григорий Назиански по ръкопис от XIV в.) и прѣсѣци въ в Ареопагитиките (но също и в миней по ръкописи от 1096 и 1097 г., и в превода на Догматическите глави на Йоан-Дамаскиновото „Точно изложение на православната вяра“ от XIV в.); композитите присносъщество ‘присносъщност’ за ἄδιον (100a) и самосъщество, самосъщии ‘същество causa sui’ за αὐτοουσία 50a; негираното производно нежъщество за τὸ μὴ ὄν (52б); адвербиализираната надежна форма със специфично терминологично значение съществомъ ‘по същество’ за οὐσιωδῶς¹⁸. Важно значение за тълкуването на термините от основа -сѣци- има също така съотнасянето им със специалните наименования от другите основи на екзистенциалния глагол, още повече, че от данните в старите писмени паметници е очевидно, че старобългарските книжовници не са правели ясно разграничение между гръцките термини φύσις и οὐσία, поради което нерядко са ги предавали с една и съща дума¹⁹.

По-нататък са разгледани преводите на термина ὑπόστασις в Апостола, в двете редакции на Никео-Цариградския символ на вярата (първата, засвидетелствана в Устюжката кормчая, от преди идването на Кирило-Методиевите ученици в България, характеризира-

ща се с пряко заемане на гръцкия термин, и втората – преславска, документирана в Ефремовската кормчая), в Изповедалния чин на Синайския евхологий, в различни преводни и оригинални произведения на старобългарската литература – Пространните жития на св. Кирил и на св. Методий, съчиненията на Климент Охридски (Похвалните слова за св. Кирил и за св. 40 мъченици, Слово за Св. Троица, службите за св. Стефан и за св. Аполинарий), Богословието на Йоан Екзарх, Църковното сказание, Супрасълския сборник, службите от Великопостния цикъл в старозводните триоди, службите от минейния кръг, Простия пролог, 13-те слова на Григорий Назиански, Симеоновия сборник²⁰. Въз основа на направените наблюдения И. Христова-Шомова заключава, че в най-ранната епоха като съответствия на ὑπόστασις в славянските писмени паметници се използват пет думи – οὐπσταсъ, лнце, съставъ, съество и свонство. Авторката допуска, че пряката заемка οὐпσταсъ и терминът лнце вероятно се отнасят към най-ранния Кирило-Методиев период, макар че е възможно лнце да е въведено вторично при редактирането на богослужбните текстове в Преслав (мнение, което споделя и М. Йовчева)²¹. Славянските еквиваленти съставъ, съество и свонство пък могат да се отнесат към книжовната дейност на Кирило-Методиевите ученици в България, като впечатлява единството в употребата на тази лексика между Климент и преславските книжовници. За разлика от οὐσία обаче за предаването

¹⁸ Вж. И л и е в а, Т. Терминологичната лексика..., с. 298, 310, 325, 331, 337, 348–349.

¹⁹ За семантичните различия между дериватите от двете словообразователни гнезда вж. И л и е в а, Т. Терминологичната лексика..., 58–59.

²⁰ Вж. също Х р и с т о в а, И. Богословският термин ὑπόστασις и неговите преводи. – В: СΥΜΠΟΣΙΟΝ или Античност и хуманитаристика. Изследвания в чест на проф. Богдан Богданов. София, 2000, 282–292.

²¹ Й о в ч е в а, М. Старобългарският служебен миней. София, 2014, с. 99.

на ὑπόστασις въпреки намерените славянски думи все пак се предпочита употребата на пряко заетия гръцки термин. На българска почва не се изработва точна калка на ὑπόστασις, а са потърсени думи в езика, с които уместно да се назове съответното понятие – частното проявление на общото свойство божественост. Но докато при съставъ се набляга на принадлежността на частното към общото, то при съвѣство и свонство се набляга на собствените характеристики. В атонската редакция от XIV в. отново се наблюдава връщане към Кирило-Методиевия термин ουπoσtαcιc.

В етюда „Богословската лексика в произведенията на св. Климент Охридски“ (с. 127–148) И. Христова-Шомова набелязва някои основни принципи в терминотворчеството на големия български книжовник. Разгледани са редица застъпени в неговите съчинения специални наименования от областта на космогонията и космологията (мнръ, въсь мнръ, вытнѣ, пакывытнѣ, създаниѣ, тварь), триадологията (сѣцъство, вожъство, ѣстьство, епитети, свързани с троичната идея – трнѣватн, трнѣзначальнн, трнѣслъньчньн и др.), както и от христологията и мариологията. Авторката се спира на символичната употреба на числото седем в творчеството на писателя, проследява отношението между специалната терминология в неговите ораторски и поетични произведения с цел да установи евентуалната ѝ зависимост от жанровата специфика на текста. Наблюденията ѝ показват, че Климент Охридски заимства част от своя инструментариум за изграждане на ораторските си творби от химнографията, което придава поетическо звучене на словата му, прави неговите творби оригинални и индивидуални. Забелязва се влияние на Йоан Златоуст, Григорий Назиански, Йосиф Песнописец, Теофан Начертани. Съпоставката с първите преводи сочи,

че Климент Охридски използва терминологичната система от първоучителите, като я допълва. Докато в терминологията на Кирил и Методий акцент се поставя върху космогоничната и космологичната система, то най-изтъкнатият техен ученик обръща внимание върху лексиката, свързана с вероопределенията на вселенските събори и обясненията на християнските догмати.

Обобщавайки наблюденията си върху специалната богословска лексика в средновековните текстове, авторката заключава, че славянската християнска терминология се изгражда въз основа на гръцката чрез директно заемане, калкиране и приспособяване на гръцки думи и чрез въвеждане на чисто славянска лексика, която понякога не съответства на никаква дума нито в гръцки, нито в латински език. В Кирило-Методиевите преводи присъстват някои вече съществуващи термини, използвани от покръстените славяни, главно адаптирани гръцки думи. Но светите братя използват главно славянски думи. Те не просто са превели основните книги, необходими за християнското богослужение, а и са изградили специфична за славяните богословска терминология. Светите братя са имали концепция за християнството и са отразили тази концепция в преведените от тях текстове. Така са моделирали християнството за славяните и са му дали насока на развитие, която се оказала трайна в течение на изминалите векове. Независимо от промените и трансформациите, които претърпяват текстовете на Евангелието и на Апостола, тези термини са живи и до днес сред православните славяни, широко употребявани не само в специализирани християнски текстове. Нашата съвременна богословска и философска терминология е пряко продължение на терминологичната система, наследена от Средновековието. Зна-

чителна част и от конкретните термини, и от принципите на терминотворчество са наследени от Кирило-Методиевата епоха. Голямото разнообразие от термини през следващия преславски период И. Христова-Шомова отдава на стремежа на книжовниците да намерят най-подходящото съответствие, за да предадат най-точно и най-изразително значението на гръцките думи, които назовават основни за християнството понятия. Като друга вероятна причина за огромната терминологична вариативност тя посочва недостатъчната връзка между книжовниците през старобългарската епоха. През XIV в. терминологията вече е утвърдена. Преводачите се опират на солидно книжовно наследство, което са познавали достатъчно добре, не продуцират сами всеки път нови преводни съответствия, а използват общоприети термини с вариации само при наставките. Изработената от тях терминология е валидна и днес.

Етюдът „Библейските цитати и реминисценции в Молитва към Богородица на Димитър Кантакузин“ (с. 149–156) фокусира изследователското внимание върху един от шедьоврите на славянската словесност на Балканите през XV в. Темите, които звучат в произведението – за Божия гняв и страшните наказания, за всемогъщия Бог и за слабите човешки същества, подложени на каприза на неудържимата стихия, за страдащия праведник Йов, за Богородица – носителка на женската спасителна сила и на новозаветните ценности на прощката, благодатта, вярата, надеждата и любовта – навеждат изследователката на мисълта, че се касае за изповедна молитва преди причастие, а говоренето за отвъден живот насочва конкретно към молитва преди последно причастие. Цитирането на Книга Йов, четена през Страстната седмица, пък на свой ред упътва към църковното време,

с което е свързана творбата. Най-сетне присъствието на есхатологичната тема със Страшния съд отправя към историческия момент на създаване на произведението, а именно по време на драматичните събития в историята на Балканите през XV в. В заключение авторката обобщава, че Молитва към Богородица на Димитър Кантакузин е една философска поема за човешката греховност и слабост и за спасителната сила на вярата, надеждата и любовта, поема, в която безграничният Божи гняв се противопоставя на безграничната милост на Богородица.

Етюдът „Ефектът на парадокса в химнографията“ (с. 157–166) ни представя словото като стилистика в поредица фигури и тропи: персонификации и хиперболизации, сравнения, игрословици с вариации на различни, често антонимизиращи се думи от един корен, реализиращи определени устойчиви топове си като съчетаване на противоположности, преобразуване в противоположност или действащо по противоположен на природата си начин и пр. Чрез илюстрации от различни преводни и оригинални химнографски произведения на този съдържащ огромен потенциал от идеи и образи художествен похват е показана изключителната му художествена сила. Приведени са конкретни примери от Канона за св. Климент Римски от Йосиф Химнописец, Канона за Зачатието на Йоан Кръстител, Канона за св. Евтимий Велики от Климент Охридски, Службата за връщането на мощите на св. Иван Рилски от Димитър Кантакузин, Канона за св. Димитър Солунски от Георги Скилица, Канона за св. Стефан. Въз основа на различни преводачески решения в многократните преводи на едни и същи текстове, както и на индивидуалните постижения на българските книжовници е разкрита тяхната творческа зрялост да превеж-

дат адекватно такива словесни миниатюри и сами да създават нови образци чрез възможностите на старобългарския език. С пълно право авторката отбелязва, че база на парадокса като стилистичен похват в средновековната литература се явява онтологията на религиозното чудо. Към това бих добавила само, че същата функция изпълнява и апофатическата гносеология, познанието чрез отрицание.

Разделът „Названията на магията“ включва три етюда. Първият от тях – „За значението на думата *корен*“ (с. 169–185) – разглежда лексемите от словообразователното гнездо с връх съществителното *коръ* и употребата им в първите преводи на богослужебните книги на славянски език. Етимологичната справка засяга аспектите на дълбинния смисъл на показателя *-(me)n-* в индоевропейските езици. Проследени са съществуващите в науката и взаимнодопълващи се помежду си становища относно семантиката на думите от *-n-*основи: на В. Порциг, че се касае за формант, обединяващ имена на обекти, свързани със силата – природна, божествена или човешка; на А. Исаченко, че в този клас попадат съществителни със значение ‘върхова точка, предел’ и ‘знак, белег’; на Г. Богатова, че в праславянски по този модел се образуват т.нар. *nomina significantia*. Въз основа на данните от предхождащите изследвания и на собствените си наблюдения И. Христова-Шомова заключава, че имената на *-(me)n-* са девербативи, а техният общ формант е показател за пасивност. Същите формират тематичен кръг, в който влизат много термини от тъкачеството и ковачеството – все имена, свързани с опознаването и овладяването на света, които маркират културното, подчиненото вече от човека пространство. Този факт насочва недвусмислено към времето, когато въз-

росният формант е бил продуктивен, а употребата му – активна. Що се отнася конкретно до думата *корен*, според авторката тя се свързва с представите за космическото дърво и се явява знак, назоваващ елемент от подземния свят и едновременно средство за контакт с него и за овладяването му. Принадлежността на съществителното ту към *-n-*, ту към *-nt-*основи И. Христова-Шомова тълкува като показател за двойко страдателно и деятелно значение.

Обект на изследване в следващия етюд „Старобългарските названия за *коса* и представите, свързани с тях“ (с. 186–201) са произходът и значението на старобългарското название на съзвездие Пляяди – *Влэсожелнѣтъ*²². След като привежда изказанието в науката преди нея становища от Л. Фомина, Л. Мошински и Х. Лиминг относно етимологията на думата, И. Христова-Шомова прави опит да обясни това неясно наименование, като го анализира на фона на представите и вярванията у различни народи, свързани с Пляядите. Въз основа на направения кратък преглед на названията и митовете за съзвездие по света (от Индия, през Елада, до ацтеките и индианците в Северна и в Южна Америка) авторката определя като общи черти на мита за Пляядите в различните култури присъствието на няколко взаимно преплитачи се теми, характерни за митологията, свързана с осигуряването на урожай: за женското начало, майчинството, храненето и плодородието, за изгнанието, за космическата война между двете начала –

²² Вж. също Христова - Шомова, И. Две неизвестни славянски названия на Пляядите (Названията на съзвездие Пляяди в старите славянски преводи на книга Йов). – Българска реч, 13, 2007, № 2. В чест на Боряна Велчева, 119–130.

земно и небесно. Това дава основание на изследователката да определи названието *Власожелнѣ* като двукомпонентна дума, съставена от наименованията за коса и костенурка – две митологеми, от които първата е свързана с представата за небесните сили, а втората – с хтоничните.

Последният етюд от този раздел, озаглавен „Магията и изкуството“ (с. 201–216), разглежда терминологията, свързана с магьосничеството. Анализирани са думи от основи *вльхв-*, *врач-*, *чолѣ-/кочѣ-*, *днѣ-*, *враж-*, *чар-*, *вѣд-*, *зна-*, *маг-*, *хытр-*. В плана на широката културно-историческа платформа на изследването се отбелязва, че думите от този тематичен кръг отразяват време на непосредствено и практическо общуване с трансцендентното в противовес на пространното и сложно теоретизиране по въпросите на това общуване през следващите исторически периоди. Тук обаче у мен възниква въпросът защо целият този раздел, който разглежда думи с видимо много древен произход още в една предлитературна и предписмена епоха, не е поставен в началото на книгата преди раздела „Названия на Бога“, включващ основно заемки и неологизми, създадени през старобългарската епоха по модела на изходните гръцки наименования.

Под наслова „Названията на дявола“ са обединени пет етюда. Първият от тях „Дяволът и омразата“ (с. 219–235) разглежда употребата на думата *непрназнь* в различни преводни и оригинални текстове на славянски език: в молитвата „Отче наш“, Евангелието, Апостола, Синайския евхологий, Супрасълския сборник, Григоровичевия паримейник, Шестоднева и Богословието на Йоан Екзарх, в съчиненията на Климент Охридски (слова и служби), в Пространно житие на Кирил, в Житието на св. Вацлав. На базата на направените конкретни на-

блюдения И. Христова-Шомова очертава семантичното поле на съществителното *непрназнь* и неговите производни и заключава, че думите от тази основа имат широко разпространение в старобългарската и в староруската литература, както преводна, така и оригинална. Етимологичният анализ засяга аспектите на дълбинния смисъл на показателя *-знь-* в славянския праезик. Според авторката девербативите, образувани посредством този формант, изразяват отношение между човека и висшите сили, означават понятия, свързани с човешката менталност, със съзнанието и подсъзнанието на личността, с моралните изменения на Аза. В такъв смисъл *непрназнь* назовава злото вътре в нас, а *днѣволъз* – това, което е вън от нас. Изследователката взема отношение и към дискусията в науката въпрос дали думата *непрназнь* е моравизъм. Тя се присъединява към мнението на Р. Станков и А. Минчева, че нито значението, нито морфологичният строеж дават основание да се предполага, че това е калка по чуждоезиков образец.

В „Превъплъщенията на Велзевул“ (с. 236–244) И. Христова-Шомова прави опит да обясни значението на името Бог на мухи от 4 Цар. 1:2, като го анализира на фона на възприятията и вярванията у различни народи, свързани с мухите. Славянската представа за мухата като душа има своите паралели и в други религии. Авторката обръща внимание на факта, че думата *муха* възхожда към общ корен **mu(s)-* в индоевропейските езици с други две думи – *мишка* и *мъх*. Обяснение за това тя търси в общите митове за произхода – мишката в мировъззрението на много народи също се приема за душа, но обикновено мъртва, по-рядко жива, а мъхът и пълзящите растения – за душа на растението, около което се вият.

Тук бих обърнала внимание и на още

една асоциация, логично пораждаща връзка между древното сирийско божество Велзевул и дявола. Като непоносими същества – непрестанно бръмчащи, хапещи, množащи се върху гнили и разложени вещества, разнасящи зарази и отправящи предизвикателство към всеки опит за защита – мухите символизират едно непрестанно гонение. В този смисъл Господарят на мухите се е превърнал в Принц на демоните²³.

В етюда „Водната стихия и нейните олицетворения в Книга Йов“ (с. 245–266) се анализират еврейските наименования на водни чудовища и представителите за тях в семитската фолклорна традиция, както и начините, по които те се назовават и интерпретират в Септуагинта, Вулгата и старите славянски преводи. Коментирани са и изображенията на тези персонажи във византийските ръкописи.

От славянската традиция за изследването се привличат най-ранният превод на Книга Йов, който се приема, че е дело на Методий (по F.I.461), и преводи на катената за Йов с коментари на над двадесет св. отци (по два ръкописа – Рилския сборник на Владислав Граматик от XV в. и Сборника на Висарион Хилендарец от 1503 г.). На анализ са подложени следните пасаж:

– Йов 40:20 до 41:26, където се говори за митичното чудовище Левиатан;

– Йов 9:1 до 26:12, където се споменава за митологичното чудовище Рахав;

– Йов 9:8, където се разказва за победата на Яхве над водната стихия Ям;

– Йов 30:29, където в гръцкия превод на Седемдесетте е въведен образът на сирените.

²³ Ш е в а л и е, Ж., А. Г е е р б р а н т. Речник на символите. Т. 2. София, 1996, с. 72.

Гръцките преводи на еврейските названия на водната стихия с δράκων и μέγα κῆτος И. Христова-Шомова определя като тълкувателни, разглеждайки ги във връзка с коментарите на св. отци към съответните стихове. Проследено е и заимстването на образа на Левиатана в други текстове (в апокрифа „Слово за Авраам“ и в Азбуковник от XVII в.). Анализира се развитието на идеята за Бога и за неговото могъщество в Книга Йов – от божество на световния порядък, което влиза в космическо единоборство със силите на първичния хаос, отстоявайки своята власт от другите владетели на вселената, до Яхве – единствения Бог и всемогъщ творец на единия Космос.

Тук, разбира се, за пълнота на културоведския анализ биха могли да се дадат успорединици и с употребата на образите на морските чудовища и в други библейски книги като Псалтира и Откровението на Йоан (20:2); да се направят паралели с финикийската традиция (мита за Росшамра) и вавилонските космогонии (разказа за Тиамат); на друго равнище на текста да се потърсят асоциации с морето като символ на безсъзнателното, на тъмните сили на инстинктите в човешката природа, за чието овладяване е необходима Божията власт; да се проследи заимстването на образа на Левиатана във философията на Томас Хобс.

Обект на изследване в следващия етюд (с. 267–280) са названията на греховете в посланията на ап. Павел и техните стари славянски преводи. На анализ са подложени списъците с прегрешения в Гал. 5:19–21 и Еф. 5:5. Привеждат се оригиналният гръцки текст на тези места, латинският им превод според Вулгата и славянските преводи в православната традиция. В проучването се привличат Апостолът, издаден от Франциск Скорина, хърватска-

та глаголическа традиция и Първопечатната чешка библия. Съпоставителният анализ между различните свидетелства откроява процеса на формиране на славянската етическа терминология, която описва християнската нравствена система. И. Христова-Шомова разделя разглежданите наименования на две групи. Първата обхваща имена на пороци като *прелюбодеение*, *ярост*, *вражда*, *раздразнение*, *завист*, *разпри*, *убийство*, *пиянство*, които са носели отрицателна конотация далеч преди приемането на християнството, поради което при превода на гръцките им съответствия се използва утвърдена славянска терминология. Втората група според авторката обхваща наименования за пороци като *εἰδωλόλατρεία* ‘идолопоклонство’ и *φαρμακεία* ‘чародейство’, които са били нови за доскорозните езичници. С това изследователката обяснява защо при предаването на тези думи в славянските преводи има значително разнообразие в православната традиция. Ясно се обособяват основните редакции – архаична (на първоначалния Кирило-Методиевски превод), преславска и атонска, като атонската веднъж следва първоначалния превод, друг път – преславската редакция, а понякога в нея се констатира ново преводно съответствие. Извън тези три основни редакции в архаичната група се установяват и индивидуални варианти, липса на единство се наблюдава понякога и при представителите на атонската редакция. Източниците на хърватските мисали и на бривиариите са били различни, като мисалите с малки изключения обикновено следват първоначалния превод, а бривиариите последователно се придържат към вариантите в преславската редакция. Характерната за хърватската традиция консервативност, рязко контрастираща на разнообразието в кирилските апостоли, И. Христова-

Шомова обяснява с две причини. Първо, хърватската глаголическа традиция е много по-затворена, а кирилските книжовни центрове са многобройни и на огромни територии. Второ, хърватските книжовници едва ли са имали възможност да сверяват и поправят според гръцките източници, докато кирилските книжовници са правели това непрекъснато. Налага се изводът, че по отношение на християнската терминология хърватските книжовници проявяват несъмнен консерватизъм за разлика от кирилските книжовници, които целенасочено внасят промени и даже експериментират именно с християнската терминология с цел да я усъвършенстват. Обобщавайки историята на етическата терминология, авторката заключава, че през XIV в. на Балканите, а и общо в православния славянски свят има вече до голяма степен утвърдена лексикална система.

Обект на изследване в последния етюд от този раздел е „Меланхолията“ (с. 281–290) и представите за нея през вековете. Средновековното учение е поставено в контекста на Хипократовата хуморална теория и учението за темпераментите, както и във връзка със символиката на числото 4. Разгледани са двата превода на наименованието *меланхолия* в старите славянски текстове – посредством гръцката заемка *спанна* и посредством калката ‘черна жлъч’. Коментира се мотивацията на *жлъч* от *жълт* и семантичното сближение на думата с прилагателното *зъл* във формата *злъч*.

Книгата завършва с етюда „Небесният симпозиум“ (с. 291–304). Обект на изследователско внимание тук са коментарите към Йов 1:6 във византийската и в славянската традиция. Разгледани са славянските преводи на това място в катената на Книга Йов с тълкувания на над двадесет свети отци. Установява се,

че и двата съществуващи превода са от т.нар. първа редакция, но възхождащи към различни гръцки ръкописи. Първият превод се изследва по запазените три свидетелства – два ръкописа от сбирката на Рилския манастир от XV в. (№ 4/14, Рилски сборник на Владислав Граматик от 1456 г. и № 1/4 от последната четвърт на XV в., писан с ресавски правопис), както и препис в Сборник на Висарион Хилендарец от 1503 г., съхраняван понастоящем в Библиотеката на Румънската академия на науките под № 96. Другият превод се проучва по единствения известен в науката препис на инок Гаврил от 1412 г., който се пази в Държавния исторически музей в Москва, Син 202. Езиковият анализ навежда изследователката на мисълта, че и двата превода вероятно са дело на сръбски книжовници. И. Христова-Шомова съпоставя тези две славянски версии на катената с други преводи, правени приблизително по същото време на Балканите. Сравнението на превода на пасажи от Ареопагитиките с пълния превод на Исая Серски показва, че у инок Гаврил има по-свободни преводачески решения.

Макар и съставен от отделни етюди, представяният труд не е просто сборник, а монолитна монография с една на концепция. Фокусирайки вниманието си върху средновековните сакрални и ритуални текстове, И. Христова-Шомова същевременно като опитен лингвист, от една страна, претърсва езиковите пластове назад във времето, за да стигне до предисторията на словотворството далече в епохата на първичното

митологично мислене (вж. по-горе етюдите, посветени на думите *корен*, *коса*, *Велзевул*), а от друга, проучва късните наслоявания на последвали културни рефлексии върху анализиранияте езикови реалии в различни форми на изкуството, принадлежащи към различен хронотоп – един наистина безупречно работещ метод на изследване, основан на широка културно-историческа платформа. Разглеждат се както унаследени от праезика термини като думите *син* и *мъдрост*, така също и неологизми, изковани от първоучителите и техните следовници (вж. етюдите за *благодат*, *всемир*, *насъщен*, οὐσία и ὑπόστασις). На анализ се подлагат всички възможни нива на словесността – от гравидните елементи на думите (вж. разсъжденията върху изначалното значение на покъсно формализираните словообразователни форманти като *-r-*, *-знь*, *-(те)n-*, *-с-*), през художествените трансформации на словото в състава на стилистични фигури (вж. етюда за ефекта на парадокса в химнографията), до претворяването му в цялостни литературни произведения (вж. етюда за Молитва към Богородица на Димитър Кантакузин). Така тази книга, слово за словото, прави нас, читателите, участници в тайнството словесност и съучастници в „пресъществуването“ на Логоса, внушавайки ни още със заглавието, че *Бог бе Слово*, или може би, че *Словото бе Бог*. Да пожелаем успех на книгата и неизчерпаемо творческо вдъхновение на авторката за създаване на още нови словесни шедьоври.

Татяна Илиева,
Кирило-Методиевски научен център – БАН