СЛАВЯНСКА ФИЛОЛОГИЯ

П 3311

23

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
БЪЛГАРСКИ НАЦИОНАЛЕН КОМИТЕТ НА СЛАВИСТИТЕ

СЛАВЯНСКА ФИЛОЛОГИЯ

ДОКЛАДИ И СТАТИИ ЗА XIII МЕЖДУНАРОДЕН КОНГРЕС НА СЛАВИСТИТЕ

КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ НАУЧЕН ЦЕНТЪР – БАН
ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА – БАН

II 3311
ЧИТАЛНЯ

СЛАВЯНСКА ФИЛОЛОГИЯ

ТОМ 23

СОФИЯ • 2003

БАН - Институт за литература
БИБЛИОТЕКА

80(=81)
В2528

РЕДАКЦИОНЕН КОМИТЕТ:

ТОДОР БОЯДЖИЕВ, СВЕТЛИНА НИКОЛОВА, ИВАН ПАВЛОВ,
ЮЛИЯ БАЛТОВА, РАЯ КУНЧЕВА, ВАСИЛ БАЛЕВСКИ

ПРОВЕРКА
2009 2010

П 3311
Инв. № 4799

© Кирило-Методиевски научен център — БАН
© Институт за литература — БАН

ISBN-954-8712-26-1 (Институт за литература при БАН)
ISBN-954-9787-07-9 (Кирило-Методиевски научен център при БАН)

ЛОРА ТАСЕВА

ТРИОДНИТЕ СИНАКСАРИ У ЮЖНИТЕ СЛАВЯНИ ПРЕЗ XIV ВЕК

(Постен цикъл)

Синаксарите за Великопостния и Цветния цикъл, чието авторство се приписва на Никифор Калист Ксантопулос († ок. 1335 г.)[1], се нареждат сред едни от най-разпространените в славянската традиция преводни текстове от XIV в. Причина за това е ранното им включване в службите за съответните подвижни празници, което от своя страна налага многократното им тиражиране като отделна сбирка или в рамките на новоизводните постни и цветни триоди. Независимо от огромното количество съхранени преписи на цикъла от 31 четива, а може би донякъде именно поради този факт, неговата текстова традиция засега не е системно проучена. Въз основа на приписките в датираните преди 1360 г. Постен триод № 23 и Цветен триод № 24 от манастира „Св. Екатерина" в Синай Г. Попов заключава, че синаксарите на Никифор Калист Ксантопулос са преведени през първата половина на XIV в. в Константинопол от среднобългарския книжовник Закхей Философ, а присъединяването им към новия превод на Триода се извършва при изготвянето на споменатите два кодекса от монаха Гавриил[2]. Приписката от йеромонах Методий в Синайския октоих № 19 от своя страна осветлява делото на Закхей в контекста на проведената през XIV в. в Света гора от кръга около стареца Йоан широко мащабна преводаческа програма и го представя като координирана част от нея[3]. Наскоро беше установено, че най-късно до третата четвърт на четиринадесетото столетие вероятно в сръбски земи възниква друг превод на 25 от триодните синаксари (тези от Първата събота на поста до Неделята на всички светии), който по преводачески принципи и език значително се отличава от Закхеевия[4].

---

[1] Срв. K r u m b a c h e r, K. Nikephoros Kallistos Xanthopulos. — In: Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527–1452). München, 1897, 291–293; E h r h a r d, A. Nicephorus Callisti. — In: Kirchenlexicon (Welzer und Welte's). Bd. 9. 1955, 259–262; B e c k, H.-G. Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. (II unveränderte Aufl. 1977). München, 1959, 705–706.

[2] П о п о в, Г. Новооткрито сведение за преводаческа дейност на български книжовници от Света гора през първата половина на XIV в. – Български език, 28, 1978, № 5, 402–410.

[3] Пак там.

[4] T a s e v a, L. Die Synaxarien zum Triodion und Pentekostarion in südslavischen Übersetzungen des 14. Jahrhunderts. — Zeitschrift für slavische Philologie, 61, 2002, № 1, 25–40.

В хода на подготовката на критично издание на среднобългарския превод на триодните синаксари имах възможност детайлно да проуча над 70 пълни или частични преписа на синаксарния корпус към Триода и Пентикостара от южно- и източнославянски произход[5]. Досегашните ми наблюдения показват, че няма пълен паралел между постния и цветния дял в разпределението на отделните версии. Това вероятно се мотивира от разпокъсването на двата цикъла между постния и цветния триод, чиято съдба в славянската книжнина явно не е напълно идентична. Този факт наложи книжовната история на 11-те постни синаксара от Неделята на митаря и фарисея до Събота на Акатиста да се разглежда отделно от тази на 20-те цветни, обхващащи празниците от Лазарова събота до Неделята на вси светии. В настоящето изложение ще бъдат представени в обобщен вид наблюденията ми върху текстовата традиция на синаксарите за Великопостния цикъл според 25 южнославянски преписа. Целта е да се изясни броят на преводите и редакциите на триодните синаксари у южните славяни през 14-тото столетие, както и отношенията помежду им[6]. По този начин ще се осветли една неизследвана страна от книжовната дейност на Балканите преди османското нашествие.

Използвани бяха следните извори[7], които се разпределят между пет основни версии — A, As, E, D и C:

Sin 23 — Постен триод № 23 от ман. „Св. Екатерина" в Синай, до 1360 г., среднобългарски[8], съдържа всички 11 синаксара по версия A;

BRAN 13.1.4 — Постен триод № 13.1.4 от Библиотеката на Руската академия на науките в Санкт Петербург, кр. на XIV в.[9], среднобългарски, съдържа синаксари за Нмф (частично), Смс — Нс и Н1 — ЧВк по версия E;

Deč 105 — Сборник триодни синаксари № 105 от ман. Високи Дечани, 1370—1380 г.[10], сръбски, шестте синаксара от Нмф до Нс са по версия A, а останалите — по версия D;

Deč 104 — Сборник триодни синаксари № 104 от ман. Високи Дечани, 1375—1385 г.[11], сръбски, шестте синаксара от Нмф до Нс са по версия A, а останалите — по версия D;

Chlud 126 — Богослужебен сборник Хлудов № 126 от ГИМ, кр. на XIV в., среднобългарски[12], съдържа синаксарите за Нблс, Смс и Нмс по версия A;

---

[5] За подкрепата на този проект съм изключително задължена на германската фондация „Александер фон Хумболд".

[6] За превод D срв. Taseva, L. Die Synaxarien..., а подробна характеристика на превод C ще бъде направена на друго място.

[7] За оказаната помощ при набавянето на микрофилми и копия от използваните текстове изразявам своята дълбока благодарност на колегите Предраг Матеич и Мери Алан Джонсън от Хилендарския изследователски център в Охайо, Вячеслав Загребин и Павел Медведев от Руската национална библиотека в Санкт Петербург, Алексей Сергеев от Библиотеката на Руската академия на науките в Санкт Петербург, Наталия Серединская от Петербургското отделение на Института за история, Ирена Шпадиер от Народната библиотека в Белград, Елена Серебрякова от Държавния исторически музей в Москва, Елисавета Мусакова и Елена Узунова от Народната библиотека в София, Христо Темелски от Църковно-историческия и архивен институт при Българската патриаршия.

[8] Срв. Clark, K. Checklist of Manuscripts in St. Catherine's Monastery, Mount Sinai, microfilmed for the Library of Congress, 1950. Washington, 1952, p. 21; Попов, Г. Цит. съч., 402—410.

[9] Срв. Срезневский, В. И., Ф. И. Покровский. Описание Рукописного отдела Библиотеки имп. Академии наук. Т. I. СПб, 1910, с. 122; Предварительный список славяно-русских рукописей XI—XIV вв., хранящихся в СССР. — Археографический ежегодник за 1965 г. М., 1966, № 880, с. 238.

[10] Срв. Гроздановић, М., Р. Станковић. Рукописне књиге манастира Високи Дечани. Књ. друга. Водени знаци и датирање. Београд, 1995, с. 38.

[11] Срв. пак там, с. 38.

[12] Срв. Попов, А. Н. Описание рукописей и каталог книг церковнославянской печати библиотеки А. И. Хлудова. М., 1872, с. 288; Николова, Св., М. Йовчева, Т. Попова, Л. Таseва. Българското средновековно културно наследство в сбирката на Алексей Хлудов в Държавния исторически музей в Москва. Каталог. С., 1999, с. 63.

F.p.I.55 — Постен триод F.п.I.55 от Руската национална библиотека в Санкт Петербург, XIV в., среднобългарски[13], съдържа синаксари за Нс, ЧВк и Сак по версия Е;
F.p.I.103 + F.p.I.103a + Vjaz F.124/9 — Постен триод F.п.I.103, F. п.I.103a и Вяз. F.124/9 от РНБ в Санкт Петербург, трета четвърт на XIV в., сръбски[14], съдържат синаксарите за Смс и Сс — ЧВк по версия С;
НБКМ 204 — Постен триод № 204 от Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий" в София, XIV в., сръбски[15], съдържа синаксарите за ЧВк и Сак по версия А;
НБКМ 1381 — Постен триод № 1381 от НБКМ в София, кр. на XIV в., сръбски[16], съдържа синаксарите за Нблс, Смс, Нмс, Сс, Нс, С1, Н1 по версия Е; ср. на XVII в., съдържа синаксарите за Нмф и ЧВк по версия Е;
NBKM 938 — Постен триод № 938 от НБКМ, нач. на XV в., среднобългарски[17], съдържа синаксарите за Смс, Нмс, Нс — ЧВк по версия Е;
Hil 616 — Постен триод № 616 от Хилендарския манастир, първа четвърт на XV в., среднобългарски[18], съдържа синаксари за Смс — Н1 и ЧВк по версия Е, а за Н3 — по версия А;
CIAI 74 — Постен триод № 74 от Църковно-историческия и архивен институт при Българската патриаршия, XV в., среднобългарски[19], съдържа синаксари за Смс-ЧВк по версия Е;
CIAI 509 — Постен триод № 509 от ЦИАИ при Българската патриаршия, първа пол. XV в., сръбски[20], съдържа синаксарите от Нмф до ЧВк по версия С и за Сак по версия А;
NBKM 581 — Постен триод № 581 от НБКМ, XV в., сръбски[21], съдържа само шестте синаксара от Нмф до Нс по версия А;
NBKM 1158 — Постен триод № 1158 от НБКМ, първа пол. на XV в., сръбски[22], съдържа синаксари от Н1 до Сак по версия Е;
F.I.750 — Постен триод F.I.750 от РНБ в Санкт Петербург, първа половина на XV в., сръбски[23], съдържа синаксари за Нс — Н3 по версия С и за ЧВк по версия А;
ZES 683 — Постен триод № 683 от Западноевропейската сбирка на Петербургския филиал на Института за история при Руската академия на науките в Санкт Петербург, 1438 г., сръбски[24], съдържа синаксари за Смс — ЧВк по версия С;
Hil 478 — Сборник на поп Йосиф № 478 от Хилендарския манастир, XV в., сръбски[25], съдържа всички 11 синаксара по версия As;
F.I.707 — Постен триод F.I.707 от РНБ в Санкт Петербург, XV–XVI в., сръбски[26], съдържа синаксари за Н1-Сак по версия А;

---

[13] Срв. Гранстрем, Е. Э. Описание русских и славянских пергаменных рукописей. Л., 1953, с. 86; Турилов, А. А. Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР". М., 1986, № 1643, с. 174; Дополнения к „Предварительному списку славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР. М., 1993, № 1643, с. 46.

[14] Срв. Отчет Императорской публичной библиотки за 1891 год. СПб, 1894, 27–31; Отчет Императорской публичной библиотеки за 1895 год. СПб, 1898, 48–49; Гранстрем, Е. Э. Описание..., 107–108. Принадлежността на фрагмента Вяз. F.124/9 към същия ръкопис се доказва не само от кодикологическите прилики, но и от факта, че прекъснатият на л. 48б текст на синаксара за Събота сиропусна продължава на л. 9а от F.п.I.103.

[15] Срв. Цонев, Б. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. Т. 1. С., 1910, 135–136.

[16] Срв. Христова, Б., Д. Караджова, Н. Вутова. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 5. С., 1996, 61–67.

[17] Срв. Стоянов, М., Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 3. С., 1964, 96–97.

[18] Срв. Богдановић, Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978, с. 215.

[19] Срв. Спространов, Е. Опис на ръкописите в библиотеката при Св. Синод на българската църква в София. С., 1900, 114–115.

[20] Krastanov, T. Manuscrits slaves dans la collection de l'Institut d'histoire de l'Eglise et ses Archives auprès du Patriarchat bulgare. Centre International d'information sur les sources de l'histoire Balkanique et Mediterranéenne. — Bulletin d'information, 16, CIBAL, Sofia, 1997, p. 52.

[21] Срв. Цонев, Б. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 2. С., 1923, 85–86.

[22] Срв. Стоянов, М., Хр. Кодов. Цит. съч., с. 19.

[23] Срв. Турилов, А. А. Цит. съч., № 1644, с. 174.

[24] Срв. Мошин, В. А. Южнославянские рукописи в Архиве Ленинградского Отделения Института истории АН СССР. — Археографический ежегодник за 1973 г. М., 1974, с. 202.

[25] Богдановић, Д. Цит. съч., с.182.

[26] Срв. Турилов, А. А. Цит. съч., № 3315, с. 300.

BRAN 13.1.19 — Постен триод № 13.1.19 от БРАН в Санкт Петербург, ср. на XVI в., български[27], четирите синаксара от Нмф до Нмс са по версия A, а останалите до ЧВк — по версия E;
BRAN 13.1.18 — Постен триод № 13.1.18 от БРАН в Санкт Петербург, кр. на XVI в., български[28], четирите синаксара от Нмф до Нмс са по версия A, а останалите до Сак — по версия E;
NBKM 582 — Постен триод № 582 от НБКМ, първа пол. на XVI в., сръбски[29], съдържа синаксари за Н3 и ЧВк по версия E;
NBKM 221 — Постен триод № 221 от НБКМ, XVI в., сръбски[30], съдържа синаксари за Нмф–Смс по версия C;
Hil 480 — Сборник с агиографски и поучителен състав № 480 от Хилендарския манастир, 1572 г., влахомолдавски[31], съдържа всички 11 синаксара по версия As;
Hil 416 — Сборник триодни синаксари № 416 от Хилендарския манастир, ср. на XVII в., сръбски[32], съдържа всички 11 синаксара по версия As.

Тъй като решаващо значение при разграничаването на редакция от превод има отношението към византийския оригинал (оригинали), при колацията редовно бе използван и гръцки текст. За основен източник послужи печатното издание на триода[33], като бяха направени справки и в следните ръкописи[34]: *Philotheou 89, Philotheou 188, Philotheou 195, Karakalou 60, Iviron 419, Iviron 431, Panteleemonou 703*[35], *Vatopediou 1181*[36], *Vat. gr. 179*[37], *Vat. gr. 69*[38], *RNB Gr. 520*[39], *Laura I 193, Laura M 72, Laura E 146*[40].

A. Текстово равнище

1. *Състав на корпуса.* Всички разгледани версии (текстови групи) по принцип включват 11 четива за Постния цикъл, колкото и оригиналният корпус на Никифор Калист Ксантопулос. Известно отклонение се забелязва при версия D, която започва със синаксара за Първата събота на поста. В двата познати нейни източника с постен дял — *Deč 104* и *Deč 105*, първите шест текста, а именно Синаксарите за Нмф, Нблс, Смс, Нмс, Сс и Нс следват доста точно Закхеевия превод[41]. По-съществена разлика предлага версия C, която допълва корпуса с още три, оформени по сходен начин хомилетични текстове, които са предназначени за „свободните“ в Ксантопулосовата сбирка Втора, Четвърта и Пета неделя на поста[42].

---

[27] Срв. Срезневский, В. И., Ф. И. Покровский. Цит. съч. Т. I, с. 123.
[28] Пак там, с. 125.
[29] Срв. Цонев, Б. Опис... Т. 2, 86-89.
[30] Пак там, с. 143.
[31] Срв. Богдановић, Д. Каталог..., с. 183.
[32] Пак там, с. 162.
[33] ΤΡΙΩΔΙΟΝ. Ἐν Ἀθήναις, 1960, 360–361.
[34] Благодаря на д-р Евтимиос Лицас от Патриаршеския институт за патристични изследвания в Солун за възможността да работя с микрофилмовата сбирка на института и да направя копия от интересуващите ме текстове.
[35] Срв. Λαμπρος, Σ. Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἑλληνικῶν Κωδίκων. Т. I. Cambridge, 1895; Т. II. Cambridge, 1900, № 1853, 1952, 1959, 1573, 4539, 4551, 6210.
[36] Срв. Eustratiades, S. Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mt. Athos. Cambridge, 1924, № 1181.
[37] Срв. Feron, E., F. Battaglini. Codices manuscripti graeci Ottoboniani bibliotecae Vaticanae. Romae, 1893, № 179.
[38] Devreesse, R. Codices vaticani graeci. T. III. Cod. 604–866. Vaticana, 1950, № 769.
[39] Срв. Гранстрем, Е. Э. Каталог греческих рукописей ленинградских хранилищ. Выпуск 6. Рукописи XIV века (ч. 2). — Византийский временник, 28, 1968, 254–255.
[40] Εὐστρατιάδης, Σ. Κατάλογος τῶν Κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας (τῆσ ἐν Ἁγίῳ Ὄρει). Paris, 1925, № 1277, № 1763, № 608.
[41] Малкото разночетения спрямо *Sin 23* са изолирани само в тези два ръкописа и *NBKM 581*, който съдържа само първите шест синаксара.
[42] За тях срв. Тасева, Л. Непознати евангелски хомилии в южнославянски триоди от XIV–XVII век. — Palaeobulgarica, 26, 2002, № 4, 3–32.

2. *Текстови отрязъци без съответствие в другите групи и гръцките оригинали.* За тях може да се допусне, че са вмъкнати от славянския преводач. Отново версия С е тази, в която се забелязват по-значителни вмешателства. Те са концентрирани преди всичко в синаксарите за Смс, Нмс и Нс. Ето някои от тях:

Смс: παρὰ τοῦ ἀδεκάστου Κριτοῦ ἔσται ἐξέτασις, καὶ ἵνα τοὺς ἀνθρώπους διὰ τούτων φοβήσαντες πρὸς τοὺς τῆς νηστείας ἀγῶνας ποιήσωσιν εὐχερεῖς.

С: ѿ неоумитнаго соудїе боудетъ испитанїе· ѡвн же и сице во нѣуто рѣше· ꙗко понѥ̀ вь настоѥщн сїи дн̃е· много разлꙗанїе ꙗко бываетъ· и о пищѣ и о вѣкомь ино̀ сладостт̑їи пооученїе· хотеще сты прѣсвѣенїе нѣкое симь вьвести· съмрьтное въспоминанїе приведоше· оумрьшимн паметїю· тьуїю не глающе, не мальните ѡ пьти· слико бо вь мале оумрѣте (*NBKM 221* f. 18v9–17).

Нмс: καὶ οὐδέποτε τούτων παῦσις γενήσεται. Ἰστέον δέ, ὡς οὐ νηστείαν τότε ζητήσει, καὶ γυμνείαν, καὶ θαύματα ὁ Χριστός· καλὰ μὲν γὰρ καὶ ταῦτα, ἀλλὰ τὰ πολλῷ τούτων, κρείττονα, ἐλεημουσύνην δηλαδή, καὶ συμπάθειαν·

С: и никоѓа же коньць нмоуцїн· Кьсплаую же и вьзрндаю тоѓа грѣшницн ... нли ѕане же мала вѣхѫ нерадныхъ ѡ ны· (голям пасаж за грешниците, които ще бъдат наказани — *ZES 683* f. 4c25–5a1).

3. *Непреведени или перифрастично преведени откъси.* Примерите за подобен подборен превод също са само от версия С. Ето някои от тях:

Нмс: τὴν ἀπὸ τοῦ Παραδείσου ἔκπτωσιν θήσουσι τοῦ Ἀδάμ· ἡ δὲ παροῦσα, πάντων τῶν ἡμετέρων τέλος, καὶ τοῦ κόσμου αὐτοῦ· ἐν τῇ Ἀπόκρεῳ δὲ ταύτην ἔθεντο, καταστέλλοντες, οἶμαι, τὴν τρυφὴν καὶ ἀδηφαγίαν διὰ τὸν φόβον τῆς Ἑορτῆς, καὶ πρὸς τὴν τῶν πλησίων συμπάθειαν ἡμᾶς ἐκκαλούμενοι. Καὶ ἄλλως· ἐπειδὴ τρυφήσαντες ἐξώσθημεν τῆς Ἐδέμ, καὶ ὑπὸ κρίσιν γεγόναμεν καὶ ἀράν, κατὰ τοῦτο ἐνταῦθα ἡ παροῦσα τέθειται Ἑορτή· καὶ ὅτι μέλλομεν, τῇ ἄλλῃ διὰ τοῦ Ἀδὰμ Κυριακῇ κατὰ τὸν τύπον τῆς Ἐδέμ, ἐκβληθῆναι, ἕως οὗ ἡμᾶς Χριστὸς ἐλθών, πάλιν ἐπαναγάγῃ πρὸς τὸν Παράδεισον.

С: ѥже ѿ раꙗ ѿпаденїе· пѡбаѥ пр̑же много настоѥщїн пра̑ьникь положити· ꙗко да сѣ вѣдѥ конць wн же ꙁлѣло· по ѵто wнь тьга̑ положень бы вь наѵелѣ четирндесетныце· вь ѥже ѡ нѥ ѓемь словѣ· (*ZES 683* f. 3d10–17).

С1: Ἔκτοτε οὖν οἱ πιστοί, καὶ μέχρι τῆς δεῦρο τὸ θαῦμα ἀνανεούμενοι, ἵνα μὴ ἐξίτηλον τὸ τοσοῦτον ἔργον τοῦ μάρτυρος τῷ χρόνῳ γένηται, τὸν μέγαν Θεόδωρον διὰ Κολλύβων γεραίρομεν. Τοῦτον δὲ τὸν μέγαν Θεόδωρον ὁ δυσσεβὴς Βρίγγας, ἐπὶ Μαξιμίνου ἐμαρτύρησεν, αἰκισθέντα πρότερον, εἶτα τὸν νεὼν τῆς θεᾶς ἐκείνων ἐμπρήσαντα, καὶ τοῖς πένησι τὸν κόσμον αὐτῆς διαμερισάμενον· τινῶν δὲ καὶ εἰς λόγους αὐτῷ ἐλθόντων καὶ μεταθέσθαι βουλομένων αὐτόν, καὶ συμβουλευόντων, οὔκουν ἠνέσχετο. Πολλὰ τοίνυν παθών, ὕστερον καμίνου ἀναφθείσης μεγάλης, κατ᾽ αὐτῆς ἀκοντίζεται· μήτε δ᾽ ἐξ ἐκείνης παθών, ἐν μέσῳ ταύτης τῷ Θεῷ τὸ πνεῦμα παρέθετο. Ταῖς αὐτοῦ πρεσβείαις, ὁ Θεός, ἐλέησον, καὶ σῶσον ἡμᾶς. Ἀμήν.

С: ѿтолн оу̑бо̑ даже и до нн̃ıа, вь пам̃ѣ бывшаго ѵїѡсе· кѫтнамн настоѥщїн утоующе дн̃ь, и ба̑ ѕелнуаемь· и сего мнка поунтаѥмь веселеще̑ того м̂тками бе̑ помо̑ѵн на· (*ZES 683* f. 44d15-21).

4. *Вмятане на отделни изрази без гръцко съответствие* се наблюдава в групите C и D, като тези във втората версия обикновено имат разясняващ или наративен характер. Например:

Смс: ὥστε οἱ τὰ ἐπιτετραμμένα, καὶ τὰς διαθήκας ἐν τοῖς τοιούτοις μὴ ἐκπληροῦντες, κρῖμα ἕξουσι πάντως.

C: ꙗ҆кѡ̀ еже ѿдѣленна и҆спълняющи о҆соу҃женїе прим8ть ѧ҆ко· и҆ с҃менныщи нерадещей ѡ҆ 8мьрши҆ принесити и҆ съвръшати оусрѣдне приношенїа и҆ мл҃бы· свою въспрнемающе мьз҃8· велнкь прим8 сѣ (*NBKM 221* f. 19v7–11).

H1: εἴη τὸ ἀνάθεμα· οἱ δὲ μεγάλην χαρὰν ἐχάρησαν.

D: да боудеть нем8 анаѳема· тогѫ҃ сїи с҃ты ѡ҃ци сложивше дѣло 8кѣрившеⷭ сѧ҃ бгодѣть хр҃ов҃ъ въздадоваше се радостїю велнею (*Deč 105* f. 31r16-20).

Сак: τὰ ἱερὰ τῶν Ἐκκλησιῶν εἰς κέρμα μετασκευασάμενος, ἐπὶ ἀποδόσει μείζονι καὶ τελεωτέρᾳ, διὰ τοῦ Εὐξείνου μετὰ πλοίων τοῖς τῆς Περσίας μέρεσιν εἰσβαλών, ἀφανίζει αὐτήν, καὶ κατὰ κράτος ἡττᾶται τούτῳ ὁ Χοσρόης, σὺν τῇ λοιπῇ στρατιᾷ.

A=As: с҃менная цр҃квамъ въ кръмеѹьство прѣтворивь, о҆ ѡ҆даани болшемъ и҆ конеунѣмъ· сквозѣ ѣвксина, ѥже е҆ пѫнна, съ корабми пѣрскъимъ странамъ вложивь· потрѣбѣетъ ѣго [*CIAI 509, Hil 478* и др. + крѣпко побѣжаеть се· сими хозроу] съ проунимъ воиньствомь· (*Sin 23* f. 390r17–21).

E: липсва свидетел.

D: Събравъ же вь цр҃кв҃ѣ вьрекъ се вещего придати и болегѡ· сковавь пѣперн и҆ изѣзе и ѡтиде вь урьмно мѡре вь корабѣхь· и въѣзе вь перьскоую земл҃ю, и ню ѕатрь и бнв се съ хосрѡемь вь всѣмь иего побѣдн съ всѡмь вонскѡмь· (*Deč 105* f. 37v17–38r2).

C: с҃менные съсоуды ц҃рковнїе на комате оустронвь· понеже въѯати болшее и съкрышенѣншее хотѣаше· ѥкнною съ корабан въ персские страни пришѣ попланѣеть ее и дрьжавнѣ побѣжаеть сего хосроа· съ проунмь воньствомь (*NBKM 1158* f. 136c25–d3).

Б. Синтактично равнище

Основните разлики между версиите на това равнище се съсредоточават в застъпниците на някои гръцки конструкции, изградени от член + именна или глаголна съставка.

1. *Номинални конструкции с дистантно употребен член.* Данните, почерпани при пълната ексцерпция на материала от синаксарите за Първата събота и Първата неделя на поста, разкриват следните съотношения. Общо 26-те членувани именни конструкции от гръцкия текст се предават с помощта на относителното местоимение нже 14 пъти в група A и As, 15 пъти в група E, 11 пъти в група C и само 6 пъти в група D. Например:

τὴν εἰς τὴν βασιλείαν ἀναγωγήν — A, As ѥже на ц҃рт҃во възведенїе (*Sin 23* f. 158r29) — E ѥже въ ц҃рт҃во възведенне (*BRAN 13.1.4*) — D вь ц҃рт҃во вьдити (*Deč 105*) — C ѥже на ц҃рт҃во възхожѣнїе (*NBKM 1158*);

τῆς κατὰ τῶν ἁγίων Εἰκόνων λύττης — A, As ѥже на ѡ҃бразы бѣсъства /As бѣсѡвьства/ (*Sin 23* f. 158v6) — E нже на нконы ѧщіе бѣсноватнна (*BRAN 13.1.4*) — D на нкѡне бѣснь бнваеть (*Deč 105*) — C на нконн бѣсованїю (*NBKM 1158*);

ὁ ἀπὸ Γενικοῦ Νικηφόρος — A нже ѡ҃ генїка /As гоннника/ никнфорь (*Sin 23* f. 158v17–18) — E нже ѡ҃ генника никнфоръ (*BRAN 13.1.4*) — D логофе҃т же егоⷤ никнфѡрь (*Deč 105*) — C ѡ҃ народнаго логоѳетства никнфорь (*NBKM 1158*);

ὁ τοῦ μεγάλου ἀγροῦ Θεοφάνης — A, As ижє великагѡ села ѳеѡ́фань (*Sin 23* f. 160r24–25) — E ижє великаго села ѳеѡфанъ (*BRAN 13.1.4*) — D и ѿ великїа гра ѳеѡ́фань (*Deč 105*) — C и великаго села ѳеѡфань (*NBKM 1158*);

τὰς μυσαρὰς τοῦ Παραβάτου καθ' ἡμῶν ἐπινοίας διέλυσε — A скврънна̀а прѣстѫпнїкоу оумъшленїа̀ разорѫшн (*Sin 23* f. 150r26) — E ѭже ѿ скврьнны̀ прѣстѫпника на на̀ оумышленїа̀ разорѣшн (*NBKM 1381*) — D и поганиѥ прѣстоупникоу на нас хытростиѥ разѣѣа (*Deč 105*) — C вражѣ́бноѥ прѣстоупника· ѥже на ны оумишленїѥ раз̑рѣшн (*ZES 683*).

2. *Членувани причастия.* В синаксарите за Първата събота и Първата неделя на поста се наброяват общо 11 членувани причастни конструкции. В четири от случаите всички версии въвеждат показателно, анафорично местоимение или съществително име срещу гръцкия член. Например:

τοῦ δὲ διαπορουμένου — A, As семоу же недоумѣющю сѧ (*Sin 23* f. 150v8) — E семоу же недоумѣющю се (*NBKM 1381*) — D нѣмоуже ѫдивлѣющомоу се (*Deč 105*) — C ѡномоу же недоумѣющюу (*ZES 683*);

τοῦ διαπορουμένου καὶ ἀγνοοῦντος — A, As семоу пакы неразоумѣ̀ющю (*Sin 23* f. 150v14-15) — E семоу же пакы неразоумѣющю (*NBKM 1381*) — D с҃ѡмен'никоу ѥ́дннаѵе незнаю̀щюу (*Deč 105*) — C ѡнюмѫ же пакы невѣдоущюу (*ZES 683*);

Корелат иже се среща по-редовно в групите A и As (6 пъти) и E (7 пъти), а порядко в група D (4 пъти) и C (5 пъти). Гръцкият член остава без превод в три случая от група D и два от група C. Например:

τοῖς μὴ εὐπόρως οἴκοθεν ἔχουσι — A, As ѥ́же неблагомощно въ домоу и҃мащѐмъ (*Sin 23* f. 150v9-10) — E еже неблагомощно въ домоу имоущемь (*NBKM 1381*) — D и҃же не имоущинмь ѿ сѐбе сѫ̀ (*Deč 105*) — C їже богатнѣ, въ домѡ̀ не имоущи҃ (*ZES 683*);

ἀπὸ τῶν τῇ ἀγορᾷ προβεβλημένων ὠνήσασθαι — A, As ѿ ѥ́же на трѣгоу прѣдложенъ̀ коупити (*Sin 23* f. 150v10-11) — E еже на трьгоу прѣ̀ложенынхь коупити (*NBKM 1381*) — D тькмо прѣпоставлєн'на на трьгоу коупити (*Deč 105*) — C ѿ т҃ѣ їже въ продавници прѣ̀ложены коупити (*ZES 683*);

τὸ, Κύριε ἐλέησον ἀνακράζοντες — A, As ѥ́же г҃и помо҃ѵи въз̑ываю̀ще (*Sin 23* f. 161r22) — E еже г҃и помо҃ѵи въз̑ываю̀ще (*BRAN 13.1.4*) — D г҃и помо҃ѵи ѯовоующе (*Deč 104*) — C г҃и помо҃ѵи ѯовоующе (*NBKM 1158*).

3. *Членуван инфинитив.* Отново група D най-често пренебрегва количествената еквивалентност при конструкциите с членуван инфинитив:

τοῦ κολάζειν — A, As ѥ́же мѫчити (*Sin 23* f. 150r4) — E еже моучити (*NBKM 1381*) — D моучити (*Deč 105*) — C еже моучити (*ZES 683*);

πρῶτα τὸ τοιῦτον μῖσος αὐτῷ ὑποθεῖναι — A, As прѣ̀же толикѫ мр̑ѣзостъ ѥ́моу /As томоу/ подложити (*Sin 23* f. 158r27–28) — E прѣ̀же еже толикѫ ненависть емѫ положити (*BRAN 13.1.4*) — D толикоу мр̑ѣзость нѣмоу поставити (*Deč 105*) — C прьвѣе на толикоу мр̑ѣзость его наѯтити (*NBKM 1158*);

τὸ τὰς ἁγίας Εἰκόνας τιμᾶσθαί τε καὶ σεβάζεσθαι — A, As ѥ́же с҃тыѫ ѡ҃бразы поунтати же и҃ ѹ҃сти (*Sin 23* f. 159v1-2) — E с҃тыѫ иконы поунтати и ѹ҃сти (*BRAN 13.1.4*) — D с҃тие и҃коны поунтати и҃ ѹ҃ти (*Deč 105*) — C еже с҃тые иконы поунтати и покланѣати се имь (*NBKM 1158*).

В. Лексикално равнище

1. *Съотношение между отделните групи при лексикалните варианти.* Най-многобройни са разночетенията на това равнище: всяка трета или четвърта дума има лексикален вариант в една или повече от групите. Трябва да се отбележи, че и в петте групи вариативността нараства при всеки следващ синаксар: в началните четива (Нмф—Нс) тя е по-ограничена, а в последните (ЧВк и Сак) се разгръща максимално. Отношенията, в които попадат помежду си разночетенията, обхващат всички възможни комбинации между групите, като най-често са застъпени следните:

а) A и As <=> E <=> D <=> C: ὑπερήσθη — *A* прѣоу҃жасе сѧ (*Sin 23* f. 161r13), As прѣоу҃жастн се — *E* прѣобрадова сѧ — *D* въздѣли се — *C* въздрадова се; γίνωσκε — *A* ꙁнан (*Sin 23* f. 160v18) — *E* ра҃зумѣн — *D* познан — *C* вѣ҃дѣ;

б) A и As <=> всички останали: ὁρᾷ — A, As ꙁрнть (*Sin 23* f. 159r15) — E, D видѣ, C видить; χρὴ — *A, As* дльжно ѥ҃стъ (*Sin 23* f. 158v7) — *B, C, E* подобаѣтъ.

В рамките на тази опозиция се обособява кръг от гръцки заемки предимно от религиозната сфера, които имат вековна кодификация в славянската книжнина. Единствено в група A и тясно свързаната с нея версия As те се заменят от славянски калки, докато всички останали групи запазват по принцип гърцизмите. Например: πατριάρχης — *A* отьценаꙋ҃льникъ (*Sin 23* 150v23) — As, *E, D, C* патрнархъ.; ἔπαρχος — A, As наꙋ҃льникъ (*Sin 23* f. 150r12) — *E, D, C* епархъ; κανών — A, As правило (*Sin 23* f. 309r27, 310v4) — E, D, C канонъ; κλῆρος — A, As прнчьтъ (*Sin 23* f. 310v24) — E, D, C клнросъ; εἰκών — *A* wбра҃ъ (*Sin 23* f. 391v29) — As, *E, D, C* нкона;

в) D <=> всички останали групи: δόλῳ — *A, As, E, C* лъстнѧ- (*Sin 23* f. 158v23) — *D* хнтростїю; μάθωμεν — *A, As, E, C* оу҃ѹѣмъı (*Sin 23* f. 159v22) — *D* навуим се; παρεσκεύασε — *A, As, E, C* оу҃строн (*Sin 23* f. 159v5) — *D* праѹлаше;

г) C <=> всички останали групи: διάγειν — *A, As, D, E* прѣбъıвати (*Sin 23* f. 159v8) — *C* жити; πένης — *A, As, D, E* оу҃богъ (*Sin 23* f. 158v1) — *C* нищь; ὄψιν — *A, As, D, E* ѡбра҃ѡмъ (*Sin 23* f. 160v13) — *C* ꙁракомь;

д) E <=> всички останали групи: διαφαίνεσθαι — *A, As, D, C* видѣти сѧ (*Sin 23* f. 159r12) — *E* ıавлѣти сѧ; μῖσος — *A, As, D, C* мръ҃зостъ (*Sin 23* f. 158r27) — *E* ненависть;

е) *E=C* <=> *A=As=D*: ἀθλίῳ - A, As, D wкаа́нномоу (*Sin 23* f. 159r20—21) — E, C страстномоу;

ж) *E=C* <=> A=As <=> D: καθοδηγούμενοι — *A, As* къıкажть оу҃чнми (*Sin 23* f. 158v14-15) — *C, E* наставлѣеми — *D* послѣдоваше;

з) *A=As=E* <=> C <=> D: συγκροτοῦσι — *A, As, E* съвираѫтъ (*Sin 23* f. 158v15) — *C* съставлıаѥть — D поспѣшьствоуѥть;

и) *A=As=E* <=> *D=C*: Νεών (*Sin 23* f. 161r4) — *A, As, E* храмь — *D, C* цр҃кы;

й) *D=C* <=> A=As <=> E: ἕξιν - *A, As* ѥ҃стъство (*Sin 23* f. 159r28—29) — *E* сѫщество — *D, C* обнчан;

к) *A=As=C* <=> E <=> D: ἀρχῆς — *A, As, C* наꙋ҃льствоу (*Sin 23* f. 158v13) — *E* власти — *D* цр҃ствїю.

2. *Данни за самостоятелна работа с гръцките оригинали.* Повечето от регистрираните опозиции представляват синонимни редове, каквито не е изключено да се получат и при обикновено редактиране на даден текст и затова те не могат да се използват като безусловен аргумент за независимия път на възникване на дадената група. Такива доказателства обаче предлагат славянските варианти, които кореспондират с различни речникови значения на съответната гръцка лексема, а също и тези, които се обясняват с погрешно разчитане на византийския оригинал:

а) разночетения с обосновка и в семантиката на гръцката лексема, за които може да се допусне, че са възникнали при контекстуална замяна. Например:

— Ἀμοραῖος διαδέχεται Μιχαήλ — A, As, E, C ѧ҃мορре́н пре҆е҆ме́тъ михаи́лъ (*Sin 23* f. 158v26) — D ѕамѣноу҃е. Гръцкият глагол διαδέχομαι — 1. 'приемам, получавам' и 2. 'редувам се сменявам се'[43], също мотивира опозицията прѣнматн - ѕамѣноватн;

— ἀποδεχομένων, ἀποκηρυχθέντων, καὶ παραδοθέντων τῷ ἀναθέματι - A, As, E сѫпостатнѣмъ же, ѿпроповѣданомь, и҆ прѣданѹ҆ проклатноу (*Sin 23* f. 161r 27) — C неѹ҃стнвы҆ же прѣданномь проклетню — D неѹ҃стнвом же посрамлѣномь· и прѣданомь анаѳемоу. Значенията на ἀποκηρύσσω — 1. 'обявявам официално, публично' и 2. 'обявявам извън закона, обявявам за декласиран, прогонвам', позволяват да се предположи независим превод в групи A и D.

б) разночетения, свързани със семантиката на гръцката лексема, които не могат да възникнат при контекстуално редактиране на славянския текст. Например:

— δι᾽ ὄχλου ἑτέρῳ γινόμενος — A, As, E крамолож дроугомъ бъıвающа (*Sin 23* f. 159r5–6) — C смоущень — *D* ако се wврѣта кто да насилѹе дроугѹмоу. Трите различни превода се мотивират от значенията на гръцкото съществително ὄχλος — 1. 'тълпа, навалица', 2. 'безспокойствие, вълнение, смущение' и фразеологизма δι᾽ ὄχλου γίγνεσθαι — 'нахален съм, неприятен съм';

— εἰς τὴν προτέραν ἕξιν μετεσκευάζετο — A, As къ прѣднее ѥ҆стъство прѣтварѣ҆ше сѧ (*Sin 23* f. 159r28–29) — E ѥ҆ѕіество — D къ прьвн обнчаи прѣстрои се — C wвычае. Тук различните групи проявяват предпочитание към различни семантични нюанси на гръцката лексема ἕξις — 1. 'държане, състояние, свойство, начин на живот' и 2. 'способност, състояние, навик';

— ἐν τοῖς τοῦ Ὀλύμπου ὄρεσιν ἀσκουμένῳ — A, As въ ѡ҆лимпоскыхъ горѣ постницѣствоѹ҆ющюу (*Sin 23* f. 159v16–17) — E постающоу сѧ — C въ wлимпїнскы горѣ постецюу се — D въ wлимпьскы горѣ жнвющюмоу. Изборът в D освен като контекстуален превод може да се обясни и с четене οἰκουμεν- и осмисляне чрез οἰκέω — 'обитавам, живея';

— τὸ ζῆν διεπραγματεύετο — A, As ѥ҆же жнтн коупльствоваа҆ше (*Sin 23* f. 158v2) — E коупоуваа҆ше — *D* коупѹваше — C промышлае. Само директна работа с гръцкия оригинал може да доведе до опозицията коупльствоватн, коупоуватн, коупьоуватн – промысантн в съответствие с двете основни значения на гръцкия глагол διαπράγματεύομαι — 1. 'разглеждам, изследвам' и 2. 'купувам, печеля'.

в) необичайни преводачески решения, породени от неправилно разчитане на гръцкия оригинал:

---

[43] Тук и по-надолу значенията на гръцките думи са определени по Старогръко-български речник. Съставители М. Войнов, Д. Дечев, Вл. Георгиев, Ал. Милев, Б. Геров, М. Тонев. С., 1939 и Liddell, H. G., R. Scott. Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement. Oxford, 1996.

— ἐκ πατέρων — A, As, E ѿцъ ѡтецъ (*Sin 23* f. 160r7) — D ѡ родитєл — C ѿпрьва. Преводачът на група C трябва да е разчел погрешно ἐκ πρότερον;

— αὐταρκήσας — A, As, E самовластвовавь (*Sin 23* f. 159r8) — D цр҃тковавь — C самонаѵельствовавь. Причастието от глагола αὐταρκέω — 'снабдявам с необходимото', който е сроден лексемите αὐτάρκης — 'самозадоволяващ се, имащ у себе си достатъчно сили, достатъчно силен', и αὐτάρκεια — 'самозадоволяване, независимост, самостоятелност', изглежда не е било правилно разбрано от нито един от преводачите. Вероятно всички го разчитат като αὐταρχή- и го свързват с αὐταρχέω — 'абсолютен властелин съм', след което в преводи A и C думата се калкира чрез различни значения на корена ἀρχ- като власть и начало, а в D се избира по-свободен превод;

— δυσσεβεια — A, As, E злоѵьстию (*Sin 23* f. 161v1) — D двоевѣрїе — C *om.* Префиксът δυσ- в δυσσέβεια — 'безбожие, безчестие', очевидно е разчетен като δυο- от преводача на D, който по-нататък пресемантизира лексемата, правейки асоциация със съществителното σέβας — 'свещен страх, страхопочитание';

— πλεῖστοι — A, As, E множаишн (*Sin 23* f. 160r27) — D мнозн — C вѣрнїн. Преводът в C се обяснава единствено чрез погрешно четене πίστοι;

— ἐτήσιον — A, As, E молѣбноу (*Sin 23* f. 161r 29) — D всего д҃не — C лѣтномѕ. Версии As и E повтарят грешката от A, докато C и D превеждат правилно гр. ἐτήσιος — 'годишен, едногодишен, ежегоден'.

Г. Словообразувателно равнище[44]

Типичният за преводите от XIV в. стремеж към формална еквивалентност между гръцкия оригинал и славянския текст се отпечатва и върху словообразувателното равнище. Много често се наблюдава т. нар. поморфемен превод, при който славянската дума повтаря морфемния строеж на гръцкия първообраз: префиксите се предават чрез префикси, суфиксите — чрез суфикси. Най-старателен в тази посока е преводът в групи A, As и E. В сравнение с другите версия C пренебрегва афиксите по-често, а група B въвежда най-много словосъчетания срещу отделните гръцки лексеми. Например: ἀνακράζοντες — A, As, E възъıкаѫще (*Sin 23* f. 161r22) — D, C ѕовоуще; ἀντεποιεῖτο — A, As, E съткарѣаше (*Sin 23* f. 159r3-4) — D дрьжаше крѣпко — C творѣаше; ἀπηωρημένην — A, As, D wбѣшень (*Sin 23* f. 160r10) — E възвышенѫ — C висещоу; ἐνηγκαλισμένην — *A* прїемшн, As прїемшѕ — E дрьжѫщѫ (*Sin 23* f. 159r15) — D на роукоу носещы — C на роукоу дрьжещи; διαπραττομένης — A, As, E съдѣваѫщин (*Sin 23* f. 160v3) — D om. — C дѣющи.

Забелязва се известна обвързаност при избора на славянските префикси. Така гръцката представка ἀνα- се превежда в групи A, As и E най-често чрез славянската въз-, докато версия D избягва този префикс. Аналогични тенденции показват съответствията на гр. ἀπο-, срещу което в групи A, As и E стои обикновено сл. от-. Версиите D и C избягват тази представка, като оставят често гр. ἀπο- без превод. Славянският префикс съ- заменя гръцкия συν- най-редовно в групи A, As и C. За гр. κατα- са документирани различни съответствия, като версия D показва много явно предпочитание към по-.

Статистиката на използваните славянски представки, без оглед на техните гръцки опозиции, разкрива високата фреквентност на съ- в групи A и As, на по- в група D, на при- в група C, прѣ- в групи A, As и E. Префиксът въз- се избягва във версия D, а по- се среща най-рядко във версия C.

---

[44] Данните са въз основа на Синаксара за Първата неделя на поста.

Какви заключения могат да се направят от представената текстологическа колация? Как се обясняват отбелязаните различия между групите: като резултат от обикновена редакторска работа или от отделни преводи? Правилният отговор на тези въпроси изисква събраните данни да се оценят в контекста на преводаческите принципи през Средновековието и особено през четиринадесетото столетие[45]. Стремежът към точно предаване на смисъла и формата на гръцкия оригинал стеснява свободата на преводача, при което различни книжовници по свой самостоятелен път могат да достигнат до еднакви езикови формулировки. Оттук произтичат критериите за дефиниране на границите между превод и редакция: 1) От една страна, трябва да се оценят отношенията между моноезиковите версии, а именно — количество, същност, системност на различията между версиите; 2) От друга страна, следва да се отчетат хетероезиковите отношения, т.е. дали установените разночетения се основават на един или различни гръцки източници, дали славянските варианти са възникнали по пътя на самостоятелно разчитане или тълкуване на гръцкия текст? Прилагането на тези критерии върху комплекса от установените текстологически различия между отделните групи дава основания за следните изводи:

1) Версия D е независим нов превод. Както вече беше показано на друго място[46], неговият автор е работил с различна гръцка версия. В полза на разбираемостта на текста той разгръща наративността и си позволява разяснения, които отсъстват в оригинала. Езикът на този превод избягва някои изкуствени (книжни) конструкции и композита, отнася се либерално към утвърдените гръцки заемки от религиозната сфера, предпочита страдателния залог със сѧ вместо този със спомагателен глагол бꙑти, както и определени лексеми, местоимения, съюзи и префикси[47].

2) Версия C е също независим превод. Неговата свобода по отношение на гръцкия оригинал се реализира преди всичко на макротекстово (окомплектоването с хомилии на трите свободни недели на поста) и текстово равнище. Особено важни доказателства за самостоятелността му е наличието на големи откъси без гръцко съответствие, както и изпускането на части, които всич-

---

[45] Литературата по въпроса е доста богата. Виж напр. Иванова - Мирчева, Д. К вопросу о характеристике болгарских переводческих школ IX—X в. до XIV века. — Palaeobulgarica, 1, 1977, № 1, 37—48; Trost, Kl. Untersuchungen zur Übersetzungstheorie und -praxis des späteren Kirschenslavischen. (= Forum Slavicum 43). München, 1978, 51-53; Keipert, H. Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzung ins Slavische: Die Wiederholungsfiguren in der Kallistos-Vita des Gregorios Sinaites. — In: Slavistische Studien zum VIII. internationalen Slavistenkongress in Zagreb 1978. Köln-Wien, 1978, 205-217; Благова, Э. Гомилия Епифания о сошествии во ад в переводе XIV—XV вв. — В: Търновска книжовна школа. Т. 2. Втори международен симпозиум Велико Търново 20—23 май 1976. С., 1980, 386—397; Thomson, F. The Slavonic Translations of Pseudo—Methodius of Olympu Apokalypsis. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. Четвърти международен симпозиум, Велико Търново, 16-18 октомври 1985 г. С., 1985, 143—173; Вайер, Е., Х. Миклас. Преводачески похвати в Богословието на Йоан Екзарх в сравнение с по-късни паралелни преводи. — Старобългарска литература, 19, 1986, с. 53; Kakridis, I. Codex 88 des Klosters Dečani und seine Griechischen Vorlagen. Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert. (= Slavistische Beiträge, Bd. 233). München, 1988, 234-235; Чешко, Е. Кирилло-Мефодиевский перевод Псалтыри и среднеболгарские правленые редакции. Структура слова и реляционные элементы. — В: Исследования по славяно-византийскому и западноевропейскому средневековью. С., 1989, 225—226; Карачорова, И. Към въпроса за Кирило-Методиевия старобългарски превод на Псалтира. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 6. С., 1989, 130—245; Славова, Т. Някои предварителни наблюдения върху редактирането на евангелския текст в Света гора. — Palaeobulgarica, 14, 1990, № 1, 72—81.

[46] Taseva, L. Die Synaxarien..., 30—31, 36.

[47] Пак там, 31—34.

ки останали версии съдържат. На езиково равнище този превод показва поголяма в сравнение с версия D и по-малка в сравнение с версии A и E зависимост от гръцкия първообраз (например при употребата на повече книжни конструкции). Същевременно той се характеризира и чрез значително количество индивидуални разночетения, както и някои особености в словообразуването и морфологията. Екстремният пуризъм на Закхеевия превод не се следва.

3) Версия E трябва да се приеме по-скоро за основна редакция на Закхеевия превод (група A) отколкото за независим превод. Допълването на някои пропуснати в група A части от изречения, както и отделни лексикални замени дават онование да се предположи, че при редактирането е използван и гръцки оригинал. Редакцията е проведена преди всичко на лексикално равнище, като особено характерно за нея е отстраняването на неудачните пуризми. В областта на граматиката отклоненията не са значителни.

4) Версия As, чието разпространение се ограничава само в кодекси, съдържащи триодните синаксари като самостоятелна сбирка от текстове, представя повърхностна и почти безизключително лексикална редакция на Закхеевия превод.

Закономерно идва ред на въпросите кога и къде възникват тези преводи и редакции? Тъй като най-старите преписи от групи D, C и E принадлежат към втората половина на XIV в., трябва да се приеме, че преводи D и C са изготвени почти едновременно със Закхеевия превод. Приблизително по същото време ще да е направена и редакцията E. Колкото до представената само по три атонски преписа редакция As — сръбски ръкопис от XV в., влахомолдовски от 1572 г. и сръбски от средата на XVII в., засега може единствено по датировката на най-ранния свидетел да се постулира нейният terminus post quem non.

По-труден е въпросът за локализацията на версиите.

1) Всички познати ми преписи от група D имат сръбски неатонски произход. Най-старите два кодекса принадлежат на сбирката на манастира Високи Дечани. Дали самият превод D е бил направен там, не може да се докаже. Заслужава да си припомним, че най-ранният славянски ръкопис с полемични съчинения на Григорий Палама (ок. 1296—1359 г.) е намерен в същия манастир[48]. Засега може да се приеме с голяма вероятност, че D-версията на триодните синаксари има сръбски произход.

2) Всички седем познати ми преписа на превод C произлизат от Сърбия или Западна България. Най-старият от тях, датиран към третата четвърт на XIV в., е намерен в с. Орбеле в Македония. Дали самият превод е направен в Сърбия, Македония или Северозападна България, засега не може да се прецени. По това време Македония се намира под сръбско господство и културните връзки между т. нар. Стара Сърбия и новозавладените южни земи, т.е. от Рашка до Сяр и Атонския полуостров, са изключително интензивни. Известен аргумент против сръбския произход на превод C би могло да бъде съществуването на сръбската версия D. Едва ли е било необходимо да се превежда два пъти една и съща сбирка текстове. При търсенето на „родното място“ на превода C би могло да се мисли и за Западнобългарското царство, което между 50-те и 90-те години на XIV в. се утвърждава като самостоятелна държава. Политическите претенции се придружават и от самостоятелна културна дейност, чийто плод е например известният Бдински сборник от 1360 г.

---

[48] K a k r i d i s, I. Op. cit.

3) Редакцията Е е всъщност най-добре документирана в изследваните източници — 10 български, молдавски и сръбски (със следи от смесване на носовките) ръкописа. Това широко разпространение, както и значителната близост на руската традиция до тази версия, насочват към предположението, че именно тази редакция трябва да се свърже с дейността на Търновската книжовна школа.

4) Фактът, че редакция As е позната само по атонски ръкописи, засега обвързва и възникването ѝ със Света Гора.

Въз основа на извършения текстологически анализ и произтичащите от него заключения трябва да се коригира досегашната представа за рецепцията на триодните синаксари у южните славяни през XIV в. В течение на около 50 години, които обхващат втората и третата четвърт на столетието, синаксарите на Никифор Калист Ксантопулос за Постния цикъл биват преведени три пъти и веднъж основно редактирани. Тази рецепционна история не само дава изразителен пример за книжовните взаимоотношения между Византия и православните балканските страни преди османското владичество, но и за възможностите на езиково-текстологическия анализ да коригира познатите факти от литературната история.

СПИСЪК НА СЪКРАЩЕНИЯТА НА ПРАЗНИЦИТЕ ОТ ВЕЛИКОПОСТНИЯ ЦИКЪЛ:

Нмф	Неделя на митаря и фарисея	С1	Събота първа на поста
Нблс	Неделя на блудния син	Н1	Неделя първа на поста
Смс	Събота месопусна	Н3	Неделя трета на поста
Нмс	Неделя месопусна	ЧВк	Четвъртък на Великия канон
Сс	Събота сиропусна	Сак	Събота на акатиста
Нс	Неделя сиропусна		

БАН - Институт за литература БИБЛИОТЕКА

ИВАН ДУРИДАНОВ

КЪМ ВЪПРОСА ЗА ТАКА НАРЕЧЕНИТЕ *KENTUM*-ЕЛЕМЕНТИ В ПРАСЛАВЯНСКИ

Според теорията за триделението на индоевропейските гутурали (Х. Остхоф и А. Беценбергер), утвърдена чрез авторитета на К. Бругман, двата реда – велари и лабиовелари в т. нар. satem-езици са се слели в един ред – велари, а консонантите от средноепбния ред – т.нар. палатали, са преминали в спиранти или африкати. Въпреки че тая теория срещна противници в миналото (А. Фик, Х. Хирт, А. Мейе, Е. Херман, Г. Райхелт и др.) и до най-ново време (Й. Курилович, Вл. Георгиев), тя все още доминира сред езиковедите (индоевропеисти, слависти и др.). Заслужава да се отбележи, че тя бе основно разкритикувана от българския индоевропеист Вл. Георгиев (1932, 1937, 1957, 1958 и т.н.), който срещу нея развн тезата си за два реда гутурали – велари и лабиовелари.

При етимологичните изследвания теорията за триделението на гутуралите се натъкна на непредвидени трудности. Отнася се до наличието на велари, които се явяват вместо очакваните спиранти (или африкати) в отделни думи на т.нар. satem-езици. Подобни случаи в славянските езици в миналото се обясняваха като заемки от германските езици (Стендер-Петерсен) или пък се предполагаше съответна смяна на гутурала (Guttural-Wechsel), респективно вариант на корена, или най-сетне се допускаше депалатализация на спиранта и замяната му с велар. В последно време се мисли за заемане от илирийски, венето-илирийски, венетски (G o ł ą b) или келтски (Т р у б а ч о в), като се позоваваха на исторически и археологически данни. Лексемите, които показват такива неочаквани застъпници на индоевропейските „палатали", бяха наречени kentum-елементи (рус. *кентумные елементы*) или кентум-заемки (*centum borrowings*). Привържениците на тая кентумна теория отхвърлят каквото и да било фонетично или фонологично обяснение. Така например Хамп (H a m p 1992:7) казва: „Stray forms in Balto-Slavic with unexpected reflexes of Indo-European palatals cannot be explained away by ad hoc Lautgesetze." Естествено от гледище на триделението на гутуралите, при което като рефлекси на „палаталите" се очаква спирант или африката, не е възможно да се обясни фонетично появата на велари, така че произлизат непреодолими мъчнотии. От гледна точка обаче на двуделението на гутуралите формите с редуване на велар и спирант, респ. африката в думи от същия корен, се обясняват било фонетично (чрез съответния звуков закон), било морфонологично. Този метод, приложен в работи на Вл. Георгиев върху значителен брой лексеми, довежда единствено до задоволителни резултати.

От фонетична гледна точка се касае до следния звуков закон: веларите *k, g, g*^{h} в една част от индоевропейските езици пред вокали от предния ред *e, i* и *j* пър-

во са били палатализирани, а след това са се изменили в спиранти или африкати, докато пред вокали от задния ред и консонанти (*t, d, n* и т.н.) са останали непроменени (Georgiev 1937:113). Това е един реален звуков закон, а не измислен ad hoc, защото произлизането на спиранти и африкати от първоначални велари вследствие на палатализиране е засвидетелстван конкретно в много езици (вж. примери у Georgiev 1937:111). От фонологична гледна точка в ранния етап на индоевропейския праезик имаме работа с два типа алофони на веларни фонеми:

I. *k, g, g*^{h}

II. *k', g', g*^{h}*'*.

Алофоните от втория тип са дали в по-нататъшния развой на т.нар. satem-езици спиранти или африкати, докато алофоните от първия тип са се запазили без изменение. Изменението на алофоните от втория тип Георгиев (Georgiev 1937:119) нарича „първа палатализация", тъй като тя е най-ранната в историята на индоевропейските езици. При тази теория отпада въпросът за наличието на лексеми със запазен велар вместо хипотетичния „палатал" в славянските, балтийските и други индоевропейски езици.

По-долу ще бъдат подложени на анализ и проверка като примери няколко лексеми, които се третират неправдоподобно като кентум-елементи в славянските езици.

1. Праслав. **bergъ* 'бряг, хълм', стбълг. брѣгъ, рус. *берег* и т.н. от ие. **b*^{h}*erg*^{h}*o-s* (*o*-основа). Прародно със ствнем. *berg* 'планина', авест. *barəzah* n. 'планина, височина' от **bherghes-*, спинд. *barhāyati* (каузат.) 'mehrt' от **b*^{h}*erg*^{h}*eieti* (Г е о р г и е в 1932:35; 1958). Индо-иранските съответствия показват резултати на палатализация на велара *g*^{h} пред *e*. Според Покорни (P o k o r n y 1959:141) „Стцслав. *brěgъ* 'бряг, скат' не е никаква германска заемка, но по-скоро е от вен.-илир. произход" (вж. и G o ł ą b 1972:55), което не е убедително, понеже веларът *-g-* в славянската дума пред *-ъ-* (ие. *-os*) се е запазил редовно.

2. Праслав. **gardъ*, стбълг. градъ, бълг. *град*, срхр. словен. *grad*, чеш. *hrad*, пол. *gród* и т.н. Прародно с лит. *gar̃das* 'ограда за кошара; кошара', алб. *garth, gardhi gardhi* 'ограда, плет', гот. *garps* 'къща' и т.н. – от ие. **g*^{h}*ord*^{h}*o–s*. Тук се отнася в ниска степен и праслав. **žьrdь стбълг.жрьдь* 'прът, копие', рус. жередь 'дълъг, тънък прът' < балтослав. **girdis* < ие. **ghr̥ dis*. Веларът в **gardъ* е редовен пред вокала *-a-* (< ие. *-o-*). Тази пълностепенна основа е повлияла формата **girdis*, така че веларът в последната не е преминал в *z* и по-късно е дал в праславянски сибиланта *ž-* (първа славянска палатализация). Към същия корен принадлежи рус. *зеремя* (1437) 'място, където живее боброво стадо' – от праслав. **zerdmę* с *z-* < ие. *g*^{h} пред *-e-*. Лежащият в основата аломорф *zerd-* се е разпространил тогава върху други лексеми, където инак очакваме велара g в началото на думата: рус.диал. *зерóд* 'скеле за сушене на сено, устройство за сушене на снопи' (Ф и л и н XI 1976:269), *зорóд*, *зарóд* 'копа, оградено място за копа', *озорóд/ зорóд* 'копа, устройство за сушене на сено и жито', укр. *озорóд*, брус. *азарóд* 'сушилня' (вж. тези думи у Ф а с м е р II 1986:105). Покрай това формата с аломорф **gor(o)d- (*gard-)* се е запазила не само в рус. *город* 'град', но и в рус. *огорóд* 'зеленчукова градина', вероятно от съображение за диференциране на значението. Против схващането за заемането на слав. **gardъ* (в рус. *город* и пр.) от германски (у Уленбек, Хирт, Фик и пр.) се изказва Фасмер (I, 1986:443); също малко вероятно ми изглежда предположението за заемане от непознатия венетски език (липсват податки за подобна дума!). С рус. *зород* обикновено се сравняват балтийските думи лит. *žárdas* 'съоръжение за сушене', *žar̃dis* 'конска градина', латв. *zārds* 'устройство за сушене на грах и ленено семе', стпрус. *sardis* 'ограда, стобор' (Ф а с м е р II 1986:105). Вярва се, че тези думи указват на ие. *g*^{h}*'*. По мое мнение

тяхната звукова структура е била повлияна от равнозначните балтийски думи: лит. *ar̃das* 'прът, на който се окачват снопи за сушене', латв. *ārds, ārdi* (мн.ч.) 'сушилня за снопи, дебели пръти над или край печката' и т.н. Противоположно формално влияние между тази основа и лит. *zar̃das*, латв. *zārds* вижда Е. Ниеменен (N i e m e n e n 1946:111 и сл.). И така можем да заключим, че нито слав. **gardъ*, нито лит. *gar̃das* и под. представляват кентум-елемент.

3. Праслав. **gąsь* 'гъска', рус. цслав. гоусь, рус. *гусь*, словен. *gos*, чеш.стар. *hus*, пол. *gęs*, бълг. *гъска* и т.н. Прасродно с лит. *žąsis*, латв. *zùoss*, стпрус. *sansy*, стинд. *haṁsá-h?* 'гъска', ствнем. *gans* и т.н. Според Покорни (P o k o r n y 1959:412): „Слав. **gǫsь* с *g* вм. *z* почива на германско влияние." Фасмер (I, 1986:478) предполага, че едно праслав. **zǫsь* било преобразено под влияние на герм. *gans* в **gǫsь*. Според Голомб (Gołąb 58) „it is a clear kentum-element in Slavic". Ие. *g'h* (палатал) се реконструира въз основа на балтийските форми (вж. по-горе), което представлява трудности за славянски като сатем-език. Правилното обяснение според мен е дадено от Вл. Георгиев (1957:515): той извежда слав. **gąsь* от ие. **g^{h}an–s*, преобразувано в *i*–основа, от ие. **g^{h}ans* или **g^{h}dn(t)s*, което представлява причастие или производно от корена **g^{h}ē–* в слав. *zějǫ* 'зея' < ие. **g^{h}ējō* (P o k o r n y 1959:412); в славянски веларът правилно се е запазил, обаче лит. *žąsis* съдържа спиранта *ž*, облягайки се на форми като лит. *žióti žióju* 'зея', латв. *žāvas* (мн.ч.) 'прозявка'. Следователно слав. **gąsь* не е никакъв кентум-елемент.

4. Праслав. **karvā* 'крава': рус. цслав. крава, бълг. *крава*, срхр. *krava*, словен. *kráva*, чеш. *kráva*, рус. *корова*, пол. *krowa* и т.н. Прасродно с лит. *kárvė* 'крава', стпрус. *curwis*, пол. диал. *karw* 'стар вол', кимр. *carw*, корн. *carow*, брет. *karo* m. 'елен', лат. *cervus*, -i 'елен', *cerva* f. 'кошута', алб. *ka* 'вол' (**kr̥.w-*); ие. **korhwā*. Покорни (P o k o r n y 1959:577) приема, че алб. *ka*, лит. *kárvė* 'крава', рус. цслав. крава и т.н. произлизат от кентум-език (без по-точно определение). Относно слав. **karvā* Голомб (G o ł ą b 1972:60) изтъква: „This is the most evident and classical example of a k e n t u m element in B(alto)-S(lavic) quoted in all general introductions to historical Sl. linguistics." Напротив – това според мен е блестящ пример за оправданието на теорията за двуделението на индоевропейските гутурали и същевременно за безпомощността на тезата кентум-сатем, която за редуването на велари и „палатали" винаги търси изход в предполагаемо заемане от някой език. В конкретния случай се мисли за заемане от келтски, при което праслав. **karvā* се свързва с келт. *car(a)vos* 'елен', при предположението, че инак първоначалната славянска дума би се появила във формата **sorva*, т.е. с редовен „сатем-рефлекс" на ие. *k'* (Трубачев 2002:27). В този случай се пренебрегва въпросът: защо келтската дума за „елен" при заемането от славяните е трябвало да бъде пренесена върху кравата. Редовният рефлекс на ие. *k'* („палатал") се виждал обикновено в славянската дума за „сърна", която се свързва със слав. **karvā*: струс. сърна, рус. цслав. (=стбълг.) срьна, рус. *серна*, бълг. *сърна, сръна*, срхр. *sŕna* и т.н., прасродно с латв. *sirna* 'сърна', стпрус. *sirvis* 'същ.'. Обаче тези форми се обясняват убедително чрез действието на закона за палатализацията: ие. (в дълбока отгласна степен) **kr̥nā* е дало в балтославянски **k'irnā*, което по-нататък е било изменено в *sirna (срв. латв. sirna) > праслав. *sьrnā*, следователно със *s* от *k (k')* пред предния вокал (вж. и Г е о р г и е в 1932:54). Това е най-естественото и най-просто обяснение. От друга страна, веларът k се е запазил звукозакономерно пред *-a-* в славянската дума за крава (**karvā*). Очевидно славяните не са се запознали с кравата чрез келтите или венетите.

5. Праслав **kasā* f. (земеделския уред): бълг. *коса*, срхр. *kòsa*, словен. *kósa*, рус. *коса* и т.н. Прасродно с лит. *kasù kásti* 'копая', гр.κεάζω, κείω 'цепя' (от **kesjō*), към ие. корен **kes-* 'режа', който Покорни (P o k o r n y 1959:586) рекон-

струира под формата **k'es-* с оглед на сродни стинд. *śásati* 'той реже', *śaśtrá* – 'нож, меч'. Всъщност стинд. *śásati* произлиза от ие. **keseti*, а *śaśtrá* – от ие. **kestro*, както вече показа Георгиев (1932:35). Покорни (пак там) предполага с уговорка, че в слав. *kosa* веларът *k*- вм. *s* е произлязъл чрез дисимилация спрямо следващото *s*, което не е убедително. Думата *kosa* е чисто славянска (противно на мнението на Голомб (G o ł ą b 1972:60), който желае да види в нея кентум-елемент).

В звуковата група *sk* веларът *k* се е запазил пред вокали от предния ред, така че той е могъл да участвува в по-нататъшни палатализационни процеси (Г е о р г и е в 1932: 61). Там (с. 62–63) Георгиев подкрепя това обяснение с цяла редица примери от славянски и балтийски. Тук ще бъде разгледан обстойно един пример, който се схваща от някои лингвисти като кентум-елемент.

Праслав. **kerdā* > **čerdā*, стбълг. чрѣда 'редица, стадо', струс. *череда* 'поредица', бълг. *чердá*, диал. *чръда* 'стадо говеда', срхр. *črijeda* 'редица, стадо', рус. чередá 'редица, поредица', диал. 'стадо' и т.н. – сравнява се със стинд. *śárdha–* m., *śardhas–* 'стадо, тълпа', авест. *sarδδa* 'вид, род', сркимр. *cordd* 'войсково поделение, тълпа', гот. *hairda*, ствнем. *herta* 'стадо', лит. *skerdžius* покрай *kerdžius* 'овчар' (предполага **kerda*), стпрус. *kērdan* (вин. п.) 'време' (P o k o r n y 1959:579). Славянската дума създава трудности, защото с оглед на арийските родственици би трябвало да се очаква форма **serda* (с *s* от *k'*). Приема се или заемане на балто-славянските думи от германски (така смята Хирт), или заемане от страна на част от сатем-езиците от едно кентум-наречие (Бругман) (вж. Berneker 1908–1913:144), където се цитират двете мнения. У Фасмер (1987: 337) не намираме никакво еднозначно решение: „В случае родства этих слов между собой должно быть иметы место чередование задненёбных; если признать действительным только и.е. **kerdh-*, придется принимать заимствование балто-слав. слов из какого-то языка кентум." Покорни (пак там) се изразява кратко: „в балтославянски със западноиндоевропейски гутурал" и реконструира думите във формите **k'erdho-*/**k'erdhā* f. 'ред, стадо' (следователно с палатал *k'*). Въз основа на тази реконструкция Голомб (G o ł ą b 1972:53, 56) обявява славянската дума за кентум-елемент в славянски. Той не споменава обаче литовската форма *skerdžius*, която ни дава опорната точка за едно по-добро тълкуване: от праформа **skerd^{h}o-*/**skerd^{h}ā*. В ранно- или протославянски, когато е действал законът за палатализацията, *k* се е задържало в нагласната група *sk*-, която продължава да живее в реликтната форма лит. *skerdžius*. По-късно, когато началното s отпаднало, първата палатализация е престанала да действа и праславянската форма **kerdā* се е развила в **čerdā* (според първата славянска палатализация) (вж. и Г е о р г и е в 1932:61 и 1957:516). Съобразно с това слав. **čerdā* не е никакъв кентум-елемент. Това важи и за ниската отгласна степен праслав. **kъrdā*/**kъrdъ* ' стадо', която е засвидетелствувана само в сръбскохърватски, словенски, словашки и в украинските и полските карпатски наречия (вж. Gołąb 1972:69).

Отклоненията от закона за палатализацията в някои индоевропейски езици (в т. ч. славянските) може да се обясни чрез действието на морфонологични закони. По-рано в такива случаи се говореше за образувания по аналогия, за тенденция към униформиране (уеднаквяване) на парадигмата, за принуда на системата (Systemzwang) (вж. G e o r g i e v 1937:113). В съвременната лингвистика тези явления се разглеждат по следния начин: когато два или повече аломорфа са налице в рамките на една и съща морфема, възниква тенденцията към изравнение или към унифициране на тези аломорфи, при което един от тях може да измести останалите. Това е един морфонологичен закон, който също може да ни помогне да обясним задоволително понякога твърде комплицираните отношения у индоевропейските гутурали. Това може да се поясни чрез следния пример.

Праслав. **květъ*: стбълг. цвѣтъ, бълг. *цвят, цвет*, рус. *цвет*, чеш. *květ*, пол. *kwiat* и т.н.; в друга отгласна степен праслав. **kvisti kvьtą, kvьtěti* 'цъфтя', стбълг. цвисти цвьтѫ 'цъфтя', бълг. *цъфтя*, срхр. *cvàsti cvàtēm*, словен. *cvésti cvétem*, ст.чеш. *kvístu ktvu*, пол. *kwiść kwitnę*, сръб. цслав. цвьтѣти 'цъфтя'. Прародно с латв. *kvitêt kvitu* 'блестя'. Фасмер (IV, 1987:292) предполага с уговорка: „Если принять и.е. чередования задненёбных, то было бы возможно дальнейшее сближение со *свет*." Покорни (P o k o r n y 1959:629) разглежда като разширение на реконструирания от него корен ие. **k'uei- – *k'uei-t-* (*k'uei-to-*) 'светя, светъл, бял': слав. **kvьt o¸ *kvisti, *kvьtěti, *květъ* заедно с латв. *kvitêt kvitu* и вижда в него 'зап.индоевропейско *k*' (без по-точно определение); с това се съгласява Голомб (с. 70). Според мен по-вероятно е едно морфонологично решение на проблема, при което се изключва каквото и да било заемане. Кореновата морфема на разглежданите думи е имала поне три аломорфа: праслав. **kvait- (*kvoit-): *kveit-: *kvit-* (последния и в латв. *kvitêt*, вж. по-горе). Първият аломорф с редовно *k-* пред *vai-* (**-v-oi-*) е повлиял другите два аломорфа, така че те са запазили велара *k* въпреки очакваната асимилация в *s-* (пред *-v-ei, -v-i*), който велар по-късно в източно- и южнославянски се е изменил в *c*. От същия корен (**kwei-t-* и т.н.) са доказани, както е известно, лексеми със сибилант в началото и отклоняващо се значение: праслав. **světъ* 'светлина', стбълг. свѣтъ ' светлина', бълг. *свят, светът*, срхр. *svet, svijet* 'свят, светлина', словен. *svêt* 'свят', струс. свѣтъ, , рус. *свет* 'светлина, свят', чеш. svět, пол. swiat; производни стбълг. свѣтити свѣштѫ 'светя', бълг. *светя*, рус. *светить свечý*, словен. *svetiti*, пол. *świecić* и т.н.; праслав. **svaitjā*; стбълг. свѣштѧ 'светлина, свещ, факел', бълг. *свещ*, срхр. *svijèca svéća*, рус. *свечá* и т.н.; праслав. прил. **světьlь*, стбълг. свѣтьлъ, бълг. *светъл светла*, рус. *светлый* и т.н. Тук принадлежи в ниска отгласна степен праслав. **kvьtěti*: стбълг. свѣтѣти 'светя', на което отговаря лит. *švitáti (-tù –tėjau)* 'продължително светло блестя', от ие. **kwit-*. Последните форми имат звукозакономерно един сибилант (от ие. *k* пред *-v-i-*), докато праслав. **světъ* (стбълг. свѣтъ) с производни (вж. по-горе) от ие. **kwoito-s* и латв. *kvitêt* показват унифицирани алоформи (Георгиев 1958:45). Следователно, лексемите слав. **květъ, *kvisti, *kvьt o¸* (и латв. *kvitêt*) не са никакви кентум-елементи в славянски и латвийски.

ЛИТЕРАТУРА

B e r n e k e r, E. 1908–1913: Slavisches etymologisches Wörterbuch. Erster Band. A–L. Heidelberg.

F r a e n k e l, E. 1962–1965: Litauisches etymologisches Wörterbuch. I–II. Heidelberg.

G e o r g i e v, V. 1937. Eine gemeinsame Eigentümlichkeit des Albanischen, Phrygischen, Armenischen und das Gutturalproblem. – KZ (Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen. 64. Band 104–126. Göttingen.

G o ł ą b, Z. 1972: „Kentum" Elements in Slavic. – Lingua Posnaniensis. XVI Band, 53–82.

H a m p, E r i c. P. 1992: Centum borrowinds in Balto-Slavic. – In: Linguistica Baltica, I. Band, 7–10.

N i e m i n e n, E. 1949: Finskie *hirsi* „belka". – Lingua Posnaniensis. I, 99–120.

P o k o r n y, J. 1959: Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. I. Bern and München.

Г е о р г и е в, В. 1932: Индоевропейските гутурали (Die indogermanischen Gutturale). – Год. Соф. унив., Ист.-филол. факултет, № 28.

————. 1957. Концепция об индоевропейских гуттуральных согласных и ее отражение на этимологию славянских слов. – В: Beogradski međunarodni slavistički sastanak (15–21.IX.1955). Beograd, 511–517.

————. 1958. Исследования по сравнительно-историческому языкознанию (Родственные отношения индоевропейских языков). Москва.

Т р у б а ч е в, О.Н. 2002: Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. 2. изд., дополненное. Москва.

Ф а с м е р, М. 1986–1987: Этимологический словарь русского языка. Т. I–IV. Москва.

Ф и л и н, Ф. (ред.). 1976: Словарь русских народных говоров. Вып. 11. Ленинград.

ХРИСТИНА ТОНЧЕВА

ЧИНОПОСЛЕДОВАНИЯТА ЗА *МАЛКАТА И ВЕЛИКАТА СХИМА* В СЛАВЯНСКИТЕ РЪКОПИСНИ ЕВХОЛОГИИ (XI–XVII ВЕК)*

Съвременната богословска наука постановява, че нравствено-практическата дейност на хората се стимулира от изискванията и повелите на определени идеали. Постигането на идеалите обикновено е свързано с аскеза (гр. ἄσκησις) – усилно и целенасочено упражняване в добродетелността и подвижничество, т.е. борба в препобеждаване на греха и нашето несъвършенство. Християнският идеал се състои в постигане на светост (Лев. 11:14), съвършенство в Бога (Мт 5:48), в наследие на Царството Небесно и придобиване на вечен живот и спасение (Деян. 2:40, Мт 19:17).

Както е известно, същността на монашеския живот (от гр. μόνος 'сам', μοναχός 'монах, инок') представлява уединение, изключително в своята посветеност на Господа и в служене на Църквата (Чифлянов 1997:339). В Барберинския евхологий от VIII в. е дадена единно чинопоследование за монашеска схима, като в бележката на книжовника е регистрирано първото съобщение за наличието на чина за малката схима (Parenti, Velkovska 1995:282). През X и XI в. схимата продължава да се възприема като обединен ритуал и да се дава на кандидатите, извършвайки над тях огласителната и тайнствената част последователно, в близки дни (Чифлянов 1997:342). Тази традиция е проведена и в глаголическия Синайски евхологий (нататък: Син Евх) от X–XI в. (Nahtigal 1942:245–318). Това е и най-ранният славянски ръкопис, засвидетелствал чина на схимата в неговата цялост. В историята на този чин се наблюдава тенденция за последователно обособяване на отделните ритуални действия по оглашението, въпреки че са се схващали като единна и неделима църковна практика – отначало се е извършвало постригението на кандидата, свързано с промяна на неговото име, а впоследствие са се прочитали необходимите богослужебни текстове и му се е връчвало монашеското облекло. С него оглашеният е пребивавал в продължение на една седмица и тогава е следвал специалният обред по снемането на т. нар. „кукулий" или качулка (от гр. κουκούλλιον).

В литургичните справочници е описан съвременният облик на трите степени на църковния ритуал: расофорството, малката схима и великата схима (Нестеровский 1996: 357–363, Чифлянов 1997: 343–347 и др.). Оформянето на структурата и поетапността на схимния ритуал в славянската литургична практика е многовековен процес, който има своите корени още във византийската традиция от VIII в.

*Докладът е част от по-обширно изследване, спонсорирано с любезното съдействие на фонд „НИМП" при Пловдивския университет „Паисий Хилендарски".

За да се стигне до описанието на съвременния облик на този чин, трябва да се изследват всички налични по-късни негови преписи, запазени до наше време. Необходимо е да бъдат проследени промените в организацията и преструктурирането на текстовите отрязъци (молитви, тропари, стихири и пр.), някои от които са наследени още от старобългарския текст, а редица други са новопреведени от гръцки. Тези промени очевидно са били породени от нуждите на конкретната богослужебна практика. При наблюденията ми върху определени ръкописи у мен се затвърди впечатлението, че още през XIV в. са били извършени сериозни промени в първоначалната глаголическа матрица относно разполагането на схимните текстове, както и че са били нанесени системни и целенасочени поправки на лексикално равнище.

Описанието на чинопоследованията за расофорството, малката схима и великата схима във всички известни и достъпни за изследване на този етап от проучването ръкописи (16 книги) от XIV–XVII в. (български, сръбски, руски) представлява предмет на настоящото изследване[1].

I. В Син Евх чин за схимата се открива с МО на хотащнимь прнѧтн wбразъ мьнишъскъı (80б), след което следва непосредствено друго заглавие, въвеждащо ни в ритуалното прочитане на две молитви: едната е предназначена за мъж, желаещ да приеме монашество: молитва малаго wбраза чрꙋцю :~ Гі бже нашъ . възаконен достоннъııа себѣ сжıа ... (80б) – гр. Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ ἀξίους ϛου εἶναι νομοθετήσας...(Goar 1960:280). Втората молитва е предназначена за жена, на която предстои да приеме монашески образ: МО на хотащнимь прнѧтн образъ едначьнън . :~ Гі бже нашъ . Възлюблен тако дѣвъство ... Εὐχὴ ἐπὶ μελλούσῃ λαμβάνειν σχῆμα μοναστρίας (Дмитриевский 1901: 115, Goar 1960: 382). Тя е наследство от гръцката литургична практика от VIII в. (в Барберинския евхологий е на л. 275 – Parenti, Velkovska 1995). Единичен препис на тази молитва открих в краткото Оглашение на великата схима, което се среща само в Х-167/ 35б.

В Син Евх ритуалното обличане на расото не присъства в структурата на схимния чин. Традицията на текстовото оформяне на **расофорството** е доста продължителна – по данни от досегашните ми проучвания тя възхожда чак към XIV в. Още в С-605 чинът за обличане на расото е отчетливо обособен – заглавието чнь выѵаемын на ѡдѣıанїе рáсы е изписано с големи червени букви (181б). Всички по-късни преписи (Х-167, Х-168, Х-378, Х-171, Borg. illir. 15, С-609, С-966, Б-3, Б-53, Б-64, Ц-58, Ц-177, Ц-194, Р-35) следват модела, установен още през XIV столетие. След споменатото оглавление и в С-605, и в останалите требници следват подробни литургични указания, които нямат аналог в глаголическия прототип . В тях е упоменато ритуалното пространство – св. двери, както и духовният сан на извършващия обреда (игумен). След трикратното поклонение на кандидата започва четенето на съответните текстове: н по сьвръшенн часовьь . почнѝнаѣ трїѣ́то н̑ по о́че на . прнт̂е поклоннм̑ се , г . н̑ пон ѱ́ло гь просвѣщенїе . н псало, й. пото пакы́ трї́стое . пото глѣмь тро бе ѡцьь нашн . сла . тоже н̑ ннѣ кь вцн прн ÷ (С-605/ 181б). Указанията са стриктно преписани в този обем и в останалите ръкописи от XV–XVI в. (напр. Borg. illir. 15, Х-378, Б-53, Б-64, Ц-58, Ц-177 и др.). Най-обширни са текстовете в Х-167 и Р-35, които освен указания включват и множество псалми и тропари (л. 1а–2б, 1а–3б).

Следват две молитви, които игуменът прочита. Първата има свой еквивалент в Син Евх, но се намира чак на л. 81а, след наслова, който ни въвежда в чинопоследованието за приемане на малка схима: Чн слоужењю . wбраза чрънечьска . и указанията по рече . гю помолнмъ лю гі помн ÷ по вѣ таннж ÷ Хвалнмъ та гі ıзбав-

[1] Виж Описа на ръкописите в края на статията.

лышааго....Ἀκολουθία (τάξις) τοῦ προςχήματος τῶν μοναχῶν (Дмитриевский 1901: 151, Goar 1960: 378)[2]. Тоест в по-късната традиция една от старобългарските молитви, предназначена за малосхимници, е включена в отчетливо обособения още през XIV в. чин расофорство. При това по принцип няма указание относно начина на прочитане на молитвения текст, но в някои преписи е упоменато то да се извърши велми (Б-64, Ц-177) или велегласно (Х-171). Втората молитва от чина за расофорство в С-605 и в по-късните требници също има аналог в глаголическия протограф – това е познатата ни Мо егда сънатн коукоуль (Син Евх 100а). Както е известно, приемащият чина на великата схима получава и носи своя кукулий седем дни, а снемането му е съпроводено с прочитането на съответната молитва. Само че старобългарската *Молитва при снемане на кукулия* е преосмислена, приспособена за расофорния ритуал по поставянето на т. нар. „малък кукулий“ (μικρὸν κουκούλιον). Рилският книжовник монахът Давид, вероятно в сътрудничество с други кописти, е превел през XV в. още една молитва със същото предназначение, която в Р-35 е преписана извън чина за схимата, чак към края на ръкописа – м дрвга вьзлагаюце коукьль (л.300а).

След двете молитви в чина за расофорство и в С-605, и в останалите требници следват указания, според които игуменът извършва постригването кръстообразно, казвайки: Бра нашь, нмѣ . пострнзаѣть власн главн своѥ вь нме ѡца н сна н стго дха рцѣмь за нь, гн помлоун . г. (Х-378/294а). Ритуалът описва и символичното острижение на кандидата от монасите, при което те изпяват 50-ти псалм: „Помилуй ме, Боже…“, след което игуменът го облича в расо и слага на главата му камилавка (от гр. κάμηλος – 'камила' и αὐχή 'шия') – направена от камилска грива и „напомняща за необходимостта от умъртвяване на плътта“ (Нестеровский 1996: 358). В С-605 и в почти всички по-късни преписи след думата *камилавка* има пояснение: снрѣ капоу (Х-167, Х-378, Б-3, Б-53, Ц-58, Ц-194, Р-35). В Б-64 и Ц-177 указанието не съдържа лексемата *камилавка*, а само *расо* и *капа*. Съдейки по някои преписи от XV в., след съответните ритуални действия в края на чина за расофорство се е извършвал отпуст и се е прочитала съответната м ѡпоуна (напр. Б-53/34а).

II. Непосредствено след чина за обличане на расото е преписвана **малката схима**, известна още като „мантия“: Послѣдованїе малааго ѡбраза ѥже ѥ мантїа (напр. С-605/182б, Р-35/46 и др.). Заглавието съвсем точно следва гръцките оригинали: Ἀκολουθία τοῦ μικροῦ σχήματος, ἤγουν τοῦ μανδύου (Дмитриевский 1901: 276). В ръкописа от XIV в. С-605 заглавието (за разлика от всички по-късни преписи) не е така ясно обособено с червени главни букви, както оглавлението за расофорството. След наслова следват подробни литургични указания – след биенето на малкото клепало монасите започват да четат часовете, еклисиархът въвежда желаещия да се постриже. Бъдещият малосхимник прави поклони пред св. двери, пред ликовете и пред игумена. След това излиза в притвора, където снема всекидневните си дрехи и отново бива въведен от еклисиарха, като стои при църковните двери непрепасан, необут, с непокрита глава, само в къса дреха „за благообразие“. Изпява се обичайният антифон, кондакът за деня, след което следва тропарът Ѡвѣтнѫ ѡчѧа. Тези указания, които липсват в старобългарския евхологий, са допълнително преведени вероятно през XIV в. от съответните гръцки оригинали, срв: Μετὰ τὸ κρουσθῆναι τὸ ξύλον τῆς λειτουργίας, καὶ ἄρξασθαι τοὺς ἀδελφοὺς τῶν ὡρῶν, εἰσφέρει ὁ ἐκκλησιάρχης τὸν μέλλοντα ἀποκαρῆναι, καὶ

[2] В глаголическата матрица на схимните молитви книжовниците са нанесли значителни лексикални промени (лексикално-семантични поправки), но поради ограничения обем тяхното описание остава предмет на друга статия.

ποιεῖ γονυκλισίας γ΄. ἔμπροσθεν τῶν ἁγίων θυρῶν καὶ εἰς τοὺς χοροὺς, εἶτα τῷ ἡγουμένῳ . Καὶ τότε ἐξερχόμενος ἐν τῷ νάρθηκι, ἀποτίθεται πάντα τὰ συνήθη ἱμάτια, καὶ αὖθις, εἰσαχθεὶς ἔνδοθεν τῶν βασιλικῶν πυλῶν παρὰ τοῦ ἐκκλησιάρχου, ἵσταται μετὰ κολοβίου ἄζωστος, ἀνυπόδετος, ἀσκεπής, ὀθόνην μόνον περικεκαλυμμένος διὰ τὸ εὔσχημον. Ψαλομένων δὲ τῶν συνήθων ἀντιφώνων, καὶ τῆς εἰσόδου γενομένης, λέγεται εἰς τὸ Δόξα κοντάκιον τῆς ἡμέρας и т. н. (Дмитриевский 1901: 276-277). Според съвременните литургисти събличането на кандидата е символ на отричането от света и подражание на Христос; стоенето в притвора подчертава покайния характер на монашеския живот, а трикратното поклонение е символ на покаянието на блудния син (Чифлянов 1997: 344).

В тези указания в требниците има някои различия. В едни ръкописи (напр. Х-378) тропарът Обѣтниѧ ѻ҃чѧ е цялостно преписан, а в други е даден само началният откъс от тропара, като са включени още указания, според които желаещият да се постриже коленичи пред св. двери и пред стоящия там игумен (Х-167, Х-168, Х-171, Borg. illir. 15, Ц-58, Ц-177, Р-35 и др.). По средата на тропара игуменът заедно с монасите се приближават до стълбовете, дават се свещи на братята, а бъдещият малосхимник отново прави трикратното покланяне. При това е налице изрично уточнение, че ако има игумен, той задава въпросите, а ако няма, въпросите се задават от свещеника. Тези допълнителни указания, както и уточнението относно духовния сан на задаващия въпросите, също са преведени от гръцки (Дмитриевский 1901: 277), и то още през XIV в. Преписвачът на С-605 е превел още гръцки текстове в редакционната дейност по окончателното оформяне на текстовия облик на малосхимния ритуал и повечето книжовници следват неговия модел с малки отклонения.

В един от най-ранните запазени преписи на чина на пострижение в монашество – С-961 (част от пергаментов кодекс от XIV в.) няма ясно обособен чин на обличане на расото, което е своеобразно продължение на старобългарския литургичен модел. Чинът за схимата в този ръкопис започва със следното оглавление: ЧНН҃Ь Н СЛОУЖБА МАЛАГО ПРЬВАГО WБРАZА АГЛ҃ЬСКАГО (57б), след което следват съвсем фрагментарни литургически указания: след тях е най-рано засвидетелстваният засега случай на включване на всички познати от великата схима на Син Евх „въпроси-отговори“ (86б–87а) – разновидност на т. нар. „еротапокритичен“ (от гр. Ἐρωταποκρίσεις) модел – в малката схима. При това в текстово отношение те са изключително сходни с тези в глаголическия протограф, за разлика от другите запазени преписи от XIV в. нататък.

В резултат на редакционната дейност върху чина за схимата през XIV в. (отразена в С-605), в малосхимния въпросо-ответен модел са включени само 4 двойки (плюс още едно въпрошение без отговор, т. е. 5/4) – в тях игуменът (или свещеникът) пита за причината за посвещаването в схимничество, дали по своя воля е дошъл кандидатът, дали ще пребивава в манастира до края на живота си. Повечето от тях са шаблонно построени съобразно гръцките и старобългарските образци. Още през XIV в. кописте и на двата пергаментови кодекса С-605 и С-961 включват в малката схима още един въпрос+отговор, новопреведени от гръцки: въпро҃ . Ѥ҆дѧ ѿ нѣкыѥ вѣды ѩлѧ нѧжѥ҆ . ѿвѣ҆ . нн҃ чтныи ѡ҃чѥ, а във великата схима – освен него, и още един: въпро҃ . ѿ҆рнцаѣшн лн се мнр҃а н ѩже въ мнр҃ѣ по ꙁаповѣдн гнн҃ . ѿвѣ҆ . ѥ҆н бо҃ сьдѣнствующомѹ чтныи ѡ҃чѥ . Така вместо 8-те старобългарски въпроса и 6-те отговора в по-късната евхологична традиция в малката схима диалогичният модел е съставен от 5 въпроса и 4 отговора (С-605, Х-167, Х-168, С-966, Б-3, Б-53, Б-64, Ц-58, Ц-177, Ц-194, Р-35). В тези преписи са игнорирани старобългарските въпроси: Х҃раннш лн са вь дѣвьствѣ . ı цѣломѫдрьн, Съхраннш лн до съмр҃ъ-

тн послоушанне старѣшинꙑ, Трѣпнши вс҃ѣ тѫгѫ . і печаль мънишъскаго житнѣ (Син Евх 87а). В два ръкописа от XVI в. еротапокритичният образец е най-пълен: Borg. illir. 15 и Х-171 – 9/8 (включени са и двата новопреведени въпроса и отговора, а липсва: Въпрошенне ÷ Любнши ли съподобнтн са ѣлъскоумоу образоу і причастнтн са вь лнкъ мьнишъскъи – Син Евх 86б). Само в Borg. illir. 15 и в Х-171 и в двете схими има съответник на старобългарския въпрос – Хранншн ли са вь дѣвьствѣ ... (Син Евх 87а). Срв: в малката схима – въпро . съхранншн ли са въ дѣьствѣ и цѣломѫдрн и благоговѣнни . ѡ҃вѣ . ѥн чтнын ѡ . (Х-171/67б); във великата схима – въпро. хранншн ли са въ дѣьствѣ и цѣломѫдрн и благоговѣнни . ѥн, боу поспѣшьствоужіи чтнын ѡ҃чѣ . (Х-171/93а).

Във великата схима най-пълният въпросо-ответен модел е засвидетелстван само в Х-171 – 10/9 (всичките 8 старобългарски въпроса+ 2-та новопреведени), а в Borg. illir. 15 – 8/7 (липсват 2-та новопреведени, но има наследници на 8-те старобългарски). В останалите ръкописи моделът е 9/8 (липсва 1 старобългарски: Хранншн ли са вь дѣвьствѣ ... Син Евх 87а, добавени 2-та новопреведени).

След въпросите и отговорите най-рано в С-605 (и в по-късните преписи) има наслов, посочващ започването на огласителната част на малката схима: Ѡглашенїе малаго ѡбраза ѥже ѥ мантїа :~ Блюдн брате каковà ѡбѣтованїа даешн влцѣ хоу [...] (напр. С-605/183б, Х-167/46-5б, С-966/6а, Б-53/36а, Б-64/91а, Ц-58/26а, Р-35/6а и др). Малосхимното оглашение е различно от великосхимното, то е преведено вероятно през XIV в. (съдейки по С-605) от друг текст (Дмитриевский 1901: 280, Goar 1960: 407). Той е съвсем различен от прототипното великосхимно оглашение, но по-късните книжовници стриктно са се придържали към него (Х-167, Х-168, Х-378, Х-171, Borg. illir. 15, С-966, Б-3, Б-53, Б-64, Ц-58, Ц-177, Ц-194, Р-35). Текстът на великосхимното оглашение в преписите от XIV–XVI в. също показва отклонения от глаголическия протограф, особено в частта Син Евх 87б-89б. Очевидно книжовниците редактори са сравнявали огласителните текстове с други гръцки образци.

След малосхимното оглашение са преписани три молитви, от които първата има старобългарски аналог, но глаголическият текст е включен във великата схима и в Син Евх е чак на л. 92б: Прѣщедрꙑ бже . і многомлостнве . отвръзаи прѣчнстжк жтровж ... ‘Ο πανοικτίρμων οὖν Θεὸς καὶ πολυέλεος ... (Дмитриевский 1901: 1030, Goar 1960: 409) – Прѣщедрїи оубо бь н многомлтнвїи нже прѣчтые оутровн своіе ненслѣдномою благостню (С-605/184а, Х-168/170б, С-966/8а, Б-53/38б, Ц-58/28а, Р-35/8б). Тя има свой текстов аналог в по-късните ръкописи и във великата схима. След нея отново има указания, според които дяконът казва „Господу помолим ся“, а свещеникът издига молитвеника над главата на приемащия чина на схимата и прочита втората молитва – тя също е наследник на глаголическата: Гн бже нашъ . възаконен достоннъıа себѣ сжща, с която всъщност започва схимата в Син Евх (80б). Третата молитва е главопреклонната – тя няма глаголически прототип: Гн бе нашь оупованїе н прибѣжнще всемь надѣющїнм се на те ... (С-605/185б, Borg. illir. 15/71, С-966/9б, Ц-58/29а, Р-35/9б и т.н.). Преведена е от съответния гръцки образец: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἡ ἐλπὶς καὶ καταφυγὴ πάντων τῶν ἐλπιζόντων ἐπὶ σε … (Дмитриевский 1901: 258, Goar 1960: 385). След прочитането й свещеникът показва с ръка Евангелието и думите: Се хс невидимо прѣстоить зде (С-605/186а, Borg. illir. 15/71,Б-3/294б, Ц-58/30а и т.н.) и като получава обещанието от желаещия да се подстриже, му казва да му подаде ножицата. Поемайки я, я подава на игумена и отново се обръща към бъдещия малосхимник с думите: Се ѡ рвкы хвы въземлшн нхь... (С-605/186а и т.н.), с което ритуалът съвсем пряко кореспондира със старобългарския. После свещеникът взема ножицата от игумена и казвайки Блвн бь хотен вьсѣмь члкѡ спти се и вь разьмь истнным прїнти, подстригва малосхимника кръстообразно и го облича в дрехата.

Постриженето според догмите на православната литургика не е само символ на отричане от света, но е и символ на послушание, затова то трябва да бъде извършено в присъствието на игумен. Второто правило на Цариградския събор (861 г.) заплашва свещеника с низвержение, ако подстриже монах в отсъствие на игумен (Чифлянов 1997: 345). При този ритуал се четат текстовете, които в Син Евх са включени в чина за великата схима (л. 96б). Те съдържат символиката на Посланието до ефесяни (6: 10-17). Промените в структурата на чина за малката схима, нанесени още през XIV в. (С-605) и напълно запазени в ръкописните евхологии от XV–XVII в., засягат именно текстовете, които съпровождат ритуалното обличане на замонашващия се – тези от великата схима са преписвани и в малката схима. Най-вероятната причина за това е значително по-голямата фреквентност на малосхимния ритуал поради изключително строгата обредност и пълното откъсване от света, които са се изисквали от великосхимниците.

При постригването на косите игуменът (или свещеникът) казва: Бра́ть на́, нмѐ . Стрижетъ власы главы своеѐ, въ нмѐ w҃ца и сна и стго дха; при обличането на дрехата (подрасника): Бра́ть на́шь, нмѐ . wблачнт се въ ри҃зу веселїа въ нмѐ w҃ца и сна и стго дха; при аналава – Бра́ть на́шь, нмѐ . пріемлетъ параман҃ дїю ѻ҆бразе́нїе великаго и а҃гльскаго wбраза wдеже́ нетлѣ́нїа и чистоты . въ нмѐ w҃ца и сна и стго дха; при камилавката – Бра́ть на́шь, нмѐ . прнемлѐ шлѣмъ спсенїа, великаго и а҃гльскаго wбраза . рыцѣмъ за нь . гн помлвн; при пояса – Бра́ть на́шь, нмѐ . прѣпоѧса́ѧ чрѣсла своа силою нстнны . въ нмѐ w҃ца и сна и стго дха; при сандалите – Бра́ть на́шь, нмѐ . обувает се въ са́ндалїе оу҃готова́нїе є҃вгліа мр, рыцѣмъ за нь . гн помлвн и накрая – Бра́ть на́шь, нмѐ . прнеть ѻбразенїа великаго и а҃гльскаго wбраза . въ нмѐ w҃ца и сна и стго дха .

В резултат на променена ритуална организация в по-късно време при подредбата на тези текстове има известни несъответствия със старобългарския образец, коригирана спрямо съответните гръцки образци (Дмитриевский 1901: 935). В Син Евх последователността е: *власи–одежда–кукул–аналав–пояс–сандали–мантия*. В едни преписи (С-605/186б, Х-167/8а, Б-64/94б и т.н.) тя е следната: *власи–одежда–аналав–пояс–сандали* и е прекъсната от прочитането на старобългарската молитва: Г҃и бже нашъ . въкедн раба твоего сего . въ дховънѣи дворы …, която в Син Евх е почти в края на великосхимния ритуал (100б). След молитвата продължават текстовете, съпровождащи ритуалното *обручение* и поставянето на *камилавката*. Молитвеният текст присъства в чиновете и на малката, и на великата схима в по-късните ръкописи, вероятно така е било и в служебника от XIV в., но това не може да се потвърди[3]. След поставянето на камилавката следват литургичните указания по приключването на малосхимния ритуал, които са с различен обем и в ръкописите от XIV–XVII в. (в Син Евх са фрагментарни – 96б). Най-общо те описват постригването на малосхимника в *дяконика* (гр. διακονικόν), изпяват се „Блажени непорочните“, дяконът казва дяконствата, последвани от прокимен, апостолско и евангелско четиво. След прочита на съответните богослужебни текстове игуменът поема Евангелието и постриганият го целува с поклон, което повтарят и монасите, като питат за новото му име. След това малосхимникът застава на определеното му място до края на службата. След нея монасите отиват в трапезарията, пеейки псалма Възнесѐ те въ мо́н цр мо́н. Следва „Отче наш“, като монасите вземат със себе си и новопостригания, който стои по време на обяда пред трапезата. При излизането на монасите от трапезарията той пада по лице пред вратата, молейки за опрощение всички излиза-

[3] Голяма част от листовете в края на С-605 са повредени (вероятно изгорели), поради което текстът на Чинопоследованията за встъпване в монашество би могъл да бъде проследяван и сравняван, но не и цитиран цялостно (те започват на л.181б и са запазени приблизително до началото на главопреклонната молитва, която в Син Евх е на л. 94б–95а; последният лист е с номерация 203а).

щи. След като го получи, тогава обядва със служителите (цитирано по два преписа, съдържащи най-пространните указания – Б-3 и Х-167). В този си облик, който е оформен още през XIV в., чинът на малката схима е наследена и в съвременната богослужебна практика (Чифлянов 1997: 345–346).

III. След указанията започва чинът на великата схима: ЧНЊ БЫВАЄМЫН ВЄЛІКАГО 'Н АГГЄЛСКАГО 'ОБРАZА (С-605/187б, Х-167/96, Х-171/77б, Б-3/296а, Б-64/96а, Ц-58/31б, Ц-194/46, Р-35/12а, Borg, illir.15/72' и т.н.). Насловите точно предават гръцките: 'Ακολουθία τοῦ μεγάλου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος (Дмитриевский 1901: 258) – в Син Евх:ЧН СЛОУЖЄНЬЮ . ВЄЛНКОУМОУ Wбразоу пострѣщи хотѧще чрънца вь скнмж (82а). Приемането на ВЕЛИКИЯ АНГЕЛСКИ ОБРАЗ или чина на великата схима представлява „съвършено отричане от света, силно желание за освобождаване от мирските грижи, символ е на смъртта на мирското и началото на нов, действително ангелски живот“ (Нестеровский 1996:361). Това чинопоследование се отличава от малката схима по своята продължителност, по-голямата тържественост и строгостта на ритуалните действия. Във великата схима се извършва и ново постригване и обличане на приемащия я.

Във всички по-късни евхологични ръкописи са игнорирани началните старобългарски великосхимни текстове (въпросът Ѣкоже нъı есн оувѣдналъ обычан сътворнтн и съответният му отговор, както и Прнстжпн ı слъıшн . чѣто тебѣ глетъ пркомь гь . – Син Евх 82а-83а, двата въпроса и отговора на свещеника към поемащия ките и следващият ги текст – 83а-б), но са запазени песните: Хотѣхъ слъzамн отъмъıтн монхъ грѣхъ гі (Син Евх 83б), Кто трогждаıѧ сѧ . ı прнрнцѧ къ прнстанницю семоу (83б-84а), както и Богородичният: Нzбавн нъı отъ напастен нашнхъ матн ха ба (Син Евх 84б). Чинът започва с кратки указания – от вечерта се донасят дрехите и се полагат в св. жертвеник за освещаване (те липсват в старобългарския оригинал, преведени са по-късно от гръцки: Дмитриевский 1901: 278–279).

Вечерта се изпяват съответните стихири за схимата, както и стихирите за честването светец, а на утрината – специалният великосхимен канон в следния облик (цитирам песните и началото на тропарите, както и Богородичните, без ирмосите): гла ѕ. Вѣрою прнхо́дещаго к тебѣ влко ... Нмѣıе нсточнннкь цѣдроть ... Стѣнз прѣлѣzв ѡ тебѣ ... Пѣ, а . гла, в . ірмо :~ Въ твоѣ члколю́вїе прнтѣкша хе ... Поѣтн твоѣ нго благое благын ... Оувѣжатн грѣховнàго попльзенїа ... Нже на радн вь плъть wблѣкы се ... Прнбѣжнце н прѣстáтелнницз н покровь ... пѣ, г̑ . ірмѡ . Оцѣстн хе к тебѣ прнтекающаго раба ... Прѣложенїе жнzнн, н прѣтворенїе ... Єдннe благын не хотен члкѡ сьмрьтн матнке ... Нніа хотеца вь твон пѣть ходнтн ... Євжннз клѣтвз чтаа разрѣшнла ѣсн ... сѣ гла д̑ . Хотещен прїнтн ре гь вь слѣдь мене ... пѣ д̑ . ірмо. Обращающа се прїнмн ме слове бжїн ... Нzбавнтель намь быль ѣсн ... Вьzвнгнзвын лzара ѡ мрьтвынхъ ... Znаменана благтїю н свѣтомь ... Блвена прѣчтаа мтн боу ... пѣ, ѕ̑ . ірмѡ . Послушанїемь твонмь хѣ... Скончавша небрѣженїемь жнтїе...Нже вѣрою пакы порожденїа... Прѣкланша се, н ннzв зрѣща ме... Равьнь сьı оцъ ... пѣ, ѕ̑ . ірмѡ . Не прѣзрн сьzданїа своѣго... Нко несоуща прѣже сьzдáль ѣсн ... Блженнынхъ надежь прнобщнтн ме ... Нже рвкама нетлѣнныıма вьѡбразнв ме ... кѡ гла, а̑. Обьѣтїа оча ... пѣ, z̑ . ірмѡ ... Неправн к тебѣ, пѣтн моѣ ... Лѣностно прѣжѣ проваждаю ... Ндромь крта н вѣтры ... Спса ба, н мнрь нzбавнтела ... пѣ, н̑ . ірмѡ Повѣдь намь на дїавола... Дáль есн намь вьzмáгатн ... Страстн оумь покорнтн ... Сьвыше намь твоего снотворенїа ... Растрьгнн плённце грѣховные ... пѣ, ѳ̑ . ірмѡ Достонно zванїа н стго wбраzа ... Спсь нко нменѣмь ... Хс ннıа дарѣть ... Нмѣıе сьрнцз твоѣмз ... Сна твоего благосрáдаго... (напр. Б-53/48б, Р-35/20а, Borg, illir.15/76 и др.). Великосхимният канон е непълен – с липсваща втора песен. Структурата на песните е почти еднотипна – всички се състоят от по 4 тропара плюс Богородичен, с изключение на седмата, в която първоначално е

имало 3 тропара плюс Богородичен (С-605). През XV в. и в седмата песен е включен допълнителен тропар: Роукѣ десн҃ую мн҃ѣ пр҃нёмь і҆ако бл҃гь, с което съставът на песните е унифициран. След канона има още указания, според които на литургията се изпяват обичайните съгласия от Типика. Бъдещият великосхимник от началото на литургията стои при църковните двери близо до игумена, облечен с всекидневните си дрехи. След края на литургията желаещият да приеме чина на великата схима снема от главата си покривалото и обувките (калигите) си и стои при дверите гологлав, необут, препоясан. Изпява се кондакът за деня гла́ а́ и тропарът Ов҃ѣтниа́ о҃ч҃а. Това разширено начало на великата схима е преведено още през XIV в. и възприето малко по-късно и от останалите книжовници, редактори на чина за схимата.

След това се изпяват и 3 антифона, които имат аналог в глаголическия протограф (Син Евх 83б). В по-късната схимна традиция и към трите антифона има съвсем кратки указания за поведението на бъдещия великосхимник (напр. указват кое ритуално място да заеме). При първия антифон три от стихирите в Син Евх и по-късните требници са едни и същи: Хотѣхъ слъзамн отъмъітн . монхъ грѣхъ г҃і ; коль възлюблена сна твоѣ г҃і; Нзволнхъ преметатн са въ дом (Син Евх 83б-84а). Другите старобългарски стихири: Гъ не лншнтъ добра ходащнхъ и Равъ твон есмъ азъ въразоу ·~ (Син Евх 84а) не са включени. Вторият антифон в хилендарските ръкописи има различно от старобългарското начало: Боура ме грѣхо́вная ѡ҆дръжнть (Х-167/16б), но в него е включена стихирата Да рекжтъ нзбавленнн гдемь (в Син Евх тя е на л. 85а). Останалите стихири: Wкропншн ма нсоуломь (Син Евх 84б), Се бо вь безаконьн моемь зача и Помозн мн і спасѫ са і поочнѫ (Син Евх 85а) не са преписани.

Структурата на третия антифон (на „блаженствата“) се различава от старобългарската – в по-късните текстове не са включени стихирите Блаженн мнлостнвнн, Блаженн чнстнн срцемь, Блаженн съмнрѣѭцнн, Блаженн нзгънаннн правъдъі (Син Евх 85б), Блаженн есте ег҃да поносатъ въі (Син Евх 86а). Третият антифон и в С-605, и в по-късната традиция има друго начало: Гд҃е є҆ мнр҃ское прнстра́стїе (С-605/195а, Х-167/17а) и съдържа други стихири: прїнд҃вте че҃, забладѣн і҆ако÷, като при стихирата Прїнд҃вте поклонн҃м се н прнпад҃ѣ бъдещият великосхимник отива до св. двери, пада ничком и остава така до завършването на антифона. В съдържанието на третия антифон са включени и други текстове, които в старобългарския прототип са във втория антифон – напр. Wвьча азъ есмъ . съмъслъналаго твоего стада (Син Евх 85а). В третия антифон са включени още и тропарите: Прїнд҃вте кь мнѣ въсн трвжающен се . н҃ wбр҃ѣменнѣнїн и Гн҃ гн҃ прнздр҃н сь нвсе н вн҃жь (С-605/195б, Х-167/17а). И двата тропара имат текстови паралели в Син Евх (89б, 100а), а преведеният по-късно тропар е: Т҃ебе ради вг҃оw҃ць пр҃рькь дв҃дь (Х-167/17б) – ‘Ο διὰ σε, θεοπάτωρ προφήτης Δαβίδ (Дмитриевский 1901: 280). Той е последван от малосхимния модел „въпроси-отговори“. След тях започва великосхимното *Оглашение* или *катехизацията*: Син Евх: Блюдн чадо . каковаа овѣтованнѣ даешн воу . аѣлн во прндж напнсыѭце нсповѣданне твое се (87б) – Βλέπε, τέκνον, οἵας συνθήκας δίδως τῷ Θεῷ ... (Дмитриевский 1901: 280, Goar 1960: 407) – Блюдн чедо . каковаа wвѣтованїа даешн влц҃ѣ хоу҃ . (С-605/197а).

Така променениият великосхимен модел се е стабилизирал през XIV–XVII в. и се е настанил и в съвременната богослужебна практика (Нестеровский 1996: 361–362, Чифлянов 1997:346).

ОПИС НА РЪКОПИСИТЕ

Ватиканска библиотека

Borg.Illir.15: Велик требник (Euchologium magnum) на Киевския митрополит, 1540 г., III+478 л., двуеров руски правопис (Джурова, Станчев, Япунджич 1985: 167–174).

Хилендарски манастир в Света гора

Х-167: Требник от II половина на XV в., 352 л., ресав. (Богдановић 1978: 99).
Х-168: Требник от III четвърт на XVв., 239+2 л., ресав. (Богдановић 1978: 99).
Х-171: Требник от 1580 г., 454 л., бълг., юсов (Богдановић 1978: 100).
Х-378: Требник от XV в., 346 л., ресав. (Богдановић 1978: 149).

Народна библиотека „Св. Св. Кирил и Методий" – София

С-605: Служебник от XIV в., 203 л., перг., ресав. (Цонев 1923: 113-114).
С-609: Требник от XV в. , 8 л., ресав. (Цонев 1923:116).
С-961: Требник от XIV в., 97 л., перг. и харт., сръб. (Стоянов, Кодов 1964:115).
С-966: Требник от XVI–XVII в., 70 л., сръб. (Стоянов, Кодов 1964: 118).

Научен архив на БАН – София

Б-3: Псалтир, часослов, месецослов и требник от средата на XV в., 362 л., ресав. (Кодов 1969: 6–7).
Б-53: Требник и номоканон от II половина на XV в., 215 л., сръб. (Кодов 1969: 95–97).
Б-64: Богослужебен сборник от XV–XVII в., 347 л. (л. 1-208 – Требник от нач. на XV в.: Кодов 1969: 109).

Църковноисторически и архивен институт – София

Ц-58: Требник от II половина на XV в., 208 л., ресав. (Спространов 1900: 93–95, Христова и др. 1982: №188).
Ц-177: Требник (Молитвеник) от XV в., 119 л., ресав.
Ц-194: Требник, XV и XVI в., 126 л., ресав.

Библиотека при Св. Рилска обител

Р-35: Требник на монах Давид от 80-те г. на XV в., 307 л., бълг. (Спространов 1902: 30; Райков, Кодов, Христова 1986: 73–75);

ЛИТЕРАТУРА

Богдановић 1978: Богдановић, Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, САНУ.

Джурова, Станчев, Япунджич 1985: Джурова, А., Кр. Станчев, М. Япунджич. Опис на славянските ръкописи във Ватиканската библиотека. София.

Дмитриевский 1901: Дмитриевский, А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. 2 (Εὐχολόγια). Киев.

Кодов 1969: Кодов, Хр. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на БАН. София.

НестеровскийЙ 1996: Нестеровский, Е. Литургика или наука за богослужението на православната църква. 2. изд. В. Търново.

Райков, Кодов, Христова 1986: Райков, Б., Хр. Кодов, Б. Христова. Славянски ръкописи в Рилския манастир. София.

Спространов 1900: Спространов, Е. Опис на ръкописите в библиотеката на Св. синод на българската църква в София. София.

Спространов 1902: Спространов, Е. Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир. Изд. на Св. Рилска обител. София.

Стоянов, Кодов 1964: Стоянов, М., Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. III. София.

Христова и др. 1982: Христова, Б., Д. Караджова, А. Икономова. Български ръкописи от XI до XVIII в., запазени в България (Своден каталог). Т. 1. София.

Цонев 1923: Цонев, Б. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. Т. 3. София.

Чифлянов 1997: Чифлянов, Бл. Литургика. София.

Goar 1960: Goar, J. Euhologion siwe rituale graecorum. Venize, 1730, Graz.

Nachtigal 1941, 1942: Nachtigal, R. Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik. I. Fotografski posnetek. Ljubljana, 1941; II. Tekst s komentarijem. Ljubljana.

Parenti, Velkovska 1995: Parenti, St., E. Velkovska. L'Eucologio Barberini gr. 336 (ff. 1–263). C.L.V. – EDIZIONI LITURGICHE. Roma.

ЕЛЕНА ТОМОВА

БЪЛГАРСКО-ХЪРВАТСКО-СЛОВЕНСКИ СРЕДНОВЕКОВНИ ВРЪЗКИ (КИРИЛСКИ РЪКОПИСНИ И СТАРОПЕЧАТНИ КНИГИ ОТ XI–XVII ВЕК В ХЪРВАТИЯ И СЛОВЕНИЯ)

Средновековните кирилски ръкописи и старопечатни книги са изключително важен белег на онези древни култури и писменост, възникнали и развиващи се на територията на Европа. Старата българска литература, формирала се на основата на византийската и създала собствени високохудожествени образци, дава основен тласък за възникването на сродни славянски традиции — староруската и старосръбската. От своя страна последните запазват и доразвиват художественото наследство на старобългарските книжовници, свидетелство за което са многобройните руски и сръбски преписи на старобългарски съчинения и на техните старопечатни варианти. Голям брой кирилски ръкописни и печатни книги се съхраняват в книгохранилищата на Хърватия и Словения, което е предпоставка те да бъдат разгледани по-задълбочено, да се изясни тяхната литературна история и — за целта на настоящото проучване — да се проследят особеностите и динамиката на средновековните българско-хърватско-словенски книжовни взаимоотношения (XI–XVII в.). Сред непосредствените задачи на изследването ще посоча следните: общ преглед и характеристика на кирилските ръкописи и старопечатни книги в посочените хранилища, за да се очертае географията и обема на разпространението на кирилските паметници извън пределите на България; систематизация по жанрове и класификация на творбите, посветени на личности от българската история и култура — житията, службите, „славите“ за българските национални светци Иван Рилски (19 окт.), Петка (Параскева) Търновска (14 окт.), Иларион Мъгленски (21 окт.) и Михаил Воин (22 ноем.), както и за славянските първоучители Константин-Кирил Философ (14 февр.) и Методий (6 апр.); друга задача, която на практика е твърде съществена за проследяването на книжовните връзки между славянските страни, е систематизацията и анализът на ръкописите и произведенията (агиографски и други наративни, химнографски) за други южнославянски (сръбски) светци: Арсений Сръбски (28 окт.), Стефан Дечански (11 ноем.), Сава Сръбски (14 ян.), Симеон Сръбски (13 февр.).

В предлаганата статия са обобщени резултатите от археографската и палеографската работа, протекла през периода 1996–2002 в архивите и ръкописните отдели на Загреб (Хърватия) и Любляна (Словения), като за сравнение използвам основните изводи от заниманията ми в хранилищата на България (София и Рилски манастир), Русия (Москва и Санкт Петербург), Украйна (Киев и Лвов), Сърбия (Белград и Нови Сад), Полша (Варшава, Краков и Поз-

нан) и Румъния (Букурещ). Изследователските проучвания в Хърватия протекоха главно в Библиотеката на Хърватската академия на науките (нататък Bibl. HAZU) и Националната университетска библиотека (нататък NVB). В Словения археографската работа бе извършена основно в Отдела за ръкописи и редки книги (Сбирката на Бартоломей Копитар и Основната сбирка) в Народната и университетска библиотека (нататък NUK) в Любляна.

В предговора към юбилейното словенско-австрийско издание „Йерней Копитар (1780—1844) и европейската наука в светлината на неговата лична библиотека“ (Любляна, 2000) , посветено на 220-годишнината от рождението на известния словенски славист, австрийският учен Валтер Лукан отбелязва: „Копитаревата сбирка, от една страна, е интересен пример на специализирана библиотека, принадлежаща на учен, и по-точно, на славист от първата половина на 19 век и извънредно богата на книжовни редкости, от друга страна, което е по-важно — поради многото новооткрити текстове-посвещения на Копитар, тя е сигурно доказателство за неговите извънредно интензивни контакти с учени от цяла Европа. С неговия пример — продължава проф. Лукан — се хвърля ярка светлина върху съществуващата още тогава интеграция на европейската наука от гледна точка на изучаването на езика като главна област в развоя на културата“ (Lukan 2000, p. 7). И наистина, Копитаревата сбирка от ръкописи и старопечатни книги, както и сбирката на друг известен колекционер на средновековни духовни ценности Жига Цойс са сред най-ценните фондове на Народната и университетска библиотека в Любляна, Словения и отразяват по своеобразен начин средновековните контакти между света на Slavia Orthodoxa и Slavia Romana.

Интересът на медиевистите към Копитаревата сбирка е оправдан не само заради съхраняващите се в нея уникални старобългарски паметници (каквито са Супрасълският сборник, 2-ри дял от 118 листа или Триод от XIII в.), но и заради всички останали ръкописи и старопечатни книги от този фонд. Съществуващите основни описи на Владимир Мошин, както и списъкът на старопечатните книги от Валтер Лукан, в които естествено не са включени ръкописи и печатни книги от Основния фонд на Народната библиотека, не дават подробна представа за тези паметници. По време на работата ми с тези сбирки се интересувах от много въпроси от палеографско-археографски характер, от литературната история на агиографски и химнографски творби за български и сръбски светци (от нови преписи). Обект на заниманията ми бяха и старопечатните книги — техният състав, наличието на славянски памети, връзката с ръкописната традиция и други проблеми.

1.1. Класификация на кирилските ръкописи и старопечатните книги. Прегледаният и събран материал от посочените ръкописни и старопечатни сбирки в Хърватия и Словения може да бъде класифициран по следния начин:

А) ***Ръкописни книги***: 1) *богослужебни книги*: Евангелие (Четвероевангелие), Апостол: (апракос), Псалтир, Октоих, Триод, Псалтир с последование, Требник, Богородичник; 2) *сборници с постоянен състав*: Чети-миней : (за март); Пролог за зимното полугодие; Пролог за лятното полугодие; Литургичен сборник (глаголически), Номоканон, Физиолог; 3) *авторски сборници*: Диоптра на Филип Монотроп, Паренесис на Ефрем Сирин, Сборник на Йован Злокрухович; 4) *сборници със смесено съдържание*: Златоуст, Панегирик, Дамаскин; 5) *късни сборници-преписи*: Раковски ръкопис на Душановия законник, Копитарев препис на Супрасълския сборник

Б) ***старопечатни книги****: богослужебни книги*: Библия (Острожка), Евангелие (Четвероевангелие), Апостол апракос, Псалтир, Псалтир с часослов,

БАН - Институт за литература БИБЛИОТЕКА

Псалтир с последование, Часослов, Служебник, Октоих, Миней общ, Миней празничен, Триод постен, Триод цветен, Требник, Молитвеник, Молитвеник и Требник, Коризменяк на отец Роберт Карациолус.

1.2. Жанров състав на култовете на славянските светци в ръкописната и старопечатната традиция. Според теоретичните постановки в медиевистиката култовете, изградени със средствата на изкуството на словото, се базират на утвърдени в християнската практика агиографски и химнографски жанрове: проложно и пространно житие за светеца, житиен разказ за пренасяне на мощите, канон, служба, „слава", тропар, кондак. Известно е, че литературните текстове, оформящи съдържанието на култа към определен светец, в значителна степен зависи от значението на светеца за културната история на съответния народ, както и неговата популярност в земите на Slavia Orthodoxa или Slavia Romana. Сред българските светци, ползващи се с изключителна почит сред източноправославното християнство през цялото Средновековие и дори през епохата на Възраждането, са св. Параскева (Петка) Търновска и св. Иван Рилски. Техните култове представят забележително литературно наследство, създавано предимно в България, а някои редакции на техни жития и извън пределите на българските земи. От култовете на сръбските светци ще отбележа системата от съчинения за представителите на династията на Неманичите — основатели на Хилендарския манастир на Света гора и родоначалници на средновековната сръбска книжнина св. Сава Сръбски и св. Симеон Сръбски, както и на св. Стефан Дечански и св. Арсений Сръбски. В хронологичен календарен ред представям произведенията, оформящи съдържанието на култовете към българските и сръбските светци.

Октомври

14 окт. (Параскева) Петка Търновска: памет, тропар и кондак, „слава", проложно житие, служба с проложно житие, Пространно житие от Евтимий Търновски, Дамаскиново житие;

19 окт. Иван Рилски: памет, тропар и кондак, проложно житие, Пространно житие от Георги Скилица;

21 окт. Иларион Мъгленски: памет, тропар и кондак, проложен разказ за пренасяне на мощите;

28 окт. Арсений Сръбски: памет, тропар и кондак.

Ноември

11 ноем. Стефан Дечански: памет, тропар и кондак, „слава", проложно житие, служба, служба с проложно житие.

Януари

14 ян. Сава Сръбски: памет, тропар и кондак, „слава".

Февруари

13 февр. Симеон Сръбски: памет, тропар и кондак, „слава";

14 февр. Константин-Кирил Философ: памет, тропар и кондак.

1. 3. ***Текстологически анализ на съчиненията за южнославянските светци.*** Предлагам резултатите от текстологическите проучвания на преписите на различните химнографски творби (кратките жанрови форми — тропар, кондак и „слава"), представени според жанровата им принадлежност. Поради ограничения обем на доклада анализът на наративните съчинения за посочените южно-

славянски светци (кратки и пространни жития, проложен разказ за пренасяне на мощи) ще бъде представен в друг труд. При изложението на изводите е спазен календарният ред на отделните памети на българските и сръбските светци.

Както бе споменато, задължителни едностройчни и двустройчни жанрови форми в състава на службите на всички разглеждани светци са тропар и кондак. Старославянските книжовници от всички средновековни периоди са били запознати с жанровите изисквания на тропара и кондака във византийската литература и в своето химнографско творчество са създавали нови образци, прославящи делата на българските и сръбските светци, както и на славянските първоучители.

Разночетенията в тропарите и кондаците, посветени на разглежданите тук памети на българските и сръбските светци, посочват, че тези части от службите в най-общи линии са запазили своята текстова цялост, а промените са настъпили по естествен път и показват главно особености в генеалогичните отношения между преписите. Тук ще представим резултатите от текстологическия анализ на кондака за св. Петка Търновска в ръкописни и старопечатни текстове на нейната служба. За основен текст използвам кондака от службата на светицата в Драгановия миней от XIII в.

кѡ. гла҃. г҃.

Ст҃ѣѧ всн҃ ѕастѫпнице. сѫщѧѧ въ бѣдахъ.
бл҃гов҃стно въспомнъ. параскевнн ст҃ѣѧ та бо
жїтне wставлышн. нетлѣемо прнжтъ ова вь
вѣкы҃. сего рады славѧ wбрѣте ѹюдесемъ бл҃тъ.
бж҃немъ велѣннемъ ⁘

Сред най-характерните разночетения ще отбележа промяната на името на светицата: в една част от ръкописите (Загреб, NVB, R 4076) и старопечатните книги (Любляна, NUK, Давидов псалтир от 1638, Cop.18386) е изписано името петка въспомнъ петков ст҃ѣѧ. Наблюдават се промени в изписването на някои букви (напр. ѹодесемъ вместо ѹюдесемъ — в цитирания по-горе Cop.18386), както и суфиксите на отделни лексеми: вместо нетлѣемо в старопечатната традиция срещаме нетлѣное (Любляна, NUK, Давидов псалтир от 1638, Cop.18386). Среща се разместване на фрази: вместо прнжтъ ова вь вѣкы четем вь вѣкы прнѣтова (Загреб, NVB, R 3374), като същите промени са настъпили и в старопечатните текстове от Копитаревата сбирка (Cop. 18382, 18383, 18386, 18394, 2002). Интерес представя системата от ударения, възприета от съставителите на печатните издания, която бележи многобройни различия от тази в ръкописните текстове. Подобни са наблюденията и при текстологическата обработка на тропарите, кондаците и икосите, представящи органични дялове на службите за изследваните тук южнославянски светци.

1.4. „Славите“ за южнославянските светци в средновековната сръбска книжнина. Тук накратко ще се спра на темата за „славите“ за южнославянски светци като литургични текстове, която привлече вниманието ми при моята работа с минеите, молитвениците и псалтирите в Копитаревата сбирка. „Слави“ са посветени на следните южнославянски светци : общобалканската светица Петка Търновска (14 окт.), сръбския светец Стефан Дечански (11 ноем.) и „обща слава“ за сръбските светци от династията на Неманичите Сава Сръбски (14 ян.) и Симеон Сръбски (13 февр.).

Старопечатните книги, съдържащи „слави“ за посочените светци, са молитвеници от 1547 г. (три) и от 1560 г. (два), молитвеници с требници от 1536 г. (два) и псалтир с часослов от 1561 г. (един). Всички те са сръбска редакция и са

от фонда на Копитаревата сбирка. Отпечатани са във Венеция от Божидар Вукович и от неговия син Вицентие Вукович. Интересно е да се отбележи, че „славите" за посочените светци са отпечатани анблок в отделните книги (по 8 преписа).

Известно е, че „славата" е характерен и задължителен дял от химнографско произведение, част от мозаичната структура на службата за светеца. От своя страна, като кратка поетична форма, славата е органичен елемент в системата от съчинения, изграждащи култа към отшелника, пустинника, първомъченика и т. н. Тя заема точно определено място в богослужебния текст и нейното съдържание зависи от времето на нейното изпълнение: по време на вечерната или на утринната служба. Определение на понятието „слава" откриваме главно в православните литургики: на протопрезвитер Лазар Мирковић (1965), на Епифаний Нестеровский (1996, 2. изд.), в Азбучника на Джордже Трифунович, където в синтезиран вид е посочено, че това е текст от целия Псалтир, разделен на 20 катизми, някои от които се делят на статии, които още се наричат „слави". Катизмите се четат всеки ден на вечернята (една) и на утринната (по две—три). В композицията на службата „славите" са разположени след 3-те вида стихири:

1) на „Господи, възвах"; 2) след стиховните стихири; 3) след хвалитните стихири.

От литературната история на „славите" е известно, че те се създават главно за господските празници и за избрани светци, например за Рождество Христово, за Георги Победоносец, Симеон Стълпник, Йоан Златоуст, Козма и Дамян и др. Първоначално славите се появяват в състава на службите в минейните сборници (месечни или празнични — Драганов миней от втората половина на XIII в., Сръбски празничен миней от средата на XIII в., Миней за октомври от XV в., сръбска редакция и др.). По-късно части от службите (вкл. „славите") се извличат и се включват в други сборници — молитвеници, требници (Требник 149 от втората четвърт XVII в. — Пловдивска народна библиотека), псалтири с последования, часослови с последования — НБКМ-1389 от края на XVII в. и по-късни), като естествено, запазват функциите си в богослужението. В книжовната практика съществува т. нар. сборник „Славник", където в календарен ред са събрани „слави" на източноправославни светци.

Тук накратко ще изложа резултатите от проучването на „славите" за Петка Търновска, „общата слава" на Сава Сръбски и Симеон Сръбски и Стефан Дечански в състава на посочените ръкописи и старопечатни сборници. „Славите" са разположени в специален раздел в сборника: Катавасне н славе вселенне. Праздникомъ наречнтнмъ от месеца септемврнја до месеца августа. Текстовото им обкръжение е следното: преди тях е Кратко сказание за Рождество Богородично, а след тях — Цветна неделя. Слава и нъне, глас 6. „Славите" имат собствени заглавия, непосредствено пред текста е името на светеца (или светците): (14 окт.) прпвне матере наше параскевъин. слава. глас е̑; (11 ноем.) паметь с̑таго великомученика стефана сръпскаго, иже в дечахъ. слава. глас н̑ (без дата) с̑томъ снмеонъ и с̑томъ савъı. ктнтороме сръпскнмъ. слава. глас д̑.

С оглед на обема на текстовете и на техния строеж трябва да се отбележат някои особености и различия. Най-кратък е текстът на „общата слава" на Сава и Симеон — 1 „слава". Божественнаго дъха благодатню събранни веселеще се. След нея се нареждат с 2 текста „славите" на Петка Търновска: първата не е означена към кои стихири е, нейното начало е: Весело днсь цръквъı одѣвает се", втората е след означението на стъıховно, слава, глас н̑, начало: Богатство обрнате неждневщее сръбскаа земла нъина свнатъıе моши" . Славославието на Стефан Де-

чански е представено най-богато — с 3 „слави“: първата не е означена, начало: Днесь ѹтное трьжьство, нбеснаа праздноують мысльно, втората е на литни — глас 5-ти, с начало: Въстрогбнмь дх҃овною цѣвницею. вь нарwѹнтїи днь праздника нашего и третата е на стыховно, глас 3-ти, начало: Прїидѣте праздноюбнъıхь съставленїа, прїидѣте и лнкь съставнмь.

Текстологическият анализ на преписите на „славата“ на Петка Търновска показва, че разночетенията в текстовете са малко (както би могло да се очаква при печатните издания). Така в 3-те печатни текста от молитвениците на Вицентие Вукович (1547) се откриват еднакви разлики от текста в изданията на Божидар Вукович. Например при ударенията: добро́та — Бож. / до́брота — Виц.; Пара́скевъı — Бож./ Параскевы́ — Виц.). Забелязват се промени или добавяне на гласни: станемь — Бож. / станiамь — Виц. ; срьбскаа — Бож. / срьбьскаа — Виц.; прослави —Бож. / прославъı — Виц. и др.

Подобни са и разночетенията в „славите“ на Стефан Дечански (напр. иже в дeуахь — Бож. / иже в дeуанехь — Виц.) и Сава Сръбски и Симеон Сръбски. Най-общо казано, разночетенията в изданията на Божидар и Вицентие Вукович се свеждат до употреба на различна система от ударения и от морфологични и правописни промени в текстовете.

„Славите“ за разглежданите тук светци представляват високопоетични творби, целящи да създадат атмосфера на тържественост, празничност и преклонение пред живота и делата на агиографския герой. Неизвестният химнописец използва широкоупотребявани в старата славянска книжнина поетични средства — метафора, сравнение, символ и др., за внушаване на идеята за съвършеството на светеца.

По отношение на композицията „славите“ са изградени от следните компоненти: кратък увод, изложение и прослава на главните параметри на светостта, заключителна част — обръщение на слушащите и присъстващите към светеца с молба да измоли спасение на душите. Зад горната схема обаче се крият стихири със своя поетическа атмосфера и образност. Така например всички „слави“ започват с темата за тържествеността на празника на светеца, но тя е изразена с различни поетични средства: в „славата“ на Петка Търновска – Весело днесь цѫркъвь одѣвает се; на Стефан Дечански – Днесь ѹтное трьжьство, нбеснаа праздноують мысльно; на Сава Сръбски и Симеон Сръбски — Бжственнаго дха благодѣтню съвранни веселеще се.

Интересни са сравненията и символите, с помощта на които поетът е изваял образа на светеца. Освен „преподобна майка“ Петка е наречена „преславна Параскева“, мощите ѝ са съкровище многоцѣнное, „богатство за сръбската земя“. Стефан Дечански е тръпѣливодвшнн, христовѣмь заповѣдемь хранитель, скровище прѣбогатое, имениитн, многострадалець и прѣблажен. Сава и Симеон — ктиторн сръбскн цркъвъ свiатнлнникъ, тронуьскые поборнникъ, ересемь низложителе, Симеон е лоза благоуестнa, Сава е въсевiацiеннн и т. н. Любопитна е литературната съдба на „славите“ на Петка Търновска в сръбската средновековна книжнина. Най-ранните преписи на „славата“ за светицата откриваме в службата ѝ от Студийски тип в Драгановия миней (вт. пол. на XIII в.) и в Празничен миней (сред. на XIII в.) (САНУ-361), публикувана от Радослава Станкова в статията ѝ „Сръбски препис на най-ранната служба за св. Петка Търновска“. И двата преписа съдържат 1 „слава“ на Петка след стихирите На Господи възвахъ. В началото и на двата преписа четем: Богатство нзобрѣте неиждившее, цесарствующнн градь; в по-късни преписи (сръбски минеи за октомври XV—XVI в. — НБКМ-906, НБКМ-916) фразата цесарствующнн градь се заменя със сръбскаа земла. Промяната е направена във връзка с пренасянето на мощите на светицата в Сърбия.

С тази промяна текстът попада и в старопечатните сръбски книги. Така славата се посърбява и се превръща в литературен факт на две химнографски традиции.

От примерите става ясно, че поетичните средства, използвани от средновековните български и сръбски поети, са оригинални, не се повтарят в нито една от славите, което придава на текстовете особена специфичност. „Славите" за южнославянските светци като части от по-големи химнографски творби или като самостоятелни текстове са доказателство за това, че създаването на един химнографски цикъл през Средновековието е сложен процес не само на създаване на самите поетични текстове, но и на тяхното развитие (преработка, редактиране). „Славите" са и характерни белези при уточняването на характера на книжовните връзки между южните славяни.

Изучаването на „славите" поставя още много задачи. На първо място следва да се уточни кои са изворите на тези поетични творби в старогръцката книжнина, дали славите са изцяло преводни или някои от тях са оригинално творчество на старобългарски или старосръбски химнографи—съставители на гръцки служби за славянски светци. Друг важен проблем е каква е връзката между „славите" в ръкописните сборници и в старопечатните текстове, кои ръкописни текстове са послужили за основа на старопечатната традиция. От съществено значение е текстологическият анализ на преписите, който ще позволи да се изведат съответните генеалогични схеми и се проследи цялата литературна традиция на химнографските съчинения за южнославянските светци.

Подобни са и бъдещите задачи по отношение на всички останали жанрове, отразили литературната история на култовете към южнославянските светци. В заключение ще подчертая, че изясняването на взаимоотношенията между текстовете, на ръкописните първоизточници, послужили за основа при отпечатването на произведенията, както и извършването на прецизен текстологически анализ на литературния материал са солидна основа за бъдещото проучване на рецепцията на старобългарската книжнина в духовното пространство на другите славянски култури от източноправославен тип. Кирилските ръкописни сборници и старопечатни книги, запазени в хранилищата на Хърватия и Словения, са проучвани от хърватски и словенски палеографи и историци на литературата — факт с голямо значение за развитието и задълбоченото проучване на българско-хърватско-словенските културни връзки от Средновековието до наши дни.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

СПИСЪК НА СТАРОПЕЧАТНИТЕ КНИГИ В КОПИТАРЕВАТА СБИРКА

№	Название на ръкописа	Издател	Място на издаване	Време на издаване	Сигнатура в NUK
1	2	3	4	5	6
1.	Октоих	йеромонах Макарий от Черна гора	Цетине	1494	19275
2.	Октоих	йеромонах Макарий от Черна гора	Цетине	1494	19277
3.	Октоих	йеромонах Макарий от Черна гора	Цетине	1494	19294

1	2	3	4	5	6
3а.	Псалтир с последование	йеромонах Макарий от Черна гора		1495	039829
4.	Псалтир	неустановен	Цетине	ок. 1500	18397
5.	Коризменяк на отец Роберт Карациолус	Гъргур Сенянин	Сен	1508	18370
6.	Псалтир с часослов	Божидар	Венеция	1519-1520	18394
7.	Служебник	Божидар Вукович	Венеция	1519	18393
8.	Служебник	Божидар Вукович	Венеция	1519	18396
9.	Служебник	Божидар Вукович	Венеция	1519	19271
10.	Служебник	Божидар Вукович	Венеция	1527(1519?)	18392
11.	Молитвеник, Требник	Божидар Вукович	Венеция	1536	20004
12.	Молитвеник, Требник	Божидар Вукович	Венеция	1536	20005
13.	Октоих	Божидар Вукович	Венеция	1537	20007
14.	Миней празничен	Божидар Вукович	Венеция	1538	19285
15.	Миней празничен	Божидар Вукович	Венеция	1538	19287
16.	Псалтир с часослов	йеромонаси Мардарий и Теодор	Милешево Херцеговина	1544	18382
17.	Псалтир с последование	Вицентие Вукович	Венеция	1546	18387
18.	Псалтир с последование	Вицентие Вукович	Венеция	1546	18388
19.	Молитвеник	Вицентие Вукович	Венеция	1547	19996
20.	Молитвеник	Вицентие Вукович	Венеция	1547	19997
21.	Молитвеник	Вицентие Вукович	Венеция	1547	19998
22.	Четвероевангелие	Йеромонах Мардарий	Белград	1552	19288
23.	Служебник	Вицентие Вукович	Венеция	1554	8795
24.	Служебник	Вицентие Вукович	Венеция	1554	19273
25.	Служебник	Вицентие Вукович	Венеция	1554	19270
26.	Молитвеник	Вицентие Вукович	Венеция	1560	19999
27.	Молитвеник	Вицентие Вукович	Венеция	1560	20000
27а	Часослов	Вицентие Вукович	Венеция	1560	19994
28.	Псалтир с часослов	Вицентие Вукович	Венеция	1561	18383
29.	Триод постен	Вицентие Вукович	Венеция	1561	19279
30.	Триод постен	Вицентие Вукович	Венеция	1561	19283
31.	Триод цветен	Стефан Маринович, Камилус Занети	Скендер	1563	19279
32.	Триод цветен	Стефан Маринович, Камилус Занети	Скендер	1563	19283
33.	Часослов	Яков от Камена река	Венеция	1566	20002
34.	Часослов	Яков от Камена река	Венеция	1566	20003
35.	Псалтир с часослов	Йерохим Загурович, Яков Крайков	Венеция	1569 (1570?)	18390
36.	Псалтир с часослов	Йерохим Загурович, Яков Крайков	Венеция	1569 (1570?)	18389
37.	Требник	Йерохим Загурович, Яков Крайков	Венеция	1570	19295
38.	Требник	Йерохим Загурович, Яков Крайков	Венеция	1570	18395

1	2	3	4	5	6
39.	Миней	дякон Кореси	Шаш-Шебес	1580	19282
40.	Библия		Острог	1581	19280
41.	Псалтир (Давидов)	Бартоло Джинами	Венеция	1638	18384
42.	Псалтир (Давидов)	Бартоло Джинами	Венеция	1638	18385
43.	Псалтир (Давидов)	Бартоло Джинами	Венеция	1638	18386

ПРИЛОЖЕНИЕ II

СПИСЪК НА ПРОИЗВЕДЕНИЯТА ЗА БЪЛГАРСКИТЕ И СРЪБСКИТЕ СВЕТЦИ В СТАРОПЕЧАТНИТЕ КИРИЛСКИ КНИГИ

Памет	**Произведение**	**Ръкопис**	**Сигнатура**
1	2	3	4
14 окт. Петка Търновска	Памет	Псалтир с последование от 1495 г., б. п.	039829
	Памет	Молитвеник от 1547 г., л. а III	Сор. 19996
	Памет	Часослов от 1560 г., л. А III	Сор. 19994
	Прокимен	Служебник от 1519 г., б. п.	Сор. 18393
	Прокимен	Служебник от 1519 г., б. п.	Сор. 18396
	Прокимен	Служебник от 1519 г., б. п.	Сор. 19266
	Прокимен	Служебник от 1519 г., кола ѯ	Сор. 19271
	Прокимен	Служебник от 1554 г., б. п.	Сор. 19270
	Тропар и кондак	Псалтир с последование 1500 г., л. 205	Сор. 18397
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1519—1520 г., б. п.	Сор. 18394
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1546 г., б. п.	Сор. 18382
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1546 г., б.п.	Сор. 18387
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1546 г., б.п.	Сор. 18388
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1561 г., л. SIIIб	Сор. 18383
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1569 г., б. п.	Сор. 18390
	Тропар и кондак	Псалтир 1638 г., л. 142б—143а	Сор. 18386
	Слава	Молитвеник и Требник 1536 г., б. п.	Сор. 20005
	Слава	Молитвеник от 1547 г., гг IIIб	Сор. 19996
	Слава	Молитвеник от 1547 г., б. п.	Сор. 19997
	Слава	Молитвеник от 1560 г., б. п.	Сор. 20000
	Слава	Псалтир с часослов от 1561 г., л. SIIIб	Сор. 18383
	Служба и проложно житие	Миней празничен от 1580 г., л. 46а—56а	Сор. 19282
	Пространно житие от Евтимий Търновски	Молитвеник от 1547 г., л. а III л. 182б — л. 192б	Сор. 19996
	Пространно житие от Евтимий Търновски	Часослов от 1560 г., л. а III л. 184а — л. 197б	Сор. 19994
19 окт. Иван Рилски	Памет	Псалтир с последование от 1495 г., б. п.	039829
	Памет	Молитвеник от 1547 г., л. а III	Сор. 19996
	Памет	Часослов от 1560 г., л. а III	Сор. 19994
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1519—1520 г., б.п.	Сор. 18394

1	2	3	4
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1546 г., б. п.	Сор. 18382
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1546г., б. п.	Сор. 18387
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1546 г., б. п.	Сор. 18388
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1569 г., б. п.	Сор. 18390
	Тропар и кондак	Псалтир 1638 г., л. 144а—144б	Сор. 18386
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1561 г., л. SIIIб	Сор. 18383
21 окт. Иларион Мъгленски	Памет	Псалтир с последование от 1495 г., б. п.	039829
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1519—1520 г., б.п.	Сор. 18394
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1546г., б. п.	Сор. 18387
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1546 г., б. п.	Сор. 18388
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1546 г., б. п	Сор. 18382
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1561 г., л. SIIIб	Сор. 18383
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1569 г., б. п.	Сор. 18390
	Тропар и кондак	Псалтир 1638 г., л. 144б—478	Сор. 18386
28 окт. Арсений Сръбски	Памет	Псалтир с последование от 1495 г., б. п.	039829
	Памет	Молитвеник от 1547 г., л. а III	Сор. 19996
	Памет	Часослов от 1560 г., л. А IIIб	Сор. 19994
	Тропар и кондак	Псалтир с последование 1500 г., л. 208	Сор. 18397
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1519—1520 г., б.п.	Сор. 18394
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1546 г., б.п.	Сор. 18387
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1546 г., б.п.	Сор. 18388
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1546 г., б. п.	Сор. 18382
	Тропар , кондак	Псалтир с часослов от 1561 г., л. SIIIб	Сор. 18383
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1569 г., б. п.	Сор. 18390
	Тропар и кондак	Псалтир 1638 г., л. 146б—147а	Сор. 18386
11 ноем.Стефан Дечански	Памет	Молитвеник от 1547 г., л. а III	Сор. 20005
	Памет	Молитвеник от 1547 г., л. а III	Сор. 19996
	Памет	Часослов от 1560 г., л. А III	Сор. 19994
	Тропар и кондак	Псалтир 1638 г., л. 150б—151а	Сор. 18386
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1569 г., б. п.	Сор. 18390
	Слава	Молитвеник и Требник от 1536 г., б. п.	Сор. 19996
	Слава	Молитвеник от 1547 г., л. а III	Сор. 20005
	Слава	Молитвеник от 1547 г., б.п.	Сор. 19997
	Слава	Молитвеник от 1560 г., б. п.	Сор. 20000
	Слава	Псалтир с часослов от 1561 г., б. п.	Сор. 18383
	Служба с проложно житие	Миней празничен от 1580 г., л. 11б — л.92а	Сор. 19282
14 ян. Сава Сръбски	Памет	Псалтир с последование от 1495 г., б. п.	№ 039829
	Памет	Молитвеник от 1547 г., л. а III	Сор. 19996
	Памет	Молитвеник от 1547 г., б.п.	Сор. 19997
	Памет	Молитвеник от 1560 г., л. б. п.	Сор. 20000
	Памет	Псалтир с часослов от 1561 г., л.VIII	Сор. 18383
	Слава (обща със Симеон Сръбски)	Молитвеник от 1547 г., л. а III	Сор. 19996
под 13 ян.	Слава (обща със. Симеон Сръбски)	Молитвеник от 1547 г., б.п.	Сор. 19997

1	2	3	4
под 13 ян.	Слава (обща със Симеон Сръбски)	Молитвеник от 1560 г., б. п.	Сор. 20000
под 13 ян.	Слава (обща със Симеон Сръбски)	Псалтир с часослов от 1561 г., л.VIII	Сор. 18383
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов. от 1519—1520 г. , б. п.	Сор. 18394
	Слава (обща със Симеон Сръбски)	Молитвеник и Требник от 1536 г., б. п.	Сор. 2005
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1546г. б. п.	Сор. 18387
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1546 г., б. п.	Сор. 18388
	Тропар и кондак	Псалтир 1638 г., л. 172б—173а	Сор. 18386
	Прокимен	Служебник от 1519 г., б. п.	Сор. 18393
	Прокимен	Служебник от 1519 г., б. п.	Сор. 18396
	Прокимен	Служебник от 1519 г., б. п.	Сор. 19266
	Прокимен	Служебник от 1519 г., кола 6	Сор. 19271
	Прокимен	Служебник от 1554 г., б. п.	Сор. 19270
13 февр. Симеон Сръбски	Прокимен	Служебник от 1519 г., б. п.	Сор. 18393
	Прокимен	Служебник от 1519 г., б. п.	Сор. 18396
	Прокимен	Служебник от 1519 г., б. п.	Сор. 19266
	Прокимен	Служебник от 1519 г., б. п.	Сор. 19271
	Прокимен	Служебник от 1554 г., б. п.	Сор. 19270
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1546 г., б. п.	Сор. 18382
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1569 г., б. п.	Сор. 18390
	Тропар и кондак	Псалтир 1638 г., л. 181б—182а	Сор. 18386
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1519—1520 г., б.п.	Сор. 18394
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1546г., б.п.	Сор. 18387
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1546 г., б.п.	Сор. 18388
	Слава (обща със Сава Сръбски)	Молитвеник и требник от 1536 г., б. п.	Сор. 20005
	Памет	Молитвеник от 1547 г., л. а III	Сор. 19996
	Слава (обща със Сава Сръбски)		
	Памет	Молитвеник от 1547 г., б.п.	Сор. 19997
	Памет		
	Слава (обща със Сава Сръбски)	Молитвеник от 1560 г., б. п.	Сор. 20000
	Памет		
	Слава (обща със Сава Сръбски)	Псалтир с часослов от 1561 г., л. SIIIб	Сор. 18383
14 февр.Констан-тин-Кирил Философ	Памет	Молитвеник от 1547 г., л. а III	Сор. 19996
	Памет	Часослов от 1560 г., л. А III	Сор. 19994
	Тропар и кондак	Псалтир с последование 1500 г., л. 241	Сор. 18397
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1519—1520 г., б. п.	Сор. 18394
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1546 г., б. п.	Сор. 18387
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1546 г., б. п.	Сор. 18388
под 15 февр.	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1546 г., б. п.	Сор. 18382
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1561 г., л. IIб	Сор. 18383
	Тропар и кондак	Псалтир с часослов от 1569 г., б. п.	Сор. 18390

ПРИЛОЖЕНИЕ III

КИРИЛСКИ И ГЛАГОЛИЧЕСКИ РЪКОПИСИ В ХЪРВАТСКИ И СЛОВЕНСКИ ХРАНИЛИЩА

№	Време на създаване	Название на ръкописа	Светец или автор	Съчинение	Място в ръкописа	Сигнатура
1	2	3	4	5	6	7
1.	XI в.	Супрасълски сборник (Чети-миней за март)				Cod. Kop. 2
2.	1273 г. XIII в.	Четвероевангелие търновско Триод (по Мошин „Македонски триод"). Бълг. ред.	19 окт. Иван Рилски	Памет	л. 231б	Mih.35 Cod. Kop. 9
3.	kp.XIII — нач. XIV в.	Четвероевангелие Фрагмент. Сръб. ред.				Ms 368
4.	kp.XIII — нач. XIV в.	Четвероевангелие Сръб. ред.				Cod. Kop. 12
5.	Ср. XIV в.	Четвероевангелие (Райково) Рашка ред.	14 окт. Петка Търновска 7 апр. Методий, еп. Моравски	Памет Памет		Mih.10
	Вт. пол. . XIV в	Четвероевангелие Босненска школа	14 ян.Сава Сръбски	Памет	л. 230	Cod. Kop. 24
6.	Тр. четв. XIV в.	Четвероевангелие Сръб. ред.	13 февр. Симеон Сръбски	Памет	л. 230 б	Cod. Kop. 10
	XIV в.	Апостол апракос	14 окт. Петка Търновска	Памет		Mih. 28
7.	1428 г.	Апостол (Бдински)	11 окт. Петка Търновска	Памет		Mih. 19
8.	1469 г.	Панегирик на Владислав Граматик. Бълг. ред.				
9.	XV в.	Глаголически литургичен сборник. Хърв. ред.	14 февр. Кирил Философ и Методий	Памети	л. 120	Cod. Kop.22
10.	XV в.	Диоптра на Филип Мон[illegible] Сръб. ред.				Cod. Kop. 14
11.	1570 г.	Стишен пролог септември януари сръб. ред.	14 окт. Петка Търновска 19 окт. Иван Рилски 21 окт. Иларион Мъгленски 22 ноем. Михаил Воин	Прол. житие Прол. житие Пролож. разказ Прол. житие	л. 70а—71б л. 80а—82б л. 85 л.156а—157б	Kuk. 763

1	2	3	4	5	6	7
12.	1573	Стишен пролог (Коришки) за септември—февруари	14 окт. Петка Търновска	Проложно житие		Моль.24
			19 окт. Иван Рилски	Проложно житие		
			21 окт. Иларион Мъгленски	Проложено разказ		
			22 ноем. Михаил Воин	Проложно житие		
13.	XVI в.	Пространно житие на св. Иван Рилски от Георги Скилица	19 окт. Иван Рилски	Пространно житие		Kuk. 705
14.	Нач. XVI в.	Четвероевангелие Сръб. ред.	Теофилакт Охридски	Предисловие към Евангелие от Матей	л. 8 —л . 10б	Cod. Kop. 7
			13 февр. Симеон Сръбски	Памет	л. 313б	Cod. Kop. 3
15.	1535 г.	Октоих Сръб. ред.	14 февр. Кирил Философ	Пасхалии (печатни)	л. 261—263	
16.	Първ. пол. XVI в.	Псалтир с последование Сръб. ред.	14 окт. Петка Търновска	Тропар, кондак	л. 240б	Moš.R4076
			14 февр. Кирил Философ	Тропар кондак	л. 284	
17.	Ср. XVI в.	Четвероевангелие (Слепчанско) Рашка ред.	19 окт. Иван Рилски	Памет		Verk. IIId3
		Четвероевангелие Сръб. ред.				Cod. Kop. 11
18.	1566 г.	Пролог за лятното полугодие Сръб. ред.	22 юли	Разказ за убитите от цар Никифор българи		Cod. Kop. 4
19.	1567 г.	Паренесис на Ефрем Сирин Сръб. ред.				Cod. Kop. 18
20.	1574 г.	Златоуст. Сръб. ред.				Cod. Kop. 5
21.	1594 г.	Пролог за септември—декември	14 окт. Петка Търновска	Проложно житие	л. 79б	Cod. Kop. 19
		Сръб. ред.	19 окт. Иван Рилски	Проложно житие	л. 90	Cod. Kop. 19
			21 окт. Иларион Мъгленски	Пренасяне на мощите	л. 95б	Cod. Kop. 19

1	2	3	4	5	6	7
			22 ноем. Михаил Воин	Проложно житие	л. 169б	Cod. Kop. 19
			24 дек. Никола Воин	Проложно житие	л. 242	Cod. Kop. 19
22.	Тр.четв. XVI в.	Номоканон Сръб. ред				Cod. Kop. 26
23.	Кр. XVI в.	Октоих (неделен и седмичен) Сръб. ред.				Cod. Kop. 8
24.	Посл. четв. XVI в.	Тълковен псалтир и Богородичен параклис				Cod. Kop. 16
25.	XVII в.	Псалтир с последование Сръб. ред.	14 окт. Петка Търновска	Тропар, кондак	л. 174а	Moš.R3374
			19 окт. Иван Рилски	Тропар, кондак	л. 175а	
			21 окт. Иларион Мъгленски	Тропар, кондак	л. 175б	
			14 февр. Кирил Философ	Тропар, кондак	л. 200б	
26.	XVII в.	Псалтир Сръб. ред.	14 окт. Петка Търновска	Тропар, кондак	л. 174а	Moš. 9
			19 окт. Иван Рилски	Тропар, кондак	л. 175б	
			21 окт. Иларион Мъгленски	Тропар, кондак	л. 175б	
27.	Нач. XVII в.	Канонично-литургичен сборник на Йован Злокрухович. Сръб.ред.				Cod. Kop. 32
28.	Първа четв. XVII в.	Требник Сръб. ред.				Cod. Kop. 33
29.	1630—1631 г.	Псалтир с последование	14 окт. Петка Търновска	Памет		Kuk. 715
			19 окт. Иван Рилски	Памет		
			14 февр. Кирил Философ	Памет		
30.	1676 г.	Псалтир с последование	14 окт. Петка Търновска	Памет		Kuk. 716
			19 окт. Иван Рилски	Памет		
			14 февр. Кирил Философ	Памет		

1	2	3	4	5	6	7
31.	XVI — XVIII в.	Тълковен псалтир с допълнения	9 окт. Стефан Сръбски (Слепи)		л. 293б	Cod. Kop. 15
		Сръб. ред. В месецослова:	14 окт. Петка Търновска		л. 294б	Cod. Kop. 15
			19 окт. Иван Рилски		л. 295	Cod. Kop. 15
			21 окт. Иларион Мъгленски		л. 295б	Cod. Kop. 15
			28 окт. Арсений Сръбски		л. 297б	Cod. Kop. 15
			11 ноем. Стефан Дечански		л. 300б— л. 301	Cod. Kop. 15
			10 дек. Йоан Сръбски		л. 307	Cod. Kop. 15
			14 ян. Сава Сръбски	Тропар, кондак	л. 313б	Cod. Kop. 15
			18 ян. Максим Сръбски		л. 315	Cod. Kop. 15
			13 февр. Симеон Сръбски		л. 320б	Cod. Kop. 15
			14 февр. Кирил Философ		л. 321	Cod. Kop. 15
			15 юни. Лазар Сръбски		л.334	Cod. Kop. 15
			30 юни. Ангелия Сръбска		л. 337	Cod. Kop. 15
			26 юли. Параскева (Търновска?) Служба (14 окт.)		л. 342	Cod. Kop. 15
32.	Ср. XVII	Тълковен псалтир	28 окт. Арсений Сръбски		л. 176	
		Ср. ред.	11 ноем. Стефан Дечански		л. 179б	
			14 ян. Сава Сръбски	Тропар, кондак	л. 199	
			13 февр. Симеон Сръбски		л. 206	Cod. Kop. 23
			14 февр. Кирил Философ		л. 206б	
33.	1667 г.	Апостол — апракос	16(!) окт. Петка Търновска	Прокимен	л. 152	
		Сръб. ред.	11 ноем. Стефан Дечански	Служба	л.157	
			14 ян. Сава Сръбски	Прокимен	л. 79	Cod. Kop. 6
			13 февр. Симеон Сръбски	Прокимен	л.184	
34.	Първа четв. XVII в.	Богородичник Сръб. ред.				Cod.Kop. 17
35.	Кр. XVII — нач. XVIII в.	Дамаскин Бълг. ред.	19 окт. Петка Търновска	Дамаскиново житие	л. 96б —л.107	Cod.Kop. 21
36.	1736 г.	Часослов	19 окт. Петка Търновска	Памет		Kuk. 161
			14 февр. Кирил Философ	Памет		
37.	Нач. XIX в.	Физиолог. Бълг.ред				Cod.Kop. 29
38.	1827 г.	Препис на Душановия законник				Cod.Kop. 20
39.	1838—1840 г.	Копитарев препис на Супрасълския сборник				Cod. Kop. 1

ЛИТЕРАТУРА

Богдановић 1970: Богдановић, Д. Византијски књижевни канон у српским службама средњега века. — В: О Србљаку. Београд, 111-112.

Bogdanović 1991: Bogdanović, D. Istorija stare srpske književnosti. Beograd.

Gaspan, Badalić 1957: Gaspan, A., J. Badalić. Inkunabule v Sloveniji. Ljubljana.

Гергова 1993: Гергова, Е. Химнографският текст като част от ритуалния комплекс. —В: Медиевистични ракурси. София.

Гергова 1995: Гергова, Е. Химнографските произведения за западно-българските анахорети като белег за култа към тях. — В: Свети места на Балканите. Благоевград.

Гергова 1996: Гергова, Е. Западнобългарските анахорети в старобългарската литература. Функционални аспекти и филологически проблеми на агиологията. Автореферат. София.

Damjanović 1994: Damjanović, S. Hrvatsko književno srednjovjekovlje. Zagreb.

Иванов 1931: Иванов, Й. Български старини из Македония. София.

Jernej Kopitar (Katalog) 2000: Jernej Kopitar (1780–1844) in evropska znanost v zrcalu njegove zasebne knjižnice. Ljubljana.

Ježić 1993: Ježić, S. Hrvatska književnost od početaka do danas. 1100–1941. Zagreb.

Kašanin 1975: Kašanin, M. Srpska književnost u srednjem veku. Beograd.

Коев, Киров 1993: Коев, Т., Д. Киров. Кратка богословска енциклопедия. София.

Кожухаров 1974: Кожухаров, Ст. Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература. — В: Търновска книжовна школа. 1. 1371—1971. С., 277—309.

Кожухаров 1992: Кожухаров, Ст. Служби за Петка Търновска. — В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. Съст. Донка Петканова. С., с.427.

Кожухаров 1992: Кожухаров, Ст. Тропар. — В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник, с.471.

Кожухаров 1995: Кожухаров, Ст. Икос. — В: Кирило-Методиевска енциклопедия. 2 (И-О). С., 100—101.

Кожухаров 1995: Кожухаров, Ст. Кондак. — В: Кирило-Методиевска енциклопедия. 2 (И-О). 385—386.

Кучинска 2000: Кучинска, М. Полски преписи от службите на св. Петка Търновска. — In: Acta Palaeoslavica.1. Sofija, 133—147.

Lukan 2000: Lukan, W. Liste der Inkunabeln und der frühen serbisch-kirchenslawischen Druckschriften der Kopitar-Bibliothek – 16. Jahrhundert (chronologisch). Wien.

Мирковић 1982: Мирковић, Љ. Православна литургика или наука о богослужењу Православне источне цркве. Први општи део. 3. изд. Београд.

Мирковић 1983: Мирковић, Љ. Православна литургика или наука о богослужењу Православне источне цркве. Други, посебни део. 3. изд. Београд.

Момина 1976: Момина, М. Песнопения древних славяно-русских рукописей. — В: Методические рекомендации по описанию славянорусских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2, ч.2. Москва, с. 479—480.

Mošin 1955: Mošin, Vl. Ćirilski rukopisi Jugoslavenske akademije. 1. Opis. Zagreb, 184 p.

Mošin 1964: Mošin, Vl. Ćirilski rukopisi i pisma Nacionalne vseučilišne bibliotzeke u Zagrebu. – In: Radovi Staroslavenskog instituta. 5. Zagreb, 163–233.

Mošin 1971: Mošin, Vl. Kopitarjeva zbirka slovanskih rokopisov in Zojsov cirilski fragment iz Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani. Ljubljana.

Нестеровский 1996 Литургика или наука за богослужението на православната църква. (Съст.) Е. Нестеровский. 2. изд. Велико Търново.

Stanojević 1937: Stanojević, St. Istorija srpskog naroda u srednjem veku.1. Beograd.

Янкова 2000: Янкова, В. Култът към светците-отшелници и манастирската култура. — In: Acta Palaeoslavica.1. Sofija, 178—186.

СЪКРАЩЕНИЯ НА РЪКОПИСНИ СБИРКИ

Cop.	Сбирката на Йерней Копитар в Народната и университетска библиотека в Любляна
Kuk	Сбирката на Кукулевич в Библиотеката на Хърватската академия на науките и изкуствата в Загреб
Mih.	Сбирката на Миханович в Библиотеката на Хърватската академия на науките и изкуствата в Загреб

Moš.	Сбирката на Владимир Мошин в Библиотеката на Хърватската академия на науките и изкуствата в Загреб
Осн.	Основен фонд в Народната и университетска библиотека в Любляна
Verk.	Сбирката на Веркович в Библиотеката на Хърватската академия на науките и изкуствата в Загреб

МАРИЯ РАЧЕВА

СЕМАНТИЧНИ ПРОБЛЕМИ НА БЪЛГАРСКИТЕ ЦВЕТООЗНАЧЕНИЯ ОТ ПРАСЛАВЯНСКИ И ИНДОЕВРОПЕЙСКИ ПРОИЗХОД В КОНТЕКСТА НА ТЕХНИТЕ СЛАВЯНСКИ СЪОТВЕТСТВИЯ

Твърде специално е мястото на семантичната проблематика в лингвистичното проучване на названията за цвят и нейното изследване в хронологична дълбочина се осъществява с методите на историко-етимологичния анализ. Тези са съображенията, поради които за обект на настоящия анализ е определена немногобройната, но важна част от българските цветоозначения, чиято семантика има достоверно установен праславянски и индоевропейски произход. Работното определение за целите на изложението заедно със свързаните с него конкретни реконструкции се основава на равнището на специалните проучвания в областта на славянската етимология.

Не всички славянски цветоозначения с достоверно установен праславянски и индоевропейски произход са оставили следи в самостойната история на българския език. Липсват например данни за български продължения на праслав. ****rysъ(jь)*** 'червеникав' < ие. с установени продължения в сърбохърватски, чешки, словашки, полски, горно- и долнолужишки език и на праслав. ****sizъ(jь)*** 'син' < ие. с установени продължения в руски и украински език. Не са потвърдени от новобългарски данни, т. е. изчезнали са в съвременния български език засвидетелстваните в исторически паметници цветоозначения рьдръ < праслав. ****rьdrъ*** < ие. като преводно съответствие на гр. ***πυρρός*** 'яркочервен' (Симеонов изборник от 1073 г. – SJS), пелѣсъ< праслав. ****pelesъ(jь)*** < ие. като преводно съответствие на гр. ***ῥαντός*** 'петнист' (Григоровичев паримейник, XII–XIII в. – SJS), сѣрнъ < праслав. ****sernъ*** < ие. като преводно съответствие на гр. ***λευκός*** 'бял' (кирилометодиевски текст, запазен в хърватски глаголически препис от XIV и XV в. – SJS). Реликтов характер имат продълженията в съвременния български език на праславянските цветоозначения ****mārъ(jь)*** < ие., свързано с цветовата представа 'тъмен', засвидетелствано в югозападни и балкански говори в основата на диал. ***мара***, ***маре*** 'галено прозвище на биволица', също ***маруша***, ***марушка***, ***марулки*** 'определение на крави', ***маруляв*** 'бродяг, грапав, малигав, сипаничав', ***марок*** 'изцапан, черен човек', ***Марчо*** 'име на черно куче' (Рачева 1985:355–356, 1987:163); ****murъ(jь)*** < ие., свързано с цветовата представа 'тъмен, черен', засвидетелствано в рядката родопска диалектна форма ***мурен*** 'черен', в личните имена ***Муро***, ***Мурьо***, фамилните имена ***Муров***, ***Мурев***, и основата на диалектния глагол ***смуртя се*** 'да се навъся' (Геров) с изходно значение 'да потъмнея' (Рачева 1987:164–165); ****pěgъ(jь)*** < ие., свързано с цветовата представа 'пъстър', засвидетелствано според достъпните данни само в един родопски говор чрез лексикализираното съчетание ***пегупюль*** 'врабче' < ****пего пиле*** (Рачева 1993–1994:496); ****sědъ(jь)*** < ие., свързано с цветовата

представа 'сив', засвидетелствано в основата на ***седина*** 'бели косми' (Геров), и във вторично адиективираните цветоозначения ***сединяв*** 'сив', ***сединкяв*** 'поизбелял', както и в основата на нарицателното ***садина*** 'поле, целина' и 'раст. Andropogon', засвидетелствувано в някои западни говори, личните имена ***Садо***, ***Садко***, ***Сада***, ***Седо***, ***Седа***, ***Седка*** и фамилното име ***Седеков*** (Рачева 1987:165; 1993–1994:497–499); ****sěrъ(jь)*** < ие., свързано с цветовата представа 'сив', засвидетелствувано с основната си форма ***сяр*** у Геров, и с разширената форма ***сяръу*** < ****сярав*** в източнорупски говор, както и в основата на личните имена ***Сяро***, ***Сярко***, ***Саро***, ***Серо***, ***Серьо***, ***Серко***, ***Сера*** и фамилните имена ***Сяров***, ***Серов*** (Рачева 1987:165); ***smāglъ*** < ие., свързано с цветовата представа 'тъмен (предимно за човешко лице)', засвидетелствувано стб. смаглъ 'тъмнолик' (Симеонов сборник от 1973, SJS), и ****smāgā*** 'тъмен цвят (за човешко лице)', продължено от ***смага*** 'придобито оцветяване, петна по лицето на бременна жена, Chloasma uterinum' (Ловеч – архивни материали Цончев, ДА) и отименния глагол ***смагясвам*** 'петносвам се по лицето' (Троян – АИР) (Рачева 1987:165–166); ****smědъ*** < ие., свързано с цветовата представа 'тъмен, кафяв', продължено в личните имена ***Смядо***, ***Смяда***, селищното име ***Смядово***, фамилното име ***Смядовски*** (Рачева 1987:166); ****smądъ-*** < ие., продължено в нарицателното ***смадок*** < ****смъдок*** 'риба Perca lucioperca' (Рачева 1987:166–167).

По-голямата част от исторически засвидетелстваните цветоозначения с праславянски и индоевропейски произход в българския език имат жива обща или диалектна употреба. Със съхранено праславянско и общославянско значение сред тях са ***жълт*** < праслав. ****žьltъ(jь)*** < ие., ***пъстър*** < праслав ****pьstrъ(jь)*** < ие., ***рижд***, ***риж*** < праслав. ****rydj(jь)*** < ие., ***румен*** < праслав ****ruměnъ(jь)*** < ие., ***черен*** < праслав. ****čьrnъ(jь)*** < ие. с общобългарска употреба и ***руд*** 'червеникав (за овча вълна)' < праслав ****rudъ*** < ие. с диалектна употреба в Карловско, Карнобатско и Айтоско. Несъмнен интерес предизвикват тези от тях, за които са засвидетелствани значения, представящи специфични отклонения от установените им общославянски и праславянски значения. Предприетият анализ в обсега на темата позволява представянето им в следните групи:

Цветоозначения с праславянско и общославянско значение 'бял, светъл', за които са засвидетелствувани и значенията 'светъл оттенък на цвят', 'жълт', 'сив', 'червен', 'кафяв'

****bělъ(jь)*** < ие.

Специализация на значението 'бял, светъл' > 'светъл (за оттенък на цвят)' на цветоозначението ***бял*** < ****bělъ(jь)*** < ие. представя диалектната производна форма ***белясто*** 'розово' (Коприна, Ловешко – архивни материали Москов, ДА).

****blědъ(jь)*** < ие.

Значение 'светъл' на цветоозначението ***блед***, ***бляд*** 'слабооцветен, неяркъ' < праслав. ****blědъ(jь)*** < ие. е в основата на подобна специализация при ***блед*** 'розов' (Бабяк, Разложко – АИР), ***блядоу*** 'розово' < ****блядово*** (Гоце Делчев – АИР). Диалектните употреби ***синя-бледа бугасия*** (народна песен от Софийско – СбНУ 2:21), ***син бляд чукман*** (народна песен от Ямболско – Янков 1908:190) допускат тълкуване на общото значение на съчетанията ***син-блед***, ***синя-бледа*** като 'светлосин', 'светлосиня'.

Много по-широко представени на диалектно равнище са значенията, свързани с оттенъци на жълтия цвят, срв. ***бледен*** 'жълт, що бие на бяло' (Геров), ***блет*** 'светложълт' (Видрар, Трънско – АИР), ***бледа*** 'жълта (за боя)' (Каменица, Кюстендилско – СбНУ 407163), ***бледо*** 'жълто' (Врана стена, Пернишко – АИР), 'жълто (за боя, която се получава от растенията сърпец и млечок)' (Западна България – СбНУ 28, 2:215) , срв. и ***бледнота*** 'жълтина, що бие на бяло' (Геров), от имен-

ния глагол ***бледат*** 3 л. мн. ч. 'боядисват слабо жълто (маанье)' (Злогош, Кюстендилско – СбНУ 32:513), както и употребите в текстове от народни песни: ***мома жълта и бледава*** (Крамолин, Севлиевско – НПССБ 482), ***жълта та бледа*** (Средни Родопи – СбНУ 39: 184). За старинността на значението 'жълтеникав' свидетелства съчетанието конь блѣдъ в кирилометодиевски текст, запазен в сръбска редакция от XV в., където блѣдъ е преводно съответствие на гр. ***χλωρός*** 'светъл, жълтеникав' (SJS). Подобно семантично развитие представят словен. ***bled*** 'бледен, светложълт; кулест (за кон)' и струс. блѣдныи 'определение за кон', предаващо гр. ***χλωρός*** 'жълтеникав' (Срезневский 1:119).

****branъ(jь)*** < ие.

Значението 'светъл, бляскав' на праславянското цветоозначение****branъ(jь)*** < ие., засвидетелствано за бронъ като преводно съответствие на гр. ***λευκός***, лат. ***albus*** 'бял' в кирилометодиевски текст, съхранен в хърватски глаголически препис от XIV–XV в.: конн...бронн (SJS), не е представено в продължения на цветоозначението в съвременния български език.

На диалектно равнище е засвидетелстван глаголът ***забрундя*** 'зачервя се от умора, от срам и др.' (Кесарево, Горнооряховско – архивни материали Думанов, ДА; Сухиндол, Великотърновско – архивни материали Драгиев, ДА; Раданово, Великотърновско – ДА), ***забрундявам съ*** 'разхубавявам се, пълнея' (Еленско – БД 2, 316), ***забрунден*** 'с големи червени бузи' (Чирпанско – БЕР1:571), 'със силно зачервено лице' (Стара Загора – собствена информация), срв. ***напил се, като паяк заброндил, та се зачервил като рак*** (Поп Минчо Кънчев 1983:309). Основната форма с експресивна наставка -***д***-: ****брондя***, ****брундя***, възлиза към производните от праслав. ****branъ(jь)*** 'означение за светъл, бляскав цвят' праславянски глаголи ****braněti***, ****bruněti***, ****braniti sę*** 'побелявам; леко потъмнявам; ставам светъл, блестящ' (SP 1, 386–387), продължени от срхр. ***брунити*** 'тъмнея, мрачнея', словен. ***bruneti*** 'изсветлявам, съзрявам (за житни растения)', рус. диал. ***брунеть*** 'зрея (за житни класове)', ***бронеть***, ***брунеть*** 'дозрявам (за овес)', ***бруниться*** 'наливам се, узрявам (за зърно)', словаш. ***broniet` sa*** 'зачервявам се от гняв, от срам'. Заедно с посоченото словашко и сърбохърватско значение тези новобългарски глаголни значения отразяват развой: 'светъл' > 'ярък' > 'червен' > 'тъмен'.

****palvъ(jь)***

Праславянското и общославянско значение 'светъл' на цветоозначението ***плав*** < праслав. ****palvъ(jь)*** < ие. е засвидетелствано за стб. плавъ като преводно съответствие на гр. ***λευκός*** и лат. ***albus*** 'светъл, бял': вндите ннвъı ѣко плавъı сѫтъ къ жатвѣ (Иоан 4, 35), (Зогр, Мар., Асем. Остр., SJS). Значението е запазено и в съвременния българския език, за което свидетелстват ***плав*** 'който има бледи, светли багри': ***плави цветя*** (БТР), 'светлоок и светлокос' (Западна България – ДА), ***плавие*** таен говор 'огън' (Гайтаниново, Илинден, Гоцеделчевско – ДА), ***плафчо***, ***плафчу*** също (Илинден, Гоцеделчевско; Белотинци, Ловча, Драмско – ТПУПХ 17, 1979, 5, 45).

За специализация, основана на цветовата представа 'светъл', свидетелстват ***плав*** 'сивосин; бледожълт' (Геров), ***плаф*** 'сив, пепелив на цвят' (Ихтиманско – БД 3:135), 'сивопепеляв': ***плави ярета*** (Хърсово, Благоевградско – АИР), 'светлосив, синеок и русокос' (Цървище, Дупнишко – АИР), 'сив с черни и бели косми' (Яково, Петричко – АИР), ***плава*** 'сива (за овца, коза)' (Гоцеделчевско – ДА), срв. и ***плав*** 'бозавият цвят като мутафчийски термин' (Дебнево, Троянско; Смядово, Шуменско – архивни материали Венедиков, ДА), ***плава*** 'бежова, белизнява (за козина)' (ИЕИМ 1:74), а също и съчетанието ***плаво олово*** (СбНУ 7, 3:271). Значение 'сив' е засвидетелствано и при заемки на цветоозначението от български в съседни балкански езици, срв. нгр. диал. ***πλάβους*** 'сив (за магаре)' (Младено-

ва 1987:90), рум. ***plavan*** 'жълт; рус; сив (за вол)' (Löwe 1911:12). За същия семантичен преход 'светъл'> 'сив' свидетелстват свързаните с оттенъци на сивия цвят значения на продължения на цветоозначението в други славянски езици: укр. ***половый*** 'жълт като зряла ръж; светлокафяв; жълтеникавосив (за животни)', пол. ***płowy*** 'блед; пепелножълт', кашуб. ***płovi*** 'блед, сивожълт', а също и значенията на някои сродни цветоозначения в други индоевропейски езици: лит. ***pal̃šas*** 'сив, примесен с други цветове', ***palvis*** 'кон със смесеносив цвят', ***pilkas*** 'сив (за плат, за гъска, вълк)', стинд. вед. ***palikn̥*** 'сив', авест. ***pouruša*** 'сив', новоперс. ***pīr*** 'посивял от старост', гр. ***πολιFος*** 'сивобял, посивял от старост'.

Друг вид специализация на основното значение 'светъл' > 'ярък' > 'червен' представят засвидетелстваните на диалектно равнище ***плаву*** 'цвят между бяло и червено' (Копривец, Беленско – архивни материали Русев, ДА), ***плав*** 'червеникав (за вол)' (Трънско – архивни материали Любичев, ДА), ***плаво*** 'светлочервено' (Богданов дол, Пернишко – ДА), ***плаво*** 'червено' (Ярославци, Пернишко; Конска, Брезнишко – АИР), 'силно червено' (Дивотино, Пернишко – АИР), 'тъмночервено' (Радуй, Пернишко – АИР). На основата на последното значение е възникнало без съмнение значението 'кафяв' за ***плав*** в говора на Главановци, Трънско, и Чепино, Велинградско (АИР), на Лешниковци, Трънско (архивни материали Москов, ДА). За значение 'тъмен' свидетелства производната форма ***плавеница*** 'риза с черна везба' (Трънско – архивни материали Москов, ДА).

Значението 'сивосин; бледожълт', засвидетелствано за ***плав*** в речника на Геров, отразява основаното на омонимия смесване в част от българските народни говори със значението на срхр. ***плâв*** 'син', словен. ***plàv*** също, заемка от ствиснем. ***plâo***, ***bláo***, р. п. ***blâwes***, съвр. нем. ***blau*** 'син'.

Цветоозначения с праславянско и общославянско значение 'който е със светло петно', за които са засвидетелствани и значенията 'жълт', 'сив', 'черен'

****berzъ(jь)*** < ие.

Рядко значение 'черни' е засвидетелствано в говора на Кремиковци, Софийско (ДА), за ***брези***, мн.ч. на цветоозначението ***бряз***, ***брез*** 'който е със светло петно' < праслав. ****berzъ(jь)*** < ие. Значението е възникнало поради обстоятелството, че по-широко разпространеното значение на същото цветоозначение 'който е с бяло петно' най-често е определение за животни с тъмен основен цвят, срв. ***брез*** 'черен с бяло на челото (за бивол)' (Стубел, Монтанско – АИР), 'черен, тук-таме бяло' (Дърманци, Врачанско – АИР), ***бреза*** 'с черна глава и бяло петно (за овца)' (архивни материали Бояджиев, ДА). Особено показателно за случая е смесването на контрастиращите значения 'черен' и 'бял' в един и същи местоговор, за което свидетелстват текстовете: ***Брезъ уфцъ, куяту й бялъ пу учити*** и ***Брезъ коза, дет имъ черну пу учити си*** (Градище, Севлиевско – архивни материали Чолакова, ДА).

****lāsъ(jь)*** < ие.

За оттенък на жълтия цвят, назован с продължението в български език на праславянското цветоозначение ****lāsъ(jь)*** 'който е със светло петно' < ие., свидетелства значението ***лас*** 'с цвят, близък до жълт': ***лас вол*** (Добърско, Разложко – АИР), съпоставимо със семантичното развитие на съответствието в белоруски език ***падласый*** 'светлокафяв', както и със значенията на някои сродни форми в балтийските езици, напр. латв. ***luoss*** 'жълтеникав, жълтосив (за кон)'.

Значение 'сив', възникнало в резултат на специализация на значението 'светъл', е засвидетелствано за ***лас*** като определение за овца, коза, шиле в говора на Ореше, Гоцеделчевско, и Девесилица, Крумовградско (ДА), за значение 'посивял, побелял' свидетелства употребата на ***лас*** в откъс от текста на народна песен от Върговo, Гоцеделчевско: ***Пусти мустаци, Цаньо мори, много ласи, биз времи***

ти съ, Цаньо, побелели (НПЮЗБ 394). Според записвача на песента значението на ***ласи*** в този текст е 'руси'. Това определение има диалектна основа и намира обяснение в документираната на диалектно равнище синонимична връзка между ***светъл*** (за човешка кожа и коса), ***рус*** и ***сив***.

Значение 'с черен косъм (за кон)' е засвидетелствано за ***лас*** в говора на Богутево, Асеновградско и Лясково, Смолянско (ДА). Значенията, засвидетелствани за други два местоговора, съдържат допълнителен елемент 'лъскав', срв. 'който е с лъскав черен косъм (за кон, муле)': ***ласо муле*** (Хвойна, Павелско, Асеновградско – БД 2:198) и 'за кон, муле и под. – който е с лъскав, черен косъм': ***ласу мъгаре с бял косъм нъ куремът*** (Съчанли, Гюмюрджинско – БД 6:52). Последният текст недвусмислено свидетелства обаче, че всъщност ***лас*** е определение за животно със светъл корем, което е в съответствие с праславянското значение 'който има характерно светло петно на тъмна основа (предимно за животни)'. Значението 'черен', невярно представено в БЕР 3:316 като единствено значение на ***лас*** в български език (за ревизията на това несъстоятелно тълкуване и на несъстоятелния опит за обяснение чрез ***влас***, както и на несъстоятелното тълкуване на Орел 1989:233 от диал. ***лъс*** 'блясък' или ***лес*** 'с бяло петно' вж. Рачева 1999:151–157), е възникнало очевидно като резултат от генерализация на единия от семантичните компоненти на изходното значение: 'светло петно на тъмна основа'. Тази генерализация има субективен характер, който се проявява в противоречието между посоченото погоре тълкуване на значението на ***лас*** в БД 6:198 и приведената употреба в говора в свързан текст. Не 'черна', а 'която е със светъл корем' е най-вероятното значение и на производната форма ***ласеста*** в израза ***църна коза ласеста, на сво село невеста*** – гатанка за чешма (Граовско – СбНУ 49, 678).

****lysъ*** < ие.

За оттенъци на жълтия цвят, назовани с продължението в български език на праславянското цветоозначение ****lysъ*** 'който е със светло петно' < ие., свидетелстват ***лисо*** 'жълтокафяво' (Кайнарджи дере, Гюмюрджинско – АИР) и разширената с наст. ***-ав-*** форма ***лисава*** 'която има жълта вълна на главата (за овца)' (Раданово, Великотърновско – архивни материали Трифонов, ДА). Значенията са възникнали от основно значение 'светъл'. Подобно семантично развитие представя срхр. ***лис*** 'който е със светли (жълти) очи (за овца, агне)'.

Със значение 'сив (за биволи)' е засвидетелствано цветоозначението ***лис*** за говора на Аспарухово, Провадийско (архивни материали Русев, ДА), срв. ***лис*** като второ определение (след ***сив***) на ***конче*** в текста от народна песен***: да си купа сиво лисо конче*** (Угърчин, Ловешко – НПССБ 562). Същото значение е засвидетелствано и за разширената с наст. ***-ав-*** форма ***лисава***: ***лисава уфцъ, куяту й сивъ уфцъ*** (Градище, Севлиевско – архивни материали Чолакова, ДА). Сигурно е засвидетелствано значението на разширената форма ***лисава*** като синоним на ***сива*** в посочения текст от Градище, Севлиевско, докато в другите две употреби, отнасящи се за бивол и кон, може да се предполага и значението 'който има светло петно на челото (за животни)', широко представено в български и в други славянски езици. Значението 'сив', засвидетелствано за формата ***лисава***, се е развило от основното значение 'светъл'.

Цветоозначения с праславянско и общославянско значение 'червеникав', за които са засвидетелствани и значенията 'който е на тъмни и светли ивици', 'светъл', 'жълт', 'светъл оттенък на цвят'

****rusъ(jь)*** < ие.

Значението 'светъл' на най-рано засвидетелстваната старобългарска форма русъ е изтълкувано в SJS въз основа на употребата на цветоозначението като определение на минерала оникс, който има характерно оцветяване на светли и тъм-

ни ивици: онѹхнонъ роусъ естъ (SJS). Отклонявайки се от изходната семантика на праславянското цветоозначение **rusъ(jь)* < ие., която е свързана с оттенъци на червения цвят, това значение намира продължението си в значението 'светъл, бледожълт (за човешка коса, вежди, брада, мустаци), светлокос (за човек)' на продължението ***рус*** в съвременния български език (тълковни речници), срв. и ***руси очи*** с вероятно значение 'светли очи' в текста от народна песен: ***нехи са руси очите и чорно хи е лицето*** (махала Катраница, Смолянско – НПРК 289), както и ***руси биволи*** (Войнягово, Карловско – СбНУ 46:20), ***руси бивули*** (Бяла черква, Великотърновско – СбНУ 38:83), ***русите биволе*** (Копривщица – СбНУ 46:182), ***руси биули*** (преселници от Гьобел, Мала Азия, в Новопазарско – СбНУ 47:129), където ***руси*** е определение за редките биволи албиноси.

За оттенък на жълтия цвят, назован с продължението ***рус***, свидетелстват значенията на основната форма ***рус*** 'бледожълт към кестеняв (за коса, глава, биволи очи)' (Геров), 'светъл, бледожълт; който има светла коса' (Банат – ТБД 4:207), и производната форма ***рушко*** 'жълт (за добитък)' (Самораново, Дупнишко – АИР). За подобно семантично развитие срв. срхр. жльчь роусѹ, т.е. 'жълта жлъчка' (XV в., по Herne 1954:28), покрай съвременното значение на ***рус*** 'червен; рус (за коса)', словен. диал. ***rûs*** 'жълт' покрай 'червен, червеникав (за коса)', чеш., словаш. ***rusý*** 'златистожълт' покрай 'червеникав'.

Според наличните данни, значение, отразяващо оттенък на червения цвят, е засвидетелствано за бълг. ***рус*** само в някои родопски говори: ***русо*** 'розово' (Малка Арда, Смолянско – АИР), ***руса*** 'пембена' (Родопите – СбНУ 39, 201). Подобно значение може да се предполага и при употребите ***руса абълка*** (Славеино, Смолянско – СбНУ 22–23:65), ***руса басма*** (Родопите – СбНУ 39: 105), ***руса шалия*** (Родопите – СбНУ 39:201). Както личи, става въпрос за светъл оттенък на червения цвят, което е в съответствие с по-широко разпространените значения на ***рус*** 'светъл' и 'жълт'.

Цветоозначения с праславянско и общославянско значение 'син', за които са засвидетелствувани и значенията 'зелен', 'сив', 'светъл', 'тъмен, черен' **madrъ(jь)* < ие.

Значение 'зелен' е засвидетелствано за ***модър*** в говора на Врана стена, Пернишко (АИР), срв. и ***модър*** 'зеленикав' в говора на Алдомировци Софийско (АИР). Не са известни данни за подобно отклонение от основното и праславянско значение 'син' при продължения на **madrъ(jь)* в други славянски езици. Смесване на цветовите представи 'син' и 'зелен' представят и част от засвидетелстваните в българския език значения на продължението на праславянското цветоозначение **sinь(jь)* < ие.

Значение 'сивопепелява (за кокошка)' е засвидетелствано за ***модра*** в говора на Ръждавица, Кюстендилско (ДА), срв. ***модър*** 'син; сивкав' в българско-френския речник на Мавров (Mavrov 1949). Подобно значение може да се предполага и за ***модро*** като определение на ***пиле*** в текста от народна песен: ***Кукувице, мойе модро пиле*** (Трън – СбНУ 22–23:30; Зелени град, Трънско – НПЗБ:241), срв. за случая и цветоозначението ***син*** като определение в текстове от народни песни на птицата кукувица, Cuculus canorus, която има сиво оперение (вж. по-долу), както и срхр. ***синьа кукавица***.(XVII в.). Може да се предполага, че подобно семантично развитие има и при сърбохърватското съответствие ***модар*** с основно значение 'син' при някои производни форми – названия на животни, които не могат да имат синя, а по-скоро сивкава окраска, срв. срхр. диал. ***модро*** 'прозвище на кон', ***модра*** 'прозвище на коза', ***модров*** 'прозвище на куче', ***модраш*** 'змия', ***модрак*** 'название на птица' (по данни на AR 4:249, 6:888, Елезовић 1:173).

**sinь(jь)* < ие.

За значение 'светъл, блестящ' на продължения на праславянското цветоозначение **sinь(jь)* < ие. в български език свидетелстват употребите ***синя пладнина*** в текста от народна песен: ***женали, женали дор синя пладнина*** (Каравелово, Новопазарско – НПСБ 2, 516), ***сина пладне*** в текста от народна песен ***прала и плакала до синя пладне*** (Лиси връх, Новопазарско – преселници от Хлебово, Чирпанско – НПСБ 2, 287). Значение 'светъл, блестящ' следва да се предполага и за цветоозначаващата изходна основа ***син*** в ***синяк***, ***синак*** 'скреж' (Пореч е – MJ 2, 1951, 2:47) и ***синъц*** 'риба платика, Abramus brama' (Ново село, Видинско – ТБД 6), срв. за последното чеш. ***blyskavka*** 'порода риба', укр. ***блискавка*** 'риба Abramus argyroleuca и въобще всяка риба, която често изскача на повърхността на водата'. За определяне на много светъл оттенък на цвят с участието на цветоозначението ***син*** свидетелстват и употреби като ***синя бледа бугасия*** (Софийско – СбНУ 2: 21), ***синята бяла тинтява*** (Войнягово, Карловско – СбНУ 25:40), ***син бял пламък*** (Свиленград – СбНУ 15). В настоящия момент не е известен точен аналог на посочения семантичен развой при продълженията на праславянското цветоозначение **sinь(jь)* в други славянски езици.

Значение 'сив' има производната форма ***синкяф*** в говора на Макоцево, Софийско (ГСУ 65, 1:299), срв. и заемката от български в румънски език ***sein*** 'сив, пепеляв' (Цонев 1934:94). За оттенък на сивия цвят, назован с цветоозначението ***син***, свидетелстват и следните употреби: ***синя глина*** 'пръст, с която са мазали стените на къщите' (Габровско – ДА), ***син дим и прах*** (Илия Волен), ***сини камене*** 'гранит' (Ихтиманско – АИР, срв. ***Сините камъни***, местност край Сливен), ***сини лиски*** 'вид почва' (Дебели дял, Габровско – ДА), ***прозрачна синя мъгла*** (Н.Фурнаджиев), ***синя пръс*** 'вид глина за мазане на стени' (Марковча, Шуменско – ДА), ***син цвят*** 'слаба степен на закаляване на желязото' (Беброво, Еленско – ДА) и особено ***синя кукувица*** в текстовете от народни песни: ***Прокукала синя кукувица*** (Градоман, Софийско – СбНУ 44:106), ***Закукала сина кукувица*** (Емборе, Кайлярско – СбНУ 16 и 173:67), ***стара майка дома седи като синя кукувица*** (Македония – СбНУ 15:23), както и производните форми ***синек*** 'оловна руда' (у българомохамедани в Родопския минен басейн – ДА), ***синяк*** 'тънка мъгла' (Македония – архивни материали Москов, ДА), 'студено, мъгливо време' (Черешница, Костурско – БД 8:307), ***синило*** в текста… ***то бе една магла, един стут, едно синило*** (Ботевградско – СбНУ 38:140), ***синьовец*** 'камък с кремъкови жилки, негоден за дялане' (Габаре, Белослатинско – ДА, срв. МИ ***Синьовец*** край Чирен, Врачанско – Странски 1957:360), ***синьовица*** 'название на почва' (Буховец, Белослатинско, МИ ***Синьовица*** край Гачевци, Габровско – Странски 1957:360). Данни за подобна семантична особеност на цветоозначението ***син*** в български език са представени още в Григоровичев паримейник (XII–XIII в.), където стб. сннь е преводно съответствие на гр. ***πέλειος***, лат. ***caliginosus*** 'мътен, мъглив' (SJS). Съответстват ѝ в други славянски езици засвидетелстваните значения 'сивкав, син' за срхр. ***синьи***, 'сив, сивкав, водносин' за словен. ***sinji***, 'оловносив' за пол. ***siny***. Диалектната употреба на бълг. ***син*** като определение на кукувицата, Cuculus canorus, чието оперение в действителност е сиво, има точно съответствие в срхр. ***синьа кукавица*** (XVII в.), срв. и срхр. ***синьи орле***, ***синья магла***, ***синьи мрак***, ***синьи камен*** (упореби от XVI–XIX в. по данни на AR). Употреба ***sinji kamen*** е засвидетелствана и в словенски език. За подобен семантичен развой, отразен в значенията на сродни цветоозначения в други индоевропейски езици, срв. лит. ***šemas*** 'пепелносив (за вол)', ***šývas*** 'сив, светъл (за кон)', прус. ***syvan*** 'сив', стинд. ***śiama*** 'тъмен, тъмносив'.

За оттенъци на зеления цвят, назовани чрез цветоозначението ***син***, свидетелстват устойчивите съчетания ***синя миродия*** 'раст. копър' (Ново село, Видинско –

БАН - Институт за литература БИБЛИОТЕКА

ТБД 6:277), ***син праз лук*** (Раданово, Великотърновско – архивни материали Мутафчиев, ДА), производните ***синьек*** 'голям зелен гущер' (Средногорци, Маданско – ДА), 'зелен гущер' (Борисово, Вълчан дол, Могилица, Лещак, Долни Рудозем, Витина, Маданско; Малка Арда, Смолянско; Боголин, Гоцеделчевско – ДА), ***синек*** 'зелен гущер' (Славеино, Смолянско; Смилянски район; Маданско; Ардинско – БД 2:266), ***синеник*** 'зелен гущер' (Яковица, Момчилградско – БД 2:266), срв. и ***синя***к 'гущер със синьо-зелена окраска' (Солища, Смолянско – ДА), ***син синек*** в текста от народна песен:...***син синек сиди буджекън, лютана змийка в глъвнене*** (Левочево, Смолянско – НПРК 419). В настоящия момент не е известен аналог на посоченото значение при съответствията на ***син*** в други славянски езици. Диалектно значение 'зелен' покрай основно значение 'син' е засвидетелствано и за цветоозначението ***модър***.

За значение 'черен' или 'много тъмен' на цветоозначението ***син*** в български народни говори свидетелстват значенията на производните форми ***синылу*** 'черна боя от камък за боядисване на вълнен плат' (Банат – ТБД 4:214), ***синьевица*** диал. 'блатна почва с черносин цвят' (Странски 1954:360), употребите ***синя момчешка коса*** (П.Вежинов), ***син кюмюр*** (Й. Вълчев). Подобно значение може да се предполага и за употребата в съчетание ***синь гявол*** 'голям хитрец' (Банско – СбНУ 48:505) и особено успоредната употреба ***син котлен*** с относителното прилагателно ***котлен***, произв. от ***котел*** 'кръгъл дълбок съд за нагряване на вода' – значението се основава на цвета на външните стени на котела, които са черни от саждите при употреба върху открит огън. Посоченият семантичен развой има опора в значението 'тъмносин' на съответствията ***синий*** в руски, ***синій*** в украински, ***siný*** в словашки език, в значението 'черносин' на съответствието ***siny*** в полски език, в значението 'тъм носив, тъмносин, тъмнозелен' на сродното цветоозначение в староиндийски език ***śyāma***.

Цветоозначения с праславянско и общославянско значение 'зелен', за които са засвидетелствани и значенията 'светъл на тъмни петна; сив (за кон)', 'сивкав за (животни и птици)', 'който е на светли и тъмни ивици', 'блед', 'светъл', 'светлосин'

****zelenъ(jь)*** < ие.

'Светъл на тъмни петна' или 'сив' е значението на ***зелен***, продължаващо праслав. ****zelenъ(jь)*** 'който е с цвета на млада трева' в съчетанието ***зелен кон***. Представено в БТР и в някои литературни текстове (у П.П.Славейков), посоченото особено хипологично цветоозначение е широко засвидетелствано в текстове от народни песни от различни краища на българската езикова територия, в това число и в производни форми: ***зеленко***, ***конче зеленика***, ***конче зеленаче***, ***зеленуш***. Подобно е значението на срхр. ***зелен коњ*** и ***зеленко*** 'Apfelschimmel; equi albi genus'с хипокористични форми ***зеко***, ***зекаљ***, ***зекан***, ***зекун*** (Вук). Определение за сивкав цвят е ***зелен*** в съчетанията ***зелен йелен*** в народна песен от Северозападна България (НПТВ 106), ***зелена грана*** 'врана' (Средни Родопи – РСб 5:305; най-разпространеният вид от семейство Вранови на Балканския полуостров е именно т.нар. ***сива врана*** 'Corvus coronae'). Подобно е значението, засвидетелствано за срхр. ***зелен*** в ***зелен соко***, ***зелена коза*** = ***зека*** = ***зеленоша***, ***зеља*** = ***зељо*** 'Schimmelocshe; bos canus'(Вук), ***zekonja*** 'прозвище на вол с тъмен, сив цвят на косъма', ***зелен пас*** = ***зељов***, ***зелен вепар*** = ***зељуг***, ***зељуга*** = ***зелена крмача*** 'graue sau; porca cana' (Вук), ***зелен вук***, както и на срхр. ***зељош*** 'име на голямо оръдие' (Вук), а също и на струс. зелье 'барут' (XVI–XVII в. по СРЯ) – последните две названия без съмнение са с метонимичен произход по цвета на стоманата и на барута.

Стб. каменъ зеленъıн е преводното съответствие на лат. ***lapis onichion*** 'оникс – полублагороден камък на бели и черни ивици' в Григоровичев паримейник, XII–

XIII в., и Захариев паримейник, XIII в. (Битие 2, 12 – Vulgata, SJS 12:669), срв. и диал. ***зелена длака*** в тълкуването 'ако косъмът на добитъка е размесен с бели и черни косми' (СбНУ 7, 3: 226).

Стб. зеленъ е преводното съответствие на лат. ***pallidus*** 'блед' (Супрасълски сборник, XI в.), срв. диал. ***зелен*** 'пръстеноблед (за човек)' (югозападни говори – ДА). Подобно е значението, засвидетелствано за срхр. ***зеленко*** 'пръстеноблед човек' (Толстой 1970), рус. ***позеленеть*** 'побледнявам (за човешко лице)', укр. ***зеленіти се*** също, струс. зеленъ в текста: ...зеленъ наречен лица его ради блѣда (Хроника на Георгий Арматол от XI в. - СРЯ).

За значения 'светъл' и 'светлосин' свидетелстват бълг. диал. ***зеленак*** 'рус човек със сини очи' (Асеновград – ДА), ***зелено бостанче*** 'вид синьо цвете' (Тиквешко по БЕР 1971, вж. под ***зелен***), ***зелкаво*** 'вид син цвят, по-светло синьо' (Гостилица, Дряновско – ДА).

Цветоозначения с праславянско и общославянско значение 'сив', за които са засвидетелствани и значенията 'светъл', 'пъстър', 'син'

****sivъ(jь)*** < ие.

За значение 'светъл' > 'светлоок и светлокос' на продължението на праславянското цветоозначение ****sivъ(jь)*** < ие. в български език свидетелстват ***сив*** 'със светли очи и коси' (Тагарево, Грудовско – АИР), 'рус със светли очи' (Чепино, Велинградско – БД 5:208), 'рус' в текста ***Сивите жени имат типи ненки*** (Казанлък – СбНУ 15:71), употребите в текстове от народни песни: ***Согледа а господ од небеса, та попрати два сиви ангеле*** (Долни Пасарел, Софийско – СбНУ 53:369), ***Отвъд Етрополе, мамо, бели помакини има, бели помакини, хей, сиви бошнакини*** (СбНУ 3:133). В настоящия момент не е известен точен аналог на посоченото значение при съответствията на ***сив*** в други славянски езици.

Значение 'пъстър' е засвидетелствано лексикографски за ***сив*** у Геров, представено като определение за очи в четвърто значение със синоними ***шарен***, ***гар*** и ***грив***. Елемент на същото значение съдържа и Геровото тълкуване на първото значение на ***сив*** 'що има бели и черни влакна, шарки размесени', както и във второто значение 'комуто косата е промесила, побеляла е няколко, посивяла е' = рус. ***проседый***. Недвусмислено потвърждение на представата за нехомогенен състав на сивия цвят, за противопоставяне в рамките на тази представа на контрастни цветови възприятия се съдържа в текста от народна песен от Коиловци, Плевенско: ***Повеяла ми силната ала... да си търси сиф берекет, сиф берекет - бялото жито, бялото жито, черното грозде*** (НПССБ 19). Същото личи и при производните ***сивяк*** 'вид пъстра птица със сини и кафяви пера' (Летница, Ловешко – ДА), ***сивак*** 'възчервено винарско грозде с пъстри тънкокожи зърна' (Хасково – БотР), 'врабче' (Веселиново, Бургаско – ДА), срв. за последното значение цветовата характериска на птицата Passer, врабче в орнитологични описания: „със сиво теме и белизникави бузи, останалата част отгоре е ръждивокафява с черни петна; гърлото и гушата са черни, а гърдите и коремът – сивобели..." (Симеонов, Мичев 1991:230), както и израза ***сиф като сокол*** (Бобошево – СбНУ 13:209) с оглед на специфичното многоцветно оперение на всички представители на сем. Falconide, Соколови, на Балканския полуостров. Показателни са и успоредните употреби на цветоозначенията ***сив*** и ***пъстър*** в случаи като ***сива пъсръ гълъпка*** (Войнягово, Карловско – СбНУ 46:209), ***сиво посро пиленце*** (Миладинови 60). Значение 'пъстър' следва да се предполага и за употребата на ***сив*** в съчетанието ***сив байрак***, известно засега само от следния откъс от народна песен: ***Де съ й чулу и видялу мума въйводъ дъ бъди нъ сидимдисе юнакъ, нъ сед`ъм сиви бъйракъ*** (СбНУ 26:60). В настоящия момент не са известни данни за посочената семантична особеност, засвидетелствани за съответствията на ***сив*** в други славянски езици.

Значение 'синьо' е засвидетелствано за ***сиво*** в говора на Кърналово, Благоевградско (ДА). Подобен семантичен развой е засвидетелстван и за рус. ***сивый*** 'сив; синьосив', укр. ***сивый*** също, горлуж. ***syvy*** 'сив; водносин; морскозелен'. Ерне (Herne 1954:115–116) отбелязва старочешка употреба ***ohĕn sywy*** (XVI в.) с предполагано от него значение 'син огън'.

Цветоозначения с праславянско и общославянско значение 'пъстър', за които са засвидетелствани и значенията 'сив', 'син'

****ĕrebā̆t(ъjь)***, ****ĕrębā̆t(ъjь)*** < ие.

Оттенъци на сивия цвят са засвидетелствани за значенията на ***яребата*** 'сивопепелява на цвят (за кокошка)' (Ихтиманско – БД 3, 83) и ***еребата*** също (Тръстеник, Плевенско – БД 6:171), срв. и ***еребат*** 'сивобял' (Вършец, Монтанско – АИР). Взаимосвързаност между цветовите представи 'сив' и 'пъстър' < 'нехомогенно смесен (за контрастни цветове)' се наблюдава и при някои диалектни значения на цветоозначенията ***сив*** и ***зелен***.

Значение 'син, със сини пера' е засвидетелствано за ***йъръбат*** в говора на Дичин, Великотърновско (АИР). Значението, което не е известно засега от друг местоговор, е възникнало може би от по-широко засвидетелстваното значение 'сив' на ***яребат*** и вар. Взаимосвързаност между цветовите представи 'син' и 'сив' се наблюдава при някои диалектни значения на ***сив***, ***син*** и ***модър***.

* * *

Изложените конкретни факти в обсега на темата позволяват следните обобщения.

Немалка част от засвидетелстваните в български език особени значения на цветоозначения с праславянски и индоевропейски произход са еднакви или сходни със значения, засвидетелствани за съответствия в други славянски езици, в отделни случаи – и за сродни цветоозначения в други индоевропейски езици. Към последните случаи спадат:

– диалектното значение 'сив', засвидетелствано за ***плав*** с общославянско и праславянско значение 'светъл' по отношение на значения, засвидетелствани за съответствията в украински, полски, кашубски език и за сродни цветоозначения в литовски, староиндийски, авестийски, новоперсийски, гръцки език; подобен семантичен развой представя диалектното значение 'сив', засвидетелствано за ***лас*** и за ***лис*** с изходно праславянско значение 'който е със светло петно';

– значението 'сив', засвидетелствано за стб. сиⷩ като преводно съответствие на гр. ***πέλειος***, лат. ***caliginosus*** 'мътен, мъглив' в Григоровичев паримейник, XII–XIII в. (SJS), и в редица съвременни български народни говори по отношение на значения, засвидетелствани за съответствието в сърбохърватски език и за сродни цветоозначения в литовски, пруски, староиндийски език; същото значение е засвидетелствувано на диалектно равнище и за ***модър*** с общославянско и праславянско значение 'син', както и за съответствието му в сърбохърватски език; определена устойчивост на връзката между цветовите представи 'сив' и 'син' проличава от наличието на обратен развой, представен в диалектното значение 'син', засвидетелствано за ***сив*** и за негови съответствия в руски, украински, чешки, горнолужишки език;

– диалектното значение 'тъмен, черен', засвидетелствано за ***син***, сходно със значенията на съответствия в руски, украински, словашки, полски език и на сродно цветоозначение в староиндийски;

– диалектното значение 'жълтеникав', засвидетелствано за ***лас*** с изходно праславянско значечие 'който има светло петно', сходно със значението 'светло-

кафяв' на съответствието ***падласый*** в белоруски език и със значенията на сродни цветоозначения в балтийските езици; сходство на семантичния развой представя значението 'жълтеникав' на стб. влѣдъ с праславянско значение 'светъл' като преводно съответствие на гр. ***χλωρός*** 'светъл, жълтеникав' в съчетанието конь влѣдъ, значението на съответствието в словенски език ***bled*** 'бледен, светложълт; кулест (за кон)' и на струс. влѣдьнъıн 'определение за кон', предаващо гр. ***χλωρός*** 'жълтеникав' (Срезневский 1:119).

Еднаквост или сходство на семантичния развой в кръга на славянските съответствия представят:

– значението 'зачервя се от умора, срам' на диалектния глагол ***забрундя***, значенията 'с големи червени бузи' и 'със силно зачервено лице' заедно със значенията на причастната форма ***забрунден***, сходни със значенията на срхр. ***брунити*** 'тъмнея, мрачнея'и на словаш. ***broniet` sa*** 'зачервявам се от гняв, от срам' като продължения на праславянските глаголи ****braněti***, ****bruněti***, ****braniti sę*** по отношение на значението 'бял' на изходната основа на тези глаголи в лицето на стб. вронъ, преводно съответствие на гр. ***λευκός***, лат. ***albus***, и на значението на глаголното съответствие в словенски език ***bruneti*** 'изсветлявам, съзрявам (за житни растения)'; степените на подобен семантичен развой 'светъл' > 'ярък' > 'червен' > 'тъмен' са намерили забележително отражение в значенията 'цвят между бяло и червено', 'червеникав', 'светлочервен', 'силно червен', 'тъмночервен', 'кафяв', засвидетелствани на диалектно равнище за ***плав*** с изходно значение 'светъл';

– диалектното значение 'жълт' на ***рус*** с изходно значение 'червеникав', засвидетелствано и за съответствия в сърбохърватски, словенски, чешки, словашки език; близък семантичен развой представя ***рус*** с диалектно значение 'светъл': ***руси очи***;

– диалектното значение 'блед', засвидетелствано за ***зелен,*** и за стб. зеленъ като преводното съответствие на лат. ***pallidus*** 'блед', засвидетелствано и за съответствия в сърбохърватски, руски, староруски, украински език;

– диалектното значение 'сив, сивкав', засвидетелствано за ***зелен*** като определение на козина и оперение, засвидетелствано с подобна употреба и за съответствието в сърбохърватски език, както и за производните от същата цветоозначаваща основа нарицателни: срхр. ***зељош*** 'име на голямо оръдие' (Вук) и струс. зелье 'барут' (XVI–XVII в. по СРЯ) – последните две названия са с метонимичен произход по цвета на стоманата и на барута.

Не са налице данни за аналог в кръга на славянските езици:

– за значението 'черен', засвидетелствано на диалектно равнище за ***бряз***, ***брез*** с изходно значение 'който е със светло петно', и за значението 'с черен косъм (за кон)', засвидетелствано на диалектно равнище за ***лас*** с подобно изходно значение; възникването на тези значения е оказионално, основано на генерализацията на цветовата представа 'тъмен' като постоянно съпътстващо обстоятелство на цветовата представа 'светло петно' = 'светло на тъмна основа';

– за значението 'светъл', засвидетелствувано на диалектно равнище за ***син*** в съчетания като ***синя пладнина***;

– за значението 'зелен', засвидетелствано на диалектно равнище за ***син*** и ***модър***, и за значението 'светлосин', засвидетелствано на диалектно равнище за ***зелен***, които показват определена устойчивост на връзката между цветовите представи 'зелен' и 'син';

– за значението 'светъл на тъмни петна (за кон)', засвидетелствано на диалектно равнище за ***зелен***, и за значението 'нехомогенно смесен от тъмно и светло', отразено в тълкуването 'ако косъмът на добитъка е размесен с бели и черни косми' на диалектното съчетание ***зелена длака***, за стб. каменъ зеленъıн като преводно

съответствие на лат. ***lapis onichion*** 'оникс – полублагороден камък на бели и черни ивици';

– за значението 'пъстър', в конкретни случаи – 'нехомогенно смесен от тъмно и светло', засвидетелствано на диалектно равнище за ***сив***, за което срв. диалектните употреби ***сив байрак*** и ***сив берекет***; съпоставката със значението 'сив с черни и бели косми', засвидетелствано на диалектно равнище за ***плав*** с изходно значение 'светъл', с употребата на старобългарска форма русъ като определение на минерала оникс, който има характерно оцветяване на светли и тъмни ивици, покрай ***рус*** с диалектно значение 'светъл', и с посочената по-горе употреба на старобългарското съчетание каменъ зеленъıн като преводно съответствие на латинското название на минерала оникс заедно със ***зелен*** в засвидетелстваните на диалектно равнище значения 'нехомогенно смесен от тъмно и светло (за козина)', 'светъл' и 'блед' показва наличието на устойчива връзка между цветовите представи 'светъл, блестящ' и 'нехомогенно смесен от тъмно и светло; пъстър', чиято основа се явява очевидно представата 'проблясване, блещукане'.

ЛИТЕРАТУРА И СЪКРАЩЕНИЯ

Геров 1895–1904: Геров, Н. Речник на българския език. 1–5. Пловдив.

Елезовић: Елезовић, Г. Речник косовско-метохиског дијалекта. 1–2. Београд, 1932–1936.

Миладинови, 1861: Миладинови, Д., К. Български народни песни. Загреб.

Младенова: 1987: Младенова, О. Български лексически заемки чрез арумънско посредничество в новогръцки език. – Съпоставително езикознание, 2, 11–26.

Орел 1989: Орел, В. Рец.: Български етимологичен речник. 3. ***крес - минго***. – Этимология, 1986–1987. Москва, 232–234.

Поп Минчо Кънчев 1983: Кънчев, Поп Минчо. Видрица. София.

Рачева 1985: Рачева, М. Към праславянското наследство в българската диалектна лексика: застъпници на праслав. ****mārā*** 'петно, мръсотия; тъмен цвят', ****mārāti*** 'цапам, черня'. – Български език, 35, № 4, 355–356.

Рачева 1987: Рачева, М. Реликтови праславянски цветоозначения в български език. – Във: Втори международен конгрес по българистика. Доклади 2. София, 162–168.

Рачева 1992: Рачева, М. Лексика из книги „Видрица" в историко-этимологическом аспекте. – Этимология, 1988–1990. Москва.

Рачева 1993–1994: Рачева, М. Към реликтовите праславянски цветоозначения в българския език. Български език, 43, 496–499.

Рачева 1999: Рачева, М. За българското диалектно участие в един балтославянски етимологичен феномен. – В: Диалектология и лингвистична география. София, 151–158.

Симеонов, Мичев 1991: Симеонов, С., Т. Мичев. Птиците на Балканския полуостров. София.

Срезневский 1893–1909: Срезневский, И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам 1–3. Санкт Петербург.

Странски 1954: Странски, И. Български народни названия на почвата според цвета и овлажняването ѝ. – Известия на Почвения институт при БАН, 2, 281–361.

Толстой 1970: Толстой, И.И. Сербскохорватско-русский словарь. Москва.

Цонев 1934: Цонев, Б. Езикови взаимности между българи и ромъни. – ГСУ-ИФФ, 15–16. София.

Herne 1954: Herne, H. Die slavischen Farbenbenennungen. Eine semasiologisch-etymologische Untersuchung. Uppsala.

Löwe, K. 1911: Löwe, K. Die Adiektivsuffixe im Dakorumänischen. – JIRSpr № 17–18, 1–110.

Mavrov 1949: Mavrov, B. Dictionnaire bulgare-français. Sofia.

АИР: Архив на Идеографския речник на българския език. Катедра по български език при Факултет „Славянска филология" – СУ „Климент Охридски". София.

БД: Българска диалектология. Проучвания и материали. 1–. С., 1962–.

БЕР: Български етимологичен речник. 1–. С., 1971–.

БотР: Материали за български ботаничен речник. С., 1939.

БТР: Български тълковен речник. С., 1973.

ГСУ: Годишник на Софийския университет.

ДА: Диалектен архив на Института за български език. София.

ИЕИМ: Известия на Етнографския институт с музей. 1–. С., 1951–.

MJ: Македонски јазик. 1–. Скопије. 1950–.

НПЗП: Сб. Народни песни от Западните покрайнини. С., 1959.
НПРК: Сб. Народни песни от Родопския край. С., 1979.
НПСБ: Сб. Народни песни от Североизточна България. С., 1962.
НПССБ: Сб. Народни песни от Средна Северна България. С., 1931.
НПТВ: Сб. Народни песни от Тимока до Вита. С., 1928.
НПЮЗБ: Сб. Народни песни от Югозападна България. С., 1967.
РСб: Родопски сборник 1–. С., 1965–.
СбНУ. Сборник за народни умотворения и народопис 1–52. С., 1889–1963.
Сб. Янков: Български народни песни от Елена В. Янкова, записал и издал полк. Г. Янков. Пловдив, 1908.
СРЯ: Словарь русского языка 11–17 в.в. 1–. Москва 1975–.
ТБД: Трудове по българска диалектология. 1–. С., 1065–.
ТПУПХ. Научни трудове. Филология. Пловдивски университет „Паисий Хилендарски". 1–. Пловдив 1978–.
AR: Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. 1–18. Zagreb, 1880–1976.
SJS: Slovnik jazyka staroslovenského. 1–52. Praha,1952–1997.
SP: Słownik prasłowiański. 1–. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk,1974–.

АНАСТАСИЯ ПЕТРОВА

СТРАХЪТ В БАЛКАНСКИТЕ ЕЗИЦИ: КУЛТУРНИ ВАРИАЦИИ И СХОДСТВА

Емоциите са една от многобройните вътрешни страни на човешката личност. Да се открие действителната природа на тази скрита същност е изключително сложна задача, поделена между много науки (психология, философия, лингвистика, културна антропология). Като пресечна точка на разнообразния им инструментариум се утвърждава *когнитивната наука*, в която особено място е отредено на лингвистиката. Изследването на езиковите структури крие огромни възможности за процеса на самопознаване: какво е мястото, което човек си е отредил в Космоса, как вижда малкия голям свят на своето вътрешно *Аз* (Берестнев 2001: 60–84; Урысон 1996: 25; Постовалова 1988: 70; Серебреников 1988: 87; Кубрякова 1988: 141; 1994: 4; Уфимцева 1988: 108; Телия 1988: 173 и др.). Когнитивният анализ на полето 'емоции' е научно занимание, което открива много перспективи. На първо място, емоциите са зона, особено благодатна за семантични явления като *метафора* и *метонимия*. Концептуализирането[1] на нещо толкова неуловимо като състоянията на душата обикновено става чрез скрито сравнение с нещо конкретно и осезаемо на основата на вътрешно сходство (метафоризация), на доловена външна връзка (метонимия) или на интересното преплитане на двата семантични процеса[2]. В съвременното разбиране метафората не е просто взаимодействие на две лексикални значения или на две семантични полета, нито може да се приравни със знанията и операциите, натрупани над тях (Paivio 1979; Телия 1988: 180). Нейните измерения са много по-сложни. Бихме могли да я определим като взаимодействие на два вербално-образни комплекса, но трябва да добавим, че при създаването на една метафора се включва и цялата сложна система от натрупани знания заедно с механизмите за тяхната организация в съзнанието. Експерименталните данни показват, че при моделирането на определена метафора сложно се организират информацията за същинското метафорично изразяване (метафората като готов продукт в речта) и допълнителните знания, образи и асоциации, активирани при употребата на думите в конкретна речева ситуация. В този смисъл напредъкът в полето 'емоции' е принос и в областта на теорията на метафората.

---

[1] Терминът *концепт* е различен от *понятието* по това, че е по-широко обединение от разносубстратни единици на оперативното съзнание, в което влизат още представите и образите, т.е. освен понятийната отнесеност, той включва и образната и оценъчна отнесеност на комуникативно значимата информация. (Вж. Кубрякова 1988: 141; Воркачев 2001: 47).

[2] Има идея такъв семантичен факт да се нарича *метафтонимия* и с основание се смята, че в полето на емоциите това е често срещано явление (вж. Mikołajczuk 1998: 155).

На второ място, всяка конкретна метафора може да се осмисли като *вариант* на един по-общ *тип*, много често с универсална природа[3]. Повод за това твърдение дават многобройните езикови метафори, които представят типологически сходен семантичен преход. Те могат да се оценят като разновидности на една обща когнитивна схема за подобие между двете същности в метафоричния процес. Тази изключителна вариативност на метафоричния преход зависи от специфичните условия на контекста, ситуацията, фоновите знания на колектива и в този смисъл – варирането на метафората във времето и пространството е свързано с изключително разнообразие. „Обличането“ на езиковия модел с домашни средства и пречупването му през особеностите на семантичната структура на дадения език неминуемо е свързано с откриване на етноспецифичното във виждането и оценяването на емоциите от всеки езиков колектив. Най-голям дял за създаването на неповторимата картина на света има образността на метафората. Тя далеч надхвърля границите на един конкретен образ, защото с нея се актуализират още и множество представи, асоциации, образи, свързани с прякото и вторичното значение или квазивизуални образи, свързани с актуалното значение, определена ситуация и др. (Добровольский 1996: 73). Това дава основание да се заключи, че: образната мотивация стои в основата на метафората; „събуденият“ в съзнанието образ съдържа сходството, върху което се гради метафоричният процес; ако трябва да се установи тъждеството (или различието на две метафори, трябва да се установи тъждеството) или различието на образността им. Фразеологизми и думи, които имат различна образност, най-често са свързани с различни концепти и различни семантични структури; изследването на метафората с оглед на образността ѝ може да отведе до интересни изводи, свързани с начина на оценяване на дадения отрязък от света. Те биха били особено ценни в компаративно изследване, което трябва да открои етнолингвистичната специфика.

Метафоризацията на *страха*, особено в езиците от балканските езици, е сравнително неизследвана научна област (Athanasiadou 1998: 227; Jordanskaja, Mel'čuk 1990; Йорданская 1970, 1972; Györi 1998; Kövecses 1998; Апресян, Апресян 1993; Wierzbicka 1972, 1998; Покровская 1977 и др.). Но опитът до този момент показва, че концептуализацията на всяка емоция се постига чрез два вида изрази с различна степен на фразеологизация. Първият включва словосъчетания, които представят сетивно възприемаеми симптоми на страха:

– **треперене**. Страхът се свързва с този симптом в изрази като бълг. *Треперя (от страх), Треперят ми гащите, Треска ме тресе, Треперя като лист*; ср. *Tresti se od straha* 'треса се от страх', *Trese ga je groznica* 'тресе го ужас' гр. τρομάζω 'плаша', τρόμος 'страх, ужас', τρέμω 'треперя (от страх)', τρομάρα 'страх', φρίκη (<стгр. φρίκη, φρίξ 'трепет', 'тръпки', 'настръхване', с първоначално значение 'леко вълнение на морето, предизвикано от слабо подухване на вятъра' (ΛΑΕΓ 1087)[4], Τρέμει σαν το ψάρι 'треперя като риба' (ΕΛ 774); рум. *A tremura de frică (groază)* 'треперя от страх (ужас)', *A se cutremura de spaimă (groază)* 'треса се от страх (ужас)' (DEX 1110), *A-l scutura frigurile* 'разтърсват ме тръпки'; алб. *Dridhem nga frika* 'треперя от страх'. Балканските езици са изработили паралелни хиперболични изрази, в които е потърсен образ, съответстващ на емоция с голяма интензивност: бълг. *Треперя (страхувам се) и от сянката си*; ср. *Plaši (bojati) se svoje senke*, рум. *A se teme şi de o umbră, A-i fi frică şi de umbra lui*, алб.

---

[3] Той получава различни названия (*концептуална* или *структурна метафора*, *метафоричен модел* и др. – вж. Lakoff, Johnson 1980; Баранов, Караулов 1994; Добровольский 1996; Телия 1988; Петрова 2002 и др..

[4] Думата е заета в румънски и албански: рум. *frică* 'страх', *frikos* 'страшен', алб. *frikë* 'страх'.

Ka frikë nga hija e vet, гр. Φοβάμαι από τον ίσκιο του 'страхувам се от сянката си' (FFB 83, 134); бълг. *Дете трепери в майчина утроба*, алб. *Dridhej fëmija në barkun e nënës*, гр. Τρόμαζε το μωρό στην κοιλιά της μάνας του 'детето трепери в майчина утроба' (FFB 83). Различното виждане за света се проявява при търсенето на сравнение на физиологията на страха. В този смисъл интересен е образът, при който *тръпките* са *мравки*: бълг. *Запълзяват (лазят, полазват) ми мравки по гърба (снагата, тялото, кожата)* и др.; *Полазват ми тръпки по снагата (тялото)*; *мравушки* 'тръпки' (Аврен, Крумовградско – БЕР 4, 272-3) (вж. и рус. *Мурашки поползли по моей коже, Мороз пробежал по его спине* – РБФР 348); гр. μυρμηγκιάζω 'изпълвам се с мравки', 'изтръпвам, сърби ме' (ΕΛ 488); рум. *a furnica* 'усещам неприятен сърбеж и бодеж по кожата (= тръпки ме полазват)' (< *furnică* 'мравка' < лат. *fornicare* 'мравка').

– **загуба на говорна способност.** Внезапният или силният страх обикновено е свързан с парализиране на мускулите на лицето и невъзможност да се артикулира, основание за бълг. *Онемявам от страх (ужас)* (срв. рус. *Снеметь от страха)*, алб. *Që është bërë memec (nga tmerr)*, рум. *A amuți (de groază)*, гр. Γίνομαι άφωνος, Μένω άφωνος 'онемявам (от страх)'.

– **бледо лице.** Изразите визират промяната в цвета на лицето като признак за страх: гр. Του χάλασε το πρόσωπο 'смени му се лицето' (паралелно с Κόπηκε στο πρόσωπο (στα μούτρα) 'отрязах на лице'), ср. *Promenio se u licu* 'измени се в лице', *Menjati boju* 'сменям си цвета', алб. *Iku iu prish çehrja* (срв. с антонима бълг. *Възвръща ми се цвета на лицето*, алб. *I erdhi çehrja (në vend)*, гр. Του ήρθε το πρόσωπο στον τόπο). Най-често със страха се свързва белият цвят: бълг. *Побелявам (пребледнявам) от страх, Слиза ми кръвта от лицето* (срв. рус. *Белеть от страха*), *Лицето ми стана на платно, Побледнявам като платно, Изплатнявам като платно, Побледнявам като стена*; ср. *Postati bled kao krpa* 'стана блед като кърпа', *Postati bled kao kreda* 'стана блед като креда', *Bledeti kao varul* 'бледнее като вар'; гр. Έγινε σαβάνο (στο πρόσωπο) 'ставам саван (на лице)', Του έγινε το πρόσωπο πανί 'лицето става платно', Σαφράνιασε στο πρόσωπο 'стана на платно в лицето'; алб. *U bë çarçaf (në fytyrë)* 'ставам чаршаф на лице', *Iu bë fytyra lëvere (dikujt)* 'правя лицето бельо', *U bë gëlqere (në fytyrë)* 'ставам вар на лице', рум. *A se face alb ca varul la față* 'ставам бял като вар на лице'. В други случаи уплашеният е с жълт цвят на лицето: бълг. *Лицето му стана на восък*, ср. *Bledeti kao vosak* 'бледнее като восък', гр. Έγινε κερί (στο πρόσωπο) букв. 'ставам восък (в лицето)', алб. *U bë dyllë (në fytyrë)* 'ставам восък (на лице)', рум. *A se face galben ca ceara* 'ставам жълт като восък'; бълг. *Прежълтявам като лимон*, ср. *Žut kao limon* 'жълт като лимон', гр. Έγινε λεμόνι στο πρόσωπο букв. 'става лимон в лицето', алб. *U bë limon (në fytyrë)* 'ставам лимон (на лице)', рум. *A se îngălbeni la față* 'пожълтявам в лице'. Бледността на уплашения се оприличава на цвета на мъртвото лице: бълг. *Побледнявам като мъртвец* (срв. ср. *Izgledati bled kao mrtvac* 'изглежда блед като мъртвец'), алб. *U bë dhe* букв. 'ставам земя', гр. Πήρε την όψη του θανάτου 'взе лицето на смъртта', Έγινε χώμα στο πρόσωπο 'стана пръст в лицето', рум. *A păli de moarte* 'смъртно побледнявам', *A se face pământiu la față* 'става землист на лице'.

– **настръхнала коса**. Образът може да се види в няколко хиперболични израза: бълг. *Настръхва (щръква, изправя) ми (се) косата*, рум. *A se zbârli* 'настръхвам от страх, яд и др.' (DEX 1182), *A i se face* cuiva *părul (chica) măciucă* 'косата ми става на сопа', алб. *Iu ngritën (iu ćuan) flokët përpjetë*, гр. Του σηκώθηκαν τα μαλλιά (η τρίχα) 'косата му се изправи'.

– **подкосени колене**. На първи план е изведено едно специфично усещане при силен неконтролиран страх – слабост в коленете, уподобено на внезапно от-

рязване на краката: бълг. *Подкосяват ми се (пресичат ми се) коленете*, ср. *Popuštaju mu kolena*, гр. Του κόπηκαν τα γόνατα, рум. *A i se tăia picioarele*, алб. *Iu prenë (iu këputën) gjunjët* 'подсичат ми се коленете'.

–**заплетен език.** Симптом, характерен за всяко силно вълнение, включително и внезапния страх: бълг. *Езикът ми се заплете (завърза), Глътнах си езика* (срв. рус. *Язык заплетается от страха*), гр. δέθηκε η γλώσσα μου 'завърза ми се езикът', καταπίνω τη γλώσσα μου 'гълтам си езика', срв. рум. *A-i veni graiul la loc* 'идва ми говорът на място', 'съвземам се след преживян страх' (DFRB 350).

–**спиране на дъха.** Симптомът е лексикализиран в бълг. *Секва (спира) ми дъхът*, ср. *Zastade mu dah, Ostati bez daha*, гр. Ε΄μεινε χωρίς πνοή (ανάσα), рум. *A i se tăia respiraţia*, алб. *Mbeti pa frymë* 'оставам без дъх, секва ми дъхът'.

Вторият вид изрази отразяват не реално наблюдаван ефект, а начина, по който носителят на езика оценява емоцията. Това са т. нар. *концептуални метафори*, особено полезни в търсенето на етнолингвистичната неповторимост на езиците, както и на универсалните езикови факти. Различните концепти за страха, подобно на останалите емоции, са построени върху сложно вплетени една в друга стари представи за душата, които битуват във всяка културна общност. В балканския езиков материал, свързан с емоциите, тя е представена като невидима въздухообразна субстанция, която присъства във всяка клетка на тялото[5]. Душата се отъждествява с кръвта, с дъха, със сърцето, с черния дроб, с белите дробове (т. нар. **телесна душа**). Тя живее независимо от тялото, може да го напуска, като приема образа на *птица, насекомо, сянката на човек*[6], но е здраво свързана с него. Затова всичко, което чувства тялото, по някакъв начин се предава на душата и обратно. Тези представи все още се пазят в езиковите пластове във вид на езикови или поетически метафори.

Метафоричен модел **студ** 'страх'

Аналогията между страха и усещането при студ е предпоставка за най-разпространения метафоричен модел: вж. фр. *Trembler de peur*, итал. *Tremare dalla paura*, англ. *Shiver with fright*, нидерл. *Behen (bibberen) van angst*, нем. *Zittern vor Angst*, рус. *Дрожать от страха* и др. Универсалността на този модел е свързана с еднотипните физиологични прояви на уплашения и измръзналия човек, независимо от културния фон. Психологическите експерименти показват, че най-характерната реакция при отрицателни емоции е отделянето на адреналин с последвалото го свиване на малките кръвоносни съдове. Ефектът от намаляване на притока на кръв е усещането за студ, треперене, слабост в коленете и др. (Декарт 1978; Рейковски 1980). В балканските езици моделът **студ** 'страх' съществува чрез няколко езикови метафори.

1. Метафора **замръзвам** 'изпитвам силна уплаха'

Един от симптомите на силната уплаха е пълното обездвижване на тялото, подобно на замръзване: бълг. *застивам, изстивам, замръзвам*, гр. παγώνω 'замръзвам', 'спирам неочаквано поради силно чувство (скръб, ужас, уплаха, изненада)', Πάγωσα από το φόβο μου 'замръзнах от страха си', έγινε καλκάνι 'става лед', Μου έγινε η καρδιά καλκάνι 'сърцето ми става лед' (FFB 145) (но вж. и Τον έπιασαν οι θέρμες του Αυγούστου 'хвана го огънят на август'), рум. *a îngheţa*

[5] Изследванията върху отрицателните емоции показват, че като вместилище на емоцията се определят най-вече сърцето и черният дроб (Петрова 1998, 2000, 2002).

[6] Идеята е разработена от Краенброк-Дукова 1988: 214–219; Вж. и Фрезер 1983: 174–177; Берестнев 2001: 65; МНМ, 1, с. 414; Маринов 1994: 321, Терновская 1984).

'замръзвам', *A-i trece* cuiva *rece prin spate* 'минава ми по гърба' (DFRB 346), алб. *U bë kallkan* букв. 'лед съм'.

С вярването за телесната душа могат да бъдат обяснени и следващите варианти на метафората, локализиращи усещането за студ в кръвта и сърцето.

2. Метафора **замръзва кръвта в жилите** 'силна уплаха'

Отъждествяването *душа = кръв* предхожда възникването на образа на *замръзналата кръв* като синоним на *страха*: бълг. *Кръвта (кръвчицата) ми застива (в жилите), Смразява се кръвта (в жилите) ми, със смразена кръв* (срв. славянските паралели: ср. *Krv se komu slidi u žilama, Smrzle krvi*, рус. *Кровь в жилах стынет*, пол. *Krew w jylach scina* ' и др.), рум. *A-i îngheța* cuiva *sângele in vine* 'замръзва ми кръвта в жилите', гр. Μου πάγωσε το αίμα 'замръзна ми кръвта', Πάγωσε από το φόβο της 'замръзна от страха си', Κόπηκε το αίμα μου букв. 'пресече ми се кръвта', με παγωμένο (το) αίμα 'със замръзнала кръв', алб. *Më ngriu gjaku* 'кръвта замръзва в жилите ми', *Me gjak të ngrirë* 'със заледена кръв', 'в състояние на дълбок душевен потрес, ужас, силен страх'.

3. Метафора **замръзнало сърце** 'силен страх'

Метафоричният процес е предшестван от предварителното отъждествяване на душата с основния орган, в който тя се „приютява", *сърцето*: бълг. *Смразява ми се сърцето, Изстива ми сърцето* 'обхваща ме внезапна силна уплаха' (ФРБЕ 1, 428), ср. *Srce se lediti* 'сърцето замръзва', рум. *A-i îngheța* cuiva *inima* 'смразява ми се сърцето', *A-i fi* cuiva *inima rece* 'студено ми е сърцето', *cu inima înghețată (de frică)* 'със замръзнало (от страх) сърце', гр. Μου πάγωσε η καρδιά. 'сърцето ми замръзва', Μου έγινε η καρδιά χιόνι (πάγος, καλκάνι, δοξάρι) 'сърцето ми става зима (лед)', με παγωμένη (την) καρδιά 'със замръзнало сърце', алб. *Mubë zemra akull* 'лед ми стана сърцето', *me zemër të ngrirë* 'със замръзнало сърце'.

Метафоричен модел **лишаване от душа (сърце) или нарушаване на функциите ѝ**

Стесняването на кръвоносните съдове и последвалото ускорено пулсиране на сърцето води до физическа слабост и се асоциира със сърце, напуснало обичайното си място. Според народните представи сърцето е вместилище на душата, затова компонент в някои от изразите е лексемата *душа*.

1. Метафора **сърцето (душата) напуска обичайното си място** 'силна уплаха'

Според езиковото съзнание в състояние на нарушен вътрешен покой сърцето напуска обичайното си разположение: бълг. *Изскочи ми сърцето, Изкара ми Богородицата (душата)* 'уплаши ме много', рум. *A-i sări* cuiva *inima din loc de frică*, алб. *Më kërceu zemra nga trika* 'изскочи ми сърцето от страх'. Но щом изчезне външният причинител на емоцията, сърцето, скритата в него душа, а с тях и самата същност на човека, отново се връщат: бълг. *Дойде ми сърце на място, Легна ми (падна ми) сърце на място* 'успокоявам се', гр. Πηγαίνει η καρδιά–μου στην θέση–της (ή στον τόπο–της) 'идва ми сърцето на мястото си', Του'ρθε η καρδιά στον τόπο (στη θέση) της 'дойде му сърцето на място', Του ήρθε η ψυχή (η πνοή, ανάσα) στον τόπο 'дойде му душата (дъхът) на място', рум. *A-i veni* cuiva *inima (sufletul) la loc* 'идва ми сърцето (душата) на място', алб. *Më erdhi zemra (fryma, gjaku) në vend* 'дойде ми сърцето (дъхът, кръвта) на място', ср. *Došlo je komu srce na mesto* 'дойде му сърце на място', *Vratio se komu dah* 'върна му се дъхът'; бълг. *Идвам на себе си*, ср. *Doći k sebi, Vratiti se u kolosek, Vratiti se k sebi* 'дойдох на себе си', гр. Η΄ρθε στον εαυτό του 'дойде на себе си', рум. *A-şi băga mințile în cap* 'събирам си ума в главата', *A-i sta* cuiva *mintea în loc* 'умът ми стои

на място', *A-şi veni (reveni) în fire* 'идвам си в природата'. В някои изрази връщането на душевното равновесие е оприличено със *събиране на разпръснатата душа* или на *даване на душа*: бълг. *Събирам душа* 'набирам смелост': *Стягам си сърцето. Давам сърце* някому 'окуражавам' (ФРБЕ 1, 233), рум. *A (mai) prinde (la) inimă* 'хващам (още малко) (на) сърце' (DFRB 416), *A (mai) prinde suflet* букв. 'хванах (още малко) душа', 'набирам смелост, сила', 'съвземам се от изживения страх', *A-i da* cuiva *inimă* 'давам сърце някому'(DFRB 503, 284).

2. Метафора **обръща ми се душата (сърцето)** 'изпитвам силна уплаха '

Метафората се използва при лексикализиране на представата за внезапна силна уплаха: бълг. *Обръща ми се сърцето*, гр. Μου βγάζει τὴν ψυχή ανάποδα букв. 'обръща ми душата наопаки', рум. *A–i se întoarce* cuiva *inima* букв. 'обръща ми се сърцето' (DFRB, 328), алб. *Mu drodh zemra nga frika* 'обръща ми се душата (сърцето) от страх', 'обхвана ме силна уплаха'.

3. Метафора **пада ми сърцето в петите (в гащите)** 'силно се изплашвам'

Това е интересен и широко разпространен в романските и славянските езици семантичен преход: бълг. *Пада ми сърцето в петите (гащите), Отива (дойде) ми сърцето в петите* (ФРБЕ, 2, 104); словаш. *Srdce mu padlo do nohavic* (СБР 805); чеш. *Srdce mu spadlo do bot, srdce mu spadlo do kalhot*; рус. *Сердце падает в пятки, Душа уходит в пятки* (срв. и пол. *Ma duszę na ramieniu* 'душата му е на раменете'); рум. *A-i căděa* cuiva *inima în călcâi (jos)* 'пада ми сърцето в петите (долу)'; алб. *Më ra gjaku në këmbë* 'кръвта ми падна в краката', лат. *Animus in pedes decidit*, пор. *Caiu-lhe o coração aos pés* (Младенова 1981, 106), гр. Πηγαίνει, (Πέφτει) η καρδιά–μου στην κωλότσεπη 'отива (пада) ми сърцето в гащите', Πάει η ψυχή–μου (η καρδιά–μου) στην Κούλουρη 'отива ми душата (сърцето) в Кулури', 'изплашвам се много', Πηγαίνει η καρδιά–μου στην θέση–της (στον τόπο–της) 'сърцето ми идва на мястото си', 'успокоявам се, спирам да се страхувам'.

Метафоричен модел **течност в съд** 'страх'

1. Метафора **изпълване с течност** 'страх'

Течност в съд е една от най-широко използваните при емоциите метафори. Основа за сравнението е откритата аналогия със съд, пълен с течност и сърцето (черния дроб, жлъчката, тялото) като вместилище на чувствата: бълг. *изпълнен със страх, Вливам страх в сърцето* на някого, *Сърцето ми се изпълни със страх* и др., ср. *Uliti kome strah* букв. 'вливам страх' (FFB, 68), гр. (Τα νέα) με γέμισαν αγωνία '(новините) ме изпълниха с безпокойство'. Когато емоцията е с особено голяма сила, обръзът е препълнен до спукване съд.

2. Метафора **пръсване на вместилището на емоцията** 'силен страх'

В гръцки идеята за силен страх е представена образно чрез спукване на черния дроб или жлъчката: гр. Κόπηκαν τα ἤπατά μου 'отряза ме черният дроб', Μου κόβεται η χολή 'отряза ме жлъчката', Κάποιος ἠ κάτι μου κόβει την χολή 'някой или нещо ми реже жлъчката'; κοψοχολιάζω 'режа жлъчката', 'плаша', Κάποιος ἠ κάτι μου κόβει το αίμα (τα αίματα) 'някой (нещо) ми пресича кръвта', 'плаши ме много'. В другите балкански езици срещу тези гръцки изрази стоят петрифицирани фрази, в които емоцията е локализирана в сърцето: бълг. *Пръсна ми се сърцето от страх, Пръскам се от страх,* алб. *Mu ça zemra nga frika*, рум. *Îmi crapă inima de fricǎ* 'сърцето ми се пръска от страх', 'изплашвам се силно'.

Метафоричен модел **болест** 'страх'

Моделът **болест** (физическа или психическа) се реализира в случаите, когато страхът е неовладян и е свързан със загуба на контрол над съзнанието (проявена в неадекватни действия или в бездействие)[7]. Бълг. *полудял от страх*, алб. *u çmenda nga frika* 'полудял от страх', рум. *A înnebuni de frică* 'полудявам от страх', *A da holera* în cineva 'слагам холера в някого', *A băga* pe cineva *în boală* букв.'пъхам някого в болест', 'изпитвам силен страх'.

Метафоричен модел **товар** 'страх'

За разлика от положителните емоции *страхът, мъката* и *гневът* са в семантична близост с представите за 'долу' и 'тежко'(Lakoff, Johnson 1980): бълг. *Налегна ме страх*, алб. *Më pushtoi frika* 'налегна ме страх', рум. *a trage o spaimă (sperietură)* букв. 'тегля страх (уплаха)'. Представата за страха като нещо материално, което обременява човека, може да се види в изрази от типа **имам страха на някого:** бълг. *Имам му страха, Имам страх* от някого, алб. *Kam frikë* nga ndonjë 'имам страх от някого', *Ia kam frikën* 'имам му страха', рум. *A duce frica* cuiva букв. 'нося страха на някого', *A lua frica* cuiva 'имам страха някому' (DFRB 403), гр. Τρομοκρατώ букв. 'държа страха', 'тероризирам, управлявам с терор' (ΕΛ 779). Представата за страха като материална субстанция е основание за метафората **бера страх** в български и гръцки: бълг. *Голям страх бера*, Вземам страха на някого, гр. Πήρα μεγάλη τρομάρα букв. 'взех голямо треперене', 'намирам се в постоянен голям страх', рум. *A-l lua* pe cineva *groaza* 'обзема ме уплаха' (DFRB 394). В румънски и гръцки страхът, подобно на предмет, може да се вкара в тялото: *A băga* cuiva *frica (groaza) în oase* 'пъхам страха (ужаса) в костите на някого', *A băga spaima* în cineva 'пъхам страха в някого', *A băga* pe cineva *în groază (grozile, spaime, draci, răcori, sperieți)* 'пъхам някого в ужас (ужаси, страхове, дяволи, студове)' (DFRB 90-94), гр. Του έμπασε τις θέρμες 'вкара му треска' (FFB 79).

В много от изразите страхът е локализиран в *сърцето*: бълг. *Със страх в сърцето*, гр. Του μπήκε ο φόβος στην καρδιά 'влезе му страхът в сърцето', рум. *A fi cu frica în spate (sân)* 'със страх в гърба (в гърдите) съм', *A trăi cu spaima în sân* 'живея със страх в гърдите', ср. *Teška srca* 'тежко сърце' и др.

Метафоричен модел **ставам на камък (кокал)** 'страхувам се'

Метафората се опира на физиологичния ефект на силния страх, когато тялото губи двигателна способност: бълг. *Вкамених се (вцепених се) от страх* гр. Πέτροσε από το φόβο του 'вкамени се от страха си', κοκαλώνω (< κόκκαλο 'кокал') 'вцепенявам се (от страх)', κοκαλλωμένος από τον τρόμο του 'вцепенен от страха си', алб. *U shtënga / u ngurosa nga frika* 'вкамених се от страх', рум. *A deveni tare ca piatra* 'ставам твърд като камък,' *A rămâne ca o stană (de piatră)* 'оставам като скала', *a împietri, a încremeni* 'вкаменявам се'.

Метафоричен модел **свръхестествена сила** 'страх'

В гръцките народни престави страхът има няколко превъплъщения. Той се свързва с образа на Горгона (стгр. γοργός 'страшен, див, буен')[8]. Този митологичен фон обяснява семантичния развой на стгр. φόβη 'дълга коса, къдрици', 'гри-

[7] Всяка силна емоция е извеждане извън обичайното равновесие, затова с *болест* се отъждествяват освен *страха* още *радостта, мъката и гневът*.

[8] Името е епитет на Медуза, една от дъщерите на морския дракон Форкин. Горгона, най-страшната от тях, обитавала крайния запад отвъд океана. Била голяма красавица с дълги коси до момента, в който била прелъстена от Посейдон. Гневът на Палада я застигнал и я превърнал в чудовище косите ѝ станали змии, лицето ѝ добило страшен вид с изцъклените очи, оголените зъби и изплезения език. Вярвало се, че Горгона вкаменява всеки, който я зърне (Батаклиев 1985, с. 45).

ва', 'опашка на комета', 'шума, листа', δρακόντων φόβαι 'отровните пипала на Горгона' – ЛАЕГ 1080), с която днес гърците означават 'чувство на безпокойство, достигащо до страх; ужас' (ЕЛ 824). Словообразователното гнездо на φόβη е много богато: вж. стгр. φόβος 'страх', φοβερός 'страшен, ужасен, опасен', субст. 'ужас', 'опасност', 'страхлив', φοβερον 'страх', 'страхливост', φοβέω 'изплашвам', φόβημα 'страх', 'страшилище', φοβητός 'страшен, опасен', φόβητρον 'страшилище' (СгрБР 881), нгр. φοβάμαι, φοβούμαι 'обхванат съм от страх' и др. (ЕЛ 824).

Страхът, който не може да се овладее, гърците назовават πανικός, от стгр. πανικός 'панически', обикновено съчетано с φόβος . Думата е свидетелство за страха, който древните са изпитвали от аркадския бог на пасищата Пан, син на Уран и Гея[9]. В новогръцки с πανικός се означава 'голям страх, който замъглява разсъдъка (σύγχυση φρενών)' (ЕЛ 563). За това, че страхът е състояние, предизвикано по волята на боговете, свидетелства и гр. δέος 'силен страх', 'смайване', която в диахрония е свързана с идеята за страх от боговете: стгр. δέος 'боязън, страхопочитание' < ϑεουδϜής (Омир) < *ϑεουδϜής < * ϑεοδϜεγής (= ϑεο–δεής 'който има страх се от боговете' – ЛАЕГ 251). Този екстралингвистичен фон стои зад следните метафори:

1. Метафора **противник** 'страх'

Всички индоевропейски езици пазят следи от старата представа за силната емоция като персонифицирана свръхестествена сила (стгр. Δεῖμος 'страх, ужас', 'спътник на бога на войната Арес' – ГРС 289), която е по-силна от духа на човека и го прави подвластен. Към подобно виждане ни отвеждат например изразите, които визират опитите на човека да възвърне предишното си душевно равновесие, оприличени на борба, в която страхът *сграбчва, поваля, души, побеждава*: бълг. *Обхвана ме страх, Хващат ме уруци* 'уплашвам се', *Страхът ме сграбчи, Страхът ме победи, Обзема ме страх, Страхът ме стисна за гърлото, Хваща ме агупска треска* 'много се изплашвам' (ФРБЕ 2, 465), ср. *Uhvatila ga groznica* 'хванал го страха', рум. *M-a cuprins frica* букв. 'обхвана ме страх', алб. *Më hyri frika në zemër* 'оживя ми страхът на сърцето' (FGSS 2224), *I frikësuar, që e ka zënë frika* 'обзет от страх', *Më zuri frika* 'обхвана ме страхът', *E kapën dridhmat* букв. 'обхванат от треперене', *Fus frikë* 'вдъхвам страх', гр. Τον έπιασαν οι ϑέρμες 'хвана го треска', Η΄ταν υπό το κράτος του τρόμου букв. 'беше във властта на страха', Με κυρίευσε ο φόβος 'завладя ме страх', Με πιάνει (καταλαμβάνει) τρόμος (πανικός, φρίκι) 'хвана ме страх (паника, ужас)', Του γίνεται ο βάϑος φόβητρο (σκιάχτρο, μπαμπούλας). Етимологията на гр. άγχος 'смъртен страх', 'патологично психическо състояние, близко до паника' (ЕЛ 10), я обвързва отново с идея за борба – άγχος произлиза от по-старо ἄγχω 'завързвам с шнур, стягам', сродно с лат. *ango* < **anghō* 'стискам гърлото, душа' (вж. ЛАЕГ 24; GEW 17). Тук може да бъде отнесена и αγωνία 'психическо състояние, свързано със силно безпокойство' (ЕЛ10) (продължаваща стгр. ἀγωνία, ἀγών 'състезание, борба', 'напрежение', 'страх'). В група изрази одухотвореният страх влиза в човека: рум. *A intra*

[9] Още от раждането си Пан приличал на коза – цялото му тяло било обрасло с косми, имал кози крака, копита, рога, брада и опашка. Дори майка му се уплашила от вида му. Когато някой пътник се загубвал в планината или гората нощем или в тихите горещи следобеди, Пан го издебвал и го стряскал с чудовищната си фигура. По това време пастирите били особено предпазливи, за да не предизвикват появата на Пан пред стадата. При вида му животните се спускали едно срещу друго или се хвърляли към скалите и пропастите, обхванати от *панически страх* (= див, безумен страх, внушен от бог Пан). В Атина вярвали, че победата им при Маратон се дължала на паниката, която Пан всявал сред персите, затова въвели култа му (Батаклиев 1985, 120).

spaima în cineva букв. 'страхът влиза в някого', *A-i intra* cuiva *frica în oase* 'влиза ми страха в костите' (DFRB 303), гр. Του μπήκε η λαχτάρα (η τρέμουλα, η τρομάρα, ο τρόμος) 'влезе му трепет, треперене', Του μπήκε ο φόβο στην καρδιά 'влезе му страхът в сърцето' (FFB 79).

2. Метафора **грозен** 'страшен'

Към същия модел може да се отнесе и славянският семантичен преход, който обвързва физическата грозота със страха: бълг. *грозя* 'застрашавам', *гроза* диал. 'ужас' (< стбълг. гроза 'ужас, трепет', грозьнъ 'страшен, ужасен'), ср. *гróза* 'страх', *гróзан* 'страшен', *грóзити се* 'страх ме е', словен. *gróza* 'страх', *grózen* 'страшен, ужасен', *groziti* 'заплашвам', рус. *гроза* 'заплаха', укр. *гроза*, чеш. *hruza*, словаш. *hrôza*, пол. *groza*, горлуж. *hroza* 'ужас'. В румънски е заето почти цялото словообразувателно гнездо от български: *groază* 'страх, ужас', *grozav, groaznic* 'страхотен' (БЕР 1, 283).

Метафоричен модел **празно пространство** 'страх'

Синтактичната конструкция, в която функционират лексемите от полето 'страх', е демонстрация на концепт, който представя страха като празно пространство, в което човекът попада против волята си: бълг. *Изпадам в паника, Изживявам живота си в страх (ужас), Държи ме в страх,* алб. *Më pushtoi paniku* 'изпаднах в паника' (FGSS 1579), *Mbaj ndonjë nën frikë të përherëshme* 'държа някого в страх', гр. Η΄ταν σε κατάσταση πανίκου 'беше в състояние на паника', Ζω σε καθημερινή άγχος 'живея във всекидневен страх', рум. *Am intrat în panică (groază)* 'влязох в паника (ужас)', *A băga* pe cineva *în sperieţi (toţi sperieţii, răcori, draci, boală, groază, toate spaimele morţii)* 'пъхам някого в страхове (във всички страхове, студове, дяволи, болест, ужас, всички смъртни ужаси, всички смъртни страхове)', 'плаша, ужасявам'.

Метафора **тясно** 'безпокойство'

Сравнението на нарушения от тягостни мисли покой в балканските езици се лексикализира чрез образа на поставения натясно човек. Метафората е особено разпространена в полето 'мъка', но в румънския език може да се проследи и в зоната на страха с ниска степен на интензивност: *A-l strînge* pe cineva *în spate de frica* 'стяга го в гърба от страх', *A o băga pe mînecă* 'пъхам в ръкав' (DFRB 397, 471).

Идеалният модел на страха в балканските езици

Образността на метафорите за страх е обвързана с поделянето на семантичното поле в зависимост от интензивността и формата на проявление на емоцията[10]. Езиковият материал позволява да се изолират следните семантични сектори:

'тревожно чувство, породено от вероятността да се случи нещо лошо'

бълг. *безпокойство, безпокоя се, обезпокоен; тревога, тревожа се, разтревожен; опасение, опасявам се*
гр. ἀνησυχία, ἀνησυχώ; ἀγωνία
алб. *çqetësim; jam i çqetësuar, jam në merak*
рум. *deranj; a supăra*

---

[10] Има *силен страх* и *страх, немаркиран по степен на интензивност; страх в очакване на нещо лошо* и *страх-реакция на нещо лошо; контролиран* и *неконтролиран страх; внезапен, продължителен* и *краткотраен страх; страх, предизвикан от определени непосредствени дразнители* и *страх, предизвикан от причини, отдалечени във времето* и др.

'чувство, породено от някаква привидна или действителна опасност'

бълг. страх, страхувам се, страхлив, страшен; боязън, боя се; уплаха, плаша (се), плах; треперя, треперене
гр. φόβος, φοβίζω, φοβερός; τρόμος, τρομάρα, τρομάζω, τρέμω
алб. frikë, trëmbem, trëmbet
рум. sperietură, speriat, a sperja; spaimă, a se spăimânta, a se înspăimânta; frică, a se înfrica, a se înfricosa, înfricosare; teamă, teamăt, a se teme, temere

'извънредно силно чувство, породено от някаква привидна или действителна опасност, което предизвиква душевен смут'

бълг. ужас, ужасявам се, ужасен
гр. φρίκη, φρικαλεότητα, φρικιαστικός, φρικιῶ, φρικαλέος, φριχτός; ἄγχος
алб. tmerr, tmerrohem
рум. groază, a îngrozi, groaznic

'извънредно силно чувство, породено от някаква привидна или действителна опасност, което предизвиква душевен смут и загуба на контрол'

бълг. паника, паникьосвам се; вкамених се; вцепених се; онемях
гр. πανικός; πετρώνω; κοκκαλώνω
алб. panik; u shtënga; u ngurosa
рум. a împietri; a încremeni

Различията между тези емоционални състояние се открояват при моделиране на ситуацията на възникването им.

Сценарий на безпокойството

1. *А смята за вероятно осъществяването на В*
2. *В е много лошо за А или С*
3. *А не иска В да се случи*
4. *А не знае какво може да направи, за да го предотврати*
   *А изпитва **безпокойство***

Сценарий на страха

1. *А е уверен в осъществяването на В*
2. *за А В е много лошо*
3. *затова А не иска В да се случи*
4. *А би искал да направи нещо, за да предотврати В*
   *А изпитва **страх***

Сценарий на ужаса

1. *А е уверен, че нещо много лошо В ще се случи*
2. *А дори не може да си помисли, че В ще се осъществи*
3. *А не иска В*
4. *затова А би искал да направи нещо, за да го предотврати*
5. *А не може да направи нищо*
   *А изпитва **ужас***

Сценарий на паниката

1. *А знае, че сега ще се случи нещо лошо В*
2. *А не иска В да се случи*
3. *А знае, че трябва да направи нещо, за да предотврати В*
4. *А не знае, какво може да направи*
5. *А не може да мисли*
   А е в паника

Първата разлика, която обособява *безпокойството* от останалите емоции, е *липса на увереност* в това, какво ще се случи. Безпокойството предшества всяко

душевно неразположение – *страх, мъка, срам, нервност* и др. Особеното при *страха* и *паниката* е в компоненти 3, 4 и 5. Докато при *страха* човек би искал да направи нещо, за да предотврати лошото, но не може, то в състояние на *паника* той е напълно безпомощен, защото не знае, какво може да направи и защото не може да мисли.

Ако проследим образите, заключени в метафорите, ще забележим, че те ясно очертават първичните съдържателни области, използвани за сравнение. Страхът, който няма маркер за интензивност, се метафоризира чрез образа на **течност в съд, празно пространство** или **свръхестествена сила** (в румънски и с **теснота**). **Замръзването, лудостта** и **вкаменяването** са първични области за силния страх, ужаса и паниката. Когато става дума за едно продължително, не особено интензивно чувство, съзнанието избира образа на **товар върху сърцето**.

И така, страхът като обща категория в балканските езици изглежда така.

- Страхът е пасивно отрицателно емоционално състояние.
- Той е емоция, която засяга основно сърцето (за гърците – жлъчката и черния дроб).
- Страхът възниква независимо от човек и волята му.
- Когато е уплашен, човек чувства загуба на енергия.
- Страхът може да се разпространява от един на друг човек.
- Страхът може да бъде емоция с голяма интензивност.
- Загубата на контрол над страха се изразява в загуба на речева способност, загуба на контрол над мислите, треперене, загуба на двигателна способност, пребледняване.
- Страхът се свързва с представите за долу, студено, тъмно и безредие.
- Възприема се от съзнанието като враждебно същество със свръхестествена сила, което може да се всели в тялото на човека, да го лиши от душа (сърце), да наруши равновесието в тялото му.

Сравнението със семантичното пространство в други езици[11] дават основание да се предположи, че моделите **товар, свръхестествена сила, празно пространство** и **болест** са с универсална природа. Най-разпространени и специфични за балканския модел на света са метафорите **липса на душа** и **студ.** В румънския език метафората **тясно**, характерна за общото безпокойство, продължава и в пространството на страха.

Анализът на страха в балканските езици доказва, че емоциите са органична част от единното семантично пространство на всеки език. Те са организирани в мрежа от концепти, съществуващи под формата на бинарни опозиции ('горе' – 'долу', 'топло' – 'студено', 'светло' – 'тъмно', 'добро' – 'лошо', 'ред' – 'безредие') (вж.: **горе** 'радост' – **долу** 'мъка'; **огън (топло)** 'радост' ('мъка', 'гняв') – **студено** 'мъка', ('страх'); **светло** 'радост' – **тъмно** 'мъка', **тежко** 'мъка' – **леко** 'радост', **широко** 'радост' – **тясно** 'мъка' и т.н. – Петрова 1998, 2000, 2002).

ЛИТЕРАТУРА

Апресян, Апресян 1993: А п р е с я н, В., Ю. А п р е с я н. Метафора в семантическом представлении эмоций. Вопросы языкознания, № 3, с. 27.

Баранов, Караулов 1994: Б а р а н о в, А., Ю. К а р а у л о в. Воскрешение метафоры. В: Словарь русских политических метафор. Ч. 2. Москва.

Батаклиев 1985: Б а т а к л и е в, Г. Антична митология. Справочник. София.

БЕР: Български етимологичен речник. Т. 1–5. С., 1971–1996.

Берестнев 2001: Б е р е с т н е в, Г. Самосознание личности в аспекте языка. – Вопросы языкознания, № 1, с. 60.

Воркачев 2001: В о р к а ч е в, С. Концепт счастья: понятийный и образный компоненты. – ИАН, Серия литературы и языка, т. 60, с. 47.

[11] В английския език се отделят следните метафори за страх: **течност в съд** *(The sight filles her with fear)*, **зъл, упорит противник** *(Fear slowly crept up on him)*, **мъчител** *(My mother was tormented by fear)*, **свръхестествено съществуване** *(He was hauted by fear)*, **болест** *(Jill was sick with fright)*, **лудост** *(Jack was insane with fear)*, **товар** *(Fear weighed heavily on them)*, **природна сила** *(She was engulfed by panic)*, **шеф, господар** *(His actions were dictated by fear)*(Kövecses 1998).

ГРС: Вейсман, А. Гръцко-руски речник. М., 1991.
Декарт 1978: Декарт, Р. Избрани философски произведения. София.
Добровольский 1996: Добровольский, Д. Образная составляющая в семантике идиом. Вопросы языкознания, № 1, с. 71.
Йорданская 1970: Йорданская, Л. Попытка лексикографического толкования группы русских слов со значением чувства. – Машинный перевод и прикладная лингвистика, вып. 13, с.3.
Йорданская 1972: Йорданская, Л. Лексикографическое описание русских выражений, обозначающих физические симптомы чувств . – Машинный перевод и прикладная лингвистика, вып. 16, с. 5.
Краенброк-Дукова 1988: Краенброк - Дукова, У. Представите на славяните за душата (по езикови данни). – Славистичен сборник. С., с. 214.
Кубрякова 1988: Кубрякова, Е. Роль словообразования в формировании языковой картины мира. – Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира. М., с. 141.
Маринов 1994: Маринов, Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София.
Младенова 1982: Младенова, О. Структурно-семантични и фразеологични успоредици между българския и румънския език (към проблема за езиковата интерференция) (дисертация). София.
МНМ: Мифы народов мира. Т. 1, 2. М., 1988.
Петрова 1998: Петрова, А. Балканският аспект на езиковата метафора 'муха' – 'душевно състояние'. – В: Българистични проучвания. Международен семинар по български език и култура. Велико Търново, 141–156.
Петрова 2000: Петрова, А. Езиковата метафора и балканската картина на света (върху материал от полето 'отрицателни емоции' в балканските езици). [Дисертация].
Петрова 2002: Петрова, А. Представите за радостта в румънския език. – В: Българистични проучвания. Международен семинар по български език и култура. Велико Търново.
Покровская 1977: Покровская, Э. Фразеологические единицы со значением психического состояния человека в русском языке (в сопоставлении с украинским). [Автореферат дисертации]. Киев.
Постовалова 1988: Постовалова, В. Картина мира в жизнедеятельности человека. – В: Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира. М., с. 70.
РБФР: Руско-български фразеологичен речник. С. – М., 1980.
Рейковски 1980: Рейковски, Я. Експериментална психология на емоциите. София.
СБР: Словашко-български речник. С., 1970.
Серебренников 1988: Серебренников, Б. Как происходит отражение картины мира в языке. – В: Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира. М., с. 87.
СгрБР: Старогръцко-български речник. С., 1992.
Телия 1988: Телия, В. Метафоризация и ее роль в создании языковой картины мира. – В: Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира. Москва.
Терновская 1984: Терновская, О. Ведовство у славян. II Бзык (мухи в голове). – В: Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. М., с. 118.
Урысон 1996: Урысон, Е. Синтаксическая деривация и „наивная" картина мира. – Вопросы языкознания, № 4, с. 25.
Уфимцева 1988: Уфимцева, А. Роль лексики в познании человеком действительности и в формировании языковой картины мира. – В: Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира. М., с. 108.
Фрэзер 1983: Фрэзер, Д. Золотая ветвь. М., 1983.
ФРБЕ: Ничева, К., С. Спасова - Михайлова, Кр. Чолакова. Фразеологичен речник на българския език. С., Т. 1, 1974; Т. 2, 1975.
Athanasiadou 1998: Athanasiadou, A. The conceptualisation of the domain of fear in Modern Greek. – In: Speaking of emotions. Conceptualisation and Expression. – Cognitive Linguistics Research 10.
DEX: Dicţionarul explicativ al limbii române. Bucureşti, 1998.
DFRB: Kaldieva - Zaharieva, St. Dicţionar frazeologic român-bulgar. Sofia, 1997.
FFB: Thomai, J., Xh. Lloshi, R. Hristova, K. Qiriazati, A. Melonashi. Fjalor Frazeologjik Balkanik, 1999.
FGSS: Fialor i gjuhës së sotme shqipe, 1981, 1 – 2.
GEW: Frisk, H. Griechisches Etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1970.
Györi 1998: Györi, G. Cultural variation in the conceptualisation of emotions: A historical study. – In: Speaking of emotions. Conceptualisation and Expression. - Cognitive Linguistics Research, 10.
Jordanskaja, Mel'čuk 1990: Jordanskaja, L., I. Mel'čuk. Semantics of two emotions verbs in Russian: bojat'sja „to be afraid" and nadejat'sja „to hope". – Australian journal of linguistics, 10, № 2.

Kövecses 1998: Kövecses, Z. Are there any emotion-specific metaphors? – In: Athanasiadou, A., E. Tabakowska. Speaking of emotions. Conceptualisation and Expression. – Cognitive Linguistics Research, 10.
Lakoff, Johnson 1980: Lakoff, G., M. Johnson. Metaphors we live by. Chikago, London.
Mikołajczuk 1998: Mikołajczuk, A. The metonymic and metaphorical conceptualisation of *anger* in Polish. – Athanasiadou, A., E. Tabakowska. Speaking of emotions. Conceptualisation and Expression.- Cognitive Linguistics Research, 10, 155.
Paivio 1979: Paivio, A. Psychological processes in the comprehension of metaphor. – In: Metaphor and thought. Cambridge.
Wierzbicka 1998: Wierzbicka, A. Russian „national character" and Russian language: A rejoinder to H.Mondry and J.Taylor. – In: Athanasiadou, A., E. Tabakowska. Speaking of emotions. Conceptualisation and Expression. – Cognitive Linguistics Research 10.
Wierzbicka 1972: Wierzbicka, A. Semantic Primitives. Frankfurt.
ΛΑΕΓ: Σταματάκου, Ι. Λεξικόν της αρχαίας ελληνίκης γλώσσης. Αθηνα, 1994.
ΕΛ: Ελληνικό λεξικό. Αθηνα, 1991.

LOUTCHIA ANTONOVA – VASSILEVA

PARTICULARITÉS SÉMANTIQUES DES SECONDS IMPERFECTIFS DANS LES DIALECTES BULGARES (CADRE COMPARATIF)

L'aspect verbal est une particularité originale des langues slaves qui est examinée d'une manière approfondie. Dans les ouvrages traditionnels qui se rapportent à la langue bulgare on destingue deux procès:

• la perfectivation – procès où les verbes changent de mode d'action (Aktionnsarte) et en conséquence de l'aspect. On définit ce procès comme lexico-grammatical [Маслов 1963];

• l'imperfectivation – procès où dans le même sens lexical s'accomplilit un changement de l'aspect qui n'a qu'un charactère grammatical [Андрейчин 1978].

On évite à un degré cette distinction de l'interprétation de deux procès par les quels fonctionne la catégorie d'aspect, quand on l'envisage comme une catégorie sémantique plus large. Dans des recherches pareilles on caractèrise l'aspect comme une expression grammaticale de distinction aspectuel sémantique [Comrie; Vet]. Par différence de l'aspect sémantique – l'aspect dans le plan du texte – l'aspect grammatical peut être exprimer par des moyens de variation morphologique des verbes [Маслов 1963 a; Vet 1979; Damova 1999].

D'après Bondarko [Бондарко] l'aspectualité est une catégorie fonctionale-sémantique qui comprend les différents moeyns d'expression au cours d'écoulement de l'action. Dans les langues slaves l'aspect verbal est le centre morphologique de cette categorie. L'aspect et les modes d'actions (que Bondarco caracterise comme une aspectualité lexicale) possèdent des components sémantiques communs qui manifestent ensemble dans le champ sémantique de l'aspectualité. L'opposition totalité ~ nontotalité représente un anneau transitionnel entre l'aspect (un mode d'action plus supérieur) et les modes d'actions inférieurs (Aktionsarte) dans la catégorie semantigue de l'aspect.

Dans les recherches sur la langue bulg. contemporaine à proximité des ces points de vue se trouvent les conceptions de St. Gueoguiev [Георгиев]. Il établit des relations de synonymie partielle dans le procès de la perfectivation et les relations d'identité plus considérable mais non pas complètement consécutive dans le procès de l'imperfectivation.

Le but de ce rapport c'est l'envisagement des différences dans la sémantique des verbes imperfectifs dérivés dans la langue bulg. Au cours du travail on utilise des matériaux dialectaux qui donnent la possibilité d'examiner des modèles de la langue parlée spontannée. Encore Sv. Ivantchev [Иванчев 1971] indique que les études de l'aspect dans la dialectologie slave est peu élaboré. Le propbléme de l'aspect dans les dialectes est examiné avant tout en relation avec les temps du verbe [Koseska]. Les différences entre la langue parlée et la langue écrite bulg. qui y seront envisagées sont liées a l'exploitation des verbes itératifs dans les dialectes et à la composition des paires des formes verbales.

L'absence de l'identité sémantique entre les verbes nondérivé et le seconds imperfectifs est mentionée d'abord dans la littérature grammaticale des langues slaves. Selon N. Avilova [Авилова] les sec. imperf. dans la langue russe possédent des propres systèmes de signification, des formes et des possibilités de dérivations. Elle montre par exemple la paire verbale *обвинить — обвинять* où le verbe imperf. a une signification lexicale indépendente. Selon Avilova, malgré que le résultat de l'imperfectivation soit réglé l'imperfectivation elle même ne peut pas être considérée comme un moyen de dérivation grammaticale de la sort de déclination.

Sv. Ivantchev [Иванчев, 1971] concentre son attention sur les differents sens des verbes imperf. bulg. D'après lui l'opposition morphologique asp. perf. ~ asp. imperf. a deux oppositions correspondentes dans le cadre sémantique car les imperf. ont deux types d' indices: totalité, noncontinuité – imperf. 1 – *чуквам* 'frapper', *мигвам* 'clignoter' et nontotalité, continuité – imperf. 2 – *преписвам* – 'copier'(avec une utilisation de préférence dans le cadre actuel). D'adrès lui les verbes de imper. 1 avec les sens totalité ont une fonction limitée. On peut les intérpréter comme itératifs et le procès de leurs dérivation représente un procès d'itérativisation. Par contre les imperf. 2 ont une fonction illimitée et ils représentent les procès de l'imperfectivation. Chez les verbes *тропна — тропвам* 'frapper' il surgit une opposition perf. momentané ~ imperf. momentané où le deux verbes – ce de l'asp. perf. et ce de l'asp. imperf. ont une sens de totalité. Ivanchev considère aussi que les verbes en paire verbale *припиша — преписвам* ne sont pas de formes d'une même mot avec un sens lexical egal.

En différence d'Ivantchev V. Stankov accepte une délimitation entre la signification grammaticale qui est exprimée par "la forme verbale" elle même et les significations que les contextes ajoutent sur le verbe. Il considére que les components sémantiques comme continuité, multiplicativité, fréquentativité etc. sont dûes entièrement au contexte, que ce sont des significations contextueles. Ce point de vue s'approche de l'idée du caractère component de l'aspect, qui est dévelopé dans la théorie générative-transformationnelle de H. Verkuil [Verkuil 1972]. Mais Verkuil distingue asp. duratif, asp. terminatif, asp. momentané est il pose la question de la constituation de l'aspectuel triple dans la langue bulgare [Verkuil 1999]. Cependant dans ses recherches V. Stankov montre, que la dépendance semantique et l'ambiance syntaxique sont liées au sens lexical du verbe. Les recherches de Verkuil montre aussi que l'aspect dépend du type du lexème verbal [Vet]. Mais comme le verbe est la part principale de la phrase par conséquent les autres éléments qui participent à l'élucidation de la signification verbale l'expliquent seulement. C'est evident que la signification de chaque lexème se manifeste dans le contexte, mais de tout ça il ne s'en suit pas que les parts secondaires de la phrase peuvent porter la sémantique d'une part principale – du prédicat. De même d'après Bondarko [Бондарко] les lèxemes qui sont des complements circonstanciels peuvent avoir une influence „impérative" sur la forme grammaticale. Mais il admet que dans le discours intérieur la concordance des élèments sémantiques entre la circonstance et le verbe – prédicat sont réciproques. Seulement en présentation de l'expression l'ordre des mots détermine un rôle définitif ou dépendent d'un ou de l'autre élément du champ sémantique d'aspectualité. Stankov montre les exemples bulg. avec contrastes différentes des significations des verbes perf. ou l'imperf. [Станков 1976, 103]:

Вие ще получите заплата в края на месеца.

Vous recevrez une salaire à la fin du mois.

Вие ще получавате заплата в края на месеца.

Vous allez recevoir une salaire à la fin du <chaque> mois.

Le théme des différences lexicales dans la paire verbale d'asp. perf. et d'asp. imperf. est posé aussi dans la lexicologie bulg. K. Nicheva [Ничева] sépare le sens fréquentatif chez les verbes de l' asp. imperf. avec les prefixes *по-* et *при-*.

Kr. Cholakova [Чолакова] fait aussi attention aux variantes lexico-sémantiques chez quelques paires verbales polysémantiques comme p. ex. *благославям — благословя* 'bénir'. Selon la Grammaire de LBL [Граматика] la sémantique des verbes de mode d'action itératif-atténuatif (*пободвам* – 'piquer de temps en temps', *пробучавам* – 'gronder de temps en temps') est incompatible avec la sémantique de l'asp. perf.

L'attention des savants est dirigée surtout sur les verbes secondairement imperfectivés qui dans leur forme initiale d'asp. perf. se distinguent par des préfixes et assinguent un mode d'action spécifique – une aspectualité lexicale caractéristique. Mais il y a aussi des exemples qui montrent que les différences sémantiques peuvent se realiser tout simplement par un suffixe de l'imperfectivation. Comme un exemple très clair on peut montrer le verbe *струвам*, chez qui le sens 'avoir un prix' est propre uniquement à l'asp. perf. – comp. *Колко струва?* – 'Combien fait?'; *Нищо не струва!* – 'Ça ne fait rien!'

De cette manière il devient clair que dans LBL il existe une différence lexicale entre les sens des verbes des l'asp. perf. en coparaison avec asp. imperf. d'une même paire verbale. D'ordinaire on caracterise le conditionnel simple – *пийвам* – 'buvoter', *хапвам* – 'manger' comme un sens spécifique des verbes imperf., mais malgré tout on tire la conclusion, que ce fait ne déroge pas le système total du verbe bulg., où l'imperfectivation peut être assignér comme un procès grammatical de changement d'aspect sans d'autre fonction dans le cadre sémantique [Пантелеева].

Comme un argument pour les fonctions sémantiques speciales de perfectivation secondaire en bulg. nous pouvont montrer aussi des nombreux exemples de concurrence entre les imperf. prim. et imperf. sec.: *Нѐмъ ни кòй дъ ти кàжи ни нѝшти, тъ̀й си умѝръм'е* – Dram. 'Personne ne te dit rien, on se meurt comme ça'. Dans la même phrase on peut utiliser le verbe *мра* 'mourir', parce qu'il n'y a pas de différence semantique entre *мра* et *умирам* [БТР]. Nous pouvons caracteriser le préfixe *у* comme "vide" [Guentcheva]. Dans le texte on préfaire un verbe dérivé pour exprimer clairement le sens de durativité en conjonction avec la totalité de l'action. Dans d'autres textes dialectaux le sec. imperf. *умирам* reçoit le préfixe *-ува: Дино болен лежи, майко, кье да умирува* – 'Dino est malade, maman, il vas mourir' – Ser. Dans ce cas on peut admettre que le suffixe est ajouté par analogie. Mais l'utilisation d'un verbe qui est doublement marqué montre que l'expression de la durativité du verbe est importante, parce que dans les dial. et dans la langue parlé on élimine chaque particularité qui n'est pas relevante pour l'énonciation.

Nous trouvons un exemple semlable avec les verbes *соля — насолявам* 'saler': *Мàлку д'àти къ̀т съ̀ рудѝ нъ̀ трѝт'ъ д'èн'е гу нъсул'àами* <au lieu de *солим*>, *сол' му клà(в)ами* – 'Quand le bébé naît dans trois jours nous le salons, nous lui mettons du sel.' – Dram. Dans la region d'Ohrid on trouve aussi *терам – натервам*, lit. *карам*, принуждавам – 'faire aller, forcer': *И леб ѝздоста не ѝè дà(в)ала да ѝàдит, а ѝа натѐрвала* <au lieu de *терала*> *да испрѐдвит* < au lieu de *преде*> *кàта ден нò-напрѐт три врѐтена прѐжда*. – Et elle ne lui donnait assez de pain, mais elle l'avait forcée d'abord de filer trois fuseaux de fil. Dans LBL il est correct de dire: *Всеки ден я карала* <ou bien *карам*> *да изприда по три вретена прежда* – avec une complément circonstantiel et un verbe imp. prim. Dans les dial. de Nord-Est on mentionne les exemples suivants: *каня — поканвам* – 'inviter': *Кату ѝмат прàзник нъ̀ пукàнвът* < au lieu de *канят*> – 'Quand ils ont une fête ils nous invitent'; *мамя – измамвам* – 'tromper': *Сàму съ̀ пазѝ ут тѐзи дѐту измàмвът* < au lieu de *мамят*> *хòрата* – 'Garde toi de ceux qui trompent les gens'. La préférence des formes sec. imperf. est une conséquence de l'utilisation des vebes préfixés où les préfixes montrent clairement les modes d'actions. Comp. dans LBL: *Тази удивителна книга съм прочитал отново и отново всяка година повече*

от четиридесет години – 'Je lisais et je relisais ce livre merveilleux chaque année plus de quarante ans'. Les verbe *прочитам* – 'lire/relire' exprime clairement dans sa sémantique totalité avec continuité – une épuisation entière d'action qui dure longtemps et qui par conséquence se répète plusieurs fois. Les compléments circonstanciels tout simplement mettent au point le fait.

Ainsi bien que d'après la plupart des auteurs les sec. imperf. sont des formes avec un sens pur grammatical, on maintionne clairement qu'ils sont préférables dans la langue parlée par ce qu'ils peuvent montrer une action qui est doublement marquée. Dans les dialectes leur emploi est encore plus forcé. Là nous pouvons découvrir la concurrence entre les verbes perf. et les sec. imperf. que Stankov a mentionné dans LBL: *Затваряй вратата!//Затвори вратата*! – 'Ferme la porte!'; *Давай парите!//Дай парите!* – 'Donne l'argent!'– [Станков]. Mais les situations dans lesquelle on peut realiser l'echange sont plus nombreuses: *ѐнзи кумшѝино утѝшел да убѝва* <вм. *да убие*> *Найдинѐка на ч'ушм'ѐта, онзѝ пѐк, бабалѐко му, ш ѝде да гу скрѝват пѐк.* – Miz. – 'Le voisin est allé tuer N. près de la fontaine, son beau père ira le cacher'; *Дѐй мѐтко да ти целѝвам* <вм. *целуна*> *деснѝцата* – Pril. – 'Papa, donne moi baiser ta main', en region de Vidin – *цѐливувам* – avec suffixe de l'imperfectivation complémentaire.

La question de l'emploi de sec. imperf. est liée avec celle de l'itératifs. Dans les recherches de certains savants on peut trouver une identité dans leurs explications. A. Dostal [Dostal] assigne deux types: 1) itératifs morphologiques – ce sont des verbes dérivés secondairement imperfectivés d'un verbe de l'asp. perf.; 2) itératifs sémantiques. Il compare l'itératif morphologique avec l'itératif sémantique et il conclut qu'il n'y a pas de différence entre eux dans le système d'aspect. Mais il discute la possibilité d'assigner l'itératif comme une troisième aspect qui entre dans une opposition avec l'asp. perf. et l'asp. imperf. Dans les temps passés cette opinion fut soutenue par A. Balan [Балан] et par St. Mladenov [Младенов 1979. Le partage en trois de l'aspect, comme nous avons déjà montré se propose aussi par les auteurs contemporains comme par exemple M. Damova [Damova].

Dans LBL l'emploi des verbes des sec. imperf. et itératifs n'est pas nettement délimité de fonction de l'imperf. prim. Les itératifs sont mentionnés spécialement dans les dial. tout d'abord par K. Mirtchev [Мирчев 1934] et puis par M. Mladenov [Младенов 1974]. Mladenov assigne comme itératifs les verbes avec suffixe – *увъм*: *нъсъчѝвъм* – 'couper', *облъчѝвъм* – 'habiller'; le verbe *нѝцъм* – lit. *никна* – 'pousser'; les verbes avec suffixe *-ин'ам* derivé comme le verbe *опѝн'ам* – lit. опъвам 'tirer', *пъдѝнем* – 'tomber', *лъгѝнем* – 'se coucher', *нъпѝнем* – 'tendre', *съ съвѝн'е* – lit. съмва се – 'le jour se lève'; *намѝргам* – 'trouver'. La plupart de ces verbes peuvent être assigner comme itératifs morphologiques. Ce sont les verbes imperfectivés secondairement qui indiquent fréquentité où itérativité mais dans le sens d'une même action, chez eux la sémantique du verbe initial ne change pas, l'itérativité qui existe dans le sens du verbe imperf. nonderivé ne change pas que quantitavement [Анастасов].

B. Baytchev [Байчев] concentre aussi son attention sur les verbes itératifs dans le dial. de Golitca, Pom. D'après lui dans le parler de golitchani il existe l'opposition momentanée ~ itérativité qui est liée à la capacité de verbes d'expliquer des action et des procès qui se répètent chronologiquement. L'itérativisation en dial. de Golitca selon Baytchev est un modèle de dérivation lexico-sémantique passive. Les formes itératives sont mentionnées plus souvent dans un texte qui représente des actions et des situations préméditées répétés au temps présent nonactuel: *...жѐнте свѐру(в)ат си йаицѐта, напѝче(в)ат кравѐйте, разнѐсват вѐки пу крѐсникум.* – 'les femmes font cuire des oeufs, les peignent, font cuire des gimbettes, les distribuent deja chez les parrains'.

Sv. Ivanchev considére comme une itérativité propre lexicale celle qu'il mentionne chez les verbes *бода* – 'piquer', *тропам* – 'tapoter', *чукам* – 'marteler, frapper', *крача* – 'marcher a grand pas', *люлея се* – 'vaciller' – les verbes multiplicatifs. Il considére aussi comme propre lexicale l'itérativité chez les sec. imperf. de la langue cheque: *sèdavat* – 's'asseoir', *stàvat* – 'se lever' et de la lanque russe: *читывать* – 'lire', *говаривать* – 'parler', qui ont des phases de répétitions augmentées. En bulg. chez le verbe comme *тропвам* – 'frapper faiblement', *чуквам* – 'marteler un peu' la répétition est propre grammaticale et entre ces deux groupe se trouvent les verbes comme *покашлювам* – 'tousser de temps en temps', *потропвам* – 'tapoter de temps en temps', *почуквам* – 'marteler de temps en temps' – sec. imperf. de verbes perf. dérivés. Selon Ivanchev l'itérativité propre lexicale est exprimée plus fortement dans les langues nord-slaves. Dans la langue bulg. est développée selon lui une iterativité grammaticale ou bien une imperfectivité lexico-grammaticale comme un mode d'action duratif. Il pense que dans la langue bulg. il n'y a pas de verbes comme *гаваривать* en russe, mais nous pouvons les découvrir dans les dial. bulg. [Антонова]. Ce sont des formes secondairement imperfectivées d'un verbe imperf. initial comme *пиша — пишувам* - 'écrire': *Тука векье яз се лишиф од десното ми око од многото напрегнуанье да пишуам приказни* – Pril. – 'J'ai déjà perdù mon œil droit, en faisait beaucoup d'effort d'écrire'. Le verbe *пишуам* existe aussi à Mel. – comp. le substantif verbal *пишùване: Кàк ни тù съ дуд'à с твà пишùване?* – 'Comment il ne t'ennuit pas cette écriture?' Le verbe est connu aussi dans le dialecte de Nord-Est: *Къквò писùвати сигà* - Sliv. – 'Qu'est – ce que vous écrivez maintenant.' La seconde imperfectivation des verbes imperf. est mentionnée par T. Boyadjiev [Бояджиев] qui montre les exemple: *дùдъм ~ дùдувъм* – 'arriver', *йам ~ йàвъм* – 'manger', *кòмкъм съ ~ кòмкувъм съ* – 'communier', *òд'ъ ~ òд'увъм* – 'marcher', *пùдъм ~ пùдувъм* – 'aller', *пùйъ ~ пùвъм* – 'boire', *сêйъ ~ с'àвъм* – 'semer'. Selon lui s'il existe un contexte qui „soufle" que l'action est accomplie en une répétition périodique, les verbes ont un sens itératif. En outre ces verbes ont aussi une sens d'usuelité (habitualité): *Млàмте утùвът у нив'àстътъ и тàм йàвът, пùвът и òру стòривът* – 'Les jeunnes hommes vont chez la fiancée et là ils mangent, ils boivent, ils dansent'. Dans certains cas le suffixe renforce le sens de continuité seulement: *Пùтувът пòпут* – 'Ils demandent au curé'. Nous avons trouvé beaucoup d'exemples pareils – en Sud–West: *близнòвам* – Ihtim. – 'accoucher des jumeaux', où le suffixe reforce la continuité du duratif *близн'à*.

D'autre part chez le verbe *мажùвам* – Pird. p. ex. le verbe de sec. imperf. développe un sens spécifique: *мажùвам* – 'battre fortement' en différence de *мажа* – 'enduir': *Ше те мажùвам* – 'Je vais te battre (fortement)', *Одвàнка ùска (д)а се мàже (къщата)* – 'Il faut enduir (la maison)'. Dans LBL le même sens se dévelope chez le verbe *размазвам* – sec. imperf. de perf. *размажа*.

Selon R. Mihalek [Михалек] une particularité spécifique de la lanque polonaise est la possibilité de certains verbes imperf. de former les formes itératifs spécial, comp.: *czytac – czytywac*; *pisac – pisywac*; *spac – sypiac* (*Ostatnio zle sypiam*). Ce sont des formes qui désignent des actions réitératives et qui ne peuvent pas être employées dans le présent actuel. L'emploi des itératifs ne pas obligatoire et dans le texte on peut trouver des verbes imperf. au lieu de itératifs: *Zwykle obiady jadam* (iter.*) w stołówce. // Zwykle obidi jem* (imp.) *w stołówce*. Nous considerons que les exemples de la langue polonaise sont analogiques avec ceux-ci des dial. bulg., où les itératifs ont une forme propre – *пишùвам, мажùвам* et un imploi dans le présent nonactuel.

Jan. Bachvarov [Бъчваров] qui fait une comparaison entre le système verbal de la langue chèque et ce de la langue bulg. caracterise aussi l'emploi des sec. imperf. dans le présent nonactuel comme une particularité spécifique pour les deux langues. Mais selon lui la réitération ne peut pas s'exprimer par les moyens morphologiques dans la langue

bulg. Cette conclusion comme nous avons déjà vu n'est pas valable pour le système verbal des dialectes.

Dans la langue slovaque les verbes forment une opposition itérative ~ nonitérative en présence ~ absence du suffixe *-v-*: *volàt* ~ *volàvat* 'crier – crier de temps en temps, crier souvent'; *skàkat* ~ *skakàvat* – 'sauter etc.'[Буюклиев]. Iv. Bouyoukliev montre que le suffixe ne change pas l'aspect du verbe, qui est toujours imperf., mais il modifie le sens nonitératif en itératif. Selon Bouyoukliev cette proprieté n'existe pas dans le système verbal bulgare. Nous pouvons contester cette coclusion avant tout avec des exemples des dial. qui étaient déjà mentionnés. En outre dans la langue parlée on peut trouver des exemples comme *кукам* 'le cri du coucou' – *кукувам* ('habiter solitaire'). C'est très intéressant d'ailleurs que dans le dialecte de Vratca le sec. imperf. *кукувам* il y a un verbe derivé *кукувна* avec un sens atténuatif qui est analogique du verbe *кукна* – dérivé de *кукам*. Ainssi dans le dial. on mentionne les oppositions suivantes: *кукам* ~ *кукувам* = imperf. dur. ~ iperf. iter.; *кукна* ~ *кукувна* = perf. moment. ~ perf. atten.

Daprés Maslov [Маслов 1963] le mode d'action itératif est représenté dans la langue bulg. par des formations isolées. Les itératifs selon lui sont les verbes *бивам* – 'être, être d'ordinaire', *идвам* – 'venir, arriver', *пащам* – lit. *патя* – 'subir', *ходвам* – 'aller, marcher', *кланям* – 's'incliner', *тичам* – 'courir'. Le lit. *бивам* est mentionné dans le dial. avec les formes: *бȕвъм, бȕдувам, б'ȍвам, бȍде* (comp. vieux bul. бъıти, ѥсмь – вѫдѫ). À Nord-Est K. Mirchev [Мирчев 1936] a découvert aussi *бъждам* qui est analogique de forme *паждам*, *пагéам* (avec une transphormation phonétique *жд* — *г*') – 'tomber' – un verbe derivé du verbe *падам* < vieux bul. пасти, падѫ – asp. perf. Dans LBL la base *пад-* a développé une forme *падна*. De cette forme dans les dialectes se sont développés l'imperf. *паднȕвам, падȕн'ам*. Selon B. Comrie [Comrie] et J. Maslov [Маслов 1984] les verbes avec suffixes *-ну* dans le russe n'ont pas de correspondances sémantiques de l'asp. imperf. Dans les dial. bulg. on rencontre ordinairement les verbes comme: *бȍднувам* < *бȍдна* < *бодà* – 'piquer'; *тȍпнувам* < *тȍпна* < *топя̀* – 'fondre' etc.[Иванчев, 1980] Ces sont des verbes derivés avec un sens itératif. Comme des itératifs on peut assigner les verbes *спȕйам* – lit. *спя* – 'dormir', *жнȕя* – 'moissonner', *ткàйа* – 'tisser' qui existent dans les dialectes simultanement avec des verbe *жъна//жȍна//жна*, *спя//спа*, *тъка//тка* – qui sont de l'asp. imperf.

En fin nous pouvons conclure que dans la lanque bulgare la seconde imperfectivation n'est pas un procès propre grammatical. Les sec. imperf. sont des verbes de mode d'action itératif. On voit par la qu'ils ont des changements essentiels dans leur sémantique et parfois ils développent des sens lexicaux nouveaux. Cette particularité est plus nette au niveau de la langue parlée et au niveau de dialecte. Là on préfère les verbes de sec. imperf. pour leur possibilité d'exprimer le mode d'action doublement marqué. Comme dans les autres langues slaves dans les dialectes bulgares on forme les sec. imperf. des l'imperf. prim. et ces formes sont des itératifs typiques.

ЛИТЕРАТУРА

Авилова 1976: А в и л о в а, Н. С. Вид глагола и семантика глагольного слова. Москва.

Анастасов 1986: А н а с т а с о в, В. Праславянские итеративные глаголы в развитии болгарского языка. — Балканско езикознание, 29, № 3, 11—65.

Андрейчин 1978: А н д р е й ч и н, Л. Основна българска граматика. София.

Антонова 2000: А н т о н о в а, Л. Итеративните глаголи — форми и семантика (с оглед към представянето им в Български диалектен речник). — В: За думите и речниците. Лексикографски и лексиколожки четения' 98. С., 271—275.

Байчев 1974: Б а й ч е в, Б. Видовата корелация в говора на с. Голица, Поморийско. — Трудове на ВТУ „Кирил и Методий". Филол. факултет, т. 10, № 1, 171—180.

Балан 1940: Балан, Ал. Теодоров. Нова българска граматика. София.
Бондарко 1976: Бондарко, А. В. Теория морфологических категории. Москва.
Бояджиев 1979: Бояджиев, Д. Говорът на тракийските преселници от с. Орешник, Елховско. — БДПМ, № IX, С., 3—78.
БТР 1993: Български тълковен речник. София.
Буюклиев 1989: Буюклиев, И. Кратка словашка граматика. София.
Бъчваров 1996: Бъчваров, Я. Чешкият език в славянски контекст. София.
Георгиев 1999: Георгиев, С. Морфология на българския книжовен език. В. Търново.
Граматика 1983: Граматика на съвременния български книжовен език. Т. 2. София.
Иванчев 1971: Иванчев, С. Проблеми на аспектуалността в славянските езици. София.
Иванчев 1980: Иванчев, С. Глаголният тип *клекнувам* в български език. — В: В чест. на акад. Вл. Георгиев. Езиковедски проучвания. С., 446—448.
Маслов 1963: Маслов, Ю. С. Морфология глагольного вида в современном болгарском литературном языке. Москва.
Маслов 1963: Маслов, Ю. С. Към типологията на глаголния вид. — Език и литература, № 1, 3—10.
Маслов 1984: Маслов, Ю. С. Очерки по аспектологии. Ленинград.
Мирчев 1934: Мирчев, К. Стари и нови iterativa в източномакедонските говори. — Сп. на БАН, № 50, 197—222.
Мирчев 1936: Мирчев, К. Неврокопският говор. — Годишник на Соф. университет. Ист.-филол. факултет. Т. 32, № 1.
Михалек 1984: Михалек, Р. Кратка полска граматика. София.
[Младенов 1969: Младенов, М. Говорът на Ново село, Видинско. — Трудове по българска диалектология, № 6, София.
Младенов 1974: Младенов, М. Из българската диалектна морфология (II). 3. Повторителни глаголи от типа *опѝн'ам* — 'опъвам'. — Зборник за филологију и лингвистику, 17, № 1, 173—180.
Младенов 1979: Младенов, С. История на българския език. С., (превод от немски — 1929 г.)
Ничева 1960: Ничева, К. Към въпроса за връзката на лексикалните значения на глаголите в българския език с някои техни граматични особености. — В: Езиковедско-етнографски изследвания в памет на акад. Ст. Романски. С., 319—325.
Пантелеева 1998: Пантелеева, Хр. Кондиционалът в съвременния български книжовен език. София.
Станков 1976: Станков, В. Конкуренция на глаголните видове в българския книжовен език. София.
Станков 1980: Станков, В. Глаголният вид в българския книжовен език. София.
Чолакова 1984: Чолакова, К. Лексикална семантика и някои граматични категории на глагола в българския език. — Български език, № 5, 416—422.
Comrie 1976: Comrie, B. Aspect an introduction to the study of verbal aspect and related problems. Cambrige University Press.
Damova 1999: Damova, M. Tense and aspect in discourse: A study of the interaction and temporal reference within discourse representation theory with special attention to bulgarian. Sofia.
Dostal 1954: Dostal, A. Studie a vidovem sistemu staroslovenstine. Praha.
Guentcheva 2000: Guentcheva, Zl. Prefixal semantics and prefixal functions. Papers from 3rd coferens on formal approaches to South slavic and Balkan languages, Plovdiv, 1999. Trondheim.
Koseska 1977: Koseska - Toševa, V. System temporalny gwar bulgarskich na tle języka literackiego. Wrocław etc. Ossolineum, 154 p.
Verkuil 1972: Verkuil, H. On the compositional nature of the aspects. Dordrecht, Reidel.
Verkuil 1999: Verkuil, H. Tens, aspect and aspectual composition. — Topics in South Slavic Syntax and Semantics. — Current issues in lingustic theory, Vol. 172, Amsterdam/Philadelphia, 125—162.
Vet 1979: Vet, Co. Temps, aspects et adverbes de temps en francais contemporain. Amsterdam.

Source du matériel:

Антонова, Л. Говорът на с. Волак, Драмско (С особен оглед към морфонологичната система). С., 1986, дис.
Антонова, Л. Речник на прилепския говор (по материали от М. Цепенков). — В: Цепенков, М. Фолклорно наследство. Т. 1. С., 1998, 383—496.
Вакарелска, Д. Речник на говора на с. Хърсово, Мелнишко (manuscrit).

Младенов, М. Лексиката на ихтиманския говор. — Българска диалектология. Проучвания и материали, № III. С., 1967, 3—196.
Неделчев, Н. Мизийско-балкански диалект. С., 1995.
Попов, К. Говорът на с. Габаре, Белослатинско. — Изв. на Института за български език, 1956, № 4, 103—176.
Сборник за народни умотворения. Т. I. С., 1889, Т. II. С., 1891.
Хитов, Х. Речник на говора на с. Радовене, Врачанско. — Българска диалектология. Проучвания и материали, № IX, С., 1979, 223—342.

Abreviations:

asp. — aspect;
bulg. — bulgare;
dial. — dialecte;
imperf. — imperfectif;
lit. — litteraire;
LBL — langue bulgare litteraire;
perf. — perfectif;
prim. — primaire;
sec. — second.
Dram. — Dramsko;
Ihtim. — Ihtimansko;
Mel. — Melnik;
Miz. — Mizia;
Pird. — Pirdop;
Pril. — Prilep;
Pom. — Pomoriisko;
Ser. — Sersko;
Sliv. — Slivensko

СТЕФАНА КАЛДИЕВА-ЗАХАРИЕВА

ЕКЗИСТЕНЦИАЛНАТА ПРОБЛЕМАТИКА В БЪЛГАРСКАТА ФРАЗЕОЛОГИЯ

Екзистенциалната проблематика е в центъра на философските търсения на човечеството от най-дълбока древност. Въпросите за живота, смъртта и душата, неполучили и до днес възможния всеобхватен, изчерпателен и неопровержимо точен отговор, носят все още булото на загадката и тайнствеността. С множеството свои по-частни проблеми те поддържат нестихващ интереса както на науката, така и на отделния човек, неизкушен от научни занимания, но подвластен на ежечасния си контакт и често сблъсък със заобикалящия го свят, на самото си присъствие в този свят. Много любопитен е ракурсът именно на обикновените индивиди, които съставят общество с едни или други характеристики в различните географски области през различните исторически периоди. В него, ракурса, се фокусират познание, натрупан житейски опит, емоционално съпреживяване, които от своя страна са неоценим източник на богата информация за самия човек, за обществото. Как е виждана тази проблематика и какви отговори е намирала – най-лесно може да се узнае от фолклорните повествувания, поезия, песни, обичаи, ритуали и др. Но и в самия човешки език – в лексиката и фразеологията – може да се открие тяхното отражение като в специфично огледало. Трябва да се отбележи, че всъщност това отражение е най-естествено, неподправено, спонтанно, поради което е и особено ценно и заслужава специално внимание.

В направеното изследване е избран като базисен езиков материал фразеологията. Това е по-експлицитната част от самата езикова съкровищница (в сравнение с думата) и едновременно с това по-закодирано повествувание от различните фолклорни жанрове (в сравнение с пословици, поговорки, приказки, басни), доколкото по някои характеристики стои близо до тях (вж. Калдиева–1, с. 447).

В центъра на анализа е поставена фразеологията на българския език, която разкрива интересна и своеобразна картина на изграденото през вековете българско светоусещане. Към българските фраземи са посочени и съответствията им в руски, хърватски, румънски и френски, което позволява да се направят сравнително по-точни изводи за българската трактовка на проблематиката.

От разработката на обширната тема за екзистенциалната проблематика тук се представя само една част – представата за живота.

*

Животът с множеството си разнообразни аспекти и народната представа за него се отразяват практически в цялата фразеология. Фразеологията всъщност може да бъде определена като огледало на човека и на човешкия живот. Изображението на живота обаче е пречупено и разпръснато в мозайката от изображения на различни действия, поведения, качества и пр., в които много по-отчетливо и ярко се открояват множество други теми и акценти, между които е и темата за смъртта например. Информацията за самия живот обикновено остава индиректна, завоалирана. Сравнително малко фраземи разкриват в по-пряк изказ схващането за живота и се вписват като конкретни щрихи в очертанието на българската представа за него.

С оглед на поставената тема е подбран фразеологичен материал, който включва не само типични фразеологични единици, но и преходни случаи и обикновени устойчиви, типични за езика съчетания (повечето срещани и в други езици, което от своя страна е важен показател за по-специалната им езикова роля), т. е. фразеология в по–широкото разбиране на понятието. Това позволява да се обхванат повече детайли и да се открият някои връзки между тях.

Според българската фразеология животът е **съществуване в обкръжаващата** човека **реалност**, която е достъпна за сетивата му, за която има реални познания – това е *светът*, който той обитава, близкият, ***този*** свят – *дойде на този свят* (*появился на свет, на белый свет, на Божий свет*; *dôći nȁ svijet (ù svijet)*; *a veni pe lume*; *a trăi în lumea albă*; *venir au monde*). Това е ***белият*** свят – *появи се на бял свят*, в който се усеща не само проявата на физическата светлина, но се усеща и разбира красотата, доброто и Божията благодат.

Истинският, реалният живот на човека е **на** Земята. Това е *този* свят, *собственият*, *познатият*. Всичко в по-малко или повече отдалеченото от земната повърхност пространство се свързва с липсата на достатъчно или всякакви познания за него, с чуждост и различност. Но също така пространствената отдалеченост по тази вертикала е видяна и като препятствие да се познава, да се разбира животът на земята. Затова за човека реалист, за добре информирания, със знания и опит, с точна преценка за нещата се казва, че *живее на земята*, че *е стъпил здраво на земята* (*a fi cu picioarele pe pământ*; *avoir les pieds sur la terre*), а за нереалиста, за фантазьора, за непрактичния, за неинформирания индивид се говори, че *живее в облаците* (*витае в облаците*); *живее на Луната*; *живее на Марс* (*витать в облаках*; *витать в эмпиреях*; *витать между небом и землей*; *živjeti u oblacima*; *a trăi în lună*; *a fi cu capul în nori*; *vivre sur son nuage*; *être sur son petit nuage*; *être dans les nuages*; *être dans la lune*; *avoir une tête en l'air*).

Българската фразеология показва съществуването на **две основни схващания** за живота: **животът** е **пълна противоположност на смъртта**, антипод на смъртта, и **животът е момент от** непрекъснатия **кръговрат в природата, смъртта е неотделима част от самия живот,** само един праг, разделящ познатото (живота, който можем да наблюдаваме, в който участваме) от непознатото (живота в *отвъдното*).

Първото разбиране е свързано с реалистичния поглед и практицизма, опиращи се винаги на познатото и на възможността за познаване, както и с обикновено силното, разтърсващо емоционално преживяване на края на живота, т. е. смъртта на близки и скъпи същества. Това виждане представя живота с начало и край. Ярко въплъщение то намира в познатия не само на бъл-

гарския език фразеологизъм *от люлката до гроба* (*с колыбели до могилы*; *od kòlijevkē do gròba*; *din leagăn până la mormânt*; *du berceau à la tombe*). Животът на човека е вместен в строго определени граници, метафорично представени чрез *люлка* – за раждането, и *гроб* – за смъртта.

Раждането, началото на човешкия живот се възприема като начало на присъствието в *този*, в *белия* свят и се отбелязва като поява, идване – ***появи се на бял свят***, ***дойде на този свят***, докато краят, смъртта в ред фразеологизми се представя в реалистичен и дори в грубо реалистичен план като влизане в *гроба*, в *земята* (в *трапа*, в *хендека*) – *влезе в гроба*; *влезе в черната земя* и др. (вж. Калдиева–2, с. 272) (*ложиться (лечь) в гроб (землю)*; *сойти (лечь) в могилу*; *a intra în pământ*). Тези изрази са не само пряко доказателство за типа традиционен погребален ритуал (заравяне на покойника в земята), но и косвено подсказват, че народната философия споделя библейското откровение за превръщането в пръст на сътвореното от пръст.

Особено убедително свидетелство са клетвите от типа на *в черната <земя> да влезеш*; *земята да те погълне* със семантика 'да умреш' и множеството различни закани за убиване, за причиняване на смърт (вж. Калдиева–2, 280–281). Тези изрази (дори когато образът е отпращане в *друг свят*, в *небесните селения* и т. н.) винаги носят идеята за пълно и за винаги отстраняване, унищожаване, изчезване на лицето, към което са насочени, и единствено могат да се свържат с разбирането за живота като пълна противоположност на смъртта, а смъртта като унищожение на самия живот.

В тясна връзка с това разбиране е и отразеното във фразеологията виждане за **ограниченост и краткост** на човешкия живот: *няма да живея с орлите*; *няма да живея с камъните*; *няма да живея със Стара планина*. Съпоставянето с продължителността на съществуване на неживата природа – *камъни*, *Стара планина* е лесно обяснимо, защото се основава на широко достъпно познание, докато съотнасянето с годините на живот на орлите впечатлява, защото показва рядка наблюдателност, интерес и знание за живота въобще.

За другото схващане за живота може да се научи от фразеологизми, назоваващи самата смърт.

Изразите като *отиде си от този свят*; *замина си от този свят*; *напусна този свят*; *раздели се с този свят* (*òtīći s òvāga svijêta*; *ràstati se s òvīm svijêtom (od òvōga svijêta)*; *napùstiti òvāj svijêt*; *òstaviti òvāj svijêt*; *a pleca de lumea astă*; *il n'est plus de ce monde*) представят смъртта като заминаване от *този свят*, като напускане. Чрез изградения образ те говорят за **допусканата възможност** за съществуване, за продължение на живота в друго пространство. Важна роля в българските фразеологизми играят частицата *си* при глаголите *отивам* и *заминавам* и особено показателното местоимение *този*. Частицата *си* допълва глаголната семантика за движение с информацията не само за напускане на „свидетелското" място, но имплицитно и за наличието, съществуването на определено място – крайна точка на движението, което в известна степен може да се възприема за „усвоено, собствено и за постоянно пребиваване" на глаголното лице, на субекта. Показателното местоимение, включващо се във всички посочени фраземи, носи от своя страна индикацията за реално присъствие на своето противоположно – *онзи* (а то от своя страна насочва към съществуването и на друг свят), с което определено се подсказва възможността за непрекъснатост на живота.

Съществуват и изрази, в които другото пространство е придобило **контурите на** един отдалечен, **различен свят** – *отиде на онзи свят*; *замина на онзи*

свят; *пресели се на онзи свят*; *пресели се на другия свят* (*отправиться на тот свет*; *уйти в иной мир*; *òtīći na ònāj svijêt*; *òtīći na drùgī svijêt*; *presèliti se na òna*ˉ*j svijêt*; *presèliti se na drùgīˉ svijêt*; *a se duce pe lumea cealaltă*; *aller dans l'autre monde*). И тук важна роля имат глаголните компоненти, означаващи отдалечаване, и особено местоимението *онзи*, подчертаващо, засилващо представата за далечност. Тези фраземи носят идеята за продължение на живота. Но това е все пак живот в *друг*, в *онзи свят* – определенията изразяват точно човешката представа за далечност, непознатост, чуждост и неизвестност. Тези фразеологизми заемат своеобразна **междинна позиция** между първите изрази и тези като *отиде в рая*; *пресели се в небесните селения*; *отиде на небето* (*переселиться в лучший мир*; *presèliti se u Abrahamovo krilo*; *a se duce în împărăția cerurilor*; *aller au ciel*; *aller au paradis*; *il est au ciel*) в изказа на **схващането за продължението на живота в друго пространство** и за смъртта като момент от живота и като граница, разделяща два свята. В последните фразеологизми другото пространство е представено като познато – има собствено название, а и граматическата форма за определеност допълва това внушение. Това обаче е познание, родено не от личен човешки опит, а от вярата, от християнската религия.

Животът е видян с важна своя характеристика – **движението**, присъщо на човешкото същество. За да се потвърди, че някой е жив, че у някого все още има признаци на живот, се употребяват глаголите *мърда* и *диша*, като първият означава слаба степен на максимално ограничено по амплитуда движение, по-точно раздвижване на някой крайник или на главата обикновено при хоризонтално положение на тялото, а вторият насочва към минимума движение, осъществяван от човешкия организъм, основния екзистенциален признак – дишането. Прави впечатление, че **за живота като движение** във фразеологията се узнава преди всичко **по косвен път** – главно чрез фразеологизмите, представящи смъртта, неговата противоположност, като сън, бездиханно и неподвижно състояние (вж. Калдиева–2, 261–262). Интересни в този ред на наблюдения са изразите *няма живот у някого*; *лишен от живот*; *без капка живот* (*lipsit de viață*; *fără <pic de> viață*), употребявани за ленив, муден, бавен или апатичен човек. Отсъствието на действеност, на динамика, дори на духовна активност се внушават по категоричен начин чрез хиперболичното твърдение за липсата на живот. Така индиректно и по пътя на обратната връзка фраземата води до идеята за движението като основна характеристика на живота.

Човешкият живот се схваща и като **път** – кратък или дълъг, тежък, труден или лек – *измина своя път*; *извървя пътя си*; *върви по пътя си* (*изминах своя път в нерадост и неволи*; *извървя пътя си достойно*). Често метафората *път* са съпътства от определението ***житейски*** (*жизненный путь*; *životnī pūt*; *drumul vieții*): ***извървя житейския си път*** *достойно* (**изживя живота си** достойно), ***житейският път*** *на поета бе кратък и трагичен* (**животът** на поета бе кратък и трагичен). Представата за живота – *път*, всъщност присъства и в споменатия вече фразеологизъм *от люлката до гроба*, където също може да се открие елементът разстояние. Пътят като движение, но именно като преодоляване на разстояние, понякога с преодоляване и на препятствия по него (*в своя път премина през много пречки, сблъска се с много трудности и изпита много огорчения*) отнася измерението на живота от темпоралната система в пространството (вж. Арутюнова, с. 11). Прави впечатление, че значителен брой фраземи, изградени въз основа на тази метафора, носят представата за **начина на живот**: *вървя (тръгвам) по правия път*; *отклонявам се*

от правия път; *вървя (тръгвам) по кривия (лошия) път*; *влизам в правия път*; *влизам в кривия (лошия) път*; *загубвам (изгубвам) пътя*; *сбърквам (объркам) пътя*; *вървя по утъпкания път*; *вървя по царския път* (*быть, находиться, стоять на правильном пути (на правильной, хорошей дороге)*; *выходить на правильный путь (на правильную, хорошую дорогу)*; *сбиться с пути; быть, находиться, стоять на плохом, дурном пути (на плохой, дурной дороге); быть, находиться, стоять на ложном пути (на ложной дороге); идти по проторенному пути (по проторенной дороге)*; *bìti (stàjati) na dȍbrōm (prāvōm) pútu*; *ìći po pràvu (po prāvōm) pútu*; *pôći po pràvu (po prāvōm) pútu*; *pôći prâvīm pútem*; *sîći s prâvōga púta*; *bìti (stàjati) na krîvōmu (lȍšēmu, ŕđavu) pútu*; *ići krîvīm (lȍšīm) pútem*; *ići po zlū (ŕđavu) pútu*; *pôći krîvīm (lȍšīm) pútem*; *pôći zlīm pútem*; *pôći po ŕđavu pútu*; *a fi pe calea cea bună*; *a se abate de la calea dreaptă*; *a fi pe un drum greşit*; *a o lua, a apuca pe un drum greşit*; *a apuca o cale greşită*; *a păşi pe o cale lunecoasă (greşită)*; *a rătăci drumul*; *a păşi pe un drum greşit*; *a merge, a porni pe un drum rău*; *a se abate din drum*; *a merge, a călca alături cu drumul*; *a merge pe o cale bătută*; *être sur la bonne route*; *être sur la bonne voie*; *tenir le bon bout*; *faire fausse route*; *s'écarter de la bonne voie*).

Активното навлизане на самата метафора в езиците и нейното първоначално значение определено могат да се свържат с библейското и християнското послание за пазене и следване на Господните пътища (Псалтир 17:22), праведните пътища, които отвеждат към истината и Бог (*Каза му Иисус: Аз съм пътят и истината и животът; никой не дохожда при Отца, освен чрез Мене*. Иоан 14:6). Началната семантика днес е само дълбинна основа на метафоричния образ, скрита за съвременния носител на езика. Но тя може да бъде уловена във факта, че всички тези изрази носят морална преценка: за честния, почтения, който върши добро, се отсъжда, че *върви в правия път*, за съгрешилия, нечестния, сътворилия зло в зависимост от степента на вината се определя, че е *загубил, изгубил пътя, сбъркал, объркал пътя*, че е *тръгнал по кривия, лошия път*. Тя особено ярко се откроява при използването на определенията към метафората: *прав*, *правилен*, *праведен*, *крив*, *лош*.

Глаголните компоненти определено насочват към идеята за собствения избор, който човек прави по отношение на житейския си път, за това, че заблудата и осъзнатото отклонение могат винаги да се случат, че има възможност при просветление, добро желание, воля или помощ отново *да се стъпи в правия път*, но всеки най-малкото носи лична морална отговорност за избрания начин на живот.

Така фразеологията показва, че житейският път е своеобразен морално-етичен индикатор за същностната характеристика на човешкия индивид.

Пътят е видян още и като средство за постигане на желаната житейска цел: *проправя си път*; *следва си пътя*; *открива пътя пред някого* (*пробить себе дорогу (путь)*; *дать дорогу кому*; *дать дорогу кому*; *a-şi croi drum*; *a-i deschide cuiva cale*; *faire son chemin*; *se tailler un chemin*; *frayer la voie à qn*). Прави впечатление, че преобладават изразите, които представят живота като сблъсък между индивидите, разкриват антагонизма в човешкото общество: *пробива си пътя с лакти*; *минава през трупа на някого*; *минава през трупове*; *прегради (препречи, пресече, отряза) пътя на някого* (*шагать по трупам*; *преградить дорогу кому-л.*; *prèsjeći komu pût*; *zaprijéčiti komu pût*; *a trece peste trupul cuiva*; *a trece peste cadavre*; *a tăia drumul (calea) cuiva*; *a tăia cuiva cărările*; *couper le chemin (la route) à qn*; *barrer la route à qn*; *marcher sur le corps (le ventre) de qn*).

Чрез метафората *път* животът се представя като многообразна жива, неподправена реалност – реалност, която самият човек създава, в която сам той е фактор.

Но **животът** във фразеологията е отразен и с точно противоположна характеристика – той е възприеман като предопределен, като **съдба**, с която човек се свързва още **от момента на раждането**. Във връзка с това важна знакова роля е отредена най-често на звездите – *роден под щастлива звезда*; *роден под лоша звезда* (*рожденный под счастливой звездой; ròditi se pòd sretnõm zvijézdõm*; *ròditi se pòd nèsretnõm zvijézdõm*; *născut sub o stea norocoasă*; *născut într-o zodie bună*; *născut cu stea în frunte*; *născut în zodia porcului*; *născut sub o stea rea*; *être né sous une bonne étoile*; *être né sous un astre favorable*; *être né sous une heureuse planète*; *être né sous une mauvaise étoile*). Космическата връзка, осъзната не само от българина, се открива и в изразите *изгря му звездата*, *залезе му звездата* (*звезда его закатилась*; *a-i apune cuiva steaua*; *son étoile pâlit*; *son étoile blanchit*), които се отнасят до щастливата част от живота, съпътствана от желана реализация в обществото, от постигнати успехи и признание. Фолклорното съзнание вижда в появата, в изгрева на звезда появата на нов живот, на ново човешко същество, подобно на знамението на Витлеемската звезда за раждането на Иисус. Приема, че всеки човек има своя звезда на небето, и когато забелязва падаща светлинка на нощния небосклон, обяснява го като угасване на нечия звезда и следователно на нечий човешки живот. Най-щастливият период от живота е свързан с космическо озарение – *звезден миг*, *звездни мигове*, но житейският опит се проявява в будното чувство за реализъм – този период е всъщност много кратък момент и това великолепно е въплътено в литотата *миг*.

Българинът е отдавал значение и на връзката между акта на раждането и самия ден, в който се извършва, се случва. Дни като *вторник*, *събота* и особено *петък* в народното поверие не са благополучни и започналият в тях живот не е щастлив – *роден на черния петък*. Раждането в празничен ден е възприемано като знак за благослов и благополучие – *роден на Великден*.

Щастлив живот очаква или има всеки, който се ражда с някакво „имане“ – според българския фразеологизъм това е *риза*, *ризка – роден с риза на гърба* (*родиться в сорочке, в рубашке*, *ròditi se u kòšulji, kòšuljici*; *născut cu căiță <pe cap>; être né coiffé*). Думата означава *дреха*, но в народните говори тя е още и название на околоплодната ципа (вж. БЕР, т.VI), с която (без да се разкъса от само себе си в процеса на раждането) може да се отдели новороденото от майчината утроба. Опитът в отдалеченото минало може би е показал, че така роденото е по-защитено в първия момент на началния досег с новата среда и това се дължи именно на това „имане“, на тази своеобразна „собственост“, а може и да е разчитано само като знак на имане, предвещаващ щастлив живот.

Въобще **щастливият живот** се свързва с **имането**, с ***богатството***. И ако етимологичният ракурс (вж. БЕР, т. I) отвежда *богат* и *богатство* към *Бог* и първоначално семантиката е *имане на Бог в душата, мислите и поведението*, трябва да се отбележи, че постепенно духовното бива изместено от материалното, практицизмът и силната земност на българския (и на славянския) индивид поставят на първо място притежанието на материални блага.

Много интересен езиков факт е, че **живот** в някои български диалекти има и значение 'имане, имущество, благо, пари' (вж. РГ, т.II; БЕР, т.I; РБЕ, т.V). Това потвърждава, че философското виждане на българина за живота поставя в тясната връзка понятията съществуване, имане и щастие.

Във фразеологията щастливият живот се представя като живот на хора с определено високо положение в социалната йерархия, тъй като то винаги (и навсякъде) се е свързвало с материално благополучие. Персонажът обикнове-

но е от по-близкото или по-далечно историческо минало на българите или може да е зает от чужда действителност. Типичната конструкция на фразеологизмите е тази на сравнението: *живее като паша*; *живее като бей* (и *бейски си живее*); *живее като принц* (*принцеса*); *живее като лорд, живее като граф, живее като цар* (*царица*); *живее като <царче> Симеончо преди девети* (*жить барином*; *жить паном*; *živjeti kao grof; živjeti kao lord*; *živjeti kao <mali > cȃr*; *živjeti kao mali bog*; *živjeti kao paša, kao <mali> beg*; *živjeti bȏgovski, gòspodski*; *a trăi ca un boier, ca un prinț*; *a trăi ca un pașă, bimbașă*; *a trăi împărăteşte, regeşte*; *mener une vie de pacha*; *faire le pacha*; *vivre en grand seigneur*).

Само фразеологизмът *живее на широка нога* (*жить на широкую ногу, на большую ногу, на барскую ногу; živjeti na velikoj (visokoj) nozi; a trăi pe picior mare; vivre sur un grand pied*) стои по-различен заради неясния си образ. В този случай някакъв семантичен ориентир е определението *широк* – то би могло да се свърже с някаква представа за разполагане, имане, за богатство, за благополучие. Като първоначално основание може да се разчете в образа конкретна стара мярка за размер 'стъпка', прилагана в далечното минало при отмерване на земни площи (вж. СРФ, 406; Duneton, 378-379). Ако обаче се надникне в първоизточника на фразеологизма, ще се установи същинското му родство с всички отбелязани по-горе изрази – сравнения, тъй като всъщност скритият компаратум също означава лице с високо положение в социалната йерархия, което съответно на богатството и мястото си в обществото е имало право да носи обувки с определена удълженост на предната част (за различните истории около появата на израза вж. Duneton, 378-379, Röhrich, 491 и СРФ, 406-407). Подобна информация подсказва единствено само руският вариант *жить на барскую ногу*. Освен удължеността на обувката знак за състоятелност и социална позиция в отделни страни е станала и височината на тока и така се е появил вариантът *на висока нога*, какъвто се среща например в хърватски (*živjeti na visokoj nozi*), чешки (*žít na vysoký (velký) noze*), нидерландски (вж. Röhrich, p. 491) и др.

Интересен поглед върху благополучния живот представят фразеологизмите: *живее като човек*; *живее като бял човек*; *живее като хората*; *живее като света* (*жить по-людски*; *živjeti kao ljudi*; *živjeti kao čovjek*; *a trăi ca oamenii*; *a trăi omeneşte*; *a trăi ca lumea*; *a trăi în lumea albă*). В тях могат да бъдат разчетени две виждания, като оставим настрана нравствения елемент–преценка, съдържащ се в *живее като хората*; *живее като света*. Едното може да бъде определено като непретенциозно, сравнително скромно – не живот като на ограничения брой богати щастливци, но все пак с подразбиращо се благополучие, какъвто всъщност би трябвало да бъде винаги човешкият живот. Другото виждане може да се свърже с човешката склонност да възприема чуждия живот като по-добър от собствения и оттам стремежът да подражава, да постига същото, а също и пораждането на завистта.

Под влияние на библейската сюжетност и образност е изградена и християнска представа за благополучие и защитеност: *живот като в рая*, *живот като в лоното Авраамово* (*жить как у Христа (у Бога) за пазухой; živjeti kao u raju; a trăi ca în pământul făgăduinței; a trăi ca în sînul lui Avraam; a trăi ca în sînul lui Dumnezeu*).

На фона на използваните образи за изразяване на житейско добруване много странно се вписва със своя образ един фразеологизъм: *живее като бъбрек в лой* (*как сыр в масле кататься*; *živjeti kao bubreg u loju*; *a fi cu seu la rărunchi*). Той потвърждава наличието на тънка наблюдателност (и над дреб-

ни и странични факти), жива асоциативност и точна преценка у българина – при коленето на животни за приготвяне на храна е направена връзката между по-голямото количество мастно образувание около бъбрека и по-добрия начин на отглеждане, на хранене на животното. В народното съзнание доброто хранене, охранването, натрупването на тлъстини трайно са свързани с представата за добро качество на живот. Освен това наличието на мазнина – *блажина* в самата храна е оценявано като важен елемент, който я прави качествена и вкусна – *блага*. Етимологичната връзка на тези стари и запазени в диалектите и в разговорната реч думи с *благ* 'добър ' и с *благо* 'добро, щастие, имот, богатство' (вж. БЕР, т. 1) хвърля достатъчно светлина и допълва обяснението за появата на разглеждания фразеологизъм.

Като щастлив се оценява **животът на свобода**, когато ръководно начало е собственият избор, личното предпочитание и налице е условието – отсъствие на ограничения. *Живот на воля, да живее на воля* – това мечтае човек, към това се стреми, независимо какви нюанси може да влага в понятието свобода. В изразите *живее като волна птичка* (*птица*), *живее като птичка Божия* (*жить как вольная птица*; *жить как птица (птичка) небесная*; *živjeti kao ptica nebeska*; *živjeti kao ptica na grani*; *a fi liber ca pasărea cerului; être libre comme un oiseau*; *être libre comme l'air*) е използван изключително ярък образ – на птицата. Той асоциира представите за избор и предпочитание с представата за много повече движение и с една много по-голяма пространственост, а движението и пространството са другите индикатори на свободата. Определението *Божия* под влияние на библейския текст внася и допълнителен нюанс – за осигуреност и безгрижие.

Нещастният живот се свързва с **бедността**. Тя е една от бедите, които съпътстват все още по-големия брой хора. Етимологично свързано с думата *беда* (със значение 'злополучие, нещастие, зло') прилагателното *беден*, което е словообразувателна основа на съществителното *бедност*, и до днес запазва първоначалното си значение (неотбелязано в РБЕ) 'постигнат от беда, злочест, нещастен' (вж. БЕР, т. I) (срв. *Бедни, бедни Македонски, защо не умря при Гредетин!* Ив. Вазов; *Кажи ми, кажи, бедний народе, кой те в таз робска люлка люлее?* Хр. Ботев; или в разговорната реч: *Кой знае как страда за майка си бедното дете*; *Бедната, какво я сполетя*). То е значително по-рядко срещано в сравнение със значението 'с крайно ограничени средства или без всякакви средства за препитание, безимотен, сиромах', което е определено доминиращо в семантичния обем на лексемата в съвременния български език. В производното съществително *бедност* днес не се открива първичният семантичен елемент, той остава скрит в дълбинната му семантична структура. В съзнанието на българина все пак остава трайно закрепена връзката между нещастие, нещастен живот и бедност. Особено ясна става тя, когато бедността стане характеристика на нечий живот след известно благополучие. Във фразеологията съществуват редица изрази за бедността – *пепел на огнището му не можеш събра* (*a nu avea nici cenuşă în vatră*), *няма какво да сложи на масата* (*a nu avea ce pune pe masă*), *няма риза на гърба си* (*остаться в одной рубашке*; *a nu avea nici cămaşă pe el*; *n'avoir pas de chemise*), *едва свързва двата края* (*еле сводить концы с концами*; *a lega două în tei*; *a-şi cârpi viaţa, traiul*; *viaţa cusută cu aţă*), *стигнал е до просяшка тояга* (*дойти до сумы*; *пойти с сумой*; *идти-пойти по миру*), *няма покрив над главата*; *няма къде да сложи (да склони, да подслони) глава* (*не иметь крыши над*

головой; *негде (некуда) голову приклонить*; *a nu avea nici cer, nici pământ*; *a nu avea unde să-şi pună (să-şi plece) capul*; *n'avoir ni feu, ni lieu*; *n'avoir pas où reposer sa tête*), в които метафоричният образ се изгражда върху различни елементи от бита – *огнище*, *пепел*, *дом* (чрез синекдохата *покрив*), *маса*, *облекло*, *тояга* и т. н. Прави впечатление честото участие на глагола *нямам* като компонент при подобни фразеологизми. С него се постига пряко внушаване за отсъствие, за пълна липса не просто на благополучие, а на най-необходимото като жизнен минимум.

Крайно мизерното съществуване, което лишава човека от всякаква светла перспектива, намира точен метафоричен образ – в осигуряване на преживяването на всеки ден поотделно, без да се обвързва с някакъв по-далечен план или мечта – в изразите: *живее ден за ден*; *живее от днес за утре* (*živjeti iz dana u dan*; *živjeti ot dànas dò sutra*; *a trăi de azi pe mâine*; *a trăi de pe o zi pe alta*; *vivre au jour le jour*; *vivre du jour au lendemain*; *vivre sans lendemain*).

Особено ярка характеристика на нещастния човешки живот се въплъщава в сравнението с живота на животно – *живее като куче / кучешки живот*; *живее като скот / скотски живот* (*жить как собака*; *жить как бездомный пес*; *živjeti kao pas*; *a trăi (a duce) o viaţă de câine*; *une vie de chien*). Изразите показват пълната деградация на живота. Чрез тях крайната степен на бедност, лошите условия за живот трайно се асоциират с жестокост над човешкия индивид и с неговото унижение.

Възприемането на живота в бедност като нещастие отчетливо се откроява в изразите, представляващи закани и клетви – *ще те докарам до просяшка тояга*; *да те видя да обикаляш хорските порти*; *да стигнеш до просяшка тояга*; *да те видя да протягаш ръка*. В желанието си да накаже врагове, противници или злосторници, поддавайки се на своята отмъстителност, човек проявява склонност да причини и най-голяма болка, да унижи най-силно. Съдържанието на клетвите и заканите отговаря най-точно на вътрешната потребност на саморазголващата се в тях в цялото си несъвършенство човешка личност. Тези изрази заемат второ място по излъчваната ненавист и готовност да се сътвори зло след изразите, пожелаващи смърт или документиращи нейното причиняване съзнателно и по жесток начин (вж. Калдиева–2, 280-281).

Представата за нещастен живот се свързва и с **отсъствието на свобода**. Животът в робство – *живее под ботуша на някого* (*Европа изпита кошмара да живее под ботуша на немците*); *живее под ярем* (*България живя пет века под ярем*) (*быть (жить) под сапогом*; *a fi sub călcâi (călcâiul cuiva)*; *a fi sub papuc (papucul cuiva)*; *être (vivre) sous la botte de qn*; *être sous la férule de qn*;) или в наложено подчинение, в някаква зависимост – *под командите е на някого*; *в ръцете е на някого* (*быть в чьих-л. руках*; *a fi în (la) mâna cuiva*; *a fi la discreţia (cheremul) cuiva*; *a fi sub ascultarea cuiva*; *être à la discrétion de qn*; *être sous la coupe de qn*) – се показва чрез различни метафорични образи. Жестокостта на поробителя и унижението на поробения при представяне на робството се внушава чрез изображение на позиция *под крак* или *ботуш* (метонимията в случая подсилва представата за жестокост и внася допълнителна информация за грубо погазване на свободата с военни действия) или чрез елемент от впряга на добитък – *ярем*, образ, будещ асоциациите с тегло, физическо страдание и с унижение. В сравнение с тези изрази фразеологизмите за наложено подчинение и зависимост, съответно на семантиката си, съдържат образи, които изразяват по-мека, туширана неравноправност.

Животът в неволи, страдание и робство не е приеман като истински живот. Изразите *това живот ли е?* и *това не е живот!* (*не жизнь, жестянка!*; *asta nu mai e viaţă!*; *ce n'est pas une vie!*), често употребявани от българина, показват отношение на пълно отрицание на такова съществуване.

Животът в своята качествена характеристика е възприеман и като детерминиран от **човешките взаимоотношения**. Нещо повече ни подсказват глаголите *животвам*, *животея*, *животуя*, *животя* 'живея, живеем добре с някого' и *животни сме* 'в добри отношения сме, обичаме се', регистрирани с посочената семантика в някои български диалекти (вж. РГ, т. II; БЕР, т.I; РБЕ, т.V). Произвеждащата основа при тях не е *жив*, като при глагола *живея*, който може да се семантизира като 'проявявам качествата на жив', а *живот* и могат да се тълкуват като 'имам живот'. Българинът тясно обвързва представата си за живота именно с доброто съсъществуване с другите до него, с добронамерената и добросърдечието – тогава *има живот*, тогава *се живее*. Състоянието на нетърпимост и враждебност той квалифицира като отсъствие на живот – *не е живот* и *няма живот*, или като положение, при което не може да се съществува – *не се живее* (*жизни нет*; *нет житья*; *nema život*; *a nu mai fi de trai*; *a nu mai avea trai*). Животът, протичащ при хармония и разбирателство между хората, винаги е оценяван с положителен знак, което проличава и от употребяваните за него изрази: *живеят в мир и любов*; *живеят (имат се) като братя; живеят като гълъбчета (като два гълъба)* (*živjeti kao braća; živjeti kao golubovi; a se avea ca fraţii; a trăi ca porumbeii, ca doi porumbei; vivre comme des frères*), носещи евангелските послания. Такъв живот е въплъщение на християнските ценности. Негова пълна противоположност е животът, протичащ в неразбирателство, в постоянна вражда и омраза. Отрицателната оценка за него се крие в избора на метафоричната картина при фразеологизмите, които го назовават: *живеят (обичат се) като куче<то> и котка<та>*; *живеят (обичат се) като котка и мишка* (*жить как собака с кошкой*; *živjeti kao pas i mačka; a trăi ca câinele cu pisica; a trăi ca câinii cu porcii; a trăi ca gâsca cu porcul; vivre comme chien et chat*). Самото съотнасяне с взаимоотношенията между животните изразява и схващането за истинска принизеност на същества, надарени с разум и духовност, в подобен тип отношения. Въобще човешките взаимоотношения са видени като важен фактор за качеството на живота, за неговата „съдба". Те, наред с някои събития или стечения на обстоятелства, могат да „*вгорчат*", „*отровят*", „*изпепелят*", „*съсипят*", „*разбият*", „*скъсят*", „*съкратят*", „*вземат*" и „*затрият*" живота.

Въпреки безбройните премеждия, страдания и зло, съпътстващи човека в неговата хилядолетна история, **основната представа за живота е представата за нещо хубаво** и приятно, интересно и развлекателно. Това е *живот като приказка*, *живот като в рая*, *живот като на кино*, *живот като на филм* (независимо, че преобладаващото количество кинопродукция показва нещастния и обречен на гибел живот), това е *чудо живот*; *сладък живот*; *живот и половина*; *един път живот* (*не жизнь, а масленица*; *не жизнь, а малина*; *slàtkī žìvot*; *viaţă ca în poveste*). Такъв живот е мечтан, като такъв е видян понякога отдалече чуждият живот и много, много рядко някой може да изповяда, че наистина собственият му живот е бил такъв. Когато някои биват възприети от другите, от обществото за щастливци, за тях се говори, че *си живеят живота (живот си живеят)* (*жить в свое удовольствие*; *жить припеваючи*; *a-şi trăi traiul*; *a-şi trăi viaţa*; *a trăi ca în flori de măr*; *vivre sa vie*; *vivre des*

jours filés d'or et de soie), че *си гледат живота (животеца)* и *си разбират от живота*. Много често могат да се чуят отправени към прекалено съзнателни, работещи и всеотдайни хора съветите: *живей си живота!*; *гледай си живота!* А този, който не ги спази, по всеобщото убеждение най-вероятно *нищо няма да разбере от живота*.

Животът представлява **ценност** и не трябва да се *живее пет за четири* (небрежно, нехайно, като се погубва), не бива да се *съсипва*, *осакатява*, *отравя*, защото тогава се превръща в нещастен живот, в неистински живот. Животът не бива да се *отнема*, *погубва*, *унищожава*. Човек няма право над него, било собствен или чужд. И при все че чрез религия, възпитание и закони му се внушава, че посегателството върху живота е престъпление и грях, той си го позволява през всички времена и във всички общества.

Животът е **благо, дарено** от Бога. Но и човекът е видян в ролята на дарител на живот в изразите, с които се назовава раждането на дете – *майката **дари живот** на още едно дете* (*дать жизнь*; *dăti komu život*; *donner la vie (à un enfant)*; *a da viață*) и спасяването на човек от смърт – *лекарят му **подари** още **живот*** (например с извършването на успешна операция). Властници и поробители се изживяват като дарители на живот на свои подчинени и пленници, когато отменят смъртни присъди, а и поданиците им и осъдените също често ги възприемат като такива – *царят **подари живота** на бунтовника*. Интересна граматическа подробност се наблюдава при съпоставяне на българските изрази за двата типа човешко дарителство на живот – когато се има предвид поява на нов живот или продължение на живота, съществителното се употребява в неопределената си, нечленувана форма, а когато става дума за отмяната на смъртното наказание, т. е. за по-нататъшното съществуване на същия живот, съществителното се употребява в членуваната форма и това откроява по недвусмислен начин истинското „дарение“ на живот от фалшивата поза на по-силния или на властника.

В случаи, когато се спасява човешки живот, както и при оцеляване при екстремни обстоятелства, след опасни премеждия, все ситуации, които народът точно е определил като максимално критични чрез фраземата *животът виси на косъм (на конец) (жизнь висит на волоске (на нитке, ниточке)*; *život komu visi o koncu*; *viața îi stă întru-un fir de ață*; *sa vie ne tient qu'à un fil*), се изтъква, че човек *живее втори живот*. Самият израз внушава изключителността на явлението – преодоляването на напълно възможния фатален завършек на живота, а също носи и преценката за него като равностойно на сътворяване, на даряване на нов живот. Подобни ситуации се представят и като *връщане*, *възвръщане*, осъществявано чрез нечия намеса, с нечия помощ: *върна живота на някого*; *възвърна живота някому*; *върна от онзи свят някого*; *възвърна към живот някого* (*vrátiti (povrátiti) koga u život*; *a aduce pe cineva la viață*; *rendre la vie à qn*; *rendre qn à la vie*). Метафората изгражда две картини: на обратното отдаване на взетото, отнетото – живота, и още – на обратното движение назад по пътя – живот.

*

Наблюденията върху избраната част от обширната екзистенциална проблематика – представата за живота – предоставят интересна и богата информация за философията на българина.

Българската представа за живота въз основа на систематизирания събран фразеологичен материал съдържа следните основни характеристики: животът

– съществуване в реалния свят на Земята (доминираща идея); начало – край и ограниченост, краткост на живота; взаимовръзката живот–смърт (две схващания за нея); животът – движение (косвено изказано); животът – път; животът – съдба, предопределеност от раждането; съществени качества: щастлив / богат, свободен и нещастен / беден, зависим; човешките взаимоотношения – важен качествен определител; основна преценка: животът – нещо хубаво, приятно / ценност / дар.

Приведените към българските фраземи изрази от другите езици (руски, хърватски, румънски, френски) показват, че българската представа за живота всъщност е представа и на други народи. Освен това прави впечатление и фактът, че не само виждането и преценките са еднакви, но в големия брой случаи са изградени еднакви или съответни (съобразени с граматичните специфики на дадения език) езикови конструкции от еднакви компоненти (срв. примерите при *роден под щастлива звезда*; *от люлката до гроба*; *живее на широка нога*; *кучешки живот*; *живеят като куче и котка*; *това не е живот*; *живее като птичка небесна* и др.).

Интересна характеристика на изследвания фразеологичен материал е участието на съществителното *живот* и на глаголите *живея* (най-вече) и *съм* (с екзистенциалната си семантика) в преобладаващата част изрази не само в българския език, но и в другите езици.

С оглед на по-точното очертаване на българската представа за живота е необходимо да се направят и още някои съпоставки с фразеологията, приведена от другите езици.

Заслужава внимание явлението вариантност, което се наблюдава при някои от еднаквите фраземи, както в рамките на отделната фразеологична система, така и на междусистемно равнище. Основно тя се проявява като лексикална (срв. *появи се на **този** свят* / *появи се на **белия** свят* / *появи се на **Божия** свят*), когато някой от компонентите с второстепенна функция при изграждането на образа и на семантиката на фразеологизма се заменя от друга дума (напр. *този – белия – Божия*), и количествена (срв. *появи се на света* и *появи се на **този** свят* / *появи се на **белия** свят* / *появи се на **Божия** свят*), когато фразеологизмът може да съществува и в съкратен състав, т. е. при отсъствието на компонент с второстепенна функция (напр. Ø срещу *този*, *белия* и *Божия*). Трябва да се отбележи, че посоченият пример е всъщност един по-специфичен случай. Поначало прилагателните като компоненти на фразеологичната единица играят важна роля в изграждането на нейната семантика, дори заемат централна позиция в семантичното ядро. От това следва, че варианти се получават (и изразът не се разрушава или не се изменя основно) само когато компонентът прилагателно се замества от свой синоним. При разглеждания израз е възможно не само да се заменя *Божия* с *белия* и с местоимението *този*, но и въобще да отпадне. Обяснението може да се търси в семантичния обем на компонента *свят*, към който прилагателното (или местоимението) се присъединяват като определения. В *свят* се включва християнската идея за Бога – творец на света и човека, за Бога – Светлина, даряващ светлина. Затова определенията *белия* (силната светлина се възприема като белота), *Божия* и *този* представляват повторение на част от семантиката на *свят* (реализират един своеобразен плеоназъм), която би могло да се възприеме като основа за синонимизирането им в дълбочинен план. Важно е, че фразеологизмът може да се употреби и без тях, което потвърждава, че именно семантичният обем на *свят* е „самодостатъчен“ и е причина за възможността те да отпадат.

Друга картина предлага изразът *живее на широка нога*, който е зает от френски (английски или немски) в руски, хърватски и румънски, а в български вероятно е дошъл чрез посредничеството на руския език. В някои езици се наблюдава присъствие на варианти, като например три варианта в руския език – използват се като определения освен *широкая*, както е в българския, още и *большая* и *барская* (дори в руските народни говори битува и вариантът *жить на толстую ногу* – вж. СРФ, 406), а в хърватски наред с *velik* (*голям*) се употребява и определението *visok* (*висок*) – *živjeti na visokoj nozi*. Този и подобните му случаи показват, че на междусистемно равнище могат да се открояват **различие по наличието / отсъствието на варианти** и **различие по компонента**, който всъщност поражда вариациите (срв. *широка – большая*, *velik*, *mare*, *grand – visok – барская*). Варирането при компонента е резултат на различния поглед (срв. *широка* и *барская*, съответно насочващи към размер и социална принадлежност, като последното определение е твърде експлицитно по отношение на семантиката на фразеологизма) и различното окачествяване (откъм ширина, височина, големина), което естествено изисква и различно лексикално изразяване.

Интересно явление се наблюдава в руския език (в народни говори) – разглежданият фразеологизъм е развил свой антоним чрез заместване на компонента *толстый* с антонима му *тонкий – жить на тонкую ногу* 'бедно живея'. Този факт, а също и богатата вариантност на израза могат да се разглеждат като доказателство, че фразеологизмът в руския език е резултат на вътрешноезиково развитие, върху което евентуално се наслагва и калката от чуждия език.

Заслужава внимание в рамките на вариантността да се погледне и на случая, когато вариращ елемент е съществителното, върху което се изгражда метафоричният образ на фразеологичната единица (т. нар. опорна дума). Имат се предвид изразите с компонент *път*. Прави впечатление изграждането на фразеологични варианти въз основа на синонимно заместване на съществителното в руски, румънски, френски за разлика от българския език, в който няма фразеологични варианти по негова причина поради отсъствието на синоним (тук се изключва рядката употреба на остарялата заемка от гръцки *друм* в разговорната реч в някой случаен израз като *скита се по друмищата* или в някоя поговорка, както и в някои поетични творби). Н. Д. Арутюнова в оригиналната си и задълбочена работа „Путь по дороге и бездорожью“ (Арутюнова, 3—17) обръща внимание на синонимията между *путь* и *дорога* и търси обяснения за случаите на тяхната употреба и за невъзможността да се взаимозаменят понякога в изразяването на различна концептуалност, отчасти свързана и с времето на появата им в езика. Ще отбележим, че по отношение на участието на двата синонима специално във фразеологизмите трудно може да се прави подобно разграничение, а това може да се установи от примерите, показани на с. 86—87. Подобно е положението и с двата синонима *drum* и *cale* в румънската фразеология, а още по-усложнено е във френската фразеология, където се срещат *voie*, *route* и *chemin*. По принцип може да се допуска, че играят роля първичността по поява на синонима в езика и специално при възникването на фразеологизма, както и фактът, че метафората за живота, за начина на живот, имаща корен в изградена още в много отдалечени времена философия, е свързана със също отдалечен в миналото езиков период. От това теоретично би следвало най-употребим като компонент във фразеологията да бъде най-старата дума за понятието в съответния език, но фразеологичният материал показва при преобладаващото количество случаи равностойна поява и на другите, по-късните синоними.

Като вид вариантност на междусистемно равнище би могло да се разглежда използването на различен компонент: **риза** – *риза, ризка, сорочка, рубашка, kosulja, kosuljica* в българския, руския и хърватския фразеологизъм и **шапчица** – *căiță, coiffe* (*coiffé* 'шапкосан', 'с шапка') в румънския и френския. В образите на изразите *роден с риза на гърба* и *născut cu căiță <pe cap>* се отразяват два редки случая при раждане – запазена околоплодна ципа, обхващаща цялото тяло, и част от нея, останала закрепена върху главата на детето. Моделът е напълно еднакъв: 'с нещо, покриващо част от тялото' (в първия –горната част от торса, във втория – главата), съответните лексеми са от едно семантично поле – означават част от облеклото.

По-редки са семантичните фразеологични еквиваленти, изградени върху различен метафоричен образ, като при *живее като бъбрек в лой* и *как сыр в масле кататься*, но и тук трябва да се отбележи, че първият израз е характерен и за хърватския език, а с известна модификация съществува и в румънски.

Интересен момент от съпоставката с избраните фразеологични системи представлява констатацията за наличието на определено количество изрази във френски и румънски за показване на живот в доволство и благополучие чрез сравнения със съществуването на някои животни: *a trăi ca câinele la stână*; *a trăi ca găina la moară*; *a trăi ca cucu-n frunze*; *a trăi ca peștele în apă*; *être (vivre) comme un coq en pâte*; *être <heureux> comme un poisson dans l'eau*; *être comme un porc a l'auge*; *être comme un rat en (dans la) paille; être comme un rat dans un fromage*. Характерното за тези сравнителни конструкции е, че компаратумът е придружаван от пояснение за място, което има важна роля за семантиката – именно чрез него се подсказва идеята за осигуреност и доволство.

Общо взето, доста трудно могат да се отбележат чисто специфични за дадена фразеологична система изрази. Като такъв се изявява българският фразеологизъм *живее като Симеончо преди девети*, защото метафоричната картина представя определена българска действителност с определени координати във времето, отнасящи се само до нея. Ярко специфичен образ съдържа руският фразеологизъм за хубав, щастлив живот – *не жизнь, а малина*; *жизнь как малина*, акумулиращ няколко положителни асоциации и сравнения от фолклора и носещ още и идеята за волност и полет на дух и мечти (вж. Мокиенко, 250-251). Също така оригинални са образът на празника *масленица* ('сирница, сирни заговезни') при изграждането на другия израз за хубав, охолен живот – *не житье (жизнь), а масленица* и на *жестянка* ('тенекиена кутия') във фразеологизма – антоним *не жизнь, жестянка* за нещастен, беден, тежък живот. Като специфичен компонент в приведения фразеологичен материал може да се посочи съществителното *porc* в позиция на определение в румънския израз *născut în zodia porcului* (букв. 'роден в зодията на прасето, свинята'). В този често употребяван фразеологизъм се е закрепило старо народно название (*porc*) на най-голямата звезда Алдебаран от съзвездието Бик (Taurus).

Наличието на голямо сходство в представата за живота и в нейния изказ във фразеологията на посочените езици говори определено и за влиянието на някои фактори. На първо място може да се постави философията и културата на християнството, формиращо в значителна степен погледа към света. В редица фраземи се откриват реминисценции от библейското повествуване, от библейски изрази, (срв. напр. *живее като птиците небесни*, *като птичка Божия*; *живот като в лоното Авраамово*; *живот като в рая*; *живеят като*

братя; *живеят в мир и любов*). Възприемат се и библейски метафори, от които най-интересна е метафората *път* – живот с богато развитата си фразеология. Тя се натоварва с еднаква за българския и за другите (включени в изследването) езици допълнителна семантика и демонстрира еднакво разместване на семантичните си пластове.

Общ момент от историческата съдба на народите на Балканите – турското владичество, лежи в основата на еднаквото сравнение за щастлив, безгрижен живот в български, хърватски и румънски – *живее като паша* – това определено може да се твърди с фактите на историята. Но и тук се проявява един много любопитен и интересен случай – наличието на същия образ при изграждането на фразеологизъм със същата семантика и във френския език. Обяснението трябва да се търси естествено в познанието на французите за живота, за социалните, нравствени и поведенчески характеристики на по-отдалечени общества. Подобни примери трябва да служат като постоянно действащ сигнал, когато се отсъжда за някой фразеологизъм, че е елемент от езиковата специфика на даден език или на група езици поради осъзнаване на действителната му връзка с конкретен момент от историята или бита на езиковия носител.

Общението между народите, непосредствено и опосредствано, пренася не само чужд опит и познание, но и готови метафори и цели изрази. Такъв ярък пример представлява вече разглежданата фразема *живее на широка нога*, разпространена в много европейски езици, както и италианската *dolce vita* ('щастлив, охолен, безгрижен живот'), имаща преводно съответствие *сладък живот*, но много често изговаряна и изписвана на италиански от българи, руснаци и др. Съвременният все по-активен и тесен контакт между различните общества и култури благодарение на модерните комуникации, отварянето на световната езикова съкровищница за все повече хора ще бъдат предпоставка за миграция на фразеология, за калкиране на нови фраземи.

*

В заключение може да се отбележи, че изследването на българската трактовка на екзистенциалната проблематика, отразена във фразеологията, поставено в славянски, балкански и европейски езиков план разкрива **изключително сходство** в погледа, житейския опит, философията, нравствените преценки, емоционалните възприятия, ценностната скала на българина с тези на другите европейски народи. А то е намерило непреднамерен, откровен изказ в еднакви или много близки изразни средства, които говорят още и за еднаквост на образното мислене, асоциативността и експресията. Така ярко открояващата се близост на фразеологичния материал потвърждава като реалност изказаната в началото на миналия век от Ш. Баи само като предположение мисъл за съществуването на европейска стилистика в съответствие на общ европейски манталитет (...on peut donc risquer l'idée qu'il y a une „stylistique européenne" comme il y a une mentalité européenne. – Bally, p. 23).

ИЗТОЧНИЦИ:

Андрейчина, К., С. Влахов, Ст. Димитрова, Кл. Запрянова. Руско-български фразеологичен речник. (Ред. С. Влахов). София–Москва, Изд. Наука и изкуство–Изд. Русский язык, 1980.

БЕР, т. I – Георгиев, Вл., Ив. Гълъбов, Й. Заимов, Ст. Илчев. Български етимологичен речник. Т. I (А-З). София, Изд. на БАН, 1971.

БЕР, т. IV – Български етимологичен речник. Т. IV (минго² - падам). Под редакцията на Вл. Георгиев и Ив. Дуриданов. София, Изд. на БАН, 1995.
Кошелев, А., М. Леонидова. Българско-руски фразеологичен речник. София–Москва, Изд. Наука и изкуство–Изд. Русский язык, 1974.
Кювлиева, В. Устойчивите сравнения в българския език. София, Изд. на БАН, 1986.
Ничева, К., С. Спасова-Михайлова, Кр. Чолакова. Фразеологичен речник на българския език. София, Изд. на БАН, т. I (А-Н),1974, т. II (О-Я), 1975.
РБЕ – Речник на българския език. Т. V (ж- зяпнуване). Гл. редактор Кр. Чолакова. София, Изд. на БАН, 1987.
РГ – Геров, Н. Речник на българския език (фототипно издание). Т. II (Е-К). София, Изд. Български писател, 1976.
Dumitrescu, D. Dicţionar de argou şi termeni colocviali ai limbii române. Bucureşti, Ed. Teora, 2000.
Gorunescu, El. Dicţionar frazeologic francez-român şi român-francez. Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981.
Hansen, R., J. Matešić, J. Petermann, St. Rittgasser, M. Steiger, I. Zimanji - Hofer. Hrvatsko-njemački frazeološki rječnik. (Red. J. Matešić). Zagreb– München, Nakladni zavod Matice Hrvatske–Verlag Otto Sagner, 1988.
Kaldieva - Zaharieva, St. Dicţionar frazeologic român-bulgar. Sofia, Ed. Academiei Bulgare de ştiinţe,1997.
Le nouveau Petit Robert (Sous la direction de J. Rey-Debove et Al. Rey). Paris, 2001.

ЛИТЕРАТУРА

Арутюнова, Н. Д. Путь по дороге и бездорожью. – В: Логический анализ языка (Языки динамического мира). Дубна, Международный университет природы, общества и человека „Дубна“ , 1999.
Калдиева–I: Калдиева - Захариева, Ст. За някои проблеми на двуезичната фразеография. – Българско езикознание. Т. 3. С., АИ „Проф. М. Дринов“, 2002.
Калдиева–2: Калдиева - Захариева, Ст. Темата за смъртта във фразеологията на българския и румънския език. – Българско езикознание. Т. 3. С., АИ „Проф. М. Дринов“, 2002.
Мокиенко, В. М. Образы русской речи. Ленинград, Издательство Ленинградского университета, 1986.
СРФ: Бирих, А. К., В. М. Мокиенко, Л. И. Степанова. Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник. (Ред. В. М. Мокиенко). СПб, Фолио-Пресс, 1998.
Bally, Ch. Traité de stylistique française. III-ème édition. Vol.I. Genève–Paris, 1951.
Duneton, Cl. La Puce à l'oreille. III-ème édition, Mayenne, Balland, 1991.
Röhrich, L. Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten. Band 2. Freiburg–Basel–Wien, Herder Spektrum, 1999.

ИВАН КУЦАРОВ

ГЛАГОЛНАТА КАТЕГОРИЯ ВИД НА ДЕЙСТВИЕТО В СЛАВЯНСКИТЕ ЕЗИЦИ

Граматикализираното значение **реултативност** или актуализиране на действието в най-близкия следващ във времето ориентационен момент (вж. Куцаров 1997, с. 103; СБЕ 1998, с. 390) е било свързвано обикновено със съчетанието на миналото свършено деятелно причастие с презентните форми на *съм* и е установено в нашата граматична литература преди повече от 150 години. През 1847 г. И. Момчилов отбелязва: „Първото Прешедше показва, че действието или състоянието било някога, но следствието му сега йоще ся нахожда; като *писал есмь*“ (Момчилов 1847, с. 52). За същото „глаголно време“ по-късно С. Радулов пише: то „...показва, че действие принадлежало подлежащему в преминало време, а произведението от това действие съществува в това време, кога говорят за него“ (Радулов 1963, с. 8). Актуалността на резултата от действието в следващ ориентационен момент (най-вече в момента на говоренето – за формите от типа *писал е*) се осъзнава и от редица други автори от по ново време.

В този кратък доклад не си поставяме за цел да представим пълната история на въпроса, поради което ще припомним само най-съществено от тази история. Изследвайки различните значения на съчетанието *-л съм* в новобългарския език, Ю. Трифонов определя като основно именно перфектното, показващо „действие (състояние), което е готово в момента на говоренето, без да се посочва, кога се е захванало“ (Трифонов 1905, с. 156). Неговият ученик Л. Андрейчин обаче е първият, който осъзнава комплексно значението резултативност, притежавано от перфектните времена, той е и първият, който употребява термина „резултат“: „Освен това съществува и едно друго време в нашия език, наречено минало неопределено: *приготвил съм се, приготвил се е* и пр. Тая глаголна форма означава действието в общ смисъл като нещо вече станало в миналото, но актуално като факт или като **резултат** и в сегашното, а не като конкретно протичащо извършване в миналото [...]. По същия начин, т. е. като факт, а не като процес, се представя действието и при т. нар. „предварителни времена“ (минало предварително – *бях купил*, бъдеще предварително – *ще съм купил*), но там тая особеност не изпъква тъй ясно, понеже не съществуват други успоредни форми, представящи действието непосредно само като процес“ (Андрейчин 1944, с. 207).

Комплексното разбиране за резултативността, като характерна за цяла редица глаголни форми в противовес на друга редица форми, изразяващи действие, е мотивирано най-убедително у П. Пашов: „Важна особеност на нашата система на глаголни времена е различаването на глаголно действие, от една страна, и на резултат от действие, от друга“ (Пашов 1965, с. 55). Вярно е, че преди него Ю. С. Маслов определя „актуалността на последствията“ като характерен признак на

перфектните времена – перфект, плусквамперфект и футурум екзактум (т. е. същите типове форми, които отбелязва и Л. Андрейчин – вж. по-горе), но у него той се възприема като „видов признак в общ смисъл", който „предполага темпорална двуплановост на тези форми" (Маслов 1959, 162–164) и „в известна степен оправдава трактовката на разглежданите форми (плусквамперфект и футурум екзактум) като „относителни времена за предшествуване" (Маслов 1959, с. 163). Докато обаче Ю. С. Маслов все още мотивира относителността на резултативните времена, като нарушава единството им с перфекта, у П. Пашов са представени два реда форми, противопоставени именно по резултативност–нерезултативност, и се предлагат значително по-точни наименования на времената: сегашно резултативно – *чел съм*, минало резултативно – *бях чел*, бъдеще резултативно – *ще съм чел*, и бъдеще резултативно в миналото – *щях да съм чел*. У него противопоставянето има вече системен характер: „Българските глаголни времена се подреждат по отношение на това, дали показват отношение на глаголното действие към даден ориентационен момент (акционност), или показват резултат от действие към ориентационен момент (резултативност), в стройна система" (Пашов 1965, с. 58). И още нещо – П. Пашов пише за „граматическа категория резултативност" (Пашов 1965, с. 56), т. е. осъзнава нетемпоралния характер на противопоставянето резултативност–нерезултативност. Интересни са и наблюденията му върху бъдеще предварително време: „Ясно е следователно, че ако сме последователни при характеризирането на бъдеще предварително време по отношение на действието, не бива да го наричаме бъдеще време, то е бъдеще като резултативно време" (Пашов 1965, с. 57). Оттук пък следва, че бъдещият момент не е ориентационен момент за действие, а само резултативен момент.

Изчерпателна картина на отношенията в т. нар. „деветчленна темпорална система" представя Г. Герджиков (вж. Герджиков 1973). Той приема опозицията резултативност–нерезултативност и формира същинската опозиция относителност–неотносителност, която противопоставя времената, ориентирани към миналия момент, на времената, ориентирани към момента на говоренето. Като добавя и приеманата от всички темпорална опозиция предходност–едновременност–следходност (у Г. Герджиков предходност–непредходност и в рамките на непредходността – следходност–неследходност; в нашите изследвания – разновременност–неразновременност и в рамките на разновременността предходност–следходност), авторът точно определя трите опозиции, изграждащи т. нар. „деветчленна темпорална система", и предлага триизмерен стереометричен модел, който нагледно представя отношенията в нея. В по-ново време (вж. Герджиков 1982 и Герджиков 1984) той вече споменава „хиперкатегория" време, която се състои от три „синкатегории" – базисно време, нешифтърно време и надстроечно време. В тези трудове опозицията относителност – неотносителност е преименувана в индиректност – директност, а опозицията резултативност–нерезултативност – в предварителност–непредварителност, но това не е от съществено значение за нашето изложение. Съществено е, че Г. Герджиков също доказва релевантността на опозицията между резултативни (предварителни) и нерезултативни (непредварителни) глаголни форми и дава съществен тласък за разграждането на деветчленна категория време. Опозицията у Г. Герджиков изглежда така:

писАЛ е	*– пише*
беше писАЛ	*– пишеше*
ще е писАЛ	*– ще пише*
щеше да е писАЛ	*– щеше да пише*
0	*– писа*

Към нея, разбира се, могат да се добавят и цяла редица други форми, например:

бил писАл – *пишел*
щял да е писАл – *щял да пише* и т. н.

В същото време има и учени, които не са съгласни с отъждествяването на резултативността със съвременния перфект и се противопоставят на извеждането ѝ от общия набор на перфектните значения (вж. напр. Пенчев 1967, 1984, 1985, 1987 и др.). Ограниченият обем на този доклад обаче не ни дава възможност за полемика по този въпрос (нещо по въпроса вж. у Куцаров 1994, 55–62).

Както сме подчертавали и на други места, според нас опозицията резултативност–нерезултативност изгражда самостоятелна морфологична категория в съвременния български език. Позоваваме се на принципа на А. И. Смирницки, според който „ни в какой словоформе не могут соединяться одновременно две категориальные формы одной и той же категории“ (Смирницки 1959, с. 9). Логично следствие от цитираното принципно положение е, че ако в дадена словоформа установим определен брой системно изразени граматични значения, те задължително принадлежат на различни морфологични категории, т. е., от една страна, относителността и резултативността не могат да бъдат членове на една и съща морфологична категория, а от друга, не могат да бъдат включвани в една категория и със значенията предходност и следходност (за подробности вж. Куцаров 1990). От друга страна, представените по-горе два вертикални реда словоформи са противопоставени помежду си само по едно значение и съгласно общоприетите постановки („морфологичната категория представлява система от противопоставени един на друг редове словоформи (в пределите на дадена част на речта) с еднородно съдържание“ – Бондарко 1976, 10–11) изграждат самостоятелна морфологична категория.

И така, категорията, включвана по традиция в деветчлената темпорална система на съвременния български език, наричаме **вид на действието**. Тя е двучленна морфологична категория и се гради върху коментираната привативна опозиция резултативност–нерезултативност (с главно значение на немаркирания член – акционност). Семантичното ѝ съдържание се основава на отношението между действие и резултат от действие в един и същ ориентационен момент. Актуализационните (според Г. Герджиков резултативните) моменти са четири – сегашен, минал, бъдещ и бъдещ спрямо минал момент. В съдържателен план маркираната грамема **резултативност** изразява резултат от действие, актуализиране на действието в най-близкия следващ във времето ориентационен (актуализационен, резултативен) момент. В общото си значение грамемата **нерезултативност** изразява липса на данни за действие или резултат от действие, а в главното си значение **(акционност)** сигнализира действие. В плана на изразяване нерезултативността е немаркирана, а носител на резултативността е актуализираната (свързаната в причастие – минало свършено деятелно или минало страдателно) аористна морфема (*писАл е, беше писАл, ще е писАл, щеше да е писАл, писАн е, беше писАн, ще е писАн* и т.н.).

Очевидно е, че морфологичната категория вид на действието е една от характерните особености на съвременния български език. В цялостност обаче тя не е присъща на нито един от останалите славянски езици, в които могат да се установят само изолирани прояви на граматикализирана резултативност. Става дума преди всичко за плусквамперфектните форми в лужишки (*běch wuknył* – вж. напр. Широкова, Гудков 1977, 202–205), чешки (форми от типа *byl jsem nesl* – вж. Широкова, Василева, Йедличка 1990, с. 264; Молошная 1995, 156–157; Грамматика 1986, с. 424), полски (форми от типа *czytałem był, byłem czytał* – вж. напр.

Шобер 1962, стр. 270; Широкова, Гудков 1977, с. 55; Михалик 1984, с. 147), словашки (форми от типа *bol som volal* – вж. Паулини 1981, с. 181; Буюклиев 1989, с. 107), сърбохърватски (*био сам носио* или *бех носио, беше носио* – вж. Широкова, Гудков 1977, 277–284; Маретич 1963, с. 232 и сл.; Брабец, Храсте, Живкович 1961, 117–125), словенски (*sem bil povedal* – вж. Широкова, Гудков 1977, 323–324; Байец, Коларич, Рупел 1971, с. 210) и украински (форми от типа *ходив був* – вж. Граматика 1986а, 168–169), които могат да се приемат за представители на грамемата резултативност, доколкото изразяват състояние, резултат от предходно действие (вж. Широкова, Василева, Йедличка 1990, с. 264), и този резултат се отнася към миналия ориентационен момент (вж. Молошная 1995, 156–157; Брабец, Храсте, Живкович 1961, с. 250; Маретич 1963, 632–633; Леков 1968, с. 173; Деянова 1970, 84–86 и 114–118 и цитираните там автори), т.е. характеристика, еднаква с тази на българския плусквамперфект. Като се има предвид обаче, че в съвременния език тези форми нямат практическа употреба, по-логично е да приемем, че граматикализираната резултативност е на път да изчезне в останалите славянски езици и изразяването на това значение става в рамките на практически безядрени функционално-семантични полета чрез лексикални и други периферийни модификатори (подробности за положението в полски и чешки вж. у Куцаров 1991, Куцаров 1997а и Куцаров 1999). Резултативен характер има и сърбохърватският футурум екзактум (*budem pitao*), за който, подобно на българския футурум екзактум, се посочват и предположителни функции (вж. Брабец, Храсте, Живкович 1961, 253–254). Що се отнася до перфектните форми в лужишки (форми от типа *sym wuknył* – вж. напр. Широкова, Гудков 1977, 202–205; Трофимович 1974, 497–498), и сърбохърватски (форми от типа *носио сам, носио је* – вж. Широкова, Гудков 1977, 277–284; Маретич 1963, с. 232 и сл.; Брабец, Храсте, Живкович 1961, 117–125), изследователите са на мнение, че постепенно губят резултативното си значение. Като маркиран с признака резултативност се отбелязва сърбохърватският перфект без спомагателен глагол (вж. Деянова 1970, 207–209). В по-широк план за представители на грамемата резултативност могат да се приемат и страдателнопричастните форми от типа на чешките *byl pokousán* и *mám objednáno*, които също съдържат актуализирана аористна морфема и са присъщи на повечето славянски езици.

ЛИТЕРАТУРА

Андрейчин 1944: А н д р е й ч и н, Л. Основна българска граматика. София.

Байец, Коларич, Рупел 1971: B a j e c, A., R. K o l a r i č, M. R u p e l. Slovenska slovnica. Ljubljana.

Брабец, Храсте, Живкович 1961: B r a b e c, I., M. H r a s t e, S. Ž i v k o v i ć. Gramatika hrvatskosrpskoga jezika. Zagreb.

Бондарко 1976: Б о н д а р к о, А.В. Теория морфологических категорий. Ленинград.

Буюклиев 1989: Б у ю к л и е в, И. Кратка словашка граматика. София.

Герджиков 1973: Г е р д ж и к о в, Г. Българските глаголни времена като система. – Известия на Института за български език, № 22, 125–150.

Герджиков 1982: Г е р д ж и к о в, Г. Тъй нареченото преизказване и въпросът за модалните категории, които глаголът може да притежава. – Съпоставително езикознание, № 4, 21–38.

Герджиков 1984: Г е р д ж и к о в, Г. Преизказване на глаголното действие в българския език. София.

Граматика 1986: Mluvnice češtiny. T. 2. Tvaroslovi. Praha.

Граматика 1986а: Украинская грамматика. Киев.

Деянова 1970: Д е я н о в а, М. История на сложните минали времена в български, сърбохърватски и словенски език. София.

Куцаров 1990: К у ц а р о в, И. О девятичленной категории времени глагола в современном болгарском языке. – Научни трудове на Пловдивския университет „Паисий Хилендарски". 1. Филология, 5–13.

Куцаров 1991: К у ц а р о в, И. Проблеми на съпоставителното изучаване на спрежението в българския и полския език. – II kolokwium slawistyczny polsko-bułgarskie. Poznańskie towarzystwo przyjacioł nauk. Wydział filologiczno-filozoficzny. T. 31. Poznań, 97–108.
Куцаров 1994: К у ц а р о в, И. Едно екзотично наклонение на българския глагол. София.
Куцаров 1997: К у ц а р о в, И. Лекции по българска морфология. Пловдив.
Куцаров 1997а: К у ц а р о в, И. Значенията от българския перфективиден комплекс и средствата за изразяването им в чешкия език. – Práce z dějin slavistiky, XVIII. Praha, 147–159.
Куцаров 1999: К у ц а р о в, И. Българските елови форми и средствата за изразяването им в полския език. – IV kolokwium slawistyczne polsko-bułgarskie – Poznań 1992. Poznań, 83–94.
Маретич 1963: M a r e t i ć, T. Gramatika hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb.
Маслов 1959: М а с л о в, Ю. С. Глагольный вид в современном болгарском литературном языке (значение и употребление) – Вопросы грамматики болгарского литературного языка. Москва, 157–312.
Молошная 1995: М о л о ш н а я, Т. Н. Грамматические категории времени и таксиса в современных славянских языках. – Иванов, В. В., Т. Н. Молошная, А. В. Головачева, Т. Н. Свешникова. Этюды по типологии грамматических категорий славянских языков. Москва, 151–172.
Момчилов 1847: М о м ч и л о в, И. Писменица на славянския език. Белград.
Михалик 1984: М и х а л и к, Р. Кратка полска граматика. София.
Паулини 1981: P a u l i n y, E. Slovenská gramatika. Bratislava.
Пашов 1965: П а ш о в, П. Българските глаголни времена (за основните им значения и онагледяването им със схеми). – Народна просвета, N 3, 52–63.
Пенчев 1967: П е н ч е в, Й. Към въпроса за времената в съвременния български език. – Български език, № 2, 131–143.
Пенчев 1984: П е н ч е в, Й. Строеж на българското изречение. София.
Пенчев 1985: П е н ч е в, Й. Време, таксис, синтаксис. – Български език, № 6, 523–528.
Пенчев 1987: П е н ч е в, Й. Перфект и превръщане в перфект. – Във: Втори международен конгрес по българистика. Доклади. Т. 3. С., 468–474.
Радулов 1863: Р а д у л о в, С. Учебник за български язик, преведен и преработен от подобен руски учебник. Белград.
СБЕ 1998: Б о я д ж и е в, Т., И. К у ц а р о в, Й. П е н ч е в. Съвременен български език. Фонетика. Лексикология. Словообразуване. Морфология. Синтаксис. София.
Смирницки 1959: С м и р н и ц к и й, А. И. Морфология английского языка. Москва.
Трифонов 1905: Т р и ф о н о в, Ю. Синтактични бележки за съединението на минало действително причастие с глагола *съм* в новобългарския език. – Период. списание на Българското книжовно дружество в София , т. 66, № 3–4, 155–192.
Широкова, Василева, Йедличка 1990: Ш и р о к о в а, А. Г., В. Ф. В а с и л ь е в а, А. Е д л и ч к а. Чешский язык. Москва.
Шобер 1962: S z o b e r, S. Gramatyka języka polskiego. Warszawa.

ВЕРА МАРОВСКА

ТЕМПОРАЛНА И ПРОСТРАНСТВЕНА КВАНТИФИКАЦИЯ И ТЯХНОТО ГРАМАТИКАЛИЗИРАНЕ (РАЗВОЯТ НА КАТЕГОРИЯТА *ВРЕМЕ* В СЛАВЯНСКИТЕ ЕЗИЦИ)

За развоя на категорията *време* в славянските езици са изписани множество страници. Общоизвестна е диаметралната разлика между съвременния български, доразвил старобългарското състояние чрез интензивна граматикализация, и останалите славянски езици, в които старите претеритални грамеми са редуцирани в общ претерит. Темпоралните грамеми са в средищно, преходно състояние в сърбохърватски и в някои от неговите диалекти, а също и в лужишките езици, където има запазена употреба на простите минали времена аорист и имперфект – макар и крайно ограничена и по-често модална. Причините за това развитие обаче продължават да са малко дискутирани и възможностите за обясняването им съвсем не са изчерпани. Описанието на темпоралния развой би следвало да е свързано не само с комплексно оглеждане на всички вербални категории и грамемите им, което се спазва в някаква степен в съвременните изследвания, но така също и с граматикализацията в областта на именните системи, което невинаги се прави. Поддържането на автономността на именната и глаголната система обаче има само дидактически основания. На практика езиковите промени биха могли да обхващат само едната от тях единствено в ограничени периоди от време – при започващи структурни изменения, което е почти без значение за общото теоретично описание на езиците.

Измененията в рамките на българската морфологична система могат да бъдат обяснени с пряко засягащи глаголната система езиковоразвойни тенденции, породени от обществено-исторически причини. Те са засвидетелствани, макар и в различна степен, именно в онези други езици, притежаващи сходна историческа съдба, какъвто е сърбохърватският, или по други причини запазили обособеността и архаичността си, каквито са лужишките. Имам предвид турското влияние и условията на конкуренция между контактувалите с турския език славянски езици относно възможността за изразяване на *свидетелственост–несвидетелственост*, респ. *преизказност* (по тези въпроси вж. и Деянова 1966, 189–192). В това изследване ще съсредоточим вниманието си върху някои актуални за съвременните езици моменти от своеобразното развитие на аориста и имперфекта, превърнало първия в единствен претерит и запазило другия като немаркираната грамема на категорията *таксис* с формално-семантична опозиция *относителност–неотносителност*. И понеже ни интересува не толкова този факт сам по себе си, тъй като той е вече констатиран в българистичните изследвания, сега ще съсредоточим вниманието си върху въпроса за това – има ли други последствия от съществуването на таксиса в българския език, тъй като той е системноопределящо, гло-

бално и, следователно, важно в типологичен план граматико-семантично образуване и би било естествено да очакваме и други разлики между българския и останалите славянски езици. Те могат да засягат не само вербалната, но и именната система, доколкото езиковите явления са системнообвързани и взаимновлияещи си.

Претериталните грамеми в съвременния сърбохърватски език показват съществени различия. Една част от диалектите пазят имперфекта и аориста в доста жива употреба, в други те изобщо не са засвидетелствани, а трети заемат различни междинни положения. Не е единен и книжовният език, като от времето на Вук Караджич досега функциите на претеритите непрекъснато затихват – те са застъпени в речта на някои писатели от XIX в., която е по-близка до народната и има особеностите на съответните диалекти. Аористът и имперфектът са продуктивни в по-архаични говори: на т. нар. „галиполски сърби“ (преселници от областта на р. Велика Морава в областта Галиполи) например. Той е близък до говорите в Източна Шумадия и отчасти до тимошкия, развивал се в гръцко и турско обкръжение от XVI–XVII до началото на XX в., когато галиполските сърби се преселват в Македония. На второ място по запазване на аориста и имперфекта са зетско-сенишкият диалект, диалектите в Южна и Източна Сърбия (изследвани в това отношение от А. Белич и М. Станоевич; по тези въпроси вж. Ивић 1956; Деянова 1966, 63–96). Добра представа за функционирането на двете форми дава изследването на В. Митринович, която сравнява стилистичните еквиваленти на руския и полския общ претерит – перфекта, с аориста, употребяващ се в сърбохърватски при аналогични условия. Такива се оказват аористните функции за изразяване на неочаквано, внезапно действие, което авторът желае да акцентира в определена комуникативна ситуация; аористните употреби при изразяване на незавършено, внезапно преустановено действие и при структурирането на тематичните текстови цялости – семантиката „завършеност“ на аориста е особено подходяща за края на художествения откъс, вкл. и когато не става дума за абсолютен финал на речевото произведение, а само приключва определен наративен компонент (Митриновић 1997, 90–93). Следователно състоянието на аориста и имперфекта в съвременния сърбохърватски език не е еднакво. Както се вижда, имперфектът е почти напълно изчезнал, докато аористът последователно развива стилистични способности, макар че в някои случаи е спорна диференциацията помежду им заради аспектуалната специализация аористът да се образува от перфективните, а имперфектът – от имперфективните глаголни основи.

Стилистичният характер на аориста в съвременния сърбохърватски език показва принципната му отлика от изчезналия почти напълно имперфект. Ако двете грамеми принадлежаха на една и съща категория, особено пък ако се различаваха аспектуално, нормално бихме очаквали подобна съдба и за него. Но не става така. За нас това е едно от доказателствата, че аористът и имперфектът не са били еднакви в категориално отношение.

Второто ни основание за подобно становище има исторически характер. Обикновено се смята, че формирането на таксиса е по-ново явление и в старобългарската епоха имперфектът е бил темпорална грамема. За това обаче няма убедителни доказателства. Едната причина за такова схващане е пагубното разграничаване между диахрония и синхрония, с което изследователската практика рядко е съобразена. А втората причина е, че терминът *таксис* се налага в лингвистичната литература по-късно, през 70-те години на XX в. (както е известно, за първи път го употребяват Р. Якобсон (Якобсон 1972) и И. К. Бунина (Бунина 1971), за да се назове категорията, изразяваща отношение между две действия, между две събития. Впоследствие по различни поводи за таксис пишат А. В. Бон-

дарко, Ю. С. Маслов , Й. Пенчев ; Ив. Куцаров и др.). Таксисът е морфологична категория, основаваща се на формално-семантичната опозиция *относителност–неотносителност*, а за времена със сложна ориентация, или – зависими, относителни времена, в славистичните и особено в българистичните изследвания се пише много отдавна (още от възрожденските граматиците през XIX в.). Този семантичен признак е характерен за част от българските темпорални грамеми. Коментариите са особено интензивни в най-ново време (по-различно тълкование за таксиса вж. у Маровска 1998; 2000). С други думи, нова е не категорията, а само научната ѝ интерпретация и обслужващите я термини. Темпоралната система на старобългарския език, в широк смисъл – т. е. включваща таксисните и перфектните грамеми, е напълно идентична със съвременната; тя е засвидетелствана в писмените паметници на староруския, старочешкия, старополския език и историческият ѝ развой показва последователен разпад във всеки от тях с изключение на българския.

В описваната интерпретация обикновено се изхожда от данни за старобългарски, староруски и старочешки поради по-голямата им старинност. Според А. Нерад и И. Бунина в старобългарски имперфектът се проявява като „относително, т. е. зависимо минало време или сегашно в миналото“ (Бунина 1959) – „в противоположност на аориста, който е самостоятелно, независимо, абсолютно минало време“ (Nerad 1941, с. 14). В. Вондрак отбелязва, че аористът се използва за предаване на главните действия в повествованието, а имперфектът – на второстепенните, отразяващи навици на героите, състояние и др. (Vondrák 1912, 583–584), изобщо второстепенен епизод от разказа (Nerad 1941).

А. Мейе също посочва семантичния паралелизъм между имперфекта и презенса в старобългарски и праславянски и смята, че образуването на имперфекта се осъществява, когато се усеща нуждата от „минало време, противостоящо на трающото сегашно време“ (Meillet 1902, с. 220). И. Бунина доказва тази корелативност, характерна и за отношенията между имперфекта и плусквамперфекта, в която имперфектът е немаркиран (Бунина 1959).

Видовите теории за старобългарския имперфект са подробно и основателно критикувани от И. Бунина и М. Деянова (Бунина 1959, Деянова 1966), а същото становище заема и Ю. Маслов, изтъквайки възможността имперфектът да се образува от свършени глаголи, както и аористът – от несвършени, въпреки ниската фреквентност на тези форми, подчертана и от А. Достал (Маслов 1954; Dostál 1954, 600–601). Дефинирането на имперфектното значение в русистиката и бохемистиката се основава предимно на аспектуалната теория. Имперфектът е „абсолютно време, изразяващо действие, вършено преди момента на говорене, трающо или повтарящо се“ (Schooneveld 1959, с. 165; Кузнецов 1959, с. 195; Gebauer 1894–1929, с. 543). Имперфектните действия са допълнителни и се ориентират към действията на главните, а чрез тях – към момента на говорене, което е доказателство за сложната ориентация на тази грамема. Това твърди и Б. Хавранек за старочешкия имперфект (Havránek 1957, с. 34).

И. Бунина констатира още, че старобългарските аорист и имперфект не са в корелативни отношения помежду си: „Докато имперфектът е носител на признака *свързаност на действието с периода на миналите действия* от основната събитийна линия, аористът е носител на друг признак: *предшестване спрямо ориентационния момент*“ (Бунина 1959). Тази характеристика от съвременно гледище е съвсем точна, макар че по-нататъшните разсъждения на авторката относно маркираността на грамемите е неприемлива именно защото опитът да се обвържат темпорални грамеми с таксисните и перфектните и да се намери мястото им в обща категория *време*, е по същество неправилен. Така или иначе дефинирането

на аориста и имперфекта показва, че в старите славянски езици са налице морфологични средства за изразяване на връзка с минал момент или относителност, което е обосновка на самостоятелна категория с такава опозиция, наречена *таксис*. Това съвсем категорично сочи определението на имперфекта. От своя страна аористът се дефинира чрез истинско темпорално отношение, разновидност на отношението между действието и ориентационния момент, *предходност* (срв. „предшествуване спрямо ориентационния момент"). По отношение на този въпрос съвсем точна е и М. Деянова: „В онези староруски паметници, които отразяват сравнително добре старорускатa темпорална система (т. е. в които експанзията на перфекта е в самото си начало), каквито са *Новгородски летопис* по Синодалния препис; *Повесть временных лет* по Лаврентиевския препис, основна опозиция в темпоралната системата е също опозицията по признака *свързаност на действието*, който, както видяхме, е релевантен за имперфекта (Деянова 1966, с. 132).

Граматическият признак на аориста и според повечето чешки учени е *предходност*. В старочешки паметници като Далимиловата хроника, въпреки експанзията на перфекта, функционалната специфика на аориста е описана като „форма за означаване на действие, отнесено към миналия период както по абсолютната, така и по относителни системи за отмерване на времето" (Деянова 1966, с. 135). Това означава, че аористът е ирелевантен към признака *относителност*. Повечето бохемисти са солидарни с Я. Гебауер („Аористът изказва действието просто като минало, т. е. без изтъкване на някаква друга особеност" – Gebauer 1929, IV, с. 540) и Б. Хавранек („Аористът изразява просто минало действие без всякакво отношение към друго действие" – Havránek 1957, с. 34). В упоменатите староруски и старочешки паметници аористът от несвършен вид е достатъчно разпространен, така че съществуването му не е под въпрос.

В теоретичноинтерпретативно отношение особено функционален за темпоралното описание се оказва терминът *момент на референцията*, на който се признава статут на отправен момент за ситуиране на действието във времето наред с момента на говоренето и на относителността, т. е. със сегашния и миналия ориентационен момент. Разсъжденията си за темпоралността по-определено свързват с референцията (*момент на референцията*, *реферирана ситуация*) Р. Ницолова (Ницолова 1976, 7–21; 1984) и Й. Пенчев (Пенчев 1987). Идеята за референциалността е необходима при обясняването не само на темпоралните семантични признаци, но също и на преизказната семантика и относителността. Така наречения *зависим таксис* или относителните глаголни форми, както и преизказните и конклузивните имат способността да отразяват събития от реферирана ситуация, която е предходна на изказването или просто различна от комуникативната, чиято езикова съставка е изказването. В интерпретацията на времето се диференцират референциални и нереференциални употреби на темпоралните форми, като за нереференциални се приемат всички, неотразяващи конкретна събитийна ситуация и имащи общ характер, което проличава например при абсолютната, гномическата употреба на презенса в пословици, поговорки, максими, т. е. при отразяване на неопределена събитийна ситуация. Отношението *референциалност–нереференциалност* е преводимо чрез отношението *определеност–неопределеност*, а също и *локализираност–нелокализираност* (за локализираността вж. Бондарко 1987, 210–233). Аналогична е опозицията, с която се свързва морфологичната именна категория *определеност–неопределеност* в съвременния български език. Еднородността на *относителността* при глаголите и на *определеността* при имената нерядко получават тълкование, основаващо се на отношението *референциалност–нереференциалност*, като *референциалността* се тълкува и като конкретизиране в миналия план.

Както показват всички използвани при изследване на *определеността* термини, членуваните форми на имената навеждат на мисълта за установяване на някаква пространствена конкретност, макар и нерядко фиктивна, а тя може да се приеме за определяща и по отношение на глаголната относителност и обвързаност на събитията с реферирана ситуация, различна от тази на изказването, т. е. с някакво друго място, за което разказваме, чиито събития и субстанции назоваваме с локализиране. Всичко това е уточняване на пространствени отношения, които в логически аспект винаги са се разглеждали като обвързани с времето. С други думи, морфологичните категории *таксис* (за глагола) и *определеност–неопределеност* (при имената) отразяват все пространствени абстракции. В. Станков свързва *определеността* с признака „известност на обекта за двамата комуниканти едновременно", т. е. обект, фигурирал и в друга комуникативна ситуация, обект, за който вече е било говорено. Не е изключено обаче семантичните възможности да са по-усложнени, както сочат някои от новите изследвания, посветени на явлението. Следователно, имперфектните форми в българския език са морфологично средство за изразяване на **пространствено уточняване на глаголното действие** (там, а не тук), откъдето произлиза и идеята за ***относителността***; а членуваните форми са морфологичното средство за **пространствено уточняване на имената** (там, в друга комуникативна ситуация, а не само тук, в тази на изказването), на което пък се основава ***определеността***. На тези въпроси са посветени и някои от работите на И. Савицка, която пише:"Както всяка философска система приема за основни параметри време и пространство, така и езикът, като една от тези системи, се нуждае от квантификация от гледище на тези две семантични категории. Въпросът се състои в това – до каква степен времевата и пространствената квантификация са граматикализирани" (Sawicka 1978, с. 55).

Разбирането на *относителността* като референциалност, конкретност, определеност сигурно е свързано и с преосмислянето на маркираните с морфемите *-х/ш-* относителни форми като свидетелски спрямо реферирана ситуация. Голяма част от цитираните автори приемат за достоверно, че в старобългарския период както аористът, така и имперфектът са можели да предават действия, ненаблюдавани от говорещия (Мирчев 1958, 210–211).

Историята на *определеността* показва развитие, осъществявало се паралелно с промените в глаголната система. Следователно, възможността те да са били взаимносвързани, е реална, макар че по традиция историческият развой на глаголната и именната система се разглеждат поотделно. Възникването на днешната категория *определеност–неопределеност* вероятно е много по-старо (от около XI в.), отколкото се смята обикновено. Праобразът на *определеността* историците на езика обикновено виждат в противопоставеността на праславянските дълги и кратки прилагателни имена. Мнозинството от изследователите са убедени, че този процес има по-стар произход, защото е присъщ и на балтийската езикова група. В старобългарски той е редовен, обичаен и системен, както е било и в праславянски. От днешните славянски езици най-близо до това състояние са южнославянските. В източнославянските езици дългите и кратките форми на прилагателните не са равнопоставени – кратките не могат да имат атрибутивна употреба, но и те, както и дългите могат да бъдат в състава на сказуемото. Затова дългите форми са по-продуктивни, докато кратките се оценяват като предикативни елементи и някои езиковеди ги обособяват в граматическа категория за състояние. В по-стари руски паметници употребата на постпозитивните местоимения стои функционално в много по-голяма близост до членуването в българския език, отколкото е тази употреба в съвременните северноруски говори. Разликата се състои в това, че в северноруските говори прибавянето на показателното местоимение е непоследо-

вателно, те често пазят показателното си значение и могат да се явят не само след съществителни, но и след глаголи и лични местоимения (Мирчев 1953, с. 131). „В южнославянските езици, в които употребата на прости и сложни прилагателни е най-близка до праславянската, съществува специализация на простите форми за израз на *неопределеност* и на сложните – за *определеност*“ (Леков 1958, с. 49). Аналогично е положението и при числителните и някои местоимения; а също и при показателните местоимения за близост и за отдалеченост (Леков 1958, с. 107).

С развоя на членната форма българският език прилича на балканските езици – по-точно на румънски и албански. Тя е следствие от общобалкански тенденции, които обаче са били специфичноразлични за отделните балкански езици. Така че развоят на членната форма в български изключва външно, механично въздействие на някои от тях. Тя е резултат от функционирането не на показателното местоимение изобщо, а именно на слабите енклитични показателни местоимения и затова е задпоставена. К. Мирчев преценява като неубедителни опитите на Л. Милетич да докаже, че българският е познавал и притежава и сега по диалектите си и предпоставени членни форми. Впрочем именно Л. Милетич открива наченки на българската членна форма още в славянския език основа – схващане, което не се споделя, тъй като не може да обясни защо останалите славянски езици не формират членувани форми. Критикувайки позицията на Л. Милетич, К. Мирчев същевременно не е съгласен и с много разпространеното квалифициране на членуването като новообразувание, развило се след XV–XVI в. (Мирчев 1953). Според него българската членна форма е била „не в зачатъчно, а в доста напреднало състояние още през X век“.

Това се доказва от следните факти:

1. Още в Кирило-Методиевия българомакедонски диалект има наченки на членна форма. Това са тясно свързани в морфологично и акцентно отношение имена със следващите ги местоимения: **работъ** вм. **рабъ тъ**; **народось** вм. **народъ сь**; **родотъ** вм. **родъ тъ**; **образось** вм. **образъ сь** (Мирчев 1953, с. 132). Въпреки че повечето историци съзират гръцко влияние в тези случаи, безспорно е, че е налице изгубване на първичното показателно значение и преминаването на показателното местоимение към друга степен на абстракция, към граматикализирането му като детерминиращо.

2. Някои фонетични белези на новобългарските членувани форми при имената от мъжки род свидетелстват за техния архаичен характер и за прякото им свързване в хронологично отношение с изтъкнатите старобългарски съчетания. В членната морфема *-ът* само *т* е от показателното местоимение. Предходното *ъ* е остатък от краесловните ерове в слаба позиция, които са изчезнали много рано, още в старобългарския период. „Запазването на еровата гласна в членуваните форми (*род-ъ-т*) свидетелства, че съчетанието е било оформено преди заглъхването на краесловните ерове.“ Същото показват и западнобългарските диалектни форми *градо(т)*, *родо(т)*. При тях има изясняване на крайния ер, попаднал в силна позиция, в гласна *о*. Този фонетичен закон е започнал да действа в известни български говорни области в X в. и е завършил към края на старобългарската епоха (Мирчев 1958, с. 133).

3. Тъй като в Кирило-Методиевия диалект членната форма е била в зачатъчно състояние, членуваните гръцки прилагателни са били превеждани със сложната форма на българските прилагателни, запазили старото си членно значение, а членуваните гръцки съществителни – с нечленувани български. Съществуват обаче и примери, в които гръцки членувани форми са предадени със започналото в езика семантично преобразяване на съчетанията от съществително и следващо го показателно местоимение. Такива случаи има в Супрасълския сборник.

4. Членни форми се срещат в езика на Йоан Екзарх. Употребата им е последователна в три негови произведения. Макар че става въпрос за късните им преписи, тъй като в старобългарска редакция те не са запазени, тази последователност показва, че членувани форми вероятно е имало и в оригиналите.

5. Възникването на членната форма е предшествало разпадането на родовите окончания в множествено число при прилагателните и при някои местоимения, вероятно осъществило се паралелно, за което има доказателства от XII–XIII в.

6. Членната морфема за множествено число на съществителните имена в съвременния български език пази следи от падежни флексии. Доказателство за това са формите на показателните местоимения, превърнали се в членни морфеми. В старобългарски местоимението **тъ** е имало за множествено число следните форми: **ти** за м. р., **ты** за ж. р. и **та** за ср. р. Днес имената от мъжки и женски род имат членна морфема *-те* (явно от **-ти** и **-ты**). Типичният вокализъм във формите на косвените падежи на показателното местоимение **тэ-** – срв. **тэхъ, тэмъ, тэми, тэхъ** е повлиял и върху формата за именителен падеж, която се видоизменя в **-тэ**.

Морфемата за среден род е *-та*, което е всъщност архаичната форма на показателното местоимение **тъ** за ср. р. мн. число – **та**: срв. *мъже(те)*, *жени(те)*, но *деца(та)*.

7. Народният език през среднобългарския период е имал вече напълно оформена членна форма. Употребата ѝ обаче е била отбягвана, заради максималното подражаване на старобългарския Кирило-Методиев език, а това създава невярната представа за по-късно възникване на членуването в български (Мирчев 1958, 135–136).

По наше мнение, убеждението за понятийната родственост на двете категории е основателно. Пространствената квантификация в съвременния български е граматикализирана чрез средствата на категориите *определеност–неопределеност* при имената и *таксис* (*относителност–неотносителност*) при глагола. Опозицията *референциалност–нереференциалност* е съотносима и с двете категории – именната и глаголната, – като в качеството на маркирани, референциални, се проявяват граемите *определеност* и *относителност*. Тази пространствена квантификация, съществувала в старобългарски само при глаголите, от X–XI в. е наложила съответна граматикализация и при имената под формата на членуването им. Явлението вероятно е било повлияно и от старогръцки. Развоят към членуване на имената допринася за отмиране на падежното склонение в български. В останалите славянски езици то не се наблюдава, затова стремежът към симетрия в системата постепенно налага отмирането на относителните глаголни форми, по-специално на имперфекта, и редуциране на темпоралната система до съвременното ѝ състояние.

ЛИТЕРАТУРА

Бондарко 1984: Б о н д а р к о, А. В. Функциональная грамматика. Ленинград.

Бондарко 1985: Б о н д а р к о, А. В. О таксисе. – Zeitschrift für Slawistik, 30, № 1, 3–16.

Бондарко 1987: Б о н д а р к о, А. В. Теория функциональной грамматики. Темпоральность. Модальность. Временная локализованость. Таксис. Ленинград.

Бунина 1959: Б у н и н а, И К. Система времен старославянского глагола. Москва.

Бунина 1971: Б у н и н а, И К. Категория времени или категория таксиса. – Исследования по славянскому языкознанию. Сборник в честь шестидесятилетия профессора С. Б. Бернштейна. Москва, 124–129.

Вондрак 1912: W o n d r á k, W. Altkirchenslavische Grammatik. Berlin.

Деянова 1966: Д е я н о в а, М. Имперфект и аорист в славянските езици. София.

Ивић 1956: И в и ћ, П. Дијалектологија српскохрватског језика. Нови Сад.

Ивић 1994: И в и ћ, П. Српскохрватски дијалекти. Њихова структура и развој. Нови Сад.
Кузнецов 1959: К у з н е ц о в, П. С. Очерки исторической морфологии русского языка. Москва.
Куцаров 1997: К у ц а р о в, И. Лекции по българска морфология. Пловдив.
Леков 1958: Л е к о в, И. Общност и многообразие в граматическия строй на славянските езици. София.
Маровска 2000: М а р о в с к а, В. За категорията таксис в съвременния български език. – В: Едно поколение български езиковеди. София, 108–115.
Маровска 1998 : М а р о в с к а, В. Стилистика на съвременния български език. Пловдив.
Маслов 1954: М а с л о в, Ю. С. Имперфект глаголов совершенного вида в славянских языках. – ВСЯ, вып. I.
Мирчев 1853: М и р ч е в, К. Кога възниква членната форма в българския език. – В: Христоматия по история на българския език. София, 130–136.
Мирчев 1958: М и р ч е в, К. Историческа граматика на българския език. София.
Митриновић 1997: М и т р и н о в и ћ, В. Еквиваленти општег претерита пољског и руског језика у савременом српском наративном тексту (статус и функције простих претерита као пандана пољских и руских облика прошлог времена у најновијим српским преводима). – Зборник Матице српске за филологију и лингвистику, XL/1. Нови Сад, 83–96.
Ницолова 1976: Н и ц о л о в а, Р. Българският глагол (обзор). – В: П а ш о в, П., Р. Н и ц о л о в а. Помагало по морфология. Глагол. София, 7–21.
Ницолова 1984: Н и ц о л о в а, Р. Прагматичен аспект на изречението в българския книжовен език. София.
Пенчев 1985: П е н ч е в, Й. Време, таксис, синтаксис. – Български език, № 6, 523–528.
Пенчев 1987: П е н ч е в, Й. Перфект и превръщане в перфект. – Във: Втори международен конгрес по българистика. Доклади. Т. 3. София, 468–474.
Станков 1987: С т а н к о в, В. Семантичният инвариант на определеността. – Във: Втори международен конгрес по българистика. Доклади. Т. 3.
Якобсон 1972: Я к о б с о н, Р. О. Шифтеры, глагольные категории и русский глагол. – В: Принципы типологического анализа языков различного строя. Москва, 95–113.
Dostál 1954: D o s t á l, A. Aorist a imperfektum v lužické srbštině z hlediska slovesného vidu. – Acta universitatis Carolinae. Slavica pragensia, I. Praha.
Gebauer 1894–1829: G e b a u e r, J. Historická mluvnice jazyka českého. III–IV. Praha.
Havránek 1957: H a v r á n e k, B. Aspect et temps du verbe en vieux slave. – In: Melanges linguistiques offerts à Ch. Bally. Genève.
Meillet 1902: M e i l l e t, A. Études sur l'étimologue et vocabulaire du vieux slave. I. Paris.
Nerad 1941: N e r a d, A. Význam staroslovenského imperfekta. – Listy filologické, 68.
Reichenbach 1947: R e i c h e n b a c h, V. H. Elements of Symbolic Logik. New York
Sawicka 1978: S a w i c k a, I. Referencijalna kvantifikacija rečenice. – Зборник за филологију и лингвистику, XXI/I, Нови Сад, 55–61.
Schooneveld 1959: S c h o o n e v e l d, C. H. van. A Semantic Analysis of the Old Russian Finite Preterite System. s-Gravenhage.

НАЙДА ИВАНОВА

ИЗ ИСТОРИЯТА НА ВЕРБАЛНИЯ КОМИЗЪМ В БЪЛГАРСКИЯ И СРЪБСКИЯ КНИЖОВЕН ЕЗИК ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО (ЙОВАН СТЕРИЯ ПОПОВИЧ И ПЕТКО РАЧОВ СЛАВЕЙКОВ)

През XIX в. в сръбския и българския книжовен език се обособява фаза, когато в изграждането на нормата, схващана като езикова субстанция, необратимо надделява тенденцията към утвърждаване на народната говорна основа. Същевременно процесът на стилистична диференциация все още не е завършен – задвижват се езикотворческите механизми, които оформят националната специфика на стилистичната система. В този контекст би било ползотворно да се проучи творчеството на Йован Стерия Попович и на Петко Рачов Славейков, които се утвърждават като символни фигури от възрожденската епоха със своя авторитет и влияние в сръбската и в българската култура, както и с хилядите страници словесно творчество в разнообразни жанрови форми. Спомените на съвременниците и признанията на самия П. Р. Славейков доказват наличието и на пряко влияние от страна на Й. Ст. Попович върху българския книжовник (Баева 1965, 44–51). То е свързано с трите хумористични календарчета, които Й. Ст. Попович публикува под псевдонима Винко Лозић: *Новый забавный календаръ. У Будиму, 1830* (нататък К1); *Вінка Лозића другій забавный календаръ. У Будиму, 1832* (нататък К2) и *Веселякъ за годину 1835. Или Вінка Лозића трећій забавный календаръ. У Будиму, 1835* (нататък К3); през 1857 г. П. Р. Славейков издава в Цариград *Нова мода календарь* (подробно за сръбските и българските календари през Възраждането вж. Матицки 1997, Михова 1995). Следите от директно влияние са трудно откриваеми и това не изненадва, като се има предвид ярката творческа индивидуалност на двамата възрожденци.

Изданията са малка част от творчеството на авторите – това са привидно леки, развлекателни четива, ползващи се с голяма популярност, които в съдържателен план представят картина на нравите в сръбското и българското общество от епохата, а по отношение на някои свои езикови и стилистични особености, те са позначими от емблематични произведения на двамата писатели. Това донякъде произлиза от самата идея да се пародира календар, който като разновидност на популярната литература от епохата съдържа разпадащи се прозаични форми, наследени от Средновековието, и други, които са във фаза на формиране. И първите, и вторите, бидейки пародирани, са представени в техните структурообразуващи признаци, които същевременно са подложени на деструкция. Спецификата в сегментирането на макротекста, в начина на обособяване на отделните текстови цялости, тяхното включване към определени календарни рубрики или други цялости, отразява начините на стилистичното разслоение на двата съвременни книжовни езика.

*

При Й. Ст. Попович заглавията на съответните текстове най-често недвусмислено насочват към рубриката от традиционните календари, която се пародира. Присъстват модифицирани средновековни форми, свързани с летоброенето, астрономията, астрологията, медицината, а също така популярни четива, имитиращи календарни рубрики от по-късния период на Просвещението и Класицизма (практически съвет, напътствие, рецепта, обява, ценоразпис, панегирик, анекдот, афоризъм, популярна поезия и т. н.). Истинска календарна част липсва. П. Р. Славейков се основава на други елементи от структурата на възрожденския календар – в уводната част (с. 3–9) чрез заглавия обособява традиционните рубрики: **пасхалия**, **прокобения**, **помрачения** и **забележвания верни**. В началото на всеки месец е „изтълкуван" съответният зодиакален знак, а в края на месеца се коментира метеорологичното време (тези елементи липсват у Й. Ст. Попович). Останалата преобладаваща част е календар – на всеки ден, поставен в рамките на месеца и седмицата, съответства текст, който би трябвало да описва определено събитие (това е разгърнато модифицирано съответствие на летоброителните текстове, с които започват календарите на Й. Ст. Попович).

Двамата автори по специфичен начин моделират **календарното събитие**, опирайки се на летописно-хроникалната традиция, модерната южнославянска историография, фолклорните представи за време и пространство, както и на кратките наративни форми в тогавашната художествена литература.

И трите календара на сръбския писател имат рубриката **леточисление** – „Године паметодостойни /паметодостойны приключенія". Това са кратки фрагменти с еднообразна синтактична оформеност по модела: *од + род. пад. + (има година/има) + броят на годините* (например: Одъ сазиданія прве крчме …553 К1 3). Този модел е най-фреквентен в К1 и задължителен за всяко първо изречение в рубриката. Паралелно се употребява и типично сръбската синтактична конструкция: *Одъ како + описание на „събитието"* + (*има*) + *посочване на броя на годините*, чиято честота хронологически нараства. На фона на пълния превес на говоримите езикови особености в този стилистично маркиран модел са запазени лексеми от черковнославянски/руски произход и елементи на традиционен фонетизъм (срв. отглаголните съществителни с наставка *–није*: (од) приключенія – 3, сазиданія – 3, урежденія – 3, изобретенія – 3, проимышленія – 4, заключенія – 4 К1, като в следващите календари надделяват сръбските езикови особености: (од) постаня – 3, 4 К2, 3 К3, в конкуренция с говоримата форма: (од) почетка – 3 К1). В десния край на синтактичната рамка по правило са ситуирани числата, означаващи годината на съответното „събитие". В К1 посочените години не намаляват последователно по стойност, а са подчертано произволни. Последното „събитие" в рубриката е с давност от един ден: „Одъ заключенія мира Ново-Садски пирлярица еданъ данъ" – 4. В К2 последната синтактична цялост в рубриката е трансформирана в диалогична структура, без да се посочва година или дата: „А одъ кадъ є Госпоя Євра постала Списательицомъ? Одъ како іой є почео мужъ гладовати, и деца жалостна и неумивена иђи." – 4.

„Събитията" от сферата на бита и етиката или не се поддават на хронологизация (например възникването на първата кръчма, на първото кафене, кога жените започват да злословят, да се скубят, да се карат), или се поддават на относителна хронологизация, т.е. свързват се с новите влияния и мода (кога започва носенето на очила по сокаците, кога възникват баловете, кога „фрайлите" започват да четат романи). И в двата случая псевдохронологизацията на явленията в календарите е преднамерено произволна (срв. също: „Одъ како су постали Жирафи…" К2, с. 6).

Транспонирането на битови и етични явления и категории в сферата на историческите събития и явления, самата тяхна претенция за историзъм чрез включването им в рамките на леточислителния текст създава елемент на неочакваност и комизъм. Трансформацията се осъществява чрез характерни стилистични похвати. Например историческите понятия „мир“ и „война“, интерпретирани като антонимна двойка, са корелативни на антонимните двойки: *мъж–жена* (К1 8-9); *свада–помирение* (между съпрузи, между съседи, между картоиграчи – К1 8–9, К2 9-10); те от своя страна генерират цели вериги от антонимно организирани лексеми (срв. мъж–жена, кисело–медено, вряло–студено К1 8–9). В процеса на псевдохронологизация се разколебават устойчиви изрази (например: „Одъ постаня блудны синова …“ – К2 3 398, където библейският израз „блуден син“ губи от стилистичната си маркираност с нарушаване на категорията „число“). Описанието на битовите „събития“ изобилства с експресивни метафорични преноси, характерни за сръбския говорим език („Одъ произмышленія, како жене мужевлѣве кесе благосиляю“ К1 4; „Одъ како су пауцы женама почели альине везти“ – К2 4; „Одъ како су мужевима почели рогови ницати“ – К2 3).

При П. Р. Славейков календарното събитие е структурирано значително по-сложно – за всеки отделен ден или в рамките на няколко последователни дати се обособяват прозаични или (рядко) поетични фрагменти. Календарната рамка предполага семантично натоварване на съдържанието с елемент на историческа конкретност. В текстовете обаче се експериментират различни жанрово-стилистични комбинации със свободно вариране на структурообразуващите компоненти. Срещат се текстове, наподобяващи вестникарски съобщения, новости, апели, обяви, дописки, телеграфически известия и телеграми, диалози, басни, афоризми, анекдоти, пословици, авторови коментари, библейски цитати на черковнославянски език, поезия и т. н. Поради жанровия синкретизъм, динамичното вариране в изразяването на определеност, полуопределеност, неопределеност на място, време и участници често е в антагонизъм спрямо календарната рамка (например *за място*: „На Ирин-Пиринъ планина са отвори едно дѣховно училище“ – 26; „Днесь въ пѣсто-гори Тилилейско браса съборъ отъ сички-тѣ настоѧтели на монастыритѣ на Болгаріа …“ – 33-34; „Въ единъ градъ“ – 47; „въ К-во“ – 30, „Въ едно мѣсто“ 59; *темпорална и модална характеристика на действието* – форми за минало и бъдеще време на глаголния предикат, прагматични индикатори за несвидетелско предаване на събитието: „Днесъ единъ скъперникъ ще са обэси защото не можилъ да са отвые и далъ петъ гроша помош' за училище-то“ – 25-26; „День достоенъ за вѣченъ споменъ. Родиса единъ списатель, който ще състави на българи-тѣ Грамматикѫ“ 27; срв. също изрази от типа: „Шепниса изъ Цариградъ“ – 38, „Казватъ че“ – 20, 48; „Чѣваса че“ – 12; „Млого са говори“ – 28; „Чѣдо голѣмо станѫло“ – 36; „Ще излѣзе аслїа онѣй що са чѣ, ужь че …“ – 38 и т. н.; *неидентифициран субект*: „една жена“ – 11, „отче“ – 12 „Единъ старъ търговецъ“ – 15, „Нэколко даскалетини“ – 18, „Единъ Рѣховченинъ“ – 22, „Единъ учитель“ – 51“, и т. н.).

Най-опростеният модел календарен текст се свежда до формулировка на конкретен сюжет – маркират се ключови понятия и отношения между тях, често са в сегашно неактуално време, с максимално опростена вътрешна структура. Условно казано, това са фрагменти с нулева жанрова принадлежност. Те имплицитно притежават жанрово-стилистичния потенциал да се разгърнат като кратки разкази, фейлетони, скици и т. н. („Нѣкой чѣжденецъ минѣва прѣзъ Т. сички мѫжко и женско, млади и стари са напосакали да го гледатъ и пытатса, да ли е имотенъ! Да ли женѫ търси?!“ – 40; „Малко-то наши списатели за да са отървѫтъ отъ книги-тѣ които сѫ печатали, погодѫватса съ каква да е трампа.“ – 60; „Нѣкои жени врачѣватъ за да намрьзѫтъ мѫжїе-то имъ мехны-тѣ и кавенета-та“ – 68 и т. н.).

Подобен тип събитийна номинация, който експлицира сюжетността сама за себе си, е сравнително рядък. По-често ядрото на календарната единица се изгражда от *метафора* („Попови-тѣ днесь ръсѧтъ и кръчмари-тѣ ръсѧтъ бъчовы-тѣ съ менци“ – 10–11), *парадокс* („Господинъ Господинъ Ѳадей Дивичїанъ отъ голѣма ревнос' за българско-то просвѣщенїе иска да удари бѫкаи на българска-та книжнина“ – 67), *разложени фразеологизми* („Единъ масторъ калпакчїй дошелъ въ Т. крои и налага сѣкимѫ какъвто той ще калпакъ“ – 63), на основата на *паронимия*, като се използва възможността за ритмизация на текста („Свикватса спомощници за да составѧтъ Българскѫ маткѫ – Да е печена патка да видишь надхватка“ – 16); *ритмизация и неологизми* („Умложаваса число-то на български-тѣ учители-мѫчители, списатели-драскатели, оратори-пернатори, стихотворци-вѣтроборци и ритмачи за колачи“ – 35) и други експресивни езикови особености.

Най-фреквентни са структурите, обединяващи няколко календарни единици в една смислова цялост. Това може да бъде един сюжет, сегментиран на няколко дати или комбинация от сюжетно и коментарно ядро в множество разнообразни конфигурации: *сюжет* (неутрален или във вид на фабулизирани тропи, или кратки наративни форми с разнообразна жанрова принадлежност) + *авторов коментар* (най-често емоционално маркиран, в който допълнителен експресивен ефект внася ритмизацията на прозаичния текст, включването на образци от популярната поезия на времето, фрагменти на турски, гръцки, макароничен език или отделни библейски цитати на черковнославянски език): (срв. *м. май: факт + коментар*: П. 20. „Оплакватса злѣ български-тѣ учители че нѣматъ ученицы, а колкото имѫтъ и тѣ не стоѧтъ до врѣме“. В. 21. „Ври! Кипи! Гаржл-гаржлъ бѫка просвѣщенїе-то у българи-тѣ.“ 35; *април: имитация на анекдот с усложнена наративна линия + авторов коментар*: Ч. 11. „Единъ пѫтникъ европеецъ, като минѫлъ прѣзъ Т. и видѣлъ толкози европейкы, попиталъ дѣ сѫ мѫжїе-то на тѣзи жени?“ П. 12. „Поевропейчани-тѣ кокони са сърдѧтъ на мѫжїе-то си защо са непоевропейчатъ и тѣ … да спѫснатъ брады, барбаты, мѫхы, или пакъ да си брѣснѫтъ и мѫстакытѣ.“ С. 14. „Ако ще Господь и то ще бѫде, и тогизъ то ѣ ще стане досѫш' Габровска работа … Брады европейски, глави дърводѣлски.“ – 28–29*; януари: имитация на апел + имитация на известие + коментар-пословица + алегория + метафоричен пренос, оформен като известие + иронично псевдосъобщение + коментар-пословица*: С. 23. „Призоваватса български-тѣ учени да спишѫтъ и да прѣведѫтъ пристойны-тѣ за прѣподаванїе учебны книги.“ – Ч. 24. „Извѣстѫваса на български-тѣ учени, че има на български поглавнѫ-тѫ часть на учебни-тѣ книги, каквото календарчета, Бертолдовци, Веселѫшки, и дрѫги таквизи пепелчѫци и лайнѫшки.“ – П. 25. „Нека знаѫтъ ёще че и дрѫги потрѣбни книги излѣзохѫ на бѣлъ български свѣтъ, таквизи сѫ Митарства-та, Пиѳїѫ-та, Стратин-ходжа и др.“ – С. 26. „Царѫвли нема гайда ище.“ – Н. 27. „Българска-та книжнина са прѣбразила на Костена жаба и тича прѣзъ една орница.“ – П. 28. „Цареградски вѣстникъ заспалъ и нема кой да го събѫди.“ – В. 29. „Издатель-тъ на едно списанїе сънѫвалъ, че са написали 2,000 спомощницы прѣдплатницы за книга-та мѫ.“ – С. 30. „Гладна кокошка просо сънѫва.“ – 14).

В календарите на Й. Ст. Попович са обособени **астрономична, календарна и астрологична рубрика**. Езиковата игра пародира стилистичната норма както на средновековните четива от този тип, така и формиращата се терминология на природните науки в съвременната сръбска учебникарска и научно-популярна литература. У П. Р. Славейков фрагментите с гадателно и астрономическо съдържание присъстват недиференцирано в рубриките „Пасхалїѧ“ – 3, „Прокобенїе за 1857 година“ – 6–8, „Помраченїѧ“ – 8 и „Врѣме“ към всеки месец.

В текстовете, свързани с жанра „прокобения“, в сръбските календари се наблюдава нормираност и устойчивост на синтактично ниво, подобно на леточисли-

телните фрагменти. Установяват се няколко вариантни реализации. В „Годишня Пророчества“ К2 5–6 се съдържат 14 изречения със задължително употребени форми на бъдеще време („Ко нема віна ни ракіе, онай ће с’ водомъ задоволянъ быти“ 5–6); срещат се и прорицателни фрагменти с допълнителна конкретизация по темпоралната ос чрез лексикални средства: *ове године + бъдеще време на глаголния предикат*; рубриката „Овогодишньи знацы“ в К3 5–6 е структурирана според синтактичния модел: *„Кадъ .... то є (извѣстный) знакъ да (ће) ...“*, като глаголните предикати са в края на простите изречения, образуващи сложното съставно изречение с подчинено обстоятелствено изречение за време („Кад’ младичь често карте меша, то є знакъ, да ће у старости кулю (пасуль) мешати“ К3 6). Прогностичният характер на текстовете у П. Р. Славейков най-често също е маркиран с различни форми за бъдеще време на глагола (например: „… които не сѫ си приготвили зимовище има да ги прострѣли стѫд-та, като люта отровна стрѣла“ – 62; „Колкото за врѣме-то, то ще бѫде непостоѧнно…“ – 6). Устойчивите синтактични конструкции експлицират връзката на текстовете с традиционния гадателен жанр.

Деструкцията на тази форма у Й. Ст. Попович е постигната чрез замяната на очакваното неутрално описателно съдържание с характерни експресивни езикови похвати главно на лексикално ниво: *антонимия* („Млоги ће у браку донде лепо живити докъ се непосвађаю“ – К2 5; „Кадъ се Трговачкій калфа на каруци вози, то є знакъ, да ће му Господаръ скоро пешке иђи“ – К3 5; *тавтология:* „Киша ће врло влажна быти“ – К2 5; *метафора и синекдоха*: „Млого ће прстеня и мамуза кодъ чивута у залогу доћи“ – К2 5; *игра със семантиката на фразеологичните изрази и неутралното лексикално значение на изграждащите ги компоненти*: „За носъ неће се нико дати вући разве одъ берберина“ – К2 6, „Кад’ младичь шеширъ криво носи, то є знакъ, да му ни мозакъ право не стои“ – К3 6). В статията „О плодоносію землѣ“ К1 10–11 нормата се разколебава чрез въвеждането на *езиков ребус* – повтарящата се във вид на изброяване устойчива структура завършва с израза: „(Ове године) … ябуке быће крупніе и выше, нежели смокава“; последната лексема отключва определени междуезикови метафорични асоциации: „най-много смокини ще узреят зад ушите на злите жени“; на немски названието за ухо е Dhr(sic!) вм. Ohr, а за смокини е Feigen; от читателя се изисква самостоятелно да комбинира езиковите елементи („састави садъ ове две речи“) – да съедини двете думи – и ще види колко е сладко ястието Dhr feigen(sic!) вм. Ohrfeigen (=плесница), т. е. „заушняк“; това не е ядене за мъже, тъй като те не обичат сладко, но е подходящо за жени, защото помага да узрее умът.

За разлика от Й. Ст. Попович при П. Р. Славейков пародирането на прорицателните текстове става предимно чрез разколебаване на предикативното ядро – индикативните футурни конструкции се заменят с модални: „Прѣзъ този мѣсъцъ врѣме-то ще бѫде хѵбаво, че може пакъ да са развали и подиръ може пакъ да са управи“ – 37). Рубриката „Забѣлѣжванїа вѣрни“ също е оформена по определен синтактичен модел: *„Кога видиш (виждаш) ..., да знаеш, че ...“*; подчиненото допълнително изречение обаче не е структурирано по схемата *ще се случи явлението X* (т. е. с футурна форма на глагола), а изразява резултативност или модалност (срв. например: „Кога видишь нѣкоѭ момѫ че са млого труфи и примѣнѵва да знашь че е закъснѣла да са ожени“ – 8). П. Р. Славейков максимално се отдалечава от първообраза, прибягвайки до *контаминация на кратки прозаични жанрове*. В прокобенията се инфилтрират пословици в силно модифициран вид: въвежда се инициалната формула „тази година“; вместо сегашно гномическо време се употребява бъдеще време; индикативни или императивни форми за 2 л. ед. ч. се заменят с нелични и възвратни конструкции в 3 л. ед. ч.; разгръща се хипотаксисът за сметка на паратаксиса; прибягва се до свързване на две или повече разло-

жени пословици; добавя се и авторски коментар (срв. „Тазъ година, кой-то залавѧ млого работы малко ще свьршѣва, и кой-то наймлого бърза найподиръ ще остава“ – 7; „Тазъ година трѣбва да са плевѧтъ ниви-тѣ съ врѣме, да са кѫрпи садрано-то додѣ е малко; кое-то може да са свьршва днесь, да са не оставѧ за утрѣ; сѣки да си вьрши работѫ-тѫ самичакъ и да са надѣва на добро отъ люцки рѫцѣ той пасе вѣтрове-тѣ.“ – 5).

В текстовете с астрономическо съдържание най-често се обиграват названията на астрономически понятия, като двамата автори използват аналогични похвати за постигане на комичен ефект. Й. Ст. Попович често *противопоставя общоупотребителното и терминологичното значение на лексемата* (например „ден“ в значение на „денонощие“ и като „времето от изгрев до залез слънце“: „Ове године има 365 дана, и свагда између ньи едну ноћ“ К1; *специализираното значение на термини словосъчетания се комбинира с конкретното лексикално значение на единия от компонентите* – например: „новъ месецъ“ (= новолуние) и прилагателното „нов“ („кадъ бирташъ новъ шилдъ дигне“ – „пунъ месецъ“ (пълнолуние) и прилагателното „пун“ („кадъ бирташъ едно за другимъ пуну флашу доноси, то месецъ расте, и скоро ће се испунити“ – К1 20; 4. При П. Р. Славейков крайна цел на *детерминологизацията* не е неутралната употреба на лексемата, а постигане на метафоричен пренос чрез псевдотерминологизация („Снѣгъ безъ пари може да вали, и стѫдено на вѣра може да стане…“ – 15). Срещат се т. нар . *празни, неинформативни изказнавия* (Санников 1999, 390-393), които са своеобразна разновидност на *тавтологията*: „Златный кругъ е жутъ“ – К1 4, „Грашакъ биће са свымъ округао“ – К1 10; прибягва се и до тавтология в чист вид: „Кодъ Сиромаа врло ће се сиромашки живити“ – К2 5; аналогично у П. Р. Славейков: „Кржгъ слънчовъ, като търкало обълъ“ – 3.

В акта на номинация се въвеждат недопустими за съответния стил *метафорични преноси* (например в рубриките „Добри Знацы“ – „Рђави Знацы“ – К2 8, антонимно се подреждат картоиграчески термини; в рубриката „Седамъ Планета“ заглавието предполага да бъдат посочени астрономическите названия на планетите в слънчевата система; Й. Ст. Попович изброява 7 названия на съдове за течности: чаша, крчагъ, канта, бардакъ, бокалъ, чутура и ибрикъ – К1 5 и 7 названия на игри на карти и парични единици: Халбер Цвелфе, Макао, Фаро, Шервенцлъ, тарок, преферанцъ, маріяшь – К2 6; у П. Славейков: „… а наймлого ща мьгла и тьма да има надъ сичкитѣ училища по Българіѧ“ – 7–8).

Подобен тип преосмисляне на акта на номинация цялостно преструктурира гадателния текст и това експлицитно се проявява в рубриката „О царствующей Планети“ в К2 и К3, където именно лексикалната подмяна в названието на планетата – „Шервенцлръ (иначе фарбл)“ К2 7, К3 6–7 генерира верига от метафорични трансформации в осмислянето на терминологично употребените лексеми (*висока температура* – горещина – много картоиграчи свалят и залагат дрехите си; *влага* – влага в очите – плач; *суша* – вероятно през фразеологичните изрази от типа *остати сув, остати на сувоме* – суша по джобовете – без пари; *цвят* – червен, като карта десятка и т. н. Именно това е най-фреквентният похват за пародиране в рубриките „Годишнѣ промене“ – К2 8–9, „Знацы месечніи“ – К1 5, „О мѣни месечной“ – К1 19–20, „О месецу“ – К2 9, „О помраченіяма“ – К1 7. В рубриката „Прокобеніе за 1857 година“ по подобен начин и в подобен контекст П. Р. Славейков въвежда неологизма „Паричан“.

В сръбските хумористични календари терминологизираната лексика като система организира в отношение на *антонимност, синонимност или йерархическа съподчиненост* названия, свързани с определени модели на човешко поведение, без за това да са налице обективни семантични езикови основания. Спекула-

тивната семантична организация на вторичната лексикална система по аналогия на терминологизираната лексика води до преднамереното формулиране на научни неистини (например: антонимната двойка *дан/ноћ* се съотнася с *муж/жена*: „Дань и ноћь ове године єдначисе, кадъ се мужъ и жена у коштацъ увати“; антонимното противопоставяне се разширява с привличането на лексемите *најдужи / најкраћи* – „Најкраћа є ноћь, кадъ се човек карта – найдужій дань, кадъ се почне каяти, што се игра“ – където по аналогия като антонимни се моделират изразите *играя на карти/кая се, че съм играл на карти*, т. е. научните представи за измерването на времето се заменят от субективни психологически критерии; тъй като това противопоставяне няма *езиков* антонимен израз, то ерозира не формалния, а съдържателния план на текста и преднамерено влиза в противоречие с научната интерпретация на темата: „Обычно су зими дужи дни него лети, єр’ се не само даню него и ноћу єде піе, игра и скита.“ – К2 8–9). П. Р. Славейков също използва лексикалната антонимия, най-често от комплементарен тип, която изчерпва цялото семантично поле, вместо да го селектира („пакъ ще има есны и облачны денїе, слънце и дъж, тихо и вѣтровито …“ – 7); наред с по-фреквентния подход от типа „Иманѣ и Неманѣ Новаца“ – К3 22–23, българският книжовник прибягва и до антонимно лексикално противопоставяне, което същевременно се неутрализира на синтактично ниво (срв. например: „…*кой-то има пари* ще може да си кѫпи и да има какво-то поиска; Токо умъ, разѫмъ и добра волѧ съ пары са не кѫпѵва. Сиромаси-тѣ тасъ годинѫ щѫ нѫ минѫтъ бѣдно и злочесто, ама тѣзи сыромаси, които поимватъ парыцы не ще угадѭтъ какъ щѫ нѫ прѣминѫтъ …“ – 3–4).

Българският книжовник прибягва и до други експресивни средства за постигане на комичен ефект: *вериги от градуални синоними,* чието вместване в противопоставителна синтактична конструкция създава смислов ефект на алогичност („Испьрво снѣгъ и мразъ, а подиръ стѫдъ и ледъ“ – 20; *асоциации с устойчиви изрази и фразеологизми, като се обиграва противопоставянето между неутралното и експресивното значение на лексемата* („Нощи-тѣ възхладни. Денѣ пакъ ше пече. Който иска да не мѵ е толко тежчена да иде при мѣстныѧ архипастырь да са поразговори за успѣха и образованї ѧ-то на българи-тѣ, и нека бѫде увѣренъ че ще са порасхлади, може быле и стѵдени тръпки да го побїѧтъ.“ – 52; *ритмизация на прозаичния текст*, която в сръбските календари се среща в значително по-ограничена степен („Дьрвета-та ше цавтѧтъ, славеи-тѣ ще пѣѭтъ, агънца-та щѫ мрѫтъ, овцѣ-тѣ щѫ блеѧтъ.“ – 32).

По аналогичен начин двамата автори интерпретират и **медицинската тематика** в своите календари, пародирайки средновековни лекарственици, съвременни медицински съвети и рецепти, описания на определени болести и медицински процедури.

В календарите на Й. Ст. Попович специфични трансформации претърпява жанрът на **гатанката** – от една страна, вероятно писателят е повлиян от бароковото осмисляне на ребуса и загадката, а от друга страна – от зараждащия се интерес към фолклора в духа на романтизма. В календарите обаче деструктивният подход придобива неочаквани модернистични измерения. Докато във фолклорния жанр наградата е удоволствието от отгатването, Й. Ст. Попович предлага материална награда, която поради очевидната невъзможност да бъде получена от читателя, създава шеговита нагласа („… и обећава свакомъ, кой срећанъ буде разрешити ій, награду одъ два пара Кобасица, три олбе віна, и четыри главице лука“ – К2 19–20; „Ову Загонегку ко разреши, доби ће и єдну шунку на поклонъ“ – К2 21). Три пъти авторът привежда и отговор на съответната гатанка (например: „Коя є найлепша песма?“ *) „Ово премда ће свака девойка погодити, опетъ желимъ мушкима притећи, и на уво кажемъ, да є найлепша песма. Ісаіе Ликуй “–

К3 19). В текстовете липсват съществени структурообразуващи компоненти – синтактичен паралелизъм, рима, финални въпроси от типа *що е то?*, отбелязване на съществени семантични признаци на описвания обект. „Гатанките“ на Й. Ст. Попович се свеждат до няколко типа въпросителни изречения: 1) дизюнктивни въпросителни изречения, в които се съдържа отговорът („Далъ се девойке зато не даю у неглиже видити, што се стыде, или што нису раде свое руготе показывати.“ – К3 19; „Шта є лакше сачувати, жену, или котарицу бува?“ – К2 22); 2) въпросителни изречения с помощта на *да ли, јели, има ли*, предполагащи отговор *да* или *не*, който окончателно се прецизира от широкия контекст („Єсули оне фрайлице махіне, кое по єдной регули компліменте праве“ – К3 18; „Дал’ се човекъ одъ жене раставити може зато, што ніе пре венчаня дознати могао да се румени?“ – К2 20); 3) третият тип въпроси се образуват с въпросителните думи *зашто* (най-многобройни – 23 от общо 49 примера), *шта, шта значи* и по-рядко с *какав, гди, кад, колико, како, која, који* – те предполагат множество възможни отговори, като в някои случаи контекстът подсказва само най-общата интенция (например: „Зашто жене дугу косу имаю“ – К3 17 – контекстуално предполага противопоставянето *дуга коса – кратка памет*); в други случаи не е ясно какъв отговор се очаква и просто се поставя акцент върху дадено явление („Како фрайлице, кое су воспитане псую“ – К3 18; „Зашто картаціи ніе дуго време“ – К3; в тази група често попадат афоризми и сентенции, трансформирани в *защо*-въпроси, при което се получава твърде нетипична симбиоза между класицистична и фолклорна кратка прозаична форма („Зашто су они људи, кои лагано говоре и предъ већима одъ себе пузе, најгори тvранни? < *Они људи, који лагано говоре и пред већима од себе пузе, најгори су тирани“ – К2 22; „Зашто су гдикои при свимъ топлимъ альинама опетъ ладногъ срдца.“ – К3 20; „Зашто се старе младожењ҃ найрадіе браку ругаю“ – К3 20). Отговорът като най-важен компонент, който смислово и композиционно структурира жанра на гатанката, става ирелевантен – той често липсва, многозначен е или е прекалено общ. Съдържателната страна на „гатанката“ сама по себе си е подчинена не на него, а е „поставена под въпрос“ – така от всички елементи на жанра непроменен се запазва и се абсолютизира само въпросителният компонент.

*

Лингвостилистичните аспети на комичното в календарите на Й. Ст. Попович и П. Р. Славейков отразяват както ярката индивидуалност на техните създадели във виртуозната игра с езика, така и историческата детерминираност на процесите.

Пародирането на различни жанрови форми най-често засяга синтактичната и лексикалната норма. Авторите постигат комичен ефект чрез употреба на антоними, разложени фразеологични и устойчиви изрази, по-рядко на синоними, неологизми и пароними, владеят механизмите на детерминологизацията и метафоризацията.

В календарите по индиректен начин се проектира езиковата ситуация от епохата. Общо за тях е присъствието на черковнославянския език, макар че неговият статус съществено се различава. Черковнославянският компонент у Й. Ст. Попович не присъства самостоятелно, а само като маркер за висок стил, което е резултат от постепенната му маргинализация в системата от изразни средства. В сръбските календари черковнославянизми и русизми се употребяват в прозаични форми, непосредствено свързани с периода на барока и класицизма (някои от тях в по-дълбока диахронна перспектива се коренят в средновековната епоха) – летоточислителни фрагменти, обяви за „културни събития“ и „новоизлезли книги“, епитаф, панегирик (срв. „Обявленіе“ – К2 23–24, „Панегvрікъ Црву“ – К3 31–34, „Нота“ – К3 34–38). При П. Р. Славейков черковносавянското влияние се проявя-

ва не само в неговата орнаментираща функция в текстове на народен език, но и самостоятелно – в около 20 библейски цитата, изпълняващи ролята на коментар към определени календарни „събития“. Това е потвърждение за високата му възприемаемост в българската езикова среда и все още активната му регулираща функция в книжовноезиковите процеси.

Стилистичната специализация на неславянските чуждоезикови елементи също има първичната си мотивираност в извънфикционалната сфера на езиковата употреба. Й. Ст. Попович употребява латински изрази в имитации на медицински рецепти – срв. Probatum est в „За зубню болесть“ – К1 14, и „Поученія за Картаџіе“ – К3 29–31; dixi – в разсъждения и наблюдения „Нотабене за дужнике“ – К2 12; названия на медицински и юридически понятия – бракът като morbus chronicus, сръбският вдовец като judicio absolutus „Приповедке“ – К3 16–17. Лексиката от немски произход се свежда главно до названия на игри на карти, парични единици и медицински термини, които се обиграват на основата на паронимията и междуезиковата омонимия. Западнославянското присъствие във войводинската ситуация на мултилингвизъм е източник на вербален комизъм в „Приповедка“ – К2 16–17. П. Р. Славейков също употребява турцизми и гърцизми като елементи от експресивния фонд на разговорния български език (вкл. фабулизира определени междуезикови фонетични, морфологични и лексикални различия – например недоразумението с писмото за „щорацы (канелки за бъчови)“ = „сто раци … обиварены“, „защото нема въ грьцки-тѣ слова ш и щ“ – 22). Същевременно авторът въвежда турски пословици и разговорни изрази като коментари към определени сюжети (35, 54, 67–69). Полиглосията в българските календари е по-изразена поради по-голямата динамичност и нестабилност на формиращата се книжовна норма. Тези разлики се основават на специфичното книжовноезиково развитие на двата народа в предшестващите периоди.

Непосредствено преди началото на реформаторската дейност на Вук Караджич в сръбското общество се употребяват три книжовноезикови типа – сръбски говорим език, черковнославянско/руски (т. нар. „рускославянски“) и смесеният славяносръбски език, чиято функционално-стилистична диференциация се проектира в зараждащите се нови жанрове в сръбската художествена литература, както и във формиращата се специализирана научна терминология. С унифицирането на книжовната норма на народна говорна основа нагласата за диференцираност и формална обособеност на езиковия израз се транспонира на стилистично ниво. Затова, въпреки жанровия синкретизъм на календарите и непрекъснатото разколебаване на нормата на отделните прозаични форми, което е задължително за постигане на пародиен ефект, Й. Ст. Попович в по-значителна степен запазва автономността и целостта на текстовите фрагменти, обособява жанровата им принадлежност чрез заглавията и чрез по-голям респект към тяхната архитектоника и композиционна цялост. В българския книжовен език изграждането на нормата на говорима основа става чрез по-слабо диференцирано и регламентирано участие на черковнославянския и руския език (например спецификата на тези процеси илюстрират историческите съчинения на Йован Раич и Паисий Хилендарски). Тази аморфност и проницаемост между подсистемите се запазва като съществена особеност на стилистичното разслоение на книжовния език в ранната му фаза и това обяснява по-неограниченото експериментиране и контаминиране на различни жанрови форми в календара на П. Р. Славейков. Особено характерен е свободният преход между поезия и проза, изразяващ се в последователната ритмизация на авторовите емоционални коментари.

От друга страна, жанровият синкретизъм на творбите, подчертаната им интертекстуалност, структурирането на нетипични текстови цялости като гатанките

на Й. Ст. Попович и сюжетните ядра с нулева жанрова принадлежност на П. Р. Славейков, показват, че двамата възрожденци разчупват календарните ограничения на собственото си време, като в своите лингвистични и литературни експерименти се доближават до светоусещането на модерния човек.

ЛИТЕРАТУРА

Баева 1965: Б а е в а, С. Някои моменти от развитието на сръбската литература и творчеството на Петко Славейков – В: *Известия на Института за литература*, № 16, 3–59.

Матицки 1997: М а т и ц к и, М. Летопис српског народа. Три века алманаха и календара. Институт за књижевност и уметност, Библиотека Матице Српске. Београд.

Михова 1995: М и х о в а, Л. Българските календари. Пловдив, Полиграф.

Санников 1999: С а н н и к о в, В. Русский язык в зеркале языковой игры. – Языки русской культуры. Москва.

КИНА ВАЧКОВА, ВЕСЕЛИН ВАЧКОВ

ЕВРОЛИНГВИСТИЧНИ ИНОВАЦИИ В СЛАВЯНСКИТЕ СТАНДАРТНИ ЕЗИЦИ

През последните две десетилетия, обхващащи края на XX и началото на XXI в., в славянските стандартни езици (ССЕ)[1] проникна и получи съответното разпространение и развитие, продължаващо и сега, значителен набор от иновации (лексикални, словообразувателни, фразеологични, синтагматични), които номинират мащабната дейност по изграждането на Европейския съюз (ЕС). Тези иновации, които за удобство тук ще наречем *езикови средства за Европейския съюз* (ЕСЕС), поставят пред лингвистиката (в частност славистиката) редица проблеми от социолингвистичен, теоретичен и прагматичен характер. Тъй като аналогични процеси, в редица случаи започнали по-рано, се развиват във всички европейски (и не само европейски) страни (вж. напр. Вачкова, Илчева 2002), неслучайно се заговори за обособяването на специален дял в лингвистиката, който може да бъде наречен евролингвистика, а в славистиката – респективно еврославистика.

I. ***Социологичен аспект.*** След края на конфронтацията между Изтока и Запада през 90-те години на изминалия XX в., европейската интеграция получи ново развитие. С декларацията на Европейския съвет от Мадрид (1995) бе провъзгласено, че разширяването на Европейския съюз на Изток е необходимост и исторически шанс. Интересът към присъединяването на държави от бившия Източен блок доведе до масирано навлизане в техните стандартни езици на богат и постоянно разширяващ се корпус от ЕСЕС. Основната част от тези страни (главно в Централна и Източна Европа) са славянскоговорящи и имат за официален/държавен език славянски стандартен език. Така политиката на разширяване на ЕС на Изток оказа и продължава да оказва своето влияние върху ССЕ. Във връзка с отношението на различните държави към въпроса за присъединяването и степента на подготовката за това на някои от тях, към момента ССЕ се обособяват в следните три основни групи:

---

[1] В отделните национални славянски лингвистики битува терминологично разнообразие при назоваването на съвременната престижна форма (книжовния език) на съответния народ. Като цяло обаче термините отразяват ранните периоди от формирането на тези форми (при повечето славянски книжовни езици втората половина на XVIII–XIX в.), когато за основни са приемани писмените, книжните, литературните прояви, а устните са били пренебрегвани. В тази публикация използваме термина *стандартен език*. Освен че е по-удобен като осигуряващ единство при компаративното проучване на славянските езици, терминът е по-подходящ за съвременната езикова ситуация, в която широко са застъпени и устните прояви и е налице стандартизация като съзнателна кодификация, като регулационна, интервенционална активност (Корженски 2001:113), като естествена последица от книжовността, като отражение на целенасочената грижа за езика, за която обществото създава специфични професионални институции (Гладкова 2002:1).

Първа група. Славянски стандартни езици на държави, подали официални молби за присъединяване към ЕС: Република Полша (население около 38,5 млн. души; данните за населението на страните са по: Куцаров 2002; Невекловский 2002), подала молба на 08.04.1994, с официален език полски стандартен език (СЕ); Република Словакия (население около 5,3 млн. души), подала молба на 27.06.1995, с официален език словашки СЕ; Република България (население към 8 млн. души), подала молба на 14.09.1995, с официален език български СЕ; Република Словения (население около 1,9 млн.), подала молба на 16.06.1996, с официален език словенски СЕ; Чешка република (население около 10,3 млн.), подала молба на 17.01.1996, с официален език чешки СЕ.

След препоръките на Европейската комисия (Програма 2000) от 30.03.1998 г. бе открита процедура за членство, последвана от двустранни правителствени конференции, на първо място с шест страни, сред които славянскоговорящите Полша, Чехия и Словакия.

Втора група. Славянски стандартни езици на държави, които до момента не са подали официално молби, но въпросите на ЕС се обсъждат в комуникативното им пространство: Република Русия (население около 149,3 млн.) с държавен език руски СЕ; Република Украйна (население около 54,2 млн.) с държавен език украински СЕ; Република Беларус (население около 10 млн.) с два държавни езика (след референдум от 1995 г.) – белоруски СЕ и руски СЕ. Правят се и опити да се възвърне кодификатът на Бранислав Тарашкевич (т.нар. тарашкевица), официален стандарт от 1918 до 1933 г.; Съюзна република Югославия, състояща се от Република Сърбия (население 10,3 млн.) с официален език сръбски (до неотдавна сърбохърватски) СЕ и Република Черна гора (население 600 хил.) с официален език също сръбски СЕ; Република Хърватия (население 4,7 млн.) с официален език хърватски СЕ (до неотдавна – хърватскосръбски); Бивша югославска република Македония (население 1,9 млн.) с официален език македонски СЕ (в районите с над 20% албанско население – според поправка в конституцията от 15.11.2001 г. – албански СЕ); Република Босна и Херцеговина (население около 1 млн.), съставена от Мюсюлманско-Хърватска федерация и Република Сръбска. Официален език в Република Сръбска е сръбски СЕ. В Мюсюлманско-Хърватската федерация – за сръбското и хърватското население съответно сръбски и хърватски СЕ, а бошняците култивират босненски СЕ (това название се оспорва, тъй като според някои претендира да означава „език на Босна“, и се предлага „босняшки“ със значение „език на бошняците“).

Трета група. Особена трета група образуват горнолужишкият СЕ (в областта Горна Лужице в Източна Германия) и долнолужишкият (в областта Долна Лужице в провинция Саксония в Източна Германия), ползвани от население от около 120 хил. души, и берлангендско-хърватският (в Австрия). Тези езици са в държави, които са вече членове на ЕС (Германия и Австрия с официален език немски СЕ с известни отличия предимно на фонетично и лексикално ниво) и имат статуса на писмено-регионални норми/идиоми (Гутшмидт 1999; тук бихме могли да добавим и други славянски книжовни микроезици – вж. Дуличенко 2001).

От това разграничение на ССЕ произтича разпространението в различните им комуникативни сфери на ЕСЕС. За първата група можем да кажем, че корпусът от тези средства има най-широко разпространение – те битуват в повече стилови регистри (официални и колоквиални): в държавно-административния, дипломатическия, публицистичния (в езика на медиите), в разговорния. Характерно е наличието на създадени на тези ССЕ официални държавни документи по присъединяването: решения на съответните парламенти, молби за присъединяване, двустранни договори с ЕС, заключения във връзка с отварянето и затварянето на

отделните глави и др. Разбира се, документацията и свързаната с нея терминология от ЕСЕС са в най-голям обем в езиците на най-напредналите в подготовката им за присъединяване към ЕС страни – Полша, Чехия и Словения.

При ССЕ от втората група сферите на проникване и употреба на ЕСЕС са по-ограничени. Те присъстват в езика на политиците, дипломатите и медиите, но няма официални държавни документи, отнасящи се до процедурата на присъединяване. Разбира се, ЕСЕС присъстват и в други писмени и устни стилове на СЕ, както и в некнижовни идиоми.

ССЕ от третата група, които по статут са писмено-регионални норми с ограничена сфера на употреба, не се използват в официални държавни документи, свързани с членството в ЕС на страните, в които се говорят (от определено малцинство) и в които официалният език е друг. Доколкото обаче се говорят в страни – членки на ЕС (Германия, Австрия), и на тях се превеждат определени текстове (разпоредби, обяснителни и рекламни текстове и др.), произтичащи от това положение, те имат известна прилика със ССЕ от първата група.

ЕСЕС в съвременните ССЕ обикновено са преводни от английски или от френски език (предпочитаните езици на брюкселската администрация) и поставят пред лингвистиката (респ. славистиката) редица проблеми с общ или частен характер.

II. ***Нов обект на стандартизационна активност.*** Според § 217 от Римските договори официалните/държавните СЕ на всички държави – членки на ЕС, са официални и работни. Това законово положение, както и наличието на ЕСЕС в езиците на страните членки и на страните, подготвящи се за членство в ЕС, логически довежда до появата на нов за ССЕ обект на стандартизационна активност, свързан с актуална комуникативна сфера – Обединена Европа и пътя към нея. Във всяка държава кандидатка/ членка следва да се извърши и се извършва стандартизация на съответните ЕСЕС. И тъй като стандартизацията не може да бъде никога чисто езиковедска, „а се осъществява в цял комплекс от обществени стандартизационни процеси“ (Корженски 2001:113), в нея в разглеждания случай с ЕСЕС участват различни професионални групи. Нещо повече, тя започва от политиците и преводачите, от службите за превод към Централата на ЕС в Брюксел, активно се включват журналистите, а намесата на езиковедите, поне на този етап в славянските страни, закъснява. Важно е да се отбележи, че е необходима преди всичко стандартизация и кодификация на официалните ЕСЕС, имащи предимно терминологичен характер. Те следва да се сравнят със съответните средства в езиците, на които се издават всички документи на ЕС – английски и френски, а също и езиците, които при преводите заедно с предишните два езика се използват като езици посредници (напр. немски). Необходимо е също така да се кодифицират и появилите се в неофициалната комуникация на различните езици ЕСЕС.

III. ***Речник на Обединена Европа.*** Това е един от най-важните и най-наложителните обекти на стандартизационна активност. Службите за превод в Брюксел имат за цел да преведат на съответните езици необходимата лексика и фразеология, имаща предимно терминологичен характер. Например усилено се действа по създаването на речник на юридическата терминология. В отделни страни се работи върху съответни национални речници на ЕСЕС. Така например неотдавна в София бе сформиран екип от лингвисти за работа над българския „Речник на Обединена Европа“. На българо-немска конференция под същия надслов (05–06.10.2002 г.) бяха обсъдени редица методологически и практически въпроси, бе сформиран немско-български екип за сътрудничество по създаването на речника. Подобни прояви са регистрирани и в други славянски страни. А те са наложителни, тъй като, както вече бе казано по-горе, лексика и фразеология, принадлежащи

към различни групи ЕСЕС, вече функционира във всички ССЕ, независимо от отношението им към въпроса за членство в ЕС. След едноезичните национални тълковни речници на европейската интеграция закономерно ще последват двуили многоезични речници от този тип.

Тук ще направим някои сравнения върху набор от популярни официални ЕСЕС, навлезли в няколко ССЕ – български, сръбски, хърватски, словенски, руски, украински, белоруски, чешки, словашки, полски и словенски (вж. Приложение 1, 2 и 3). И тъй като българските примери са ексцерпирани от преводен френски източник (Фонтен, 1998), ще сравним славянските с френските им съответници. Изследваният набор от термини е събран чрез анкета с носители с висока компетентност на съответните езици (обикновено езиковеди). Необходимо е да отбележим, че в отделни случаи те проявяваха колебания и изразяваха несигурност, изказваха съжаление за липсата на (достъпни) справочници. Някои от примерите са ексцерпирани от медии (напр. от чешкия вестник „Lidové noviny" и от българския в. „Дневен труд").

Първото заключение е, че във всички ССЕ въпросните термини са преводни. По структура преобладават съставните. При значителна част от тях се наблюдава пълна симетричност в различните езици, както и с френски СЕ, например:

1. Konseil des ministres – Съвет на министрите – Rada ministrů – Савет Министра — Savjet ministara – Совет министров – Svet ministriv и пр. (в приложенията под № 3);

2. Libre cirkulation des personnes – Свободно движение на хора – Volný pohyb osob – Свабоднае перамяшчэнне асобы – Свободное движение людей – Свободно кретање људи – Prosti pretok oseb и пр. (№ 11);

3. Traité d'Union européenne – Договор за Европейски съюз – Smlouva Evropské unie – Дагавор аб Еўрапейскім саюзе – Договір Європейського союзу и пр. (№ 15);

При други ССЕ се наблюдава асиметрия, свързана със словоредни закономерности в различните езици:

1. Intégration européene – Европейска интеграция – Evropská integrace – Еўрапейска інтэграция – Integracja Europejska – Европска интеграсија и пр. (№ 1);

2. Parlement européene – Европейски парламент – Evropsky parlament – Еўрапейскі парламент – Parlament Europejski – Европейский парламент и пр. (№ 6);

3. Etats membres – Държави членки – Členské státy – Дзяржави-члены – Države članiice – Členské štáty – Panstwa członkowskie и пр. (№ 21);

В някои от случаите има разминавания в различните езици при избора на синонимни съставки на названията:

1. Komité des régions – Комитет на регионите – Komise pro regiony – Камітэт па рэгіяналих питаннях – Комисија за регије – Komite regij и пр. (№ 25);

2.Union européene – Европейски съюз – Evropská unie – Еўрапейскі саюз – Еворски савез – Unia Eurapejska – Evropska unija и пр.(№ 2);

3. Union monétaire – Единен валутен съюз – Měnova unie – Unia monetarna – Адзіны валютны саюз – Единый валютный союз – Jedinstveni monetdrni savez – Evropska denarna unija и пр. (№ 24).

IV. ***Стилистични и структурни проблеми.*** Докато в официалния език на документацията на ЕС преобладава симетрията в преводите на отделните езици (това е основно изискване към службите за превод на Централата в Брюксел), в други стилови регистри, често на разговорна основа (например в езика на медиите), се появяват ЕСЕС, в които се наблюдава разнообразна асиметрия. Ще илюстрираме тази констатация с примери от типа: *европтимист, евроскептик, евроинституция, еврокомисар, европратеник, европарламент, евробанкноти* и пр.

В аналитичния български език иновациите от този тип имат широко разпространение. Те се появяват въз основа на зает от английски език модел, като на българска почва се създават редица композитни лексикални неологизми с първи компонент *евро-*. Този компонент в днешния български език е многозначен. По-старо е значението му „европейски“ (*евролига* – европейска лига, *еврокупа* – европейска купа, *еврошампион* – европейски шампион и др.). Напоследък развои значението „свързан с, отнасящ се до Евролевицата“ (*евроводач* – водач на Евролевицата, *евродепутат* – депутат от Евролевицата и др.). И третото значение, което се развои и което най-вече ни интересува с оглед на тази статия, е „свързан с, отнасящ се до Европейския съюз“ (*европарламент* – парламент на ЕС, *евроизискване* – изискване, поставено от ЕС, *евронаблюдател* – наблюдател от ЕС, *Еробанка* - Европейска банка за възстановяване и развитие, *Евросъд* – Европейски съд по човешките права, *евросъдия, еробанкер, евроинтеграция, еврокомисия, евронорма, европерспективи* и др.).

В най-ново време се появиха и новообразувания с първи компонент субстантива евро, означаващ единната единица на ЕС. Тези новообразувания са част от един много по-обхватен и твърде динамичен процес, развиващ се в българския език през последното двайсетилетие и слагащ отпечатък не само върху лексиката и словообразуването, но и върху структурата му. Той довежда до увеличаването на неизменяемите прилагателни и в следствие на това до увеличаването на аналитизма при тях (Вачкова, Вачков 1998) . Става въпрос за словосъчетанията с първи компонент конверсно прилагателно (в случая прилагателно, получено чрез конверсия от субстантива *евро*), като: *евро зона* – зона на еврото, *евро банкноти, евро монети, евро фалшификатори, евро мошеници* и др.

Иновациите (композитни и синтагматични) с първи компонент *евро-/евро* със значение „*който се отнася до Европейския съюз*“ в днешния български език са с висока продуктивност. Освен преките заемки, много се образуват на българска почва (обикновено по интернационален модел). Така в „Речник на новите думи и значения в българския език“ (около 4000 речникови статии; Речник 2001) са регистрирани 35 единици (*евроатлантизъм, евроатлантически, еробон, еробюрократ, еробюрокрация, евровалута, евродепутат, евродепутатка, евродепутатски, евродолар, еврозона, евроинтеграционен, евроинтеграция, евроинтегрирам, еврокомисар, еврокомисарка, Еврокомисия, еврократ, еврокредит, евроминистър, евроблигационен, евроблигация, еврооптимизъм, еврооптимист, еврооптимистичен, европазар, европарламентарист, европолитика, европрограма, евроскептик, евроскептицизъм, евроскептичен, евростандарт, евросъдия, еврочиновник*). В обиход са значително повече, което личи даже и от примерите в същия речник, с които се илюстрира значението „който се отнася към Европейския съюз“ – там са включени още 13: *еробанкноти, евроззнаме, евроизисквания, евроинституция, еврокорпус, евролидер, еврообединение, европолитик, европреговори, евроразширяване, евросили, евроспециалист, евросъвет* и е отбелязано, че съществуват и други.

Същевременно в синтетичния чешкия СЕ език тези случаи са по-ограничени и представляват обикновено лексикални заемки от английски. Така например в речника „Nová slova v češtině. Slovník neologizmů“ (4591 статии; Slovník 1998) са регистрирани само следните 5 случая (и някои техни производни): *eurooptimista, euroregion, euroskeptik, eurostandard, eurošek*. В пресата се употребяват също *eurobankovky, eurominci* и др.

V. *Графични, правоговорни и правописни проблеми.* ЕСЕС създават в отделните ССЕ проблеми и от такъв характер.

България е първата асоциирана към ЕС държава, която има кирилска графика. Във връзка с това отделни лица (компютърни специалисти, чуждестранни бъл-

гаристи) изказаха опасението, че това обстоятелство ще затруднява комуникациите между България и ЕС. Появиха се предложения да се замени кирилицата с латиница или поне в част от комуникативните сфери – например в чужбина. Основната част от обществото обаче реагира много остро отрицателно на това мнение, пренебрегващо едно важно значение на кирилицата за българина – символическото. Тя не без основание се свързва с неговата национална идентичност. Впрочем, този спор до голяма степен е пресилен от прагматиците. Член на ЕС вече е държава (Гърция), чиято графика не е основана на латиницата, и това не ѝ пречи да бъде равноправен член, а и европейските институции се справят успешно с този проблем. При ССЕ с латинска графика той е ограничен само с оглед на особените букви за специфични за различните езици звукове. Преобладаващата част от българското общество, както и езиковедите, са категорични, че не е необходима латинизация на кирилската графика, а единна система за латинската му транслитерация. Поради различни причини действащите досега у нас системи за транслитерация (Български държавен стандарт 1973, валиден до 1999 г.; Български държавен стандарт въз основа на Международен стандарт ISO 7220 – БДС ISO 9) не се наложиха като единни. Новоизработената (от Министерството на вътрешните работи в сътрудничество с Института за български език при БАН) система за транслитерация на основата на английската графика е приложена към нормативния „Нов правописен речник на българския език“ (БАН 2002 г.), тъй като е оценена от авторите като „напълно подходяща за български национален стандарт за латинска транслитерация на кирилски текст“ (Станков 1999/2000).

Като пример за правоговорен проблем в българския СЕ език ще посочим случая с ударението върху названието на единната европейска валута *евро*. Тъй като ударението в българския език не е фиксирано върху определена сричка, както например в чешки, полски, френски и други европейски езици, съществува правоговорен проблем във връзка с налагането на един от двата правоговорни варианта от днешния български узус – *е́вро* или *евро́*. Вероятно ще се наложи *е́вро* поради многобройните образувания с първи компонент *е́вро* (*евродепутат, евроскептик, еврочиновник* и пр.), както и поради отъждествяването на крайното -о със съединителната гласна (интерфикс), която в български не е ударена.

Този проблем не съществува в ССЕ с фиксирано ударение – например фиксираното върху първа сричка ударение в чешкия език не допуска друга форма освен с ударено начално *e-* (euro).

ЕСЕС създават и правописни проблеми. В съвременния български СЕ (и не само в него) продължава да бъде спорен въпросът за правописа (слят, полуслят, разделен) на новообразуванията от типа *евроскептик, евронаблюдател* и пр., от една страна, и на *евро зона, евро банкнота, евро чек* и пр., от друга. Първата група, както вече изяснихме, са композитни лексеми и следва да се пишат слято, а вторият тип – словосъчетания и следва да се пишат разделно (Вачкова, Вачков 1999/2000). Наличието обаче на преходни случаи, както и на крайното *-о*, възпрепятстват прилагането на правилото, съответстващо на структурата на тези двукомпонентни синтагматични образувания .

VI. *Изводи.* Изложените тук първоначални и обзорни наблюдения върху ЕСЕС, навлезли/създадени и продължаващи да навлизат/да се създават в ССЕ, поставят не само пред преводачите, но и пред лингвистите редица задачи.

Най-неотложната задача на приложната лингвистика е да се създадат национални и сравнителни речници на ЕСЕС. Тя не може обаче да се решава откъснато от проучването на въпросите, свързани с ролята и мястото им в отделните езици, в групи езици и глобално във всички езици. Така например трябва да се изследва как ЕСЕС като неологично явление усилват определени синхронни тенденции

(Гутшмидт 1998). Най-ярката сред тях е тенденцията към интернационализация/европеизация/глобализация. Важно е да се проучи и сходството на процесите, протичащи в съвременните славянски езици и другите езици от Западна Европа. Налице е и вътрешнославянско сближаване под влиянието на общ езиков източник (английски и френски). За това определено допринася и общата промяна в езиковата политика, отличаваща се с по-голяма толерантност към интернационализмите от разглеждания тип и водеща към отслабване на пуризма (в различна степен в ССЕ, отдавна или отскоро станали официални/държавни – Гладкова 2002). Противостоящата на интернационализацията тенденция към автохтонизация се проявява при формалната и смислова адаптация на разглежданите иновации, като е по-силна при обработката им в разговорната реч, професионалния жаргон, сленга. От типологичните тенденции определено се наблюдава усилването на аналитизма и на аглутинацията и отслабване на деривационните процеси. Отделно трябва да се изследват и прагматичните или стилистико-прагматичните тенденции (Онхайзер 2000), свързани с функционирането на ЕСЕС в текстове на различни стилове (на стандартния език и на други езикови формации).

Всички тези, а и редица други, проблеми, свързани със структурата и функционирането на ЕСЕС в съвременните славянски езици, са част от общата номинационна неология, от теорията на езика, от социолингвистиката, но имат и специфични измерения, изследването на които е актуална задача на (евро)славистиката.

ЛИТЕРАТУРА

Вайденфелд, Веселс 1999: В а й д е н ф е л д, В., В. В е с е л. В Европа от А до Я. С. 264 с.

Вачкова 1999: В а ч к о в а, К. Интернационализационни процеси в българския език от края на XX век. – В: Internacionalizácia v sóčasnych slovanských jazykoch: za a proti. Bratislava, SAV, 59-66.

Вачкова, Вачков 1998: В а ч к о в а, К., В. В а ч к о в. Словообразуване и аналитизъм. Типологична обусловеност на някои словообразователни процеси в съвременния български език. – В: Славянска филология. Т. 22, 95-101.

Вачкова, Вачков 1999/2000: В а ч к о в а, К., В. В а ч к о в. Европрилагателни: възникване, строеж и правопис. – Бълг. език, № 4–5, 157–161.

Вачкова, Илчева 2002: В а ч к о в а, К., Г. И л ч е в а. Атрибутивни двукомпонентни неологизми в два европейски езика (български и френски). – В: Езикът: история и съвременност. Шумен, 275–279.

Гладкова 2002: G l a d k o v a, H. Vzestup a krize simbolických funkcí standardních jazyků. – Obdobja, 20, Ljubljana (под печат).

Гутшмид 1998: G u t s c h m i d t, K. Общие тенденции и специфические формы их реализации в современных славянских языках. – Jdzykovedný časopis, 49, № 1–2, 15–26.

Гутшмид 1999: Г у т ш м и д т, К. Мястото на славянските книжовни езици в Обединена Европа. – Българска реч, № 2–3, 34–39.

Дуличенко 2001: Д у л и ч е н к о, А. Д. Литературные микроязыки в современной Славии: проблемы кодификации и языковая практика. – In: Möglichkeiten und Grenyen der Standardisierung slavischer Standardisiering slavischer Schriftsprachen in der Gegenwart. Thelem, 14–32

Куцаров 2002: К у ц а р о в, И. Славяните и славянската филология. Пловдив, 9–36

Корженски 2000: K o ř e n s k y, J. Pojem standartizace. – In: Möglichkeiten und Grenyen der Stdndardisierung slavischer Schriftsprdchen in der Gegenwart, 112–122.

Невекловский 2002: Н е в е к л о в с к и й, Г. Языковая ситуация на территории распространения южнославянских языков. – Вопросы языкознания, № 2, 128–134.

Онхайзер 2000: O h n h e i s e r, I. К концепции тома „Словообразование /Номинация" в рамках международного проекта „Komparacja systemyw i funkcjonowania języków słowianskich". – In: Compdrdcja systemyw i funkcjonowania współczesnych języków słowianskich. Opole, p.93.

Речник 2001: П е р н и ш к а, Е., Д. Б л а г о е в а, С. К о л к о в с к а. Речник на новите думи и значения в българския език. София.

Slovník 1998: M a r t i n c o v á, O. a kol. Nová slova v čestině. Slovník neologizmů. Academia Praha.

Станков 1999/2000: С т а н к о в, В. Не паралелна латиница, а единна система за латинска транслитерация на българското кирилско писмо. – Бълг. език, № 4–5, 106–108.

Фонтен 1998: Ф о н т е н, П. 10 урока за Европа. С. 62 с.

ПРИЛОЖЕНИЕ №1

ЕСЕС ВЪВ ФРЕНСКИ СЕ И В ЮЖНОСЛАВЯНСКИ СЕ

№	Френски СЕ	Български СЕ	Сръбски СЕ	Хърватски СЕ	Словенски СЕ
1.	Intégration européenne	Европейска интеграция	Европска интеграсіа	Evropska integracija	Evropska integracija= Evropsko povezovanje
2.	Union européenne	Европейски съюз	Европски савез	Evropski savez	Evropska unija
3.	Conseil des ministres	Съвет на министрите	Савет министара	Savjet ministrata	Svet ministrov
4.	Communauté européenne	Европейска общност	Европска заједница	Evropska zajednica	Evropska skupnost
5.	Conseil européen	Европейски съвет	Савет Европе	Savjet Evrope	Evropski svet
6.	Parlement européen	Европейски парламент	Европски парламент	Evropski parlament	Evropski parlament
7.	Commission européenne	Европейска комисия	Европска комисија	Evropska komisija	Evropska komisija
8.	Cour de justice des Communautés européennes	Съд на европейските общности	Суд Европске заједнице / Европски суд	Sud Evropske zajednice / Evropski sud	Evropsko sodiče= Sodiče evropskih skupnosti
9.	Comité social et économique	Икономически и социален комитет	Привредно-социјална комисија	Privredno socijalna komisija	Gospodarski in socialni komitet
10.	Marché unique	Единен пазар	Јединствено тржиште	Jedinstveno tržište	Skupni trg
11	Libre circulation des personnes	Свободно движение на хора	Слободна комуникација људи	Slobodna komunikacija ljudi	Prosti pretok oseb
12.	Libre circulation des biens	Свободно движение на стоки	Слободно кретање стоке	Slobodno kretanje stoke	Prosti pretok blaga
13.	Libre circulation des capitaux	Свободно движение на капитали	Слободно кретање капитала	Slobodno kretanje kapitala	Prosti pretok kapitala
14.	Fonds social européen	Европейски социален фонд	Европски социјални фонд	Evropski socijalni fond	Evropski socidlni sklad
15.	Traité d'Union européenne	Договор за Европейски съюз	Договор Европске заједнице	Dogovor Evropske zajednice	Pogodba o Evropski uniji
16.	Union économique et monétaire	Икономически и валутен съюз	Економска и монетарна унија	Ekonomska i monetarna unija	Gospodarska in denarna unija
17.	Commission monétaire européenne	Европейска валутна комисия	Европска монетарна комисија	Evropska monetarna komisija	Evropska denarna komisija
18.	Monnaie unique européenne	Европейска валутна единица	Европска новчана јединица	Evropska novčana jedinica	Evropska denarna enota
19.	Coopération politique européenne	Европейско политическо сътрудничество	Европска политичка сарадња	Evropska politička suradnja	Evropsko politično sodelovanje
20.	Pacte de stabilité en Europe	Пакт за стабилност в Европа	Пакт о стабилности у Европи	Pakt o stabilnosti u Evropi	Pakt o stabilnosti v Evropi
21.	États membres/ pays membres	Държави членки	Државе чланице	Države članice	Države clanice
22.	Partenaire associé	Асоцииран партньор	Придружени члан	Pridruženi član	Pridružena partnerica
23.	Intégration économique, monétaire et politique	Икономическа, валутна и политическа интеграция	Економска, монетарна и политичка интеграција	Ekonomska, monetarna i politička integracija	Gospodarska, denarna in politička integracija
24.	Union monétaire	Единен валутен съюз	Јединствени монетарни савез	Jedinstveni monetarni savez	Evropska denarna unija
25.	Comité des régions	Комитет на регионите	Комисија за регије	Komisija za regije	Komite regij
26.	Espace sans frontières	Пространство без граници	Простор без граница	Prostor bez granica	Območje bez meja

1	2	3	4	5	6
27.	Espace Schengen	Шенгенско пространство	Шенгенски простор	Šengenski prostor	Schengensko območje
28.	Tribunal international de la Haye	Международен съд в Хага	Међународни суд у Хагу	Međunarodni sud u Hagu	Mednarodno sodiče v Haagu

ПРИЛОЖЕНИЕ №2

ЕСЕС В ИЗТОЧНОСЛАВЯНСКИ СЕ

№	Руски СЕ	Украински СЕ	Белоруски СЕ
1.	Европейская интеграция	Європейська интеграція	Еўрапейска інтэграція
2.	Европейский союз	Європейський союз	Еўрапейскі саюз
3.	Совет министров	Рада міністрів	Савет міністраў
4.	Европейская общность	Європейська спілка	Еўрапейская супольнасць / Еўрапейская садружнасць
5.	Европейский совет	Європейська рада	Еўрапейскі савет
6.	Европейский парламент	Європейський парламента	Еўрапейскі парламент
7.	Европейская комиссия	Європейська комісія	Еўракамісія
8.	Суд европейских общностей	Суд европейской спілки	Суд еўрапейскай супальнасці
9.	Икономический и социальный фонд	Економічний и соціальнний комітет	Эканамічны и сацыяльни камітэт
10.	Единый рынок	Єдиний базарь / ярмарка	Агульни рынак
11.	Свободное движение людей	Вільний рух людей	Свободнае перамяшчэнне асобы
12.	Свободное движение товаров	Вільний рух товарів	Свабодны рух прадуктаў / харуваннўя
13.	Свободное движение капитала	Вільний рух капиталів	Свабодны рух капиталаў
14.	Европейский социальный фонд	Європейський соціальний фонд	Еўрапейскі сацыяльны фонд
15.	Договор о Европейском союзе	Договор Європейського союзу	Дагавор аб Еўрапейскім саюзе
16.	Экономический и валютный союз	Економічний и валютний союз	Эканамічны и валютны саюз
17.	Европейская валютная комиссия	Європейська валютна комісія	Еўрапейская валютная комісія
18.	Европейская валютная единица	Європейська валютна одиниця	Еўрапейская валютная адзінка
19.	Европейское политическое сотрудничество	Європейське политичне співробітництво	Еўрапейскае палітычное супрацоўніцтво
20.	Пакт о стабильности в Европе	Пакт стабільності в Європі	Пакт аб стабільнасци ў Еўропе
21.	Страны члены	Держави участниці	Дзяржавы - члены
22.	Ассоциированный партнер	Асоційований партньор	Асацыяваны партнер
23.	Экономическая валютная и политическая интеграция	Економічна, политична и валютна интеграція	Эканамічная, валютная і палітычная інтэграція
24.	Единый валютный союз	Єдиний валютний союз	Адзіны валютны саюз
25.	Региональный комитет	Комітет регіонів	Камітэт на рэгіянальых патаннях
26.	Пространство без границ	Пространство / простір без кордонів	Прастора без межаў
27.	Шенгенское пространство	Шенгенський простір	Шенгенская прастора
28.	Международный суд в Гаге	Міжнародній суд в м.(місті) Гага	Міжнародны суд в Гаазе / Гаагскі трыбунал

ПРИЛОЖЕНИЕ №3

ЕСЕС В ЗАПАДНОСЛАВЯНСКИ СЕ

№	Чешки СЕ	Словашки СЕ	Полски СЕ
1.	Evropská integrace	Európska integràcia	Integracja Europejska
2.	Evropská unie	Európska únia	Unia Europejska
3.	Rada ministrů	Rada ministrov	Rada Ministrów
4.	Evropské společenství	Európske spoločenstvo	Wspólnota Europejska
5.	Rada Evropy	Rada Európy	Rada Europy
6.	Evropský parlament	Európsky parlament	Parlament Europejski
7.	Evropská komise	Európska komisia	Komisja Europejska
8.	Soud Evropského společenství / Evropský soud	Súd Európskeho spoločenstva / Európsky súd	Europejski Trybunai Sprawiedliwości
9.	Ekonomiká a sociální komise	Ekonomická a sociálna komísia	Komitet Ekonomiczno-Społeczny
10.	Jednotný trh	Jednotný trh	Jednolity rynek
11.	Volný pohyb osob	Vol˜ný pohyb osôb	Swobodny przepływ osób
12.	Volný pohyb zboží	Vol˜ný pohyb tovarov	Swobodny przepływ towarów
13.	Volný pohyb kapitálu	Vol˜ný pohyb kapitálu	Swobodny przepływ kapitału
14.	Evropský sociální fond	Evrópsky sociálny fond	Fundusz Socialny Europejski
15.	Smlouva Evropské unie	Zmluva evrópskej únie	Traktat o Unii Europejskiej
16.	Ekonomické a měnové společenství	Ekonomické a menové spoločenstvo	Unia Gospodarcza i Walutowa
17.	Evropský valutní systém	Európsky valutový systém	Europejski system walutowy
18.	Evropská měnová jednotka / evropská měna	Európska mena /Európska menova jednotka	Europejska jednostka walutowa
19.	Evropská politická spolupráce	Európska politická spolupráca	Europejska wspólnota polityczna
20.	Pakt stability v Evropě	Európsky pakt stability / Pakt stability v Európe	Pakt stabilności w Europie
21.	Členské státy	Členské štáty	Państwa czinkowskie
22.	Asociované státy	Asociované štáty	Państwa stowarzyszeniowe
23.	Ekonomicka, měnová a politická integrace	Ekonomická / hospodárska, menová a politická integrácia	Integracja gospodarcza walutowa i politycza
24.	Měnová unie	Menová únia	Unia Monetarna
25.	Komise pro regiony	Komisia pre regióny / Regionálna komisia	Komitet Regionów
26.	Prostor bez hranic	Priestor bez hraníc	Obszar bez granic
27.	Šengenský prostor	Šengenský priestor	Obszar Schengen
28.	Mezinárodní soud v Haagu	Medzinárodný súdny tribunál v Haagu / Medzinárodný súd v Haagu	Międzynarodowy Trybunał Haski (w Hadze)

РУСЕЛИНА НИЦОЛОВА

ГЕНЕРАТИВНЫЙ ЛЕКСИКОН ПУСТЕЙОВСКОГО И СЕМАНТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ПРЕДЛОЖЕНИЯ

Теория генеративного лексикона (дальше ТГЛ) Пустейовского (1991, 1995, 1998а, 1998б, 2000) занимает важное место среди работ, посвященных отношениям между лексическими значениями слов, семантической структурой предложения и его синтактической формой. Эта теория представляет огромную, очень амбициозную научную программу, которая пока не во всех своих частях достаточно детально разработана.

„Машинерия" этой программы довольно сложна, а ее автор стремится представить ее и в формализированном виде. В одной краткой работе типа настоящей, возможно обсудить лишь часть идей рассматриваемой теории. Мы попытаемся представить в общих линиях структуру теории, а потом сосредоточим свое внимание на вопросе о семантическом взаимоотношении предикатов с их аргументами, аргумент-адъюнктами и адъюнктами, специально интересуясь семантической ролью предлогов.

Основную идею своей теории Пустейовски выражает, изменяя противоположным образом известную мысль Дейвидсона так: язык — это инструмент, так как одно и то же выражение может использоваться для неисчислимых целей, потому что семантические признаки (значения) изменяются в контексте (Pustejovsky 1998б, с. 291).

ТГЛ имеет за цель интерпретировать полиморфную природу языка, охарактеризировать семантичность высказываний естественного языка, представить креативное использование слов в новых контекстах, развить богатую кокомпозициональную семантическую репрезентацию. В ТГЛ центральное множество смыслов слов, обычно с более сложной внутренней структурой, чем в предыдущих теориях, используется, чтобы генерировать большое множество словесных смыслов при комбинировании слов во фразах и в предложениях (Pustejovsky 1995, с. 2). Эту организацию Пустейовски называет **генеративным лексиконом**, а операции, при помощи которых „распространенные смыслы" генерируются, называет генеративными механизмами (generative devices), включая туда типовое принуждение (type coercion), кокомпозицию (co-composition) и субселекцию (subselection). Он отвергает использование семантических примитивов в теории лексической семантики, считая, что лексика естественного яыка сама является множеством семантических примитивов (Pustejovsky 1995, с. 239). Последнее утверждение Пустейовского опровергается его собственным анализом. Трудно согласиться, что представленные автором сложные семантические структуры лексем являются примитивами. Кроме того, автор сам использует в своем мета-языке термины как напр.

физический обект, психический обект, информация, процесс, состояние и под., роль которых при представлении структуры лексических значений не отличается существенным образом от роли примитивов, хотя они и могут быть семантически „делимыми". С другой стороны, с автором можно вполне согласиться, что не простая декомпозиция значений, а описание механизмов сочетания слов должны составить основной обект современной лексической семантики — вывод, к которому давно пришел Апресян, предлагая термин *нетривиальный семантический признак* (Апресян 1995, с. 28 и др.) и систему описания композиционности смыслов и полисемии.

ТГЛ предполагает следующие уровни репрезентации для разного типа необходимой лексической информации:

1. Аргументная структура — определение числа и типа логических аргументов.

2. Структура событий (Events structure) — дефинирование типа события и его субсобытийной структуры. Эта часть теории — совсем новаторская и вполне согласуется с большим интересом к роли событий в лексической структуре слова и предложения в современном языкознании.

3. Структура квалий (Qualia structure) — представление определяющих атрибутов данного обекта.

4. Лексическая структура унаследования (Lexical inheritance structure) — идентификация отношения лексической структуры с другими структурами в решетке типов (type lattice).

Структура квалий, которая связана с именем Аристотеля, является центральной среди генеративных свойств в лексиконе, так как она обуславливает генеральную стратегию для создания все больше и больше специфических конъцептов с коннюнктными свойствами. Один пример — существительное *rock* (скала) и *chair* (стул) различаются тем, что первое обозначает естественный обект, а второе — артефакт, созданный искусственный объкт. Функциональность стула обуславливает правильность выражений *a good chair, enjoy the chair. A good rock, enjoy the rock* являются семантически неправильными из-за того, что функциональность скалы не дефинирована. Но если скала связана с человеческой деятельностью, напр. альпинистов, тогда предложение *The climbers enjoyed the rock* вполне возможно.

Квалии, которые являются частичными функционалными типами, содержат 4 разных вида признаков объекта: *Formal, Const(itutive), Telic and Agentive roles.*

Formal представляет референцию объекта к супертипу — речь идет об ориентации, размерах, форме, объеме, цвете, позиции.

Const относится к материальной стороне объекта, т.е. здесь включается материал, масса, части и компоненты.

Telic обозначает предназначение и функцию объекта.

Agentive включает факторы, которые создали объект или содействовали при его создании — создатель, артефакт, естественный объект, каузальная цепь.

Вот один пример для илюстрации квалий:

Book

ARGSTR = ARG 1 = **x : information**
ARG 2 = **y : phys _obj**

QUALIA = **information. phys_obj_lcp**
FORMAL = **hold(x,y)**
TELIC = **read (e, w, x.y)**
AGENT = **write (e, v, x.y)**

Слово *book* представляет хороший пример для очень важного понятия в ТГЛ *dotted type,* обозначающее комплексный тип, который объединяет свойства разных семантических классов — в случае книги это класс физических обектов-контейнеров и класс предметов, содержащих информацию. Кроме комплексных типов существуют и унифицированные типы, как напр. *beer.*

Квалии, аргументная структура и структура событий являются начальным пунктом при генерировании новых смыслов при помощи типового принуждения, кокомпозиции и субселекции.

Типовое принуждение представляет семантическую операцию, которая конвертирует один аргумент в тип, который обуславливается функцией, так как в противном случае появилась бы ошибка (Pustejovski 1999, с. 111). Типовое принуждение бывает:

1. Субтиповое принуждение, напр. *Mary drives a Honda to work*, где *Honda* является машиной и средством передвижения и поэтому сочетается, как и *Мери*, в качестве аргумента с предикатом *drive.*

2. Принуждение, связанное с выбором правильного комплемента, напр. *Mary wants a beer (to drink)*; *Mary wants a book (to read).* С полным основанием Пустейовски отмечает, что в этих случаях не изменяется значение глагола, а селекционные свойства комплементов, которые могут иметь системную полисемию, независимую от глагола want.

Кокомпозицию Пустейовски рассматривает как унификацию квалий предиката и аргумента, напр. *Mary baked the potato, Mary baked the cake.* В первом случае действием, обозначенным предикатом, изменяется состояние объекта (картошек), а во втором случае создается новый объект. Автор считает, что сам глагол не является многозначным, а второе значение связано прежде всего с кексом, который представляет артефакт.

Селективное связывание является селекцией субструктур в пространстве семантического описания фразы, напр. селекция прилагательных определяемой существительным. Ср. *fast boat, fast typist.* Прилагательное *fast* является событийным модификатором, а событие содержится в структуре квалий этих существительных.

Аргументная структура слова в ТГЛ является минимальной спецификацией в его лексической семантике. При том Пустейовски говорит об аргументах не только в отношении к предикатам, но и в отношении к существительным, см. выше сематическую структуру слова *book.*

Он различает четыре типа аргументов в лексических единицах:

1. Настоящие аргументы — это синтактически реализованные параметры лексической единицы, напр. *Джон приехал поздно.* Вербальные альтернации полисемных форм глаголов связаны с выражением настоящих аргументов, ср. альтернацию инхоативных глаголов, напр. *The window broke, John broke the window.*

2. Дефольтные аргументы (аргументы по умолчанию у Падучевой) — это параметры, которые участвуют в логическом выражении квалий, но не выражаются обязательно синтаксически, напр. *John built house out of bricks.* Их разное выражение связывается с альтернациями другого вида, напр. альтернацией материал-продукт, ср.

Mary carved the doll out of wood,
Mary carved the wood into a doll,
Mary carved the doll,
?Mary carved the wood

Дефольтные аргументы могут быть выражены предложным сочетанием или могут быть инкорпорированы в настоящий аргумент, ср.

Mary built a house with wood.
Mary built a wooden house

Возможно, что материал получит выражение аргумента в тени, напр. *Mary built a wooden house out of pine.*

3. Аргументы в тени — это параметры, которые являются семантически инкорпорированными в лексической единице. Они могут быть выражены лишь операциями субтипизирования или спецификации в дискурсе, напр. *Mary buttered her toast with an expensive butter.* Но невозможно: *Mary buttered her toast with butter.*

4. Настоящие адъюнкты — это параметры, которые модифицируют логическое выражение, но являются частью ситуационной интерпретации, напр. адъюнкты темпоральной и локальной модификации, ср. *John slept late on Tuesday. Mary saw Bill in Boston.*

Как видно, Пустейовски включает адъюнкты в группу аргументов. Вопрос о разграничении аргументов и адъюнктов является очень сложным, так как существуют не мало примеров, которые трудно классифицировать. Здесь рассмотрим некоторые вопросы, которые связаны с ролью предложных сочетаний (дальше — PP) в качестве аргументов, аргумент-адъюнктов и адъюнктов, чтобы указать на некоторые факторы, которые должны найти место в семантическом анализе. При этом нам кажется, что удовлетворительный семантический анализ должен идти в двух противоположных направлениях — от лексики к синтаксису и наоборот — от синтаксиса к лексике.

Основную семантическую классификацию PP, которая была сделана в языкознании с семантической точки зрения, — дихотомия *непредикативные:предикативные PP*. Некоторые авторы называют и предлоги в обоих случаях таким же образом (Sag, Wasow 1997, с. 110). При этом надо иметь в виду, что один и тот же предлог может использоваться и в обоих случаях, напр. в болгарском языке предлог *на* является универсальным предлогом, как и *в, с.*

В отличие от ТГЛ мы принимаем семантическую классификацию PP на аргументы, аргумент-адъюнкты и адъюнкты. Эта классификация учитывает вид семантической связи PP с предикатом или с другим елементом в предложении, а также и с целым предложением, значение PP, значение самого предлога и облигаторность или факультативность PP в предложении.

Начнем с PP в качестве аргументов. Они являются непредикативными, так как PP обозначают аргументы определенного предиката, который может быть выражен в славянских языках verbum finitum, причастием, деепричастием, прилагательным и наречием, напр. в болг.

състои се от три части 'состоит из трех частей'
продал дома си на съседа, той... 'продавши дом соседу, он...'
помагайки на студентите 'помагая студентам'
пълен с вода 'полон водой'
далеч от града 'далеко от города'

Предикаты могут быть и номинализированными. В этом случае форма их аргументов часто различается от формы соответствующего глагольного предиката. Ср.

Войникът замина — заминаването на войника
Чиновникът е уволнен от началника — уволнението на чиновника от началника

Интересно, что выбор предлога иногда зависит не только от лексического значения номинализированного предиката, но и от присутствия или отсутствия других аргументов того же самого предиката, от их формы, от соседства с предикатом или дистанцией к нему. Ср. разное выражение агенса и пациенса в следующих примерах: *интерпретацията на симфонията, интерпретацията на диригента, интерпретацията на симфонията от диригента* (подробнее по этому вопросу см. Ницолова 1996).

Значение РР в качестве аргумента обуславливается лексическим значением предиката, т.е. как хорошо показал Пустейовски, оно содержится в его лексическом значении. Предлог в РР выбирается предикатом, когда у него лишь один препозициональный аргумент с определенной семантической ролей, напр. *обръщам се към студентите, грижа се за цветята.* При этом, как видно из этих примеров, одну и ту же семантическую роль аргумента — адресата — выражают РР с разными предлогами (конечно, можно оказаться при более глубоком семантическом анализе, что семантические роли в этих случаях различаются).

С другой стороны, возможно, что у синонимических глаголах с аргументами одного и того же типа формальная репрезентация аргументов различается, напр. *Дисертацията се състои от увод, три глави и заключение, Дисертацията съдържа три глави...*

Эти факты показывают, что при выражении аргументов семантический груз предлогов не является особенно большим. Они „получают" свое значение именно в предикатно-аргументном сочетании. Не случайно в таком случае часто говорят о формальных, или грамматических предлогах, так как значение предлогов является исключительно общим и абстрактным. Первенство в этом отношении держит болгарский предлог *на*, который является почти универсальным предлогом и часто употребляется вместо разных других предлогов. Вот несколько примеров:

пиша на Мария (адресат) 'пишу Марии'
давам ябълка на детето (реципиент) 'даю яблоко ребенку'
детето прилича на майка си (екватив) 'ребенок похож на мать'
на Иван му е студено (експериенцер) 'Ивану холодно'
радвам се на природата (стимул) 'радуюсь природе' и др.

Надо отметить, что старый болгарской языковед Ал. Т.-Балан много лет тому назад очень точно разграничил предикативную и непредикативную, формальную функцию предлога на (Балан 1978, с. 273).

С другой стороны, предлоги могут быть вместе со связанным с ними существительным средством строгой лексической субспецификации глаголов (термин Пустейовского), напр. болг. *Мария говори на Иван,* т.е. Мария является активным лицом, передающим информацию, в коммуникации, а роль Ивана лишь быть пассивным слушателем, и *Мария говори с Иван,* т.е. в этом случае роль Марии та же самая, но роль у Ивана — различная: он является не только слушателем, но и говорящим. Здесь мы сталкиваемся с очень важным вопросом о разграничении значения и употребления, поставленным Апресяном (Апресян 2001). Несомненно, что граница между ними не всегда очень четкая. В нашем примере речь идет о том, можем ли мы считать, что различие в семантических ролей аргументов одного и того же предиката является достаточным основанием говорить о двух значениях глагола *говоря* или речь идет о двух его разных употреблениях, о вариантах кокомпозиции в терминологии Пустейовского. Нам кажется, что в этом случае можно говорить о двух

значениях глагола *говорить*, так как речь идет о двух разных речевых актах с разными участниками.

Рассмотрим еще один пример с глаголом, который принадлежит к классу глаголов пропозиционального отношения, у которых комплемент — пропозициональный аргумент. В синтаксической структуре предложения этот пропозициональный аргумент может быть представлен лишь РР, обозначающей одны из аргументов „скрытого" предиката пропозиционального аргумента главного предиката, напр. *вярвам в доброто*, т.е. я считаю истинным, что добро существует, и *вярвам на приятеля си*, т.е. я считаю истинным, что мой друг говорит правду, что может быть связано и с ситуационно связанной инференцией, что я верю, что он будет поступать в соответствии со своими словами. Теперь мы должны решить достаточна ли разница между „скрытыми" предикатами в подчиненном предложении толкования — *существовать и говорить правду* —, чтобы говорить о разных значениях глагола *вярвам*, имея в виду тот факт, что глагол сочетается с пропозициональными комплементами с разными возможными предикатами, напр.

Вярвам, че страната ни ще се оправи. Вярвам, че нашият отбор ще победи. Вярвам, че Иван ще дойде и т.н.

Можно считать, что различие между предложениями с РР с предлогами *на* и *в* не связано с различием мужду двумя значениями глагола *вярвам*, а с различной вариантностью при кокомпозиции (по терминологии Пустейовского), т.е. в этом случае РР не субкатегоризируют два разных значений предиката, а представляют два его разных употребления.

Аргумент-адъюнкты впервые были выделены Grimshaw (1990), но впоследствии появились разные толкования этого термина. Поэтому мы постараемся изяснить, что мы называем аргумент-адъюнктами. Они является переходным случаем между аргументами и адъюнктами. Их можно характеризировать следующим образом:

1. У предлогов в аргумент-адъюнктах собственное лексическое значение — темпоральное или локативное, как и у адъюнктов, а не формальное значение, как у аргументов.

2. В отличие от аргументов, когда лексическое значение каждой отдельной предикативной лексемы определяет число и вид своих РР и предлогов в них, хотя не исключено иногда и общее семантическое поведение у некоторых лексем с близким значением, РР в качестве аргумент-адъюнктов связывается с *классами* предикатов с определенным лексическим значением.

3. Предлоги в аргумент-адъюнктах, которые могут связываться семантически и лишь с определенной предикативной лексемой, обычно тоже могут быть представлены классами, напр. предлоги, обозначающие время или места (лишь у некоторых предикатных лексем наблюдаются ограничения в связи с предлогами.)

4. Аргумент-адъюнкты сближаются с аргументами тем, что их присутствие в синтаксической структуре предложения является обязательным, так как без них обычно предложение является грамматически или семантически неполным, ср. *София е разположена в полите на Витоша* и **София е разположена.*

5. Как адъюнкты, и аргумент-адъюнкты могут быть больше, чем один у одного и того же предиката, но в отличие от аргументов они всегда являются одного и того же типа.

Обычно об аргумент-адъюнктах говорят в связи с тремя классами глаголов. Первым небольшим классом являются глаголы, обозначающие расположение предметов в пространстве, напр. *разположен е, простира се, намира се* и др.

Ср. *Пощата се намира на площада, пред болницата, до големия магазин.* 'Почта находится на площади, перед болницей, около большого магазина.'

Книгата е на масата ми пред компютъра. 'Книга — на столе, перед компъютром.'

Эти предикаты могут сочетаться больше чем с одним аргумент-адъюктом, который характеризирует местоположение предмета по отношению к разным предметам.

Другим классом являются глаголы движения, которые требуют аргумент-адъюнктов, обозначающих начальный пункт, конечный пункт (чаще всего) или серединный пункт движения, напр. *минавам, вървя, пътувам, придвижвам се, разхождам се, тичам, летя* и др. Кроме того аргумент-адъюнкты могут обозначить и пространство, внутри которого или в близости которого совершается движение.

Ср. М*инавам покрай реката. Спирам на гарата. Пътувам от София за Варна през Пловдив. Разхождам се в/из гората.* — как видно, глаголы типа *ехать*, которые не содержат в своем лексическом значении информации об определенном пункте движения, в отличие напр. от *спирам* 'останавливаться' могут сочетаться с аргумент-адъюнктами, характеризирующими все возможные пункты движения.

Некоторые глаголы движения связываются с аргумент-адъюнктами, в которых существительное является номинализированным предикатом. Напр. *отивам на работа*, т.е. иду работать, *отивам на заседание*, т.е. иду заседать, *отивам на почивка*, т.е. иду отдыхать и др.

В этом случае в болгарском языке существительное в РР употребляется с нулевым артиклем, так как его референт является (-specific). Субъект глагола движения является кореферентным с аргументом в семантической структуре существительного в РР. При этом аргумент-адъюнкт обозначает пространственную локализацию движения, его конечный пункт опосредственно – в связи с действием, совершаемым там.

В болгарском языке существует и другой случай, когда РР тем же самым глаголом движения *отивам* с обобщенным значением может обозначать с существительным комплексного типа и место, т.е функционирует как аргумент-адъюнкт, и связанную с этим местом деятельность, которая там совершается, т.е. функционирует уже как адъюнкт. Тогда субспецификация существительного в РР выражается предлогом в сочетании с артиклем. Ср.

а) *отивам на опера*	б) *отивам в операта*
'иду посетить оперное представление'	'иду в здание оперы'
отивам на кино	*отивам в киното*
'иду смотреть фильм'	'иду в здание кино'
отивам на ресторант	*отивам в ресторанта*
'иду поесть в ресторан'	'иду в помещение ресторана'
отивам на пазар	*отивам на пазара*
'иду делать покупки'	'иду на рынок'

Примеры в (а) с РР с предлогом *на* и нулевым артиклем существительного обозначают как конечный пункт движения участие глагольного субъекта в некоторой деятельности, которая совершается на данном месте. Различие между этими примерами и вышерассмотренными состоит в том, что в этом случае предикат упомянутой деятельности имплицитен, содержится в квалии Telic существительных в РР, а не выражен експлицитно номинализованным существительным.

Примеры (б) с PP с предлогом в и определенным артиклем существительного обозначают определенное место (в случае часть закрытого или ограниченного пространства артефактов) как конечный пункт движения. Конструкции типа (а) и (б) не имеют в своем составе лишь существительных, обозначающих артефакты. Они употребляются и с существительными, обозначающими природные объекты, с которыми связывается определенная человеческая деятельность, напр. отдыхать у моря и в горах , ср. *отивам на планина* 'еду отдыхать в горах' и *отивам в планината* 'иду/еду в определенные горы (в болгарском языке глагол *отивам* выражает самым общим образом перемещение человека, включая его перемещение собственными ногами или другим средством передвижения), *отивам на море* 'еду отдыхать у моря' и *отивам в морето* 'иду/еду в море (в воду)'.

Третьей группой представляют глаголы типа *продолжаться* и под. Напр. *Събранието трая от два до пет часа. Работата продължи до вечерта.* У аргумент-адъюнктов этих глаголов разного вида темпоральное значение (интервала или пункта темпоральной оси).

Последнюю семантическую группу PP образуют адъюнкты. Эта группа особенно пестра в семантическом отношении. В этом случае некоторые авторы называют предлоги предикативными (Bresnan 1982, Van Valin, LaPolla 1997 и др.), считая, что предлоги обозначают определенную релацию, потому что они являются носителями определенного лексического значения. Как мы видели, и когда участвуют в аргумент-адъюнктах, предлоги имеют определенное лексическое значение, но тогда они не являются предикативными, так как не вводят другую пропозицию в семантическую структуру предложения. Специфика адъюнктов состоит в том, что они вводят новую пропозицию в семантическую структуру предложения. Этим они отличаются от аргументов и аргумент-адъюнктов. Ср.

отивам на гарата 'иду/еду на вокзал' (с аргумент-адъюнктом) и
закусвам на гарата 'я завтракаю & я нахожусь на вокзале.'

В отличие от аргументов и аргумент-адъюнктов присуствие которых является облигаторным для семантической и грамматической целостности предложения, адъюнкты не являются облигаторными членами предложения и поэтому их опущение не приводит к разрушению информационной структуры предложения, ср. *Я вчера встретил Ивана на улице* и *Я вчера встретил Ивана.* С другой стороны, именно адъюнкт может быть в составе фокуса предложения и его опущение приведет к разрушению информационной структуры предложения, так что с информационной точки зрения адъюнкты не являются факультативными. Ср. с мнением Падучевой, которая считает что „характеристическое свойство сирконстанта не факультативность, а положение на периферии поля зрения говорящего" (Падучева 1998).

Другое различие между аргументами и адъюнктами состоит в том, что адъюнкты могут быть семантически связаны не только с предикатом, респ. с его аргументами и другими адъюнктами, но могут быть и модификаторами целого предложения, напр. *За щастие всичко се разви благополучно.* 'К счастью, все развилось хорошо.' Такие адъюнкты принадлежат определенным семантическим классам, напр. адъюнкты епистемического и емоционального отношения говорящего к пропозиции, выражаемой в высказывании, или адъюнкты, представляющие коммуникативные замечания говорящего (подробнее об этом см. Nicolova 2001).

Кроме того, существуют адъюнкты (напр. причины, цели, условия, уступки), которые обозначают отношение между выраженной в предложении

пропозицией и „скрытой“ пропозицией, одним из елементов которой является адъюнкт. В связи с этим очень интересен вопрос, каким образом слушатель угадывает, какова эта „скрытая“ пропозиция, с каким предикатом она образована. Возьмем один пример: *Ние закъсняхме заради Иван* 'Мы опоздали из-за Ивана'. В этом предложении следующая семантическая структура — мы опоздали & Иван был причиной нашего опоздания. В предложении говорящий не сообщает, какое действие или бездействие Ивана стало причиной опоздания, так что слушатель должен на основе своих предварительных знаний мира сделать определенную инференцию, напр. Иван обычно опаздывает, значит он и в этом случае опоздал и поэтому другие должны были его ждать, так как все пришли вместе. Если у слушателя предварительные знания о том, что Иван — человек очень пунктуальный, тогда он не сделает вышеуказанную инференцию и начнет искать в своей памети другую информацию об Иване, чтобы объяснить себе каким образом Иван каузировал опоздание других. Если слушатель не найдет в своей памяти такой информации, тогда он может спросить говорящего о том, каким своим действием Иван каузировал опоздание других, или просто оставить свой вопрос без ответа.

Обычно считается, что адъюнкты в отличие от других видов РР могут сочетаться с разными предикатами почти без ограничений. В действительности такие ограничения существуют и они не только онтологического характера, но иногда и чисто прагматического характера. Почему являются неприемлемыми например такие абсолютно истинные предложения как

Днес следобед желязото е метал 'Сегодня после обеда железо — это металл'

В антрето молекулата на водата съдържа два атома водород и един атом кислород 'В передней молекула воды содержит один атом кислорода и два атома водорода'.

Несомненно эти предложения неприемлемы, потому что нарушается максима Грайса об информативности высказывания. Нет никакого информационного оправдания сообщать, что сегодня после обеда железо является металлом, если предикат предложения действителен всегда и везде, т.е. если квантификация всеобщности связана не только с единственным аргументом предиката, но и с его адъюнктами времени и места. Эти примеры показывают, что квантификация тоже является важным фактором при семантической сочетаемости предикатов с их модификаторами в предложении.

В некоторых случаях адъюнкты выражают аттрибутивное значение, т.е. они не характеризируют параметры предиката (термин Падучевой 1999, с. 10), а обозначают признак аргументов, содержавшихся в семантической структуре предиката (значение термина *аттрибутивный адъюнкт* в нашем понимании различается от его значения в работе Падучевой 1999, с. 10).

Напр. *Иван ни посрещна с радост* 'Иван встретил нас с радостью', т.е. Иван встретил нас & он был радостным. В этом предложении РР по существу приписывает признак Ивану, главному аргументу предиката.

Детето пише с грешки 'Ребенок пишет с ошибками', т.е. 'Ребенок пишет & обычно его тексты содержат ошибки'. Здесь адъюнкт приписывает признак невыраженному синтактически аргументу предиката, который содержится в его лексическом значении. Если вместо глагола несов. вида будет использован глагол сов. вида, тогда аргумент — результат действия обычно выражается синтаксически прямым дополнением в предложении и адъюнкт приписывает ему признак. Ср.

Детето написа текста с грешки 'Ребенок написал текст с ошибками“, т.е Ребенок написал текст & его текст содержит ошибки.

В некоторых случаях роль предлогов в адъюнктивных РР параллельна роли союзов в сложноподчиненном предложении, так как семантическая структура предложения представляет композицию двух пропозиций, иногда связанных с определенными пресуппозициями (напр. в предложениях с РР, выражающими уступку) — (подробный анализ этих конструкций см. у Ницолова 2001). Напр.

Въпреки лошото време ще отидем на разходка 'Несмотря на плохую погоду, мы пойдем гулять'.

Этим коротким описанием РР мы попытались обобщить проблемы, которые существуют при композиции смыслов в предложениях с РР, обращая специальное внимание на семантику и функцию предлогов. Наш особый интерес к предлогам обусловлен не только теоретически, но связан и с тем, что в болгарском языке, который является основным объектом нашего исследования, вследствие его развития к аналитизму роль предлогов в синтаксической и семантической структуре предложения важнее и многообразнее, чем в других славянских языках. При этом мы оставили в сторону очень важную проблематику о скопусе РР в предложении (особенно когда в предложении несколько адъюнктов), которой теперь очень углубленно занимаются немецкие языковеды, и роль РР в информационной структуре предложения, так как она давно учитывается в работах Московской семантической школе.

Наш анализ показывает, что ТГЛ можно с успехом приложить пока в случаях, когда речь идет лишь о композиции лексических значений двух лексим, хотя в некоторых случаях Пустейовски рассматривает и целые предложения. Для полного анализа композиции смыслов иногда необходимо распространить анализ на целое предложение и даже на связанные с предложением пресуппозиции.

Очень привлекательна своей упорядоченностью структура квалий и событийная структура в описании лексических значений, но до сих пор ТГЛ приложена при описании очень малого количества лексем в отличии напр. от теории Апресяна или теории Вежбицкой, так что еще рано делать оценку ее применимости. Так как ТГЛ находится в начальной фазе своего создания, в ней еще не учитывается важный вопрос о взаимоотношении лексических и разных грамматических значений при композиции смыслов, как это давно делается в Польской и Московской семантических школах. Почти не учитывается и роль информационного структурирования, как и роль других прагматических факторов при композиции смыслов, так что можно с полной уверенностью подчеркнуть, что анализ композиции смыслов в славянских семантических школах является более многофакторным, чем в ТГЛ. Можно жалеть о том, что очень ценные с теоретической точки зрения достижения Московской семантической школы, уже приложенные с успехом при анализе большого лексического массива, остаются неизвестными западным языковедам. Они сократили бы существенно их путь в джунглях семантики предложения.

ЛИТЕРАТУРА

Апресян 1995: А п р е с я н, Ю. Д. Избранные труды. Т. 2. Интегральное описание языка в системная лексикография. Москва.

Апресян 2001: А п р е с я н, Ю. Д. Значение и употребление. — Вопросы языкознания, №4.

Теодоров-Балан 1978: Т е о д о р о в - Б а л а н, А. Българско склонение. — В: Помагало по българска морфология. Имена. П. Пашов (съст.) София.

Bresnan J. 1982: B r e s n a n, J. The mental representation of grammatical relations. Camdridge.

Ницолова 1996: Н и ц о л о в а, Р. За факторите, влияещи при формалното означаване на семантичните роли в българските конструкции с отглаголни съществителни. — В: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy. Jazyk a jeho užívání. Sbornik k životnímu jubileu profesora Oldřicha Uličného. Praha.

Nicolova 2002: N i c o l o v a, R. Semantik der präpositionalen Phrasen im Bulgarischen (в печати).

Ницолова 2001: Н и ц о л о в а, Р. Уступительные конструкции в болгарском языке (в печати).

Pustejovsky 1991: P u s t e j o v s k y, J. The syntax of event structure. — In: L e v i n, B., St. P i n k e r. Lexical & Conceptual semantics. Amsterdam.

Pustejovsky 1995: P u s t e j o v s k y, J. The Generative Lexicon. Massachusetts Institute of Technology.

Pustejovsky 1998a: P u s t e j o v s k y, J. The Semantics of Lexical Underspecification. — Folia linguistica, XXXII, 3-4.

Pustejovsky 1998b: P u s t e j o v s k y, J. Generativity and Explanation in Semantics: A Reply to Fodor and Lepore. — Linguistic Inquiry, vol.29, 2, Spring.

Pustejovsky 2000: P u s t e j o v s k y, J. Events and the Semantics of Opposition. — In: Events as Grammatical Objects. The converging perspectives of lexical semantics and syntax. C. Tenny, J. J. Pustejovsky (eds.). CSLI Publications. Stanford, California, 2000.

Падучева 1999: П а д у ч е в а, Е. В. Принцип композиционности в неформальной семантике. – Вопросы языкознания, 1999, №5.

Sag, Wasow 1997: S a g, I. A. and Th. W a s o w. Syntactic Theory: A Formal Introduction, Partial Draft of February. CSLI Publications. Leland Stanford Junior University. 1997.

Van Valin, LaPolla 199: V a l i n, R. D. Jr. van, R. Y. L a P o l l a. Syntax, Structure, Meaning and Function. Cambridge, 1997.

СТЕФАНА ДИМИТРОВА

КОНКУРЕНЦИЯ ФОРМ – ХАРАКТЕРНАЯ ТИПОЛОГИЧЕСКАЯ ЧЕРТА СЛАВЯНСКИХ ЯЗЫКОВ

„Если бы язык был вполне грамматичен, он был бы самым совершенным орудием выражения понятий. К несчастью, или к счастью, нет ни одного языка, тиранически последовательного до конца. Во всех грамматиках есть исключения."

Э.Сепир

Исключения, о которых писал Э. Сепир, охватывают очень многочисленные лингвистические явления и толкуются автором расширительно. К исключениям в его терминологии относятся и факты конкуренции языковых формаций, т.е. те явления, которые являются предметом нашего наблюдения.

Конкуренция форм присуща всем живым языкам, но в каждом из них она имеет свои специфические проявления, строго определенные количественные измерения и зависит прямо от репертуара языковых средств и их комбинаторики. Конкуренция связана со свойством языка, называемым избыточностью и порождающим дублетность. Это внутреняя сторона дела, лингвистическая сущность явления. Будучи заложенной в природе языка, конкуренция испытывает влияние также ряда экстралингвистических факторов, таких, как динамика общественной жизни и социальных преобразований в ней, миграционные процессы, усиление или ослабление контактов с другими языками, активность и направленность языковой политики и т.д.

Обычно в исследованиях, посвященных любому живому языку, противопоставляются два аспекта — его лексическая субстанция и грамматическая организация. Противопоставление проводится по линии открытости — закрытости. Лексическая субстанция языка является всегда открытым множеством, а грамматическая организация на строго очерченном синхронном срезе может рассматриваться как закрытое множество, как система с конечным числом элементов. Поэтому логично было бы считать, что конкуренция характеризует по преимуществу лексический уровень языка. Такая конкуренция на самом деле существует. Конкуренция между единицами лексики практически сводится к одной из разновидностей синонимии; ее механизмы прозрачны и вполне поддаются описанию и объяснению. Возникновение лексических синонимов относится к так называемым поверхностным языковым изме-

нениям, которые, разумеется, не проходят бесследно в эволюции языков. Но гораздо сложнее обстоит дело в зоне грамматической системы, поскольку именно в ней происходят глубинные языковые изменения, которым лингвистическая теория приписывает категориальные и реляционные характеристики. Нужно признать, однако, что оба типа изменений—лексический и грамматический—и возникающая в результате их конкуренция дают нам возможность судить о консерватизме и инноватизме в организации того или иного языка и в языковом сознании, называемом еще семантической памятью его носителей.

Хотелось бы в дальнейшем изложении выдвинуть и проиллюстрировать на славянском и преимущественно на русском и болгарском языковом материале тезис о том, что конкуренция форм становится существенной типологической чертой данного языка, когда она охватывает все уровни его системы. Кроме того, высказать предположение, имеющее пока еще гипотетический характер, что при целом ряде существенных типологических различий между славянскими языками и в особенности между болгарским и всеми остальными славянскими языками, конкуренция форм в них представлена примерно одинаково часто и имеет однотипные или очень схожие последствия. Для этого будет сделана попытка последовательно показать конкуренцию на основных традиционно выделяемых уровнях языковой системы.

Фонетический уровень языка всегда выглядит наиболее упорядоченным, в нем наиболее четко выступают дифференциальные признаки и количественные характеристики. Тем не менее и на этом уровне наблюдается избыточность. В эволюции фонетической системы возникают избыточные противопоставления. В языке постоянно происходят фонетические процессы, которые в своем конечном результате всегда значимы, но в начале любого процесса есть ступень свободного фонетического варьирования звучания морфем, не затрагивающая их значений. Иллюстрацией этому может послужить наличие в русском языке дублетов типа *обусловливать–обуславливать*, а в болгарском *защищавам–защитавам*. Еще более яркой иллюстрацией можно признать так называемую полисегментную реализацию носовых гласных в польском языке, приведшую к изменению инвентаря гласных; наличие в польском языке позиционных изменений, приводящих к орфоэпическим инновациям и возникновению дублетов, напр. [ge]ografia, inteli[ge]ncja—с твердым [g] и [gie]ografia, inteli[gie]ncja с мягким [g']—(пример заимствован из: Гайда 2001: 71—12). С точки зрения конкуренции можно описывать и такие явления, которые связаны не с единичными фонемами, а с их сочетаниями. Зденек Оливериус (1967) предупреждал, что обязательно нужно различать в языке явления, которые не реализуются в силу их невозможности в данной структуре, и явления, просто не реализованные, хотя теоретически они допустимы в этой же структуре. Так, в русском языке мягкие зубные возможны перед твердыми, хотя это явление имеет ограниченный характер. Но именно это ограниченное явление создает зону конкуренции между неоднотипными суффиксами в абсолютно однотипной позиции: наряду с регулярными образованиями типа *конь–конский* существуют отсубстантивные прилагательные, образованные по модели *июнь–июньский, день–деньской*. Конкуренция суффиксов на фонетической основе в болгарском языке наблюдается тоже нередко. В языке довоенного периода в ряде прилагательных с ударением на суффиксе в единственном числе произносилась непередняя суффиксальная гласная [а], а во множественном числе возникал ятевый рефлекс, напр. *брашнян, кадифян–брашнени, кадифени*. Такое произношение можно встретить и поныне, хотя уже нормативные предписания предполагают унификацию суффикса по аналогии с форма-

ми множественного числа и замену непередней [а] гласной переднего ряда [е]. Таким образом, на наших глазах происходит конкуренция между суффиксальными формациями с ятевым рефлексом и без него.

Если в болгарском языке фонологические и морфонологические дублеты основываются на конкуренции гласных, отличающихся по месту образования, в славянских языках с релевантной долготой и краткостью гласных замечается образование дублетов на базе утраты релевантности характеристики „долгота". Марие Крчмова (см. раздел 5.2.2. Změny fonologické в: Корженски 1998: 144—147) описывает в вокализме современного чешского языка уравненую систему из 10 гласных, составляющих пять количественно отличающихся друг от друга пар /a/—/a:/, /e/—/e:/, /i/—/i:/, /o/—/o:/, /u/—/u:/ и отмечает, что оппозиция /o/—/o:/ принимает периферийный характер, в некоторых словах совсем ослабевает и в результате этого образуются новые, конкурирующие друг с другом дублеты типа *jod|jo:d, bor|bo:r* и под.

Конкуренция затрагивает и акцентный уровень наблюдаемых языков. Здесь речь пойдет прежде всего о языках с подвижным ударениим и в качестве примера будут рассмативаться по преимуществу русские и болгарские явления. Грамматическую систему как русского, так и болгарского языка можно, разумеется, описать и без ударения. Но здесь вопрос сводится не к описанию, а к пониманию этой системы. А грамматические системы обоих языков в процессе своей эволюции все больше сближаются с соответствующими акцентными системами. Этот процесс тем более интересен, что последние отличаются необыкновенно большой пластичностью. Существует гипотеза, что путь русского и болгарского ударения в будущем может оказаться подобным пути развития ударения в польском и чешском языках, перешедших от разноместности и подвижности к фиксированному ударению, поскольку так развиваются акцентные системы балтийских и некоторых других славянских языков. Эту гипотезу можно принимать или оспаривать. Но нельзя не заметить общую для русского и болгарского языков тенденцию к переносу ударения на один или два слога налево, к началу слова, срв. русск. *:избрана* вм. *избра:на* при *из:брать*; *засне:женный* или даже *за:снеженный* при *засне:жить*; болг. разг. *:структура* вм. *струк:тура; :капаро* вм. *ка:паро* и мн. др. И все же тут существуют принципиальные различия между русским и болгарским языком. Отмеченная тенденция затрагивает в русском языке прежде всего исконно русские слова, а в болгарском — довольно часто слова заимствованные. Кроме того, эта тенденция в русском языке связана с более общей тенденцией фиксации ударения на любом слоге основы. В болгарском же языке такой строгой направленности процесса нельзя зафиксировать. Тут факты более противоречивы, особенно в зоне глагола, где определенно наблюдается тенденция к фиксации ударения на флексии в аористных формах типа *пи:са, ка:за, бръс:на*. Думается, что значительно более противоречивая картина болгарского акцента связана с более ранним стиранием различий между акутовой и циркумфлексовой интонацией в истории нашего языка и с возникновением размытых границ между их рефлексами. Тем не менее акцентные дублеты в обоих языках конкурируют между собой, но суть этой конкуренции не одинакова. В русском языке она связана с двумя тенденциями — с ограничением исконной подвижности ударения и с развитием предконечного и предсуффиксального ударения; эти две тенденции выявляются как в зоне имени, так и в зоне глагола. В болгарском же языке четко вырисовывается только первая тенденция, притом — только в зоне имен, а что касается флективных и суффиксальным морфем, то они, наоборот, перетягивают к себе ударение в зоне гла-

гольного слова. Следовательно, разнотипные лингвистические и экстралингвистические основания приводят в обоих языках к одному и тому же практическому результату — возникновению акцентно конкурирующихся фонетических слов. Вопреки всем ожиданиям, активно конкурирующиеся акцентные слова появляются и в языках с фиксированным ударением. Так, в польском языке привлекает внимание языковедов модификация акцентуации, связанная с переносом ударения на третий и даже четвертый слог от конца слова, вступающая в противоречие с основным способом расположения ударения на предпоследнем слоге. В большой серии слова на *-ika, -yka* (*botanika, fizyka*) наблюдается тенденция к унификации способа акцентуации с основным способом польской акцентуации, что было отмечено уже в 1961 г. З.Тополиньской (см. Гайда 2001:73). А в 1962 г. В.Дорошевски (Дорошевски 1962:369) отметил, что парокситонический акцент появляется довольно часто и в формах глаголов прошедшего времени. Модификация акцентуации отмечена и многими исследователями сербского языка, напр. Драголюбом Петровичем (см. раздел „Фонетика" в: Радованович 1996: 93—97). Им описаны просодические изменения в стандартном сербском языке последних дисятилетий, произошедшие в произношении жителей самых престижных городов — Белграда и Новисада — изменения, приведшие к конкуренции двух типов ударения и к дальнейшей ликвидации тонического контраста в кратких ударных слогах в словах типа *:вода, :коса, :јелен и т.д.* Другими словами, речь идет о ясно заметной тенденции к тонической нейтрализации в результате изменения и прежде всего расширения дистрибуционных правил.

Наибольшие типологические различия между болгарским и прочими славянскими языками наблюдаются на морфологическом уровне. Прежде всего на основании данных этого уровня болгарский язык считается аналитическим, а остальные славянские языки — синтетическими. Но, как известно, ни аналитизм в болгарском языке, ни синтетизм в других языках не представлены в чистом виде и, говоря по большому счету, сам этот факт подсказывает нам, что в рамках категориальных сетей сравниваемых языков конкурируют между собой характерные черты этих двух принципиально противостоящих друг другу типологических организаций. С точки зрения рассматриваемой тематики в болгарском языке большой интерес представляет глагольное слово. Богатая темпоральная система и особенно ее прошедшая перспектива создают неизмеримые возможности для конкуренции глагольных форм. В последнее время наблюдается некоторое упрощение системы глагола и вынесение на периферию определенных форм, являющихся частотными до недавнего времени, особенно в предвоенный период. Это относится прежде всего к формам несвидетельского наклонения. В городском языке вариант, выражающий сильное сомнение по модели *Иван бил казал* решительно уступает место более нейтральному варианту типа *Иван казал*. Это происходит не сразу и не однозначно. Обе формы конкурируют между собой и трудно сказать, чем закончится эта конкуренция, в которой сталкиваются две силы: стремление к языковой экономии и желание многих современных носителей языка сохранить и возродить его модальное и темпоральное разнообразие. Особый интерес представляют конкурирующие друг с другом конструкции, связанные с выражением многократности, иттеративности глагольного действия. В современном языке почти не проводится разграничение между глаголами *ида* и *идвам, яздя* и *яхам* и под. Все же остатки дихотомической семантики этих глаголов находят отражение в семантической памяти носителей языка, но для их обнаружения нужны определенные стимуляторы в виде иттеративно-тем-

поральных актуализаторов предложений, напр. *друг път (на този празник),когато, винаги, всякога, всяка сутрин, на млади години и т.д.* При наличии таких элементов почти все болгары предпочитают предложение *Щастлив съм, че всяка сутрин яздя (не яхам!)коня.* Что же касается однократного действия, то оно может быть выражено обоими глаголами : *Вчера яздя (=яхам) коня и си мисля*...Проведенная анкета показала, что нормальные носители языка в большинстве своем определенно предпочитают вторую форму *яхам* . Некоторые из них даже связывают форму *яхам* с формой, обозначающей инициальное действие *яхвам* и не противопоставляют ее форме *яздя* с точки зрения однократности — повторяемости. Следовательно, тут наблюдается экспансия иттеративной формы и стремление ее расположиться в зоне однократного действия.

Рассматриваемый процесс противоречив и неоднотипен для всех глаголов. Так например, однократный глагол *плувам* сильно вытесняет иттеративный *плавам* со всех позиций и можно считать, что конкуренции между ними больше нет. Происходит унификация форм, но едва ли можно в данном случае говорить о преобладании иттеративных форм над однократными.

Конкуренция не может продолжаться вечно. Она представляет собой динамическую типологическую характеристику языковой системы, предполагающую формирование какого-нибудь конечного результата, какого-нибудь доминирующего языкового продукта. Примером этому служат глагольные слова, вторичный имперфектив которых образуется супплетивно: *дойда–дохождам, зайда–захождам, найда–нахождам* и т.д. В этом случае предпочитается один элемент бинома, а второй заменяется другим глаголом и исчезает из языка почти безвозвратно: *идвам* вм. *дохождам, залязвам* вм. *захождам, намирам* вм. *нахождам.*

По-другому выглядит картина в остальных славянских языках, но там тоже можно констатировать факты конкуренции. Русский глагол, например, предлагает богатый материал, показывающий и доказывающий конкуренцию форм. Следует, однако, отметить, что там конкуренция имеет иные морфологические основания и поэтому значительно отличается от конкуренции в болгарском языке. Большое значение в эволюции русской морфологической системы имели всегда процессы по аналогии. Как известно, глаголы с суффиксом *-ова-* в инфинитиве получают суффикс *-у-* в настоящем / простом будущем времени: *рисовать–рисую.* По аналогии с ними спрягаются некоторые глаголы с суффиксом *-ыва-*: *испытывать–испытую, обязывать–обязую, связывать–связую, указывать–указую.* Эти глаголы имеют и свои закономерные образования: *испытываю, обязываю, связываю, указываю.* Перечисленные выше формы имеют несколько иную стилистическую окраску. Употребляются преимущественно в канцелярско-деловом стиле и содержат оттенок устаревших слов. Поэтому могут служить средством речевой характеристики героев, особенно в юмористических контекстах: *Сначала я вас обязую, потом арестую, потом наказую* (Салт.-Щедрин). От таких основ образуются формы *наказуемый, обязующий* (наряду с *наказываемый, обязывающий).* По аналогии с упомянутыми глаголами глагол *истязать* тоже образует дублеты с нетипичным чередованием [а-у(+j)] : *истязаю* и *истязую ...: Вы, молодые, вы истязуете себя в поисках формы* (М.Горький).

Процессы по аналогии представлены в русском языке шире, чем в болгарском. Поэтому в зонах, где они наблюдаются, имеется больше возможностей для возникновения конкуренции. По аналогии с прилагательными девербативного происхождения типа *допустимый, терпимый, мыслимый, несго-*

раемый, мотивированными глаголами совершенного вида, в современном языке и особенно в литературных произведениях и журнальных статьях появляются страдательные причастия настоящего времени от глаголов совершенного вида, что по определению считается принципиально невозможным для русской морфологической системы фактом — напр. *озаримый, защитимый, объяснимый.* Если рассматривать этот факт с точки зрения конкуренции, здесь следует признать зарождение новых дериватологических моделей, успешно конкурирующих со старыми и уже устоявшимися.

Процессы по аналогии, приводящие к конкуренции форм, наблюдаются и в других языках. В польском языке выравниваются окончания указательных местоимений и прилагательных женского рода. Процесс этот начинается с форм аккузатива, где по аналогии с формами naszą, dobrą начинают употребляться формы типа *tą* вм. форм типа *tк* и конкурировать с ними.

Процессы по аналогии могут приводить не только к конкуренции форм, но и к ликвидации существующей конкуренции на базе унификации форм. Такое явление отмечено для сербского языка Живоином Станойчичем (см. раздел „Морфологија, синтакса и фразеологија" в: Радованович 1996:112—113). Станойчич описывает практическое исчезновение т.нар. „колеблющихся" альтернаций в основных классах морфологических слов: существительных, прилагательных, числительных и глаголах.

О конкуренции можно говорить и при сопоставлении разговорной речи и просторечия с литературным языком. Если на уровне обучения языку просто исправляются так называемые неправильные формы, то на уровне грамматических наблюдений можно прийти к выводу, что в разговорной речи и в просторечии процессы по аналогии представлены значительно шире, а это означает, что чисто логистические и конструктивные основания системы языка там стройнее и экономнее. Интересно, что тенденции к возникновению форм по аналогии усиливаются в тех зонах языка, где существуют условия для избежания чередований при максимальном сохранении исходной основы. Для глаголов это положение хорошо иллюстрируют просторечные образования **ездиют* от *ездить*, **лазиют* от *лазить*, **елозиют* от *елозить*. Они функционируют наряду с нормативными *ездят, лазят, елозят*, которые тоже могут появиться, хотя и нерегулярно, в нелитературных вариантах языка. Перечисленные просторечные формы образуются по аналогии с глаголами, которые сохраняют суффикс основы инфинитива в настоящем времени — срв.: *белеть–белеют, купать–купают, зиять–зияют* и т.д.

О конструктивной силе процессов по аналогии свидетельствует и детская речь, изобилующая колоритными примерами конкурирующих друг друга форм. Автор располагает записями речи трехлетней девочки, в которых можно обнаружить не только формы, возникшие по аналогии, но и конкурирующие их нормативные формации — и те, и другие нисколько не смущали языковое сознание ребенка. Напр.: — *Не ходи туда одна, тебя кто-нибудь украдет. — Меня там никто никогда не *украживает*.* Здесь очевидна аналогия с глаголами типа *ухаживает, обнаруживает, завораживает* и проч. Но та же девочка говорит: *— Не хочу дружить с Сашей. Он крадет у детей игрушки.* Как выяснилось, первый случай отражает спонтанную речь ребенка, в которой возникла форма **украживает*. Во втором случае ребенок повторил фразу, услышанную от воспитательницы детского сада. И видно пройдет немало времени, пока в семантической памяти его закрепится одна из форм и вытеснит полностью другую.

Конкуренцию форм можно наблюдать на всех уровнях языковой архитектоники. Но она представляется лингвистически наиболее интересной на мор-

фологическом уровне, где процессы по аналогии не только наиболее фреквентны, но и наиболее значимы. Наблюдаемую там конкуренцию можно расценивать как еще одно подтверждение глубокой обоснованности интереса главы Московской морфологической школы П.С.Кузнецова к процессам, происходящим по аналогии, и его убежденности, что аналогия столь же существенна в эволюции языка, как и дифференциация (см. Кузнецов 1961).

В качестве одной из причин порождения конкуренции форм выше были упомянуты и языковые контакты. Теперь необходимо несколько шире остановиться на этом вопросе. Вряд ли стоило бы это делать, если бы имелись в виду только случаи заимствования лексем или калькирование слов, словосочетаний и целых выражений, вступающих в конкуренцию с уже имеющимися в языке формами. Бывают случаи значительно более сложные, и примером этому являются русско-болгарские языковые реляции. В истории болгарского языка есть периоды, когда под сильным русским влиянием активизировались деепричастия, эта неактивная, по мнению многих языковедов полуживая девербативная формация. Деепричастия, как известно, являются конструктивным элементом таксиса. Но средства болгарского таксиса сильно отличаются от русских. Выражение одновременности осуществляется в болгарском языке не по модели *Седя, четейки,* а по модели *Седя и чета*. Деепричастия в болгарском языке образуются только в рамках несовершенного вида, русские же деепричастия — в рамках обоих видов. Поэтому последние могут выражать как одновременность, так и следование, предшествование. Наши деепричастия могут выражать только одновременнность. Предшествование и следование выражаются только позицией глагола в предложении. При финитных глаголах первый выражает предшествующее действие, второй—последующее: *Чух речта му и си записах всичко.* При нефинитных глаголах первый выражает главное действие, второй — сопутствующее: *Слушам предаването и си записвам всичко.* Под русским влиянием активизированные деепричастия, особенно в разговорной речи, часто стали употребляться для мнимого выражения предшествования: **Получавайки телеграмата, тръгна.* Такие формы ненормативны, но они все еще имеют место в живом языке и в языковом сознании многих носителей являются конкурентноспособными. Частое употребление деепричастий было отмечено в языковедческой литературе в период после Освобождения от турецкого рабства и в период после Второй мировой войны. Это два периода наиболее усиленной конкуренции глагольных и деепричастных конструкций в болгарском языке. Результатом этой конкуренции могла бы быть:

а) стабилизация самой конкуренции на неопределенный срок;
в) замена глагольных конструкций деепричастными;
с) новопоявившаяся раритетность деепричастных конструкций.

Положение в современном болгарском языке — с небольшими колебаниями — ориентируется на вариант (с). Это показывает, что результаты языковых контактов не всегда особенно стабильный. Они могут вызвать новые вибрации в системе, но это могут быть и вибрации затухающего действия.

Языковые контакты могут иметь и трудно объяснимые на первый взгляд последствия. Именно в период активного взаимодействия с русским языком и особенно в послевоенный период в болгарском языке возникла конкуренция между прилагательными с финалью *-ски* и прилагательными на *-ен*. Первые стали истолковываться как русизмы и активно вытесняться из употребления. Независимо от исконно болгарского происхождения суффикса *-ск-* и вопреки всем усилиям нормализаторов и кодификаторов болгарского языка узаконить

дифференцированное употребление обоих конкурирующих друг друга суффиксов, следует честно признать, что усилия их оказались напрасными. Незадолго до смерти проф. Л.Андрейчин опубликовал заметку *Университетът има академически, а не академичен съвет*, в которой он подробно объясняет, что *академически* означает 'принадлежащий к академии ', а *академичен* – 'имеющий соответствующий характер', напр. *академично поведение*. Этими рассуждениями ученый хотел показать, что места для конкуренции между упомянутыми формами нет. К сожалению, следует признать, что они не получили нужного резонанса.

Во всех индоевропейских языках наблюдается конкуренция между причастиями прошедшего и настоящего времени на синтаксическом уровне. В разных языках эта конкуренция имеет неоднотипную ориентацию. Разнонаправленность констатируется и при сопоставлении славянских языков. Конкуренция между аористным причастием совершенного вида и причастием настоящего времени несовершенного вида в болгарском языке тесно связана с механизмами актуализации предложения. По-болгарски можно сказать *Виждам един лежащ човек* и *Виждам един легнал човек* . Болгары определенно предпочитают второй вариант, который является более актуализированным, поскольку аористное причастие означает и действие, одновременное с действием сказуемого, и результат предшествующего, завершенного уже действия. Это обстоятельство приводит и к другому результату конкуренции в употреблении обоих причастий — в определенных позициях аористное причастие практически теряет значение результата предшествующего завершенного действия, напр.: *Човекът вървеше неуверено, навел глава на една страна.* В русском языке тоже наблюдается конкуренция между причастиями настоящего и прошедшего времени, но предпочтение обычно отдается первому из них — русский человек скорее скажет *Я увидел человека, читающего газету*, а не *Я увидел человека, читавшего газету.*

Неотъемлемым свойством каждого языка является вариативность. Многофакторная обусловленность вариативности создает в ряде случаев трудности для ее лингвистического описания и для вывода четких правил употребления той или иной формы. Это относится прежде всего к фактам, связанным с нерелевантностью дополнительных значений, привносимых спецификой конструкции в смысл предложения, напр.: *Пришла Аня. У нее было легкое розовое платьице с голубыми лентами – На ней было..... – Она была в легком..... – Она была одета в легкое.....* и т.д. Одним из свидетельств нерелевантности различий между вариативными формациями этого типа является употребление в разговорной речи контаминаций типа *Одета она была в легком розовом платьице.* Наблюдения над русским языком показывают, что вариативные конструкции с нерелевантными различиями превращаются в дублеты. Дублеты же могут служить источником возникновения контаминаций, в ряде случаев нарушающих элементарные границы морфологических реляций, в том числе и глагольного управления. Аналогичная вариативность существует и в болгарском языке, но поскольку в нем падежных форм нет, контаминированных формаций не возникает. Другими словами, процесс заканчивается на стадии возникновения дублетов. В этом заключается существенное различие между сравниваемыми языками. Но есть и общий момент—в обоих языках вариативность конструкций приводит к возникновению дублетов, а дублеты практически не конкурируют и не вытесняют друг друга, они являются неким предусловием конкуренции, для возникновения которой нужны дополнительные условия и предпосылки.

Возникновение дублетов и стабильную конкуренцию между ними можно заметить в зоне польского синтаксиса, где, по наблюдениям Д.Буттлер (1976), инфинитивные конструкции типа *uzyskać możliwość pracować* вытесняются все чаще конструкциями *uzyskać możliwość pracowania.*

Вряд ли необходимо доказывать, что описанные здесь факты представляют собой лишь незначительную часть материала, показывающего ту широко развернутую конкуренцию грамматических форм, которая вызывает заметные даже невооруженным глазом вибрации в системах славянских языков. Подобные вибрации являются одним из интереснейших объектов наблюдения с типологический точки зрения, поскольку именно вибрирующие звенья системы подготавливают постепенно и почти незаметно ее принципиальные изменения и переходы в новые качественные состояния.

ЛИТЕРАТУРА

Буттлер 1976: B u t t l e r, D. Innowacje składniowe współszesnej polszczyzny. Warszawa.

Гайда 2001: G a j d a, St. red. Język polski. Najnowsze dzieje językow słowiacskich. Opole.

Димитрова 1987: Д и м и т р о в а, С. Событие как категория текста (на материале современного болгарского языка). — Proceedings of the XIV-th International Congress of Linguistics, Berlin, III: 2041-2044.

Димитрова 1993: Д и м и т р о в а, С. Езиковата ситуация в България след II световна война. — Języki słowiańskie wobec współczesnych przemian w krajach Europy Środkowiej i Wschodniej, Opole, 253—259.

Димитрова 1994: Д и м и т р о в а, С. Исключения в русском языке. — In: Slavica Publishers, Inc. Columbus, Ohio, 1994.

Дорошевски 1962: W. D o r o s z e w s k i. O akcencie we współszesnym inteligenckim języku polskim. — Studia o szkice językoznawcze, Warszawa, 364—372.

Иванчев 1988: И в а н ч е в, Св. Българският език — класически и екзотичен. София.

Корженски 1998: Český jazyk. Najnowsze dzieje językow słowiańskich. J. Kořensky, red. Opole.

Кузнецов 1961: К у з н е ц о в, П. С. О принципах изучения грамматики. Москва.

Леков 1963: Л е к о в, Ив. Характер на дискусионните въпроси в сравнителната граматика на славянските езици. — СлФ, С., 35-50.

Маслов 1982: М а с л о в, Ю. С. Граматика на българския език (превод от руски Бл.Блажев). София.

Оливериус 1967: О л и в е р и у с, З. Морфемный анализ современного русского языка. Praha, Universita Karlova.

Пашов 1994: Пашов, П. Практическа българска граматика. София.

Радованович 1996: Српски језик. Najnowsze dzieje językow słowia ńskich. M. Radovanović (red.). Opole.

МИРОСЛАВ ДАЧЕВ

ЕЗИЦИТЕ НА ЕВРОПЕЙСКАТА МОДЕРНОСТ: ЗАЩО ТАКЪВ ПРОЕКТ НИ Е НЕОБХОДИМ ДНЕС?

Езиците на европейската модерност не е случайно избрана тема особено когато идеята за проект с такова име е родена на прага на две столетия: едното белязано от разнородните знаци на модерността, а другото — изкушено от желанието да разкаже за посланията на своето Някога, конституирали фрагментарния му образ. В началото на XXI в., когато модерността и нейните *пост*преображения все по-осезаемо се превръщат в значими категории на литературата и културата, едно връщане назад е натоварено с нещо повече от обикновен изследователски интерес. Логично е в основата на подобно връщане да стоят поне няколко ясно заявени предпоставки. Доколко обаче е логичен фактът, че чрез някои от тях интересът към модерността болезнено се чете като идентификационен проблем, е все още трудно да се каже. Причините вероятно не са нито в методологическите възможности за справяне с историзма, нито в дескриптивните възможности на дискурса, а по-скоро в неясността на желанията, чрез които последният е изтъкал постмодерната си обвивка.

❑

Осъзнаването на днешната постмодерна културна и езикова ситуация е немислимо без познаването и разбирането на началата на модерността. Всеки проект, замислен като гледна точка на прага на двете столетия, родеещ се с постмодерните измерения на хуманитаристиката, се нуждае от контекстите на своите корени. Той по необходимост — и като генеалогия, и като археология на *знанието за себе си* — трябва да се завърне и прочете образите на модерността от края на XIX в. и нейните вариации в протежение на целия XX в. Подобна херменевтична процедура крие много капани. Синусоидата на прочитите, ако би могла да се наблюдава отвън, вероятно ще роди нова фигура на постмодерния homo ludens: в екзегетичното огледало проектираните пътеки на деконструкцията ще отвеждат към контурите на разрив, непознат в тази му сила на предишните столетия. Метастазите му живеят в нас, в нашето днес, и обичат да си припомнят своето детство.

Постмодерното ни „днес“ — за добро или за лошо — е прекомерно задължено на модернистичното си „вчера“.

❑

Опитите за типологизация на културните пресичания и взаимодействия на литературите и културите на XX в. в Европа са белязани изключително сил-

но от знаците на модерността. Още от края на XIX столетие ризомата на човешкото мислене, изразено по различни, и все пак епистемологично сходни начини в литературата, музиката, живописта, театъра, философията, за първи път след епохата на романтизма пише толкова много и толкова силни диалози между културите. Символизъм, неоромантизъм, експресионизъм, футуризъм, дадаизъм, акмеизъм, имажинизъм, кубизъм, диаболизъм са само инварианти на тази напрегната в търсенията си, съмненията си и кризисните си стойности епистема. Независимо от факта, че всяка европейска страна по различни начини пише своите следи в паметта на културата, че има различни социално-исторически перспективи и в крайна сметка различна съдба, палимпсестните преплитания именно в тази епоха са най-експлицитни.

Постмодерното ни „днес" — този път по-скоро за добро, отколкото за лошо — е прекомерно задължено освен на модернистичното си „вчера", още и на неговите междукултурни пресичания. Наивно е да се мисли, че която и да е национална култура, пренебрегвайки диалога с други култури, би могла да предложи читателски акт на своята същност, който наистина да отведе към самопознание. Може и да звучи парадоксално, но в стремежа си към елитарност именно модернистичната култура премахна визите на значенията, които традиционно прикрепваме към продуктивния диалог между усвояването и еманципацията. Модернистичният Аз се нуждае от другости. И ако той самият често не иска да признае това, дискурсите на постмодерното ни „днес" трябва, с алибито на историзма, да имат тази смелост.

Всяка европейска култура, независимо от оценъчните различия, би казала подобни думи за своето „вчера". Подобен проект, освен че би могъл да преоткрие и прочете по нов начин известните вече културни диалози, има възможността да установи нови типологични близости и да предефинира критериите за подобни установявания.

Българската модерност например трудно би очертала истинската си идентичност без типологията на връзките с френския и руския символизъм, немския неоромантизъм и експресионизъм, руския имажинизъм и футуризъм. И това е само началото на XX в. ... Но трудно би го направила, ако не излиза отвъд тази типология, за да извиква своето, българското, което често е склонна да забравя.

Ние и до днес все още нямаме единодушно мнение за превеса на европейското или на родното в този продуктивен диалог. Нещо повече, за да се оттласнем от съгласието, продължаваме да използваме фигуративната физиология на полюсното: българската модерност през 20-те години или не е чак толкова европейска, колкото българска, или е прекомерна европейска и много малко българска.Това не е фатално. Фаталното е другаде — че търсим превес на европейското или на родното в този продуктивен диалог. Другият в този диалог, независимо от смяната в позиционирането, винаги е гледан по-скоро от позицията „Другият-като-мен", отколкото от позицията „Аз-като-Другия". За да проведем дебата относно истинската същност на това взаимодействие, трябва да допуснем, че и двата субекта са равноправни участници в диалога. От книгата на Цветан Тодоров „Завладяването на Америка. Въпросът за другия" знаем колко трудно е това. Но пак от същата книга, а и от опит знаем, че завладяването и толерантността са несъвместими. Проблемът е вътре в самите нас: дали искаме да владеем като Хорхе познанието за модерността само и единствено за нас от оптика, удобна за нас, и с реторика, изгодна за нас, или искаме да участваме в сюжет, в който, макар и сътворена от нас, героинята изненадващо може да вземе и да се омъжи, без да ни пита. В първия случай

Библиотеката на знанието-за-себе-си потенциално е заплашена да изгори, докато във втория рискуваме единствено дали при изгубена читателска карта ще бъдем разпознати.

Знанието за модерността и диалогът между културите със сигурност ще ни каже и не дотам приятни неща. Но това не означава, че не сме такива. Българският символизъм може би не е точно такъв, какъвто го представяме в продължение на вече едно столетие. Премълчаваме много неща. Успоредно с нещата, които казват какъв е, се прокрадват и неща, които казват как някои от нас биха искали той да изглежда. Нека махнем знаците за равенство в реториките на литературоведския дискурс и да ги оставим такива, каквито преди век си ги е представял в манифестните си текстове например Иван Гол. И сега, както и тогава, идва ново хилядолетие; и сега, както и тогава, по-важно е да разкажеш истината, отколкото да носиш огледалото на лъжата в душата си. От двата факта — дали емблематичен автор за българската модерност (а и за българската поезия изобщо) си е купил от Франция антология на френските модерни поети и дали е разрязал неразряните в печатницата листове на изданието, по-важен при всички случаи е вторият. Той е този, който може да преобърне и обезмисли критическите сюжети на взаимодействието между две култури и влиянието на определен(и) автор(и). Но премълчаването на който и да е от двата факта еднакво вреди на опита за самопознание.

❑

Всички културни взаимодействия имат своите *образи на контакт* — културите не се докосват, още по-малко взаимопроникват, без наличието на някакъв инструмент. Когато говорим за *Езици на европейската модерност*, очевидно възлагаме на езика функцията на подобен инструмент. В моето схващане обаче езикът е по-скоро *код*, който всеки аспект на културата иманентно съдържа като своя себеизразеност. В този смисъл под *езици* на модерността разбирам не само вербалните преображения на словесността, а изразните системи на иконичността, музикалността, жестовостта, чрез които културата — макар и условно — разграничава в собствената си плът отделни територии. Модерността е тази, която ту засилва до неузнаваемост отделните аспекти на тези територии, ту прави опити да заличи границите между тях. Вагнер, Скрябин, Кандински, Рене Гил, Маларме, Андрей Бели, Николай Райнов са само точки от различните посоки на тези две нагласи.

Постмодерното ни „днес“ — тук дори не смея да аксиологизирам — е прекомерно задължено на модернистичното си „вчера“, кумулирало и съхранило през цялото протежение на XX в. тези перспективи на революционно търсене, сплитане, отдалечаване в различните системи езици.

❑

Презумпцията, от която могат да тръгнат много посоки в проекта за езиците на европейската модерност, е, че тя е епистемологична нагласа и че търсенето-в-езика е едно от най-емблематичните усилия на модернизма и постмодернизма. Вавилоноподобното нашествие и сплитане на езиците в епохата на модерността променя облика както на самата модерност, така и облика на самите езици. Проектът може да превърне това в своя оптика и оттук да тръгне към проблематизирането на различни въпроси: за границите и възможностите при дефинирането на модерността; за границите на езика в модернистичното съзнание; за положеността на субекта в модернистична епоха; за стиловите преплитания с успоредни литературно-художествени търсения; за кон-

текстите, които модерността изгражда и за междутекстовите диалози, които проектира и експлицира.

Да, но тук трябва да уточня, че *езици* в моето разбиране не означава само многообразието на изразните средства на културата, чрез което да пренасочва или към литературата, или към живописта, или към музиката, а нещо много по-фундаментално. *Езици* — като pluralia tantum — изразява убедеността, че *Езикът* се е разпаднал в битието си на монолитност, че няма *Един език*, че образността на *езика* е фрагментарна — и всичко това е следствие от търсенията на модерността именно в полето на изразяването-на-себе-си. *Езици* е знак за търсене на ново imago на модерното съзнание, което е множествено в желанията си, но също така и знак за кризиса, който раждат подобни желания.

Постмодерното ни „днес" — без да чувствам угризения, че отново е задължено на модернистичното си „вчера" — би могло, изследвайки този кризис, да предвиди съдбата си в началото на новото XXI столетие. А доколкото проблем винаги е и конструирането на образа (своя образ), би могло да предвиди и механизмите на артикулация. Както личи, всичко се свежда до *изразяването-на-себе-си*.

❑

Предпоставките за един научен проект сигурно биха имали и други лица. Много по-важно е обаче какво лице ще има самият проект. С грижа, но и с убеденост във възможностите му, тези редове на *пред*историята (за изследванията на модерността) спират, за да направят път на езиците, които ще разкажат самите истории. Истории за модерността, но и за себе си. Истории, които може и да разгневят живака зад огледалото. Но истории, след които огледалото не бива да бъде счупено по начина, по който правят това в своите стихове изгубилите вяра български модернисти.

НЕВЯНА ДОНЧЕВА-ПАНАЙОТОВА

ГРИГОРИЙ ЦАМБЛАК, СЛАВЯНСКИТЕ ЛИТЕРАТУРНИ ТРАДИЦИИ И ИНТЕЛЕКТУАЛНИТЕ ПРОЗРЕНИЯ НА СРЕДНОВЕКОВНА ЕВРОПА

Проблемът за мястото на Григорий Цамблак в политическия, църковния и интелектуалния живот на средновековна Европа непременно трябва да се свърже с глобалните обществено-исторически и идейно-духовни процеси на неговата епоха — последните десетилетия на XIV и първите десетилетия на XV в. Това е време, когато в резултат на османските нашествия православно-християнската традиция в Югоизточна Европа е подложена на сериозни изпитания, а верността към нея се превръща в пробен камък за родовото чувство и народностната принадлежност на отделни личности, социални групи и цели народи[1]. По същото време Източна Европа живее под знака на борбата за независимост от чуждите завоеватели — татаро-монголи и немски феодали тя се превръща в мощен консолидиращ фактор за двете най-големи държавни общности в региона — Русия и Великото литовско княжество[2]. За Западна Европа това е епохата на „схизмата“ или на „великия разкол“ в църквата, който, допълнен от новите еретически учения и продължителните военни конфликти, довежда до многобройни опити за реформиране на цялостната обществено-политическа и духовна сфера в тази част на стария континент и предизвестява появата на бъдещите независими държави с автономни национални църкви[3].

Надарен с изключителен ум, енергия, талант и творческа мощ, Григорий Цамблак се нарежда сред най-именитите личности на Славянското средновековие, чиято многостранна църковна, политическа, дипломатическа и литературна дейност сред редица славянски и неславянски народи го издига на пие-

[1] Научните изследвания по въпроса са твърде много. Тук посочвам само някои от сравнително по-новите, в които е включена и богата библиография: Цветкова, Б. Паметна битка на народите (Европейският Югоизток и османското завоевание — края на XIV и първата половина на XV в.). С., 1979; История на България. Т. 3. Втора Българска държава. С., 1982, с. 340 и сл.; Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV—XVI вв. М., 1984; Турските завоевания и съдбата на балканските народи, отразени в исторически и литературни паметници от XIV—XVIII век. В. Търново, 1992; История Европы. Т. 2. Средневековая Европа. М., 1992, ч. 2, гл. 4. Поздняя Византия (XIII — середина XV в.), 339—353, ч. 2 гл. 5. Славяно-Балканский регион в XII—XV вв., 353—381.

[2] Греков, И. Б. Восточная Европа и упадок Золотой орды (на рубеже XIV—XV вв.). М., 1975; История Европы. Т. 2. Средневековая Европа. М., 1992, ч. 2, гл. 8. Русь и Восточная Европа в XIII—XV вв., 430—463.

[3] История Европы. Т. 2, ч. 2, гл. 2. Западноевропейский регион в XI—XV вв., 256—311, ч. 2, гл. 3. Юго-Западная Европа в X—XV вв., 311—339, ч. 2, гл. 6. Центральноевропейский регион в XII—XV вв., 381—405.

дестала на обществен деец от европейски мащаб[4]. Прозрял историческите потребности на своето преломно време, той отдава силите и способностите си на един голям, макар и утопичен идеал — да примири източноправославната и западнокатолическата църкви помежду им и да съдейства за създаването на общохристиянски съюз, чиято мощ да се насочи срещу настъпващите на Балканите и в Европа османски нашественици-иноверци.

Важна роля в този съюз Цамблак отрежда на славяните — най-многочислената етническа група в Централна, Югоизточна и Източна Европа. Сигурна опора за такава жизнена и творческа платформа той намира в славянското самосъзнание на българите, защото през Средновековието българите са се чувствали преди всичко славяни и именно осъзнатата принадлежност към славянския род предопределя до голяма степен високото им народностно самочувствие. Ето защо в многобройните си изяви като църковен деец, политик, дипломат и писател Цамблак ратува за достойно присъствие на славяните в големите коловози на европейската и общочовешката история, ръководейки се от принципа за равнопоставеност на народите при съблюдаване на тяхната етническа, религиозна и културна идентичност. Но с оглед на конкретните обществено-исторически обстоятелства в Европа и настъпилите политически и идейни промени в края на XIV и началото на XV в., той достига и до прозрението за разбирателство и единодействие на всички европейски народи пред общия враг за спасяване постиженията на християнската култура.

Трябва веднага да се подчертае, че в това отношение възпитаникът на Търновската книжовна школа Григорий Цамблак следва най-хуманните традиции в историята на славянската цивилизация и примера на нейните първотворци. Азбучна истина е, че още в зората на нейното съществуване — втората половина на IX в., в основите ѝ е положено прогресивното и хуманно дело на равноапостолите Кирил и Методий, които първи издигат глас за равноправие под слънцето, защитавайки творческото начало у всеки човек и правото на народите да създават своя самобитна култура на роден език. „Бог не изпраща ли дъжд еднакво на всички? Също тъй и слънцето не свети ли на всички? И не дишаме ли еднакво всички въздух? И как вие не се срамувате, като признавате само три езика и като повелявате, щото всички други народи и племена да бъдат слепи и глухи? Пояснете ми — Бога за безсилен ли смятате, та той не може да даде всичко това, или за завистлив, та не желае? Че ние познаваме много народи, които разбират книги и които славят Бога всеки на свой език ..." — изрича Константин-Кирил Философ в диспута си с триезичниците във Венеция и убедително мотивира най-демократичния принцип за изграждане на човешкото общество[5].

---

[4] Историографската картина на цамблакознанието е извънредно богата. Библиография на научните публикации за Цамблак до 1974 г. вж. Б е г у н о в, Ю. К. Грађа за библиографију радова о Григорију Цамблаку. — Књижевна историја. Београд, 1974, VI, 1974, 771—792; Основна библиография за Григорий Цамблак вж. още: Т р и ф о н о в а, А. Григорий Цамблак. — В: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV—XVI в. Ч. 1. А—К, Л., 1988, 175—180. Тук се посочват само някои монографии и сборници за Цамблак: Я ц и м и р с к и й, А. И. Григорий Цамблак. Очерк его жизни, административной и книжной деятельности. СПб, 1904; Търновска книжовна школа. Т. 3. Григорий Цамблак — живот и творчество. С., 1984; T h o m s o n, F. Gregory Tsamblak: The Man and the Myths. — Slavica Candensia, 1998, vol. 25, № 2: Sonderband; К е н а н о в, Д. Озареният Григорий Цамблак. По материали от Вилнюските ръкописни и старопечатни сбирки. Пловдив—В. Търново, 2000.

[5] Пространно житие на Константин-Кирил Философ. — В: К л и м е н т О х р и д с к и. Събрани съчинения. Т. 3. Подг. за печат Б. Ст. Ангелов и Х. Кодов. С., 1973, 89—109. Превод: 120—141. Тук вж. гл. XVI.

Географските параметри на мисионерската дейност на братята Кирил и Методий — Солун, Константинопол, Олимп, Багдатския халифат, Хазария, Велика Моравия, Панония, Венеция, Рим, и културно-просветната същност на тяхното дело твърде рано пораждат сравняването и приравняването им с първоапостолите Петър и Павел[6]. И това има своите законови основания, тъй като чрез новосътворената славянска азбука, писменост и книжнина двамата солунски просветители съдействат за активното приобщаване на новопокръстените славяни към християнската ценностна система, което има трайни последици в историческата перспектива на вселенската църква. А един от стожерите на нейното единство е принципът за равнопоставеност на народите, изповядващи Христовия закон, заложен още в учението на апостол Павел[7]. В Първото си послание до коринтяните той възвестява: „И както тялото е едно, а има много членове, и всички членове на едното тяло, макар и много, са едно тяло — тъй и Христос. Защото чрез един Дух всички сме кръстени в едно тяло, било иудеи или елини, било роби или свободни; и всички с един Дух сме напоени“ (12:12,13). Философът Константин-Кирил открива каноничното оправдание на славянската кауза именно в откровенията на апостол Павел: „Благодаря на моя Бог, задето повече от всинца ви говоря езици; но в църква предпочитам да кажа пет думи разбрани, за да поуча и други, отколкото хиляди думи на език непознат“ (14:18,19). В поетичния си „Проглас към евангелието“ новият апостол на славянския род прибавя към казаното от най-великия мисионер на християнството св. Павел и своя блестящ афоризъм „Голи са без книги всички народи ...“[8], който синтезира интелектуалните прозрения не само на една от емблематичните личности на IX в., но и общо на средновековна Европа. Бъдещето потвърждава непреходността на това мъдро откровение, защото създаването на славянската азбука и на славянската писменост, признаването на народностните литератури и култури се оказва наистина епохално дело с трайни последици не само в живота на славянския етнос, но и в историята на общоевропейската и общочовешката цивилизация[9].

От по-късните дейци на Славянското средновековие може би най-близо по дух до основоположниците на славянската литература и култура е Григорий Цамблак. И неговата църковна, политическа, дипломатическа и книжовна дейност надхвърля държавните граници на една страна и протича в България, Византия, Сърбия, Молдовлахия, Великото литовско-руско княжество, Московска Русия, Полша, Германия. Той се родее със знаменитите си предшественици Кирил и Методий по своята интелектуална надареност и енциклопедична подготовка, по енергичната си и всеотдайна натура, по предприемчивостта и смелостта на вижданията си и най-вече по размаха и мащабите на своята дейност сред различни народи в името на верността към християнско-

---

[6] Подробности и литература по въпроса вж. у Ч е ш м е д ж и е в, Д. Кирил и Методий в българската историческа памет през средните векове. С., 2001, с. 89 и сл.

[7] Според Р. Пикио учението на ап. Павел е необходимият тематичен ключ за декодиране и осмисляне на Кирило-Методиевото дело. Вж.: П и к и о, Р. Функцията на библейските тематични ключове в литературния код на православното славянство. — В: П и к и о, Р. Православното славянство и старобългарската културна традиция. С., 1993, 391—402.

[8] Г е о р г и е в, Е. Две произведения на св. Кирила. С., 1938, 12—17; Вж. още: Г е о р г и е в, Е. Кирил и Методий — истината за създателите на българската и славянската писменост. С., 1969, 235—252; В е л ч е в, В. „Прогласът към евангелието“ — възвестяване на културното самоопределение на славянския етнос. — Език и литература, 1983, № 4, 17—34.

[9] Г е о р г и е в, Е. Константин-Кирил Философ и Методий в общоевропейското развитие. — В: Първи Международен конгрес по българистика. София, 23 май — 3 юни 1981. Доклади. Симпозиум „Кирило-Методиевистика и старобългаристика“. С., 1982, 9—21.

то учение и християнската църква. С цялата си обществена и литературна дейност Цамблак служи на най-актуалната за своето време идея за разбирателство и единение не само на източнохристиянските православни народи, но и на всички християни в Европа за решителен отпор срещу азиатската мюсюлманска експанзия. И като монах и проповедник в Търновската патриаршия под ръководството на Патриарх Евтимий, и като игумен на сръбския Дечански манастир, и като молдовлахийски презвитер, и като киевски митрополит, Григорий Цамблак има ясна жизнена и авторска позиция, която е верски и народностно определена. Независимо дали е общобалканска или общославянска, тя винаги е християнска и българска, защото през тази епоха понятията вяра и народ стават равнозначни[10].

За Цамблак, а и за неговите съвременници от европейския югоизток, християнските традиции са „отечески", т.е. завещани от деди и прадеди, поради което проблемът за верския стоицизъм става доминиращ в обществената идеология на епохата. Той занимава съзнанието както на политиците, така и на дейците на интелектуалното поприще. В това отношение Цамблак следва примера на своя учител Патриарх Евтимий Търновски, който със слово и на дело брани верската и народностната идентичност на българите. Достатъчно е да се припомни неговата заключителна молитва към св. Иван Рилски от житието на светеца: „Моли се на всемилостивия си владика да спаси сънародниците ти, единородния ти български народ. Помогни на нашия държавен цар Иван Шишман и подчини под нозете му всички врагове! Запази вярата непорочна, затвърди нашите врагове, усмири целия свят, избави ни от глад и пагуба, и ни запази от нападенията на иноплеменниците."[11] А както самият Григорий Цамблак свидетелства в блестящата си похвала за Патриарх Евтимий, в името на „Светата Троица" последният църковен архиерей на средновековна България се отправя към своята Голгота на Лобната скала на Царевец, а след това и в далечно заточение[12]. Осмислянето на верския стоицизъм като народностен подвиг е закономерно следствие на политическите катаклизми в България и на Балканите в резултат на османските нашествия в края на XIV и началото на XV в. „Точно в онния напрегнати десетилетия — акцентува с основание В. Тъпкова-Заимова — творческите сили на представителите на Търновската книжовна школа около Евтимий довеждат до сублимация българската държавна идея, като свързват освен това историческото време на Кирило-Методиевските традиции със своето настояще, създавайки единен идеологически фронт."[13]

Цамблаковото отношение към завоевателите иноверци и към злободневните проблеми на християнските народи в европейския югоизток в „най-смутното от всички смутни времена" намира израз в забележителни литературни

---

[10] Повече вж. Дончева-Панайотова, Н. Българската позиция в обществената дейност и в литературното творчество на Григорий Цамблак. — В: Славистични проучвания. Сборник в чест на VII Международен славистичен конгрес. С., 1973, 249—259; Вж. още: Културни, исторически и етнополитически отношения между християнството и исляма на Балканите XIV—XV век. Материали от международна научна конференция, Варна, 2—3 юли 1994 г. Под ред. на Д. Овчаров. С., 1995.

[11] Издание на Евтимиевото Житие за св. Иван Рилски в: Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1931, 369—383; Също: Жития на св. Иван Рилски. С., 1963, 59—73. Свети Иван Рилски. Жития. Превод: Сл. Киселков. С., 1940, 38—60.

[12] Похвално слово за Евтимий Търновски от Григорий Цамблак. Текст и превод П. Русев, И. Гълъбов, А. Давидов, Г. Данчев. С., 1971, 111—233.

[13] Тъпкова-Заимова, В. Българската държавна идея между Изтока и Запада. — В: Турските завоевания и съдбата на балканските народи, отразени в исторически и литературни паметници от XIV—XVIII век. В. Търново, 1992, с. 13.

произведения, които съдържат и директни, и индиректни авторски послания както към съвременниците, така и към идните поколения. „Направиха едва да се диша“[14] — пише Цамблак в Разказа за пренасяне мощите на св. Петка от Търново в сръбската земя и така прави най-точната характеристика на тягостната атмосфера на Балканите след идването на турците. Явно тази атмосфера и осъзнатата опасност за цяла Европа активизира личностната позиция не само на много европейски държавници и политици, но и на изтъкнати църковни дейци и интелектуалци, сред които безспорно се нарежда и българинът Григорий Цамблак.

В своето Житие на сръбския крал Стефан Урош III, наречен Дечански, писателят споделя всеобщото прозрение на епохата, че балканските владетели не бива да изтощават силите си в безсмислени ежби и раздори, а да ги насочат срещу общия враг — турците. Такава българо-славянска и общобалканска позиция е изразена в писмото на крал Стефан Дечански до българския цар Михаил Шишман, изпратено в навечерието на Велбъждката битка през 1330 г., в която загива и българският владетел: „Защо се мъчиш да погубиш българските и сръбските родове, нали имаш в ръцете си дела от твоето наследство, което Бог ти е дарил ... Ако ли пък си толкова войнолюбив, насочи оръжието против варварите, а не срещу Христовите люде, на които аз съм пастир по божия благодат и които освен това с нищо не са те обидили. Помисли колко кръв ще се пролее, колко майки ще останат без деца, колко трупове от двете страни ще бъдат поднесени за храна на птиците и зверовете!“[15] Несъмнено, в края на XIV в., когато са написани, тези думи са звучали особено актуално, но понеже са излезли изпод перото на един далновиден мислител и голям творец, те запазват силата на авторското послание за векове.

Подобно на много свои съвременници и Григорий Цамблак дълбоко е съзнавал, че сред основните причини за покоряването на балканските народи от османските нашественици са техните нескончаеми териториални претенции и политически вражди, а липсата на разбирателство и единодействие между балканските владетели е предпоставка за общото им сломяване от азиатските пришълци. Ето защо трезвата преценка на съотношението на силите и доброто познаване на политическата обстановка както в Югоизточна и Източна, така и в Централна и Западна Европа, допълнени от далновидна прозорливост и неизтощима интелектуална енергия, определят главната мисия в живота и дейността на Цамблак — всеотдайна работа за обединяване на европейските християнски народи на основата на верското единство и на единството на църквата за общо противодействие на чуждата експанзия. Това жизнено и писателско верую на най-талантливия ученик и следовник на Патриарх Евтимий Търновски слага отпечатък върху всички негови църковни, дипломатически и творчески изяви.

Най-представителната от тях несъмнено е участието на Григорий Цамблак в Констанцкия събор, свикан от папа Йоан XXIII по почин на германския император Сигизмунд (1411—1457). Съборът заседава с прекъсвания и при различен състав от 5. XI. 1414 г. до 22. IV. 1418 г. в гр. Констанц край Боденското езеро (днес в Южна Германия до границата с Швейцария) и се превръща

---

[14] От изданията на Цамблаковия разказ за св. Петка ще посоча капиталните: Kałużniacki, E. Werke des Patriarchen von Bulgarien Eutymius, 1375—1393. Wien, 1901, 432—436; Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1908, 136—140; 2. изд. 1931, 433—436; Митрополит Григорий Цамблак. Превод: В. Сл. Киселков. С., 1943, 63—68.

[15] Давидов, А., Г. Данчев, Н. Дончева-Панайотова, П. Ковачева, Т. Генчева. Житие на Стефан Дечански от Григорий Цамблак. С., 1983, 63—137, тук вж. § 35, с. 107.

в един от най-значителните форуми на европейската светска и църковна дипломация през Средновековието[16]. Неговите заседания се провеждат в импозантната катедрала на града, която и днес се извисява близо до брега на езерото. В тях участват около две хиляди делегати от тридесет и седем университета в Европа. А градът, който по това време наброява около десет хиляди жители, през четирите години, докато се провежда съборът, е посетен от над сто хиляди души[17]. Многобройни хроники, някои и с рисунки, документират работата на многолюдния църковен събор, който разисква не само проблемите за „великия разкол" на църквата („схизмата") и за разпространението на „еретическите" учения на Джон Уиклиф и Ян Хус, но и въпроси от политическо естество. Между тях първостепенно внимание се отделя на въпросите за турското нашествие на Балканите, за войната между Англия и Франция и за отношенията между Полско-Литовското кралство и Тевтонския орден.

По поръчение на полския крал Владислав II Ягело (1377—1434) и на литовския княз Витовт (1392—1430) в последните заседания на Констанцкия събор през февруари—април 1418 г. взема участие и провъзгласеният на 15. XI. 1415 г. за киевски митрополит Григорий Цамблак[18]. Той пристига в гр. Констанц на 19. II. 1418 г. начело на многочислена (300-членна!?) делегация от полски, литовски и руски князе, велможи и духовници, които направили силно впечатление на гражданите и участниците в събора „с дългите си черни бради и дълги черни коси". В хрониката на Улрих фон Рихентал, протоколчик на събора, се чете: „На 19 февруари пристигна архиепископът от Гърция, от Киев, наречен Георги, той бил с гръцка вяра и дошъл на събора от свое име и от името на Патриарха на Константинопол и от името на много гръцки земи и епископи и дошъл ... с 18 коня и всички негови свещеници имали дълги черни бради и дълги черни коси ..."[19]

Най-впечатляващата изява на Цамблак в Констанц е аудиенцията му при новоизбрания от събора папа Мартин V (1417—1431) на 25. II. 1418 г., за която подробно разказва в дневника на събора кардинал Вилхелм Филастър: „В петък, на 25. II. 1418 г., през първата година на господин папа Мартин V и четвъртата година на Констанцкия събор, папата държа генерален консили-

---

[16] П ъ р в е в, Г. Констанцкият събор и участието на Григорий Цамблак в него. — В: Търновска книжовна школа. Т. 2. Ученици и последователи на Евтимий Търновски. С., 1980, 484—500; П ъ р в е в, Г., К. Б а н е в. Срещата на Григорий Цамблак с папа Мартин V в Констанц. — Исторически преглед, 1982, № 5, 113—126. И в двете изследвания е посочена богата литература за Констанцкия събор.

[17] П ъ р в е в, Г., К. Б а н е в. Срещата на Григорий Цамблак ..., с. 115.

[18] Ф а й, Х. Българско културно наследство в Германия — Григорий Цамблак на Вселенския събор в Констанц — 1418 година. — Литературна мисъл, 1981, № 10, 30—36 (Цитатите са по това издание). Същото в: Първи международен конгрес по българистика. София, 23 май—3 юни 1981. Доклади. Т. 1. Ч. 8, кн. 2. Българската литература в Европейския и световен литературен процес. С., 1983, 39—53. Хилде Фай изказва предположението, че Григорий Цамблак два пъти е бил на Констанцкия събор. Според нея за първи път той пристига в Констанц на 21. I. 1416 г. като пратеник на Константинопол. Опора за това тя намира в следния текст от Хрониката на Рихентал (с. 47 от изданието на Михаил Бук — 1882 г. — Ulriche von Richental, Chronik das Costanzen Consils): „На 21 ден на месец януари, тук пристига епископът от Киев, той е от Гърция и идва от само себе си, както и от патриарха на Константинопол, както и от името на много владици от Гърция. Той отсяда в къщата на Улрих Имхолц, която се намира в горната част на площада, наименована „гостилница „Слънце". Той идва с осем владици и осемдесет коня. В същата къща са направили литургия по свой обичай и вяра ..." (с. 32).

[19] Д е р м е н д ж и е в, Хр. Участието на Григорий Цамблак в Констанцкия събор, отразено в хрониката на Улрих фон Рихентал от първата половина на XV век и нейните преписи и Аугсбургското издание от 1483 г. — Год. на Софийския университет „Св. Климент Охридски". Научен център за славяновизантийски проучвания „Иван Дуйчев". Т. 1. С., 1987, 135—152.

ум, на който присъстваше римският крал и епископът Григорий..., славянин от ордена на св. Василий, който се назова, че е митрополит на цяла Русия – глава на 50 катедрални православни църкви — дойде, за да изкаже уважението си към нашия господин папа с 6 презвитера от своя орден и беше спазен следният ред ..."[20] По-нататък кардинал Филастър, който е един от най-известните кардинали, взели участие в работата на събора и присъствал на Цамблаковата аудиенция, свидетелства, че Григорий Цамблак е представен на папата от магистъра по богословие Маврикий (Маурициий), чех по народност („от Бохемия"), който според кардинала „държа реч, излагайки, че намерението на господин архиепископа е било отдавна да предложат вярност и подчинение на римската църква ... Това намерение той изложи писмено след предложението на магистър Маврикий и то беше прочетено публично..." Следователно приветствената реч на Цамблак към папа Мартин V по време на тържествената му аудиенция на 25. II. 1418 г. е прочетена от августинския монах Маурициий Рвачка в превод на латински език в присъствието на император Сигизмунд и папските кардинали. В дневника на събора кардинал Филастър помества именно латинския текст на тази знаменита Цамблакова реч[21].

Тя е съвършен образец на дипломатическа риторика и красноречив документ за истинската мисия на Григорий Цамблак на Констанцкия събор[22]. Основните акценти в нейното съдържание са три: „неоценимо задоволство и вътрешна радост" от премахването на схизмата в Римо-католическата църква; апел „да се направи уния между онази източна църква със светата римска църква" и обосновка на доктрината за „единство на църквата", което „да стане по надлежен, почтен и обичаен начин"[23].

След като подчертава, че „схизмата донесе на нас и другите околни народи голямо объркване на умовете", Цамблак дипломатично отбелязва и личната заслуга на папа Мартин V за отстраняване на „препятствията за човешкото благо" и за установяването на „мир и спокойствие в светата католическа вяра". Политическата визия на високопоставения пратеник от Киев го мотивира да обвърже идеята за обединяване „на източната църква със светата римска църква" с активната позиция по този въпрос на „най-християнския господар, господин краля на Полша и господин дука Витолд, негов брат". По-важно е, че Цамблак е съпричастен на тази идея и вече е проповядвал в нейна полза „на онзи църковнославянски език".

Присъствието му на Констанцкия събор, който е най-внушителният европейски форум на епохата в областта на църковния и политическия живот, и личната му аудиенция при новия глава на Римо-католическата църква папа Мартин V позволяват на българина Григорий Цамблак, който не крие нито произхода си, нито официалния език, на който служи като архиерей, да се изяви и като ревностен привърженик на източното православие, като разгърне и обоснове своята концепция по актуалния за началото на XV в. въпрос за унията между двете църкви. Внимателният анализ на Цамблаковата приветстве-

---

[20] Цит. по Ф а й, Х. Българското културно наследство в Германия..., с. 33.

[21] Латинският текст и паралелният превод на новобългарски език на Цамблаковата приветствена реч към папа Мартин V вж. в посоченото изследване на П ъ р в е в, Г., К. Б а н е в. Срещата на Григорий Цамблак..., 117—121. (Преводът е на Кр. Банев). Новобългарски превод на речта у Фай, Х. Цит. съч., 33—34.

[22] П о п о в а, И. Мисията на Григорий Цамблак на събора в гр. Констанц (1414—1418) – за или срещу уния между Източната и Западната църква. — Българска историческа библиотека, 2000, № 1, 39—44.

[23] Всички цитати тук и по-нататък са по публикацията на Ф а й, Х. Българското културно наследство в Германия ..., 33—34.

на реч, издържана в безупречна дипломатична форма, налага извода, че Григорий Цамблак апелира не за уния в традиционния смисъл на това понятие[24], а ратува за разбирателство между източната и западната църква, за единство на всички християнски народи, за да могат организирано да се противопоставят на турските нашественици, които са покорили до този момент само България, но заплашват и цяла Европа. Той поставя знак за равенство между „единство на църквата" и „единство на християнските народи" и изразява надежда, че светият папа „не ще търпи по-нататък толкова народи да бъдат отделени едни от други".

Обединяването на православните и католическите народи в разбиранията на Цамблак е глобален проблем, който може да бъде разискван и решен само „по надлежен, почтен и обичаен начин", т.е. единствено на вселенски църковен събор при съблюдаване равнопоставеността на народите. Той деликатно напомня, че такава позиция вече са изразили пред събора и пратениците на византийския император и константинополската патриаршия, което на дипломатичен език означава, че и той самият споделя официалната позиция на източноправославната църква по въпроса за унията[25]. Като православен митрополит в Киев Цамблак изрично изтъква, че работи за каузата „щото народите..., които са отделени от лоното на светата римска църква, да бъдат възвърнати към единството на църквата, както желаят ревнителите на християнската вяра — обаче като бъде спазено това, то да стане по надлежен, почтен и обичаен начин, а именно чрез църковен събор, та от двете страни да се съберат хора опитни и познавачи на правото, които да разискват по въпросите на вярата".

Очевидно е, че както в тази открито и честно изложена доктрина, така и в цялата реч Цамблак не прави никакви догматични отстъпки на католиците, което за времето е от първостепенно значение[26]. Отлично запознат с политическата обстановка в България, на Балканите и общо в Европа, както и с историята на взаимоотношенията между Изтока и Запада, той стига до идеята, че в основата на една бъдеща антиосманска коалиция трябва да лежи общохристиянски съюз, изграден на принципа на равноправието. Цамблаковото прозрение за единна Европа, в която да властва „Богът на мира и на всяка обич" придобива смисъла и измеренията на откровение на интелектуалните умове на епохата, белязана от политическите катаклизми в резултат на турските нашествия на континента.

Финалът на речта е настойчив апел за незабавни действия за постигане на необходимото единство на църквата, който издава грижата и тревогата на един истински родолюбец за съдбата на поробеното му отечество: „И нека не се отлага по-нататък това преславно дело, но колкото може по-скоро да се изнамерят и да се изпратят в онези страни подходящи лица, които със своята цветиста реч и със светия си живот да издигнат онези народи и да ги привлекат към единството на светата майка — църквата — и да бъде присъединен към това пресвещено дело Богът на мира и на всяка обич!" Няма съмнение, че

---

[24] Срв. Д ь о п м а н, Х.-Д. Митрополит Григорий Цамблак и неговото отношение към римската църква на Констанцкия събор. — В: Търновска книжовна школа. Т. 3. Григорий Цамблак — живот и творчество. С., 1984, 379—383.

[25] Повече вж. П е т к о в а, И. 1. Григорий Цамблак и православието на Балканите. С., 1996, 97—126, 2. Европейское движение за унию и Григорий Цамблак в последние десятилетия XIV и начале XV века. — Rev. bulg. d'histoire. Sofia, 1998, № 1—2, 30—47.

[26] Вж. М е ч е в, К. Реч Григория Цамблака на Церковном соборе в Констанце. — Bulgarian Historical Review, 1981, № 4, 86—93.

макар да участва в работата на Констанцкия събор като пратеник на полския крал Владислав II Ягело и на литовския княз Витовт и мисията му на събора да е част от дипломацията на Полско-Литовското кралство, с действията и думите си Григорий Цамблак отстоява интересите на източноправославната християнска църква, които се съгласуват с позицията му на българин патриот[27].

Така изложената църковно-политическа доктрина на Цамблак явно привлича вниманието не само на участниците и хронистите на събора, но и на художниците от баварската школа, които илюстрират констанцката хроника на Улрих фон Рихентал с изключително изразителни сюжетни рисунки. Те присъстват както в оригиналния ръкопис на хрониката (завършени между 1425–1430 г.) и в нейните по-късни преписи, така и в най-старото печатно издание на хрониката от 1483 г. (Аугсбургското)[28]. Илюстрациите, в които централно място заема красивият и колоритен образ на киевския митрополит Григорий Цамблак, са тематични и издават необичайно внимание към източноправославния облик и характер на неговото посланичество в Констанц — външност, обредност, символи. Те изобразяват подготовка на олтара за литургия, слушане на литургията, раздаване на нафора, архиерейска благословия и получаващите благословия присъстващи на отслужената литургия „по свой обичай и вяра“. В тях се откроява внушителната и респектираща фигура на Григорий Цамблак с мъжествено волево лице, с гъста, черна, силно къдрава брада, с твърд и прям поглед, винаги със символите на архиерейското му достойнство — източноправославна митрополитска митра и жезъл с прав кръст. Под миниатюрата, изобразяваща архиерейска благословия, в центъра на която допоясно е представен Григорий Цамблак, е изписан на латински обяснителен текст, който е истинският ключ за дешифриране на неговите подбуди за участие в Констанцкия събор:

Това е великият господин
Грегориус, архиепископ
Киевски. И гледа към
турците. Той самият има
трима епископи и от друга
страна е
обърнат към Белорусия ...

В рисунката, която представя Григорий Цамблак и свитата му на литургията, извършена според хрониста по каноните „на гръцката вяра“, Цамблаковата фигура е разположена под неговия собствен герб — тъмносин щит с изписан в червено лигатурен монограм от инициалите „ГЦ“[29]. Така българското присъствие на един от най-големите европейски форуми в началото на XV в. намира и графичен израз чрез герба на Григорий Цамблак, издържан в духа на търновската хералдическа традиция.

Българската родолюбива позиция на Григорий Цамблак, съчетаваща предаността към „отеческите предания“ и верността към догмите на източното православие, определя смисъла и патоса и на втората му публична изява по

---

[27] Срв. П о п о в а, И. Мисията на Григорий Цамблак..., 41–42.

[28] Ф а й, Х. Българското културно наследство в Германия..., с. 30, 36; Д е р м е н д ж и е в, Хр. Участието на Григорий Цамблак в Констанцкия събор..., 135–152.

[29] Б е г у н о в, Ю. К. 1. Гербът на Григорий Цамблак. — Език и литература, 1973, № 4, 66–71, 2. Древний Герб Болгарии и „Хроника Констанцкого собора“ Ульриха Рихенталя. — Советское славяноведение, 1974, № 2, 59–65, 3. Восточно-православная литургия в восприятии немецкого хрониста XV в. — Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књ. XLI, Београд, 1976, св. 3–4, 212–220.

време на неговото пребиваване в Констанц през 1418 г. — „Похвално слово на отците от Констанцкия събор", запазено в един-единствен препис на славянски език в голям ръкописен сборник от XVI в. (472 л., 1°), произхождащ от Супрасълския Благовещенски манастир (сега в БЛАН — Вилнюс, F 19, № 105)[30]. В него Цамблак упреква и гръцките, и латинските отци заради дълго продължилата схизма между двете църкви и призовава към разбирателство и църковно обединение: „Докога единната християнска църква на две слави ще се дели? И как ще се нарече християнската църква, която няма Христовото съединение? ... Днес няма единство! Името, прочее, е едно — то е Христос — славите и разбиранията са различни; вярата в Троицата е единна, но изповеданието не е еднакво. Докога източните ще укоряват западните, а западните пък — източните"[31].

В похвалата си, построена по всички правила на тържественото красноречие, Цамблак изтъква, че църковните дейци са ония, които са длъжни „според отеческото предание да обновят благочестивото изповедание на вярата". Както в приветствената си реч към папа Мартин V, така и тук той подчертава, че единство между Източната и Западната църква може да се постигне само на основата на древната християнска църква при пълно зачитане достойнството на двете страни по пътя на равноправен диалог: „Да се съберем, о господари и отци, и да се обединим чрез добрата потребност и да се запитаме един друг с добро питане: братски, а не поради строгост, богоугодно, а не себеугодно, истинно, а не измамно, смирено, а не надменно, любомъдро, а не любостранно, апостолски, а не фарисейски."[32]

Несъмнено зад блестящата риторика стои изкусен дипломат и прозорлив политик, който в началото на XV в. осъзнава, че мюсюлманските нашественици са заплаха не само за балканските народи, но и за всички християнски народи в Европа. Обединението на църквата, което може да стане само на вселенски събор на принципа на равнопоставеността, е реална стъпка към постигане на политически съюз за общ отпор срещу иноверците[33]. Тази далновидна и гъвкава църковна и повече политическа позиция на Григорий Цамблак, разкрита в двете му публични изяви на Констанцкия събор, е исторически обусловена и показателна за жизненото и творческо верую на един българин родолюбец, нагърбил се с отговорната мисия да бъде дипломат между Изтока и Запада в решително за християнска Европа време.

Същевременно Цамблаковата идейна платформа е в духа на онаследените славянски културни традиции, създадени от равноапостолите Кирил и Ме-

---

[30] Добрянский, Ф. Описание рукописей Виленской публичной библиотеки церковнославянских и русских. Вильна, 1882, с. 221. Текстът на Цамблаковото „Похвално слово на отците от Констанцкия събор" е издаван вече четири пъти: Никольский, Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. — Известия ОРЯС, 1903, № 2, 70—75; Също: Сборник ОРЯС, 1907, № 4, 147—152; Пелешенко, Ю. В. Развиток українськоі ораторскоі та агиографічноі прози кінця XIV — початку XVII ст. Київ, 1990, 117—118; Кенанов, Д. Озарениият Григорий Цамблак. По материали от Вилнюските ръкописни и старопечатни сбирки, 195—198; Превод на новобългарски език: Спасова, М. Григорий Цамблак. Похвално слово на отците от Констанцкия събор. — Епохи, Велико Търново, 1995, № 1, 78—82.

[31] Цит. по превода на М. Спасова, 80—81.

[32] Пак там, с. 81.

[33] Срв. Яцимирский, А. И. Григорий Цамблак. Очерк его жизни ..., 196—199; Naumov, Al. Wiara i historia. Krakow, 1996, 73—80; Thomson, F. Gregory Tsamblak — The Man and The Myths. — Slavica Gandensia, 1998, Gent, 25/2, 89—98; Кенанов, Д. Проблемът за изразното единство (Слово пред Констанцкия събор). — В: Кенанов, Д. Озарениият Григорий Цамблак ..., 45—56.

тодий, утвърдени от техните ученици и ревностни последователи през следващите столетия сред православното славянство, възродени в делото на най-забележителните представители на Търновската книжовна школа. В жизнената и творческата позиция на Григорий Цамблак, като най-талантлив ученик на нейния създател Патриарх Евтимий, се фокусират и интелектуалните прозрения на средновековна Европа за единство на християнската църква, за верско и политическо единение на християнските народи в името на разбирателството и взаимодействието при запазване на тяхната равнопоставеност и културна идентичност. Тъкмо тази обществено значима и актуална за края на XIV и началото на XV в. идейна концепция на Григорий Цамблак го издига на пиедестала на църковен деец, политик, дипломат и писател от европейски мащаб, а жанрово-тематичното и идейно-художественото многообразие на литературното му дело го нарежда сред най-забележителните творчески личности на Славянското и Европейското средновековие.

ЕЛКА ДИМИТРОВА

ИЗГУБЕНАТА ИСТОРИЯ НА БЪЛГАРСКИЯ МОДЕРНИЗЪМ

В основата на този текст стои интересът към един феномен, в който се събират, от една страна, тенденции на модерността въобще, и от друга, някои специфични прояви на българското ѝ преживяване.

Историята като фигура на предварително изгубеното — това е ядрото, около което ще се развият наблюденията.

Българският модернизъм от първите десетилетия на XX в., като всеки опит за модерност, клаустрофобично отхвърля всичко *различно* около себе си. В дълбините на тази нагласа лесно могат да бъдат разчетени признаците на модернистичния антиисторизъм — реакцията срещу историчния проект на Просвещението и позитивизма, срещу представата, че миналото е поучителна предистория на настоящето, което на свой ред ще бъде усъвършенствано от бъдещето. Именно в подема на този философски и естетически бунт срещу мита за прогреса се раждат модернистичните есхатологии и утопии. Това са новите митове за разрушаването на всичко улегнало, рутинно, познато, за възцаряването на своеобразен апокалиптичен хаос като единствена възможност за препострояване на света. При това тази концепция съвсем не се ограничава до естетическите и културологичните си измерения. Тя добива и идеологическа стойност. Схващанията на левия експресионизъм и на футуризма например действително търсят социалнофилософските си опори в една лява, най-вече анархистична идеология.

В България тези тенденции са набелязани от автори като Гео Милев, Ламар, Николай Марангозов, Никола Фурнаджиев, Кирил Кръстев, Сирак Скитник, Чавдар Мутафов — както чрез художествени, така и чрез критически текстове. Макар да не стигат до размаха на издания като „Акцион“ и на културни персонажи като Маринети, българските протагонисти на следсимволистичния модернизъм активно търсят целостта на своя бунт, започнал като естетическа реакция, за да прерастне в личностно, обществено, политическо поведение.

Фобията към „съседните“ модели, към всичко онова, с което са съизмерими самите те, тласка авангардите към търсене на корени в различното, далечното. Типична проява на тази тенденция е култът към праначалата, въплътен в характерния авангардистки примитивизъм. Фовизмът (като пристрастие към дивото), акмеизмът (като идеализация на архаичната класичност[1]), дада-

[1] Самата етимология на акмеизма съдържа тази конотация. Тя тръгва от гръцкото „акме“ — „връх“. В древна Елада така са наричали възрастта, в която младежът става мъж, влагайки инициационно означение в този термин.

измът (като максимализация на детското) са концептуалните изяви на тази тенденция. Но тя присъства като цялостен субстрат на следсимволистичната модерност.

Може би най-точна би била аналогията между споменатата нагласа на авангардизма и ницшеанската критика на историзма (те впрочем са в генеалогична връзка). Става дума за формулираното от Ницше схващане във второто от Несвоевременните размишления, което вещае и начева едно ново, модерно световъзприятие: „Човекът (...) се противопоставя на голямото и все повече нарастващо бреме на миналото, то го смачква или отклонява встрани, затруднява движенията му като невидим и мрачен товар. (...) Ето защо често се вълнува, сякаш си спомня изгубения рай, когато съзре нещо сродно, например дете, което не притежава минало, за да го отрече, и в преблажена слепота играе между границите на миналото и бъдещето. (...) едно и също нещо прави от щастието щастие, а именно способността да се забравя, или изразено по-научно, способността по време на това щастие да се изключи историческото чувство. (...) съществува една степен на безсъние, на преживяване, на историзъм, която е вредна за всичко живо и накрая го погубва, било то човек, или народ, или култура.“[2]

По-късно, продължавайки тази линия на философстване в размишленията си над модерното изкуство, Ортега-и-Гасет ще каже: „Дали пък в гърдите на европейците не напира необяснима ненавист към самата им историческа същност, нещо като онзи odium professionis, който изпитва монахът след дълги години, прекарани между стените на килията си...“[3]

В стихийната философия на авангардизма историята бива официално развенчана като „учителка на живота“ (според сентенцията на Херодот). Нещо повече, тя бива развенчана като легитимна биография на своята общност, а в един генерален план — бива ревизиран възгледът за положителния ѝ смисъл от позициите на едно съзнание, заместващо колективната биография/история със собствените си митове. При все това усещането за приемственост, което се откроява като екзистенциал на историчното (което прави историчното съзнание преживяемо), остава и дори се превръща в изключително съществен елемент на новата нагласа. Това е резултат от възникването на авангардизма едновременно като *продължение на* и като *реакция срещу* символизма; резултат е от негативния път на самоопределянето на „децата авангарди“ чрез разграничаване-от и отричане-на „бащата символизъм“.

Авангардизмът „скъсва“ с историята като минало[4]. Но развива компенсаторно съзнанието за историята като бъдеще, за историята, тръгваща от и със самия него. Чувството за континуитет сякаш се проектира в обратна посока. Тази проекция става възможна поради факта, че в една или друга степен част от авангардните направления имат остър афинитет към актуалността в нейните социални измерения. Съвпадането на социално-икономическата криза на междувоенния период с изчерпването на символизма като естетическа система прави този поврат изключително остър. Сякаш световният упадък може да бъде преодолян, ако не чрез действително препостроряване на света,

---

[2] Н и ц ш е, Ф. За ползата и вредата от историята за живота. — В: Н и ц ш е, Ф. Несвоевременни размишления. С., УИ „Св. Климент Охридски“, 1992, 89—90.

[3] О р т е г а-и-Г а с е т, Х. Отрицателно влияние на миналото (из: Дехуманизацията на изкуството). — В: О р т е г а-и-Г а с е т, Х. Есета. Т. 1. С., УИ „Св. Климент Охридски“, 1993, с. 520.

[4] Тази тенденция е позната от символизма, но в постсимволистичния модернизъм нейната радикалност става по-откровена от всякога.

то поне чрез преназоваването му. Така митовете за добрата история на общността, учредени от Просвещението, биват контрирани от митичната история на модернизма, който много повече се родее с древния примитивизъм и наивизъм, отколкото с хронологически по-близките, предхони културни епохи. В тази връзка Ортега-и-Гасет отбелязва: „Ето защо съвременният човек на изкуството отхвърля преди всичко стила, господствал през миналия век, макар че сам по себе си този стил вече решително се противопоставя на по-стари стилове. Новата чувствителност в замяна на това проявява подозрителна симпатия към най-отдалеченото по време и пространство изкуство — праисторическия и дивашкия примитивизъм. В действителност повече от самите примитивни творби модерният художник харесва тяхната н а и в н о с т, тоест липсата на изградена традиция.“[5]

В България тази тенденция е артикулирана през 20-те години на XX в. най-вече чрез понятията *варварство, хулиганство, първичен човек на прабитието, примитив* и т. н. Особено последователен в експлицирането ѝ е Гео Милев. Неговите статии и студии са пронизани от своеобразни „общи мотиви“, сред които най-характерният е именно този за варварите. Още студията „Модерната поезия“[6] и дисертацията му „Лириката на Рихард Демел с оглед на новата поезия“[7] набелязват една линия на разглеждане на световната култура през пътищата на „варварина“. Изобщо — от философско-естетическите текстове на Г. Милев може да се извлече българският модел на представата за „варварското“ като първоизточник на модерната душа.

В дисертацията са изложени историческите етапи на това развитие: „По произход тази душа („чувствителната душа на настоящето“, б. а. — Е. Д.) е германска; тя е превъплъщение на душата на някогашните варвари, поселили се върху руините на римската древност. Но кой е преобразил тази душа? — средновековието. Това преобразяване на езическата душа, на езическия свят от изпърво реалистични в мистико-чувствителни съставлява голямото дело на средновековната християнска църква.“[8]

Драмата на първичната варварска душа в Храма на християнството минава като тема и през „Модерната поезия“ — пак интерпретирана като първоначало на „модерната душа“.

Мотивът за „варваризма“ отеква и в статиите от списание „Везни“ (1919—1922), където се натъкваме на една нова негова вариация — формулировката за „първичния човек на прабитието — Адам“[9]. А в списание „Пламък“ (1924—1925) — в статията „Поезията на младите“[10], призивът към „оварваряване“ по повод на стихосбирката „Нула“ от Николай Марангозов-Янтар добива стойността на концептуално предписание за модерната поезия: „Варварско. Но ново. Б ъ л г а р с к а т а п о е з и я и м а н у ж д а о т о в а р в а р я в а н е. От сурови сокове, в които има първобитен живот — за да ѝ дадат живот. Да влеят живот на „мъртвата поезия“. В „Нула“ има такъв

---

[5] О р т е г а-и-Г а с е т, Х. Дехуманизацията на изкуството. — В: Ортега-и-Гасет, Х. Есета, с. 519.

[6] М и л е в, Г. Модерната поезия. — Звено, 1, № 4—5, 1914 = М и л е в, Г. Съчинения. Т. 2. С., Български писател, 1976.

[7] М и л е в, Г. Лириката на Рихард Демел с оглед на новата поезия. — В: Гео Милев. Нови изследвания и материали. С., Български писател, 1989. Превод от немски — Любомир Илиев. Дисертационният труд на Г. Милев е представен като докторска теза през 1915 г. на немски език.

[8] Пак там, с. 402.

[9] М и л е в, Г. Родно изкуство. — Везни, 1920, № 1; М и л е в, Г. Съчинения. Т. 2, с. 183.

[10] М и л е в, Г. Поезията на младите. — Пламък, 1924, 1, № 2; М и л е в, Г. Съчинения. Т. 3, с. 148.

варваризъм. (...) ний желаем да видим днес варвари, хулигани, печенеги – с пламък в очите и с железни зъби. Варвари, нова раса — която да влее нова кръв на българската поезия."[11]

Темата за примитивизма и варварството става представителна за авангардните тенденции през 20-те години. Тя е подхванатa и от Чавдар Мутафов в „Плакатът", където той споменава „варварството на боите" като специфика на плакатния тип изкуство[12]. А в програмната си статия „Тайната на примитива" Сирак Скитник пише: „Да бъдат изгорени картинните галерии, да бъдат унищожени литературните богатства, натрупани с векове — чудовищна, варварска смелост! Страшното е, че в нея има истина. Тая истина е ужасът на съвременника; всяко ново поколение иде подавено от придобитията на миналото..."[13]

Производната на „варваризма" тема за „хулиганството" — като бунт на първичните сили срещу похабената цивилизация, на младите срещу улегналите, на новото срещу старото — е лайтмотив, изявен или намекнат в критическите текстове на Г. Милев, Сирак Скитник, Ч. Мутафов; в поетичните творби на Ламар и на Н. Марангозов, чиято първа стихосбирка „Нула" неслучайно носи подзаглавието „Хулигански елегии". Това е явна адаптация на философемата за бунта срещу старите ред, свят, цивилизация и за замяната им с нови хармония, космос, култура, като в първата триада се разчитат конотациите „закостенялост", „непродуктивност", „формалност", докато втората съдържа техните „живи", „продуктивни", „съдържателни" съответствия. Интересно е, че опонентите на авангардното смислотърсачество вместват своите упреци в същата парадигма — „Хулиганството в литературата ни"[14] е озаглавена статията на Владимир Василев, в която той реагира срещу антисимволистичните настроения на Атанас Далчев, съсредоточени към фигурата на символиста Николай Лилиев.

Така маркираната проблематика е сред основните симптоми на българския авангардистки модел, чрез които той органично се вписва в целостта на модернистичния естетически бунт, подчинявайки се на изначалния принцип на авангардизма — да бъде *отричаща система*.

Има обаче един нюанс, който „придръпва" нашата модерност някак встрани от лоното на „европейската" (както обикновено бива означаван по-развитият културен образец). И той се корени в съзнанието за собственото несъвършенство. Тук именно е спецификата на националния модел. В паралела с „европейското" българският модернизъм вижда себе си като поредица от недостизи. Всъщност модернистичното самосъзнание затвърдява българския критицизъм към родното, българското недоволство от българското, усещането за несамодостатъчност и непълноценност — чиито корени могат да бъдат открити още във Възраждането (достатъчно е да си припомним как някои Ботеви текстове остро се разминават с типичната възрожденската апология на родното).

През 20-те години на XX в. тази травма на културната саморефлексия ще бъде изразявана многократно. Красноречив пример дава Сирак Скитник в статията си „Формално изкуство", прицелвайки се към един от болезнените

---

[11] Милев, Г. Поезията на младите. — Милев, Г. Съчинение. Т. 3, с. 149.

[12] Мутафов, Ч. Плакатът. — Златорог, 1921; Мутафов, Ч. Избрано, ГАЛ-ИКО, 1993, с. 271.

[13] Сирак Скитник. Тайната на примитива. — Златорог, 1923, 2, № 3; Сирак Скитник. Избрани статии 1920–1943. С., Български художник, 1981, с. 43.

[14] Василев, В. Хулиганството в литературата ни. — Златорог, 8, 1927, № 5–6; Василев, В. Студии, статии, полемики. С., ИК „Български писател", 1992, с. 379.

проблеми на модернизма — необходимостта да устоява срещу упреците във формализъм. Тезата на критика е, че интересът към формата няма стойност, ако не бъде сам той дирене на „пулса на днешния ден“ — един добър контрааргумент на обвиненията на традиционалистите, че при модернизма, и по-конкретно при авангардите, усилията за необичайна форма са непълноценен заместител на липсващ смисъл. Защитавайки модерността, авторът обаче не пропуска да отбележи различието в полза на Запада: „Ако формалните търсения на западния художник са израз на лутания да се долови пулсът на днешния ден, тия на нашия художник са борба за овладяване на формата в най-обикновен смисъл. Живият човек умира под техните пръсти...“[15]

Така в края на 20-те години отеква, вече като констатация, тревожният скепсис към родното, изразен от Боян Пенев в началото на десетилетието. Неговият лайтмотив може да бъде сведен до тезата, че българското някак все не догонва своя европейски еталон: „Характерно е, че при обработката на религиозни сюжети нашите писатели обръщат твърде голямо внимание на външното изображение“; „Реализмът личи и в средствата на изображението — в стремежа да се индивидуализират външно художествените образи.“; „Със своя подробен реализъм родното ни изкуство е аналитично в основата си, далеч е още от духовната същност на индуктивното и синтетично изкуство.“[16]

Въпреки крайността си този тип опасения донякъде са потвърдени от литературната и металитературната фактология — дори в случаите, в които българската модерност е „най- универсализирана“, тя продължава да носи типично свои белези. Най-съществения може да бъде изолиран въз основа на естетико-критическия език — езика на самоописанието, използван от нея. Ще приведа примери из теоретичните статии на Гео Милев, който представя един относително късен етап на българския модернизъм — залеза на символизма и прехода към авангардистките идеологеми и естетика.

Неабсолютна реалистика—реализъм—неизкуство—природа — това е „изоморфната“ линия, която Гео Милев очертава в студията си „Театрално изкуство“[17], за да обедини „негативните“, недостатъчните въплъщения на художественото. Тук е важно да се отбележи, че по силата на един генерализиращ патос, оказва се, в понятието *реализъм* осцилират твърде разнородните *импресионизъм, класицизъм и натурализъм.*

На другия, „положителния“, полюс са наредени съответно: *абсолютна реалистика–символизъм–монументално изкуство* (по думите на Гордън Крейг, цитирани от Г. Милев) — изкуството, обособено като *ритъм–стил*[18].

В случая недостигът на названия, които да отразят динамичната критическа мисъл на Г. Милев, липсата на термини, които да следват всички оттенъци, долавяни от нея — поражда един индивидуален терминологичен език с трудно учленими различия, един своеобразен *теоретичен идиолект.* Този факт не игнорира порива на отричането, жестовете на оразличаване от досегашното и „съседното“, които изравняват българския модернизъм с „европейския“. Само ги прави някак прекалено характерни, *превеждащи* универ-

---

[15] Сирак Скитник. Формално изкуство. — Слово, 1927; Сирак Скитник. Избрани статии 1920–1943, с. 49.

[16] Пенев, Б. Основни чърти на днешната ни литература. — Златорог, 1921, № 4—5; Пенев, Б. Изкуството е нашата памет. Варна, Г. Бакалов, 1978, с. 139.

[17] Милев, Г. Театрално изкуство. Стара Загора, Книгоиздателство „Везни“, 1918; Милев, Г. Съчинения. Т. 2, 81—83.

[18] Пак там.

салното на един твърде „личен“ език. В усилието за намиране на израза прозира един своеобразен сюжет, свързващ интуициите за модерното с тяхното вербализиране и концептуализиране. Или — проявен е драматичният път между началото (долавянето на феномена) и края (фиксирането му в понятие).

Това обяснява и някои особености в интерпретирането на термини, превърнали се за европейското критическо мислене в устойчиви или най-малкото в разбиращи се от само себе си. И то не заради друго, а по простата причина, че там, както и да се дискутират и оспорват, те са в своя естествен контекст, те са част от традицията, не се нуждаят от *представяне* така, както това се налага у нас. Тематизирани в българската среда, същите тези термини (като „реализъм“, „натурализъм“, „позитивизъм“, „модернизъм“, „декаданс“, „символизъм“, „експресионизъм“...) обрастват с всевъзможни значения, плод на авторовото разбиране и желанието да бъдат огласени сред „непосветените“; или пък стават обект на творчески построения, които силно ги отдалечават от конкретния им литературноисторически смисъл. Това обяснява и терминологичната лабилност, присъща на статиите на един иначе толкова категоричен във възгледите си творец като Гео Милев: типологично сходни художествени явления веднъж биват формулирани като „символизъм“, друг път — като „експресионизъм“, трети път — като „романтизъм“ или направо — като „поезия“ или „истинско изкуство“ (мислени в същия синонимен ред). Този индуктивен теоретичен подход обаче е осъзнат от самия автор, т. е. не е резултат от незнание или недоразбиране на спецификите. По-скоро той отразява една генерализираща нагласа, водена от желанието „да се обясни накратко“. И това е типично *българската стойност* на *„преводния“ модернизъм*. Същевременно, което е не по-малко важно, разглежданият подход съдържа и знаците на *универсализираното европейско* — той по своеобразен начин отразява авангардистката склонност към *егоцентрично преосмисляне на „цялата“ минала и сегашна култура*.

Всъщност Гео-Милевият модел, който е представителен за българския следсимволистичен модернизъм като цяло, въпреки заявената си антиномност е по-правилно да бъде определен като „еднополюсен“, защото в действителност миметичното, или „старото“, изкуство според него не е изкуство. А бинарният модел е по-скоро резултат от афинитета на този автор към полемичния стил на мислене, от вкуса му към „контрирането“. Самият той пише: „Било то символизъм, или ново, или модерно изкуство, то е все контрареализъм, все антиреалистично течение (...) Неговата дефиниция първоначално е само негативна: изкуството не е подражание“[19]. Освен изявеното разбиране за „негативната дефиниция“, в този цитат впечатление правят и двата синонима на модерното изкуство, въведени от автора: „*контра*реализъм“ и „*анти*реалистично течение“ — и в двата случая негативният път на определяне е отразен в самото словообразуване, в морфологията на термините.

Това оттласкване от всичко досега познато всъщност заявява една типично авангардистка теза за историчната приемственост: *историчността е невъзможна като модус на литературния процес*. Тази теза, изведена в случая на металитературно ниво, е заложена и в конкретиката на самите художествени текстове. Пренесена в плана на тяхната реалност, тя се модифицира в аналогичната постановка: *историята е невъзможна като модел за описание на света*.

[19] М и л е в, Г. Нови изследвания..., с. 388.

Когато през 1907 г. в есето си „Тъгите ни“ проникновеният теоретик на българския модернизъм Димо Кьорчев очертава феноменологията на отношението временно—вечно, той няма как да предусети изосновното преобръщане на опорни символистични постановки, което ще бъде осъществено от представителите на следсимволистичнаната модерност. „Тогава става ясен смисълът на нещата, значението на фактите и ние се привързваме не към самите неща и факти, а към техния първоизточник — Бога.

Слепият и безначален принцип, който поражда видимостите, нещата и явленията, прави от всяко едно от тях носител на себе си, нетраен пазач на вечно трайното и вечно неизменното в света.“[20] Това пише Д. Кьорчев петнайсетина години преди в българската литература да отекнат Гео-Милевите думи „ДОЛУ БОГ!“ (в поемата „Септември“, 1924 г.). Ако представителят на ранния модернизъм провижда *изтриването на човешката история от божественния смисъл,* поетът на експресионизма прогласява един радикално различен акт — *изтриването на историята , сляла се с институцията на Божественото, от човешката воля/смисъл.*

Изследвайки феномена на модерността през метаморфозите на историзма, Мишел Фуко дава една учудващо ясна формулировка на твърде усложнената диалектика, в която са обвързани „историческото разбиране“ и „метафизиката“ в модернистичното съзнание: „Всъщност критиката на Ницше, започнала с второто от „Несвоевременните размишления“, винаги е насочена срещу онази форма на историята, която въвежда отново (и непрестанно предпоставя) свръхисторическата перспектива: история, чиято функция е безвъзвратно да преобразува редуцираната пъстрота на времето в напълно затворена в себе си тоталност; история, която ни кара да се преоткриваме навсякъде и придава на всички разместванията на миналото някакво помирение, което разглежда всичко, лежащо зад нея, в перспективата на края на света, на завършеното развитие. Историята на историка намира опора извън времето и твърди, че основава преценките си на апокалиптичната обективност. Несъмнено, това е възможно единствено поради вярата й във вечната истина, безсмъртието на душата и природата на съзнателното като винаги тъждествено на себе си.“[21]

Мислени от тази гледна точка, авангардите от второто и третото десетилетие на XX в. въстават именно срещу историчното чувство като инструмент за включване в едно институционализирано съзнание, в което история и метафизика са споени в манипулативна симбиоза, или: историята се е превърнала в своеобразна митология. Какви са обаче авангардистките алтернативи? Най-общо, те сриват старите митове, които именно поради факта, че са стари, в този момент са по-обозрими, възможно е скептичното им вместване в една враждебна към тях идеологическа среда. Тази идеологическа среда обаче, доколкото е реакция срещу някаква митичност, доколкото е митично породена, на свой ред задава определени митотворчески конвенции.

В етически план авангардизмът разработва до крайност една диалектичност, заложена от християнската митология и философия. В центъра на тази диалектика стои „парадоксалната същност“ на Бога Отец (едновременно благ и страховит, справедлив и гневен) и произтичащите от тази Негова същност нравствени въпроси[22]. В случая важен е следният уклон на интерпретация на

---

[20] Кьорчев, Д. Тъгите ни. — Южни цветове. Тримесечен литературен алманах. 1907; Кьорчев, Д. Студии. Статии. Есета. С., Български писател, 1992, с. 50.

[21] Фуко, М. Генеалогия на модерността. С., УИ „Св. Климент Охридски“, 1992, 127—128.

[22] Вж. Юнг, К. Г. Отговор на Йов. Плевен, Изд. „ЕА“, 1997.

християнската парадоксалност: тя съдържа своеобразна конфликтност между личното човешко битие, от една страна, и параметрите на митологичната система, в която то е проектирано, от друга. Така в крайна сметка авангардите не спасяват човека от митовете изобщо, но го спасяват от старите, вече познати митове, използвайки при това пак митологически инструментариум, който този път е реализиран в параметрите на една нова митология.

Отхвърлена е „старата" история — историята на поучителното минало, за да бъде създадена една нова история, която започва от настоящето и се осъществява в утопиите на бъдещето. Отхвърлена е институцията на християнския Бог, за да се прехвърлят Неговите функции върху човека. При тези метаморфози интересното е, че темата за историята и тази за Божественото се сливат в общ утопичен проект — факт, показателен за митологичния механизъм на тези идеологически превращения.

В емблематичния текст на българския авангардизъм — Гео-Милевата поема „Септември", историчният проект е формулиран като преобръщане на календара: „Септември ще бъде май".

Проектът на мирозданието е представен чрез ценностно-пространственото преобръщане: „Земята ще бъде рай".

Човешкият проект е визуализиран чрез преобърнатата библейска схема: „ще възкресим ний човека / свободен в света". Процедурата по възкресяването също е преобърната: то ще бъде осъществено по нов начин — както на абстрактно-съзнателно ниво, така и в технически аспект. В първия случай налице са волевите, рационални модуси на *вярата, знанието и желанието*, чрез които субектът със собствени сили би могъл да преодолее своята нископоставеност в космичната йерархия („но отвъд: / там цъфти Ханаан / от Правдата обетован / нам — / вечна пролет на живия блян... / Вярваме! Знаем! Желаеме го!"). Те функционират вместо чудодейното, ирационално прераждане. Институцията на Правдата пък замества тази на Бога. Подобно отклонение откриваме и в техническото предписание за превъплъщението — то ще стане „с въжета и лостове": „с въжета и лостове / ще снемем блажения рай / долу / върху печалния / в кърви обляния / земен шар." Това причудливо травестиране на най-чаканото Божие деяние в един образ, силно напомнящ deus ex machina («бога от машината"), носи алюзии за пародиране на „високото", от една страна, но, от друга, изпълнява концептуалните предписания на футуризма[23]. Функцията на божественото провидение, на Божествения принцип се поема от човешкото творение — машината. Утопията на машините, опосредствано — утопията на човешкия разум и умение (techne), застава на мястото, където в текста се очаква Божественият жест на всеспасението.

В сърцето на Бога ще бъде хвърлена бомба и небето ще бъде превзето с щурм — това преплитане на стилистики е в такава степен фрапиращо, че едва ли би могло да бъде отминато. Понятийният и лексикалният апарат на футуризма, вклинен в представата за християнския космос и в полагащата се на тази представа лексика, няма как да потъне в общата инерция. От друга страна, прави впечатление разликата в „оръжията" на въстаниците — това вече не са първоначалните „сопи, копрали и търнокопи". И тук изниква една обяснителна асоциация с Гео-Милевата бележка към „Евгений Хинкеман" от Ернст Толер: „Забравил ли си и това, че твоята воля може да донесе истинската

[23] Това е един от примерите за смесване на черти на различни направления в общото течение на авангардизма.

teurga Dei на земята?“[24] Така с идеологемното си израстващи бунтовниците от „Септември“ добиват и нови оръжия.

Своеобразният Месия в поемата — поп Андрей, също има своя прототип в „старата“ мито-идеология. Той е имплицитно обвързан с представата за Христос. И двамата са предопределени да „сринат“ стария храм; и двамата са обкръжени от тълпа, очакваща прераждането си (такива са недъгавите и юродивите около Христос, такива са гротескните персонажи около поп Андрей в „Септември“: „шопи с сопи“, „профани, хулигани, глигани“, „уродливи, сакати, космати“ и т. н.).

По същество в отношението между масата Народ и поп Андрей се оглежда драмата на историчното съзнание, хваната именно в своето действие. Историята, чийто материал са безликите човешки маси; историята, в която няма човеци — не може без култа към героите, без тяхната митична *индивидуалност*. Без своя индивидуализиращ мит — харизматичния образ на поп Андрей, масата от „Септември“ няма смисъл в историческото си битие, тя не може да се прероди в новия свят, в новата вяра. Само придобивайки характеристиките на своя Герой, тълпата, „Ний“ може да изпълни Божието предопределение: „Аз рекох: Богове сте вие; Всинца сте синове на Всевишния“[25], като, разбира се, отново Божията функция бъде вменена на човека. А по този начин и историята, религията, стожерите на социума изобщо биват преориентирани спрямо новите, човешки, не институционални, измерения. Така пуките на „старата“ история биват генерално изтрити, за да се освободи пространство за един нов, митологично породен „исторически“ хоризонт.

[24] М и л е в, Г. Ернст Толер — „Евгений Хинкеман“. — Пламък, 1924, № 2; М и л е в, Г. Съчинения. Т. 3, с. 159.

[25] Библия. Старият завет. Псалом 82:6 (по Слав. 81). С., Издание на Британското и чуждестранно библейско дружество, Придворна печатница, 1923, с. 546.

LILIANA MINKOVA

DIE ÜBERSETZUNGSPROSA DER BULGARISCHEN WIEDERGEBURT

Zur Zeit der bulgarischen Wiedergeburt war die Übersetzungsliteratur von grösster Bedeutung. Denn es ging um die Entstehung und Entfaltung des literarischen Lebens nach einer langen, beinahe fünfhundertjährigen Unterbrechung. In dieser weiten Zeitspanne blieb Bulgarien eine arme türkische Provinz. Ihr Adel war ausgerottet, die Bevölkerung, vorwiegend aus Bauern und Handwerkern, gehörte zur schwer ausgebeuteten „Raja".

Ende des XVIII Jahrhunderts beginnt die bulgarische Wiedergeburt — der Übergang vom Mittelalter zur neuen, bürgerlichen Zeit. Materiell bedeutet sie den Aufstieg des Bürgertums, das für eine moderne Schule und für eine vom griechischen Patriarchat unabhängige Kirche den Kamf erfolgreich führte. Politsch war der Höhe-punkt mit dem Aprilaufstand von 1876 erreicht. Blutig niedergeschlagen, zog er immerhin auf Bulgarien die Aufmerksamkeit von ganz Europa und Amerika. Die Erscheinung im Jahre 1762 der „Slawobulgarischen Geschichte" vom Mönchen Païssi wird als Anfang der neubulgarischen Literatur angenommen. Mehrmals abgeschrieben, seit 1844 auch gedruckt, hat diese „Slawobulgarische Geschichte" den Bulgaren das Gefühl berechtigten Stolzes auf die nationale Vergangenheit verliehen. Als Abschluss der Wiedergeburt gilt die Befreiung des Landes durch den russisch-türkischen Krieg im Jahre 1878.

1806 erscheint in Rimnik das erste bulgarische gedruckte Buch — eine vom Bischof Sofroni von Wratza (1739—1813) aus dem Griechischen übersetzte Predigtensammlung. Bis Ende der 30-er Jahre war vorwiegend für die Kirche übersetzt —Predigten, Kathechismen, Heiligen-Viten, Geschichten der orthodoxen Kirche usw. Für die neuen Schulen wurde eine grosse Zahl von Fibeln und allerlei Schulbücher herausgegeben. Viele waren von russischen, französischen und deutschen Autoren verfasst.

Bis zur zweiten Hälfte der 60-er Jahre des XIX Jh. hat sich in Bulgarien die literarische Kommunikation eigentlich aufgrund der Übersetzungsliteratur entwickelt. Denn die erste bulgarische Novelle, „Unglückliche Familie" von Vassil Drumev, erschien in Constantinopel erst 1860. Seine zweite Novelle, „Schüler und Mäzene", wurde 1864 in Constantinopel gedruckt. Ilija Blaskov hat seine Novelle „Die entführte Stanka" 1866 in Bolgrad, in Rumanien erscheinen lassen, und die zweite — „Unglückliche Krastinka" — 1870 in Russe. Die politische Bedingungen hatten es dazu gebracht, dass der beste bulgarische Novellist der Wiedergeburt, Ljuben Karavelov (1837—1879) nur geringen Anteil am literarischen Leben seiner Heimat nahm. Von 1869 bis 1878 hat er in Bukarest in seinen zwei Zeitungen, „Freiheit" und „Unabhängigkeit" seine Novellen veröffentlicht. Da er sich scharf gegen die türkische Regierung äusserte und an der Spitze der revolutionaren Bewegung stand, war es beinahe unmöglich seine Zeitungen in Bulgarien einzuführen.

Hier will ich mich mit den übersetzten Prosawerken auseinandersetzen, da sie in der literarischen Kommunikationden überwiegenden Teil annehmen. Die Gedichte wurden eigentlich nachgeahmt. Was die dramatische Werke anbelangt, sollte man auch dessen Leben auf der Bühne verfolgen, wozu eine andere Art Untersuchungen geeignet wäre.

Von Bedeutung ist auch, dass für die Zeit vom XIV bis Anfang des XIX Jh. es für die Prosa ein Bindeglied gab. Es wurden aus dem Griechischen populäre Novellen und Apokryphen übersetzt und in handschriftlichen Sammlungen verbreitet. Besonders beliebt waren die Sammlung „Tesaurus" des Damaskin Studit und die Sammlungen des Mönchen Agapi von Kreta. Um nur etwas aus dem Inhalt zu erwähnen: „Wunder der Muttergottes in der Höhle", „Alexander-Roman", „Von den guten und den bösen Frauen", „Der unbarmherzige Peter" usw. Diese Texte waren belehrend, aber auch unterhaltend, sie haben, sowie die Märchen, die Vorliebe für das Narrative befriedigt.

Belehrend sollten auch die im XIX Jahrhundert übersetzte Werke sein. Wer die Lebensläufe der Übersetzer literarischer Werke zur Zeit der Wiedergeburt verfolgt, kann feststellen, dass über 95% davon Lehrer waren. Sie empfanden es als ihre Pflicht nicht nur die Schüler, sondern auch die Erwachsenezu erziehen, ihnen neue Kenntnisse und eine neue Weltanschauung beizubringen. Die Literatur sollte mit ihren spezifischen Mitteln auf den Leser eine starke Wirkung ausüben. Während der Wiedergeburt war der Literatur eine betont instrumentale, utilitäre Rolle beigemessen. Das erklärt die Wahl der Übersetzer sowie den oft sehr freien Umgang mit dem Text des Originals.

Die Übersetzer der Wiedergeburt wählten die Werke nach Themen und Helden. So lässt sich das Übersetzte gruppieren und in Kreise einschliessen, die sich nach gewissen Merkmalen uberschneiden. Auch sollten die übersetzten Werke nicht nach nationaler Herkunft, sondern nach Thematik, Protagonisten, Gattungen und Strömungen analisiert werden.

Es überwiegen in der Übersetzungsliteratur der bulgarischen Wiedergeburt französische Autoren — um die 30, russische — um die 20 und deutsche — um die 14. Dazu kommt eine geringere Zahl von Werken aus der englischen, amerikanischen, serbischen, ukrainischen, schechischen, polnischen und griechischen Literatur[1]. Wa-rum gehört den Franzosen der erste Platz? Weil das Osmanische Reich mit Frankreich eng verbunden war. In Constantinopel, in Schulen, die auch Bulgaren besuchten, unterrichtete man Französisch. Auch waren hier französische Bücher und Zeitungen leicht zu erwerben. Was die russische Schriftsteller anbelangt, so hatte ein nicht geringer Teil der damaligen bulgarischen Intellektuellen in Russland studiert. Die deutsche Autoren wurden des öfters aus dem Russischen oder aus dem Griechischen übersetzt. Am haufigsten brachten sie die Ideen der Aufklärung ins Land.

---

[1] Zur Übersetzungsliteratur der bulgarischen Wiedergeburt: Алексиева, А. Преводната проза от гръцки през Възраждането. С., 1987; Аретов, Н. Преводната белетристика от първата половина на XIX в. С., 1990; Манолакев, Х. Между образа и четенето. Руската преводна белетристика през Българското възраждане. С., 1966; Андреева, Н. Немската литература в България през Възраждането. С., 2000. Минкова, Л. Украинската литература в контекста на преводната литература на Българското възраждане. — В: Славянска филология. Т. 18. С., 1973, 231—240. Minkova, L. Vue sur l'histoirede la prose traduite a l'époque de la Renaissance bulgare. — Révue bulgare d'histoire, 1993, № 4, 67—84. Weiter: Лекова, Д. Преводът в обществото и в творческото битие на българина през Възраждането. — В: Българска възрожденска литература. Проблеми, жанрове, творци. Т. 1. С., 1988, 96—113. Иванова, М. Проблеми на българското преводознание през Възраждането (третата четвърт на XIX век). — Изв. на Института за български език, № 25, 1983, 3—59.

Die Bulgaren waren ein vergessenes Volk, im Lande selbst wussten die Meisten wenig über die eigene Geschichte. Deswegen war es für das nationale Bewusstsein so wichtig Historiker wie die Russen Venelin und Ilovajski, der Serbe Rajič, die Deutschen Schlözer, Hammer und Rasch, den Franzosen Leger u.a. zu übersetzen. Übersetzt wurden auch Novellen ausländischer Autoren, in denen ruhmvolle Taten bulgarischer Konige geschildert waren: „Rajna, die bulgarische Prinzessin" von Alexander Weltmann, „Boris, der erste christliche König der Bulgaren" von Josefine aus Turnograd, „Assen I" von Milkovski-Jež. Alle diese Autoren waren Slawen. Es genügte auch, dass in einem Werk der Held Bulgare war, um die Novelle oder auch Teile aus einem Roman zu übersetzen. So die Novelle „Kirdjali" von Alexander Puškin und die gleichnamige Novelle des Polen Michail Cajkovski, die Kapitel aus dem Roman „Belisaire" von Marmontel und das gleichnamige Drama von Heinrich Trautzschen.

Einem Volk, das man zum Aufstand vorbereitete, gab man auch Werke, die vom nationalen und sozialen Widerstand handelten. Dazu gehörte eine Reihe von Novellen: Gogols „Taras Bulba", „L'Orco" von George Sand, „Mazaniello oder acht Tage Herrschaft" von einem noch nicht festgestellten Autor, die schon erwähnten Novellen „Kirdjali", „Claude Gueux" von Victor Hugo, „Karmeljuk" von Marko Vovčok. Um auch einige Dramen zu erwähnen: Lessings „Emilia Galotti", Schillers „Räuber" und „Die Verschwörung des Fiesco zu Genua", „Elisa" von Gustave Feuillet, „Cremouzij Cord" von Nikolaj Kostomarov. Dazu sind Werke zu gesellen, in denen die Heldin den Tod wählt um ihren christlichen Glauben nicht zu leugnen. Z.B. — „Atala" und „Der letzte Abenserage" von Chateaubriand.

Von der Schilderung von Freiheitskämpfe angezogen, wandten sich bulgarische Übersetzer an romantische Werke. Aber weit nicht zum ganzen Spektrum des Romantischen. Das Irrationale, betont Individuelle, das Intravertierte, das Unbewusste blieben ihnen fremd. Solche Werke hätten auch keine Leser gefunden. Hier ging es auch um die Sprache. Die Literatursprache der Wiedergeburt war reich genug um die monosemantische Sprache der Aufklärer zu wiedergeben. Die polysemantische, die metaphorische Sprache bereitete noch immer unüberwindbare Schwierigkeiten. Das erklärte auch das Fiasko beim ersten Versuch Chateaubriand zu übersetzen. Für seine malerische Prosa fählten im Bulgarischen z.B. Worte für Nuancen der Farben. Die bunten Bilder der Gegend von Mississipi wurden in Schopovs Übersetzung schwarz-weiss. Wie Felix Vodička es feststellt, war auch die tschechische Sprache der Wiedergeburt zur Zeit Jungmanns noch ungenügend um „Atala" zu übersetzen.

Bulgarien war ein patriarchales Land und die meisten Bulgaren — Bauer und Handwerker. Sie sollten sich aber nicht als minderwertig empfinden. Der Mönch Païssi wandte sich 1762 folgender Weise an seine Landsleute: „Oh, Uneinsichtiger und Schwachsinniger, weshalb schämst du dich, dich Bulgare zu nennen...oder schämst du dich deines Volkes und deiner Sprache von den Weisen und den Handelsherren und den berühmten der Erde, weil die Bulgaren einfältig sind...und die meisten von ihnen einfache Pfluger und Landarbeiter, Schäfer und einfache Handwerker sind...Sieh wiefiel mehr Gott die einfältigen und arglosen Pflüger und Schäfer gern hat, und sie zuerst gewanner lieb auf Erden und verherrlichte sie..."[2]. Dazu kam die Angst von der Kehrseite des städtischen Leben, das so viel Gefahren verbergt. So kam es einerseits zum Bestreben sich dem europäischen Leben zu nähern, anderseits zum Wunsch das patriarchalisch-idyllische zu behalten. Ihm folgten die Übersetzer

[2] Païssi von Chilandar. Slawobulgarische Geschichte. Ausdem Bulgarischen übersetzt, herausgegeben, kommentiert und miteinem Nachwort versehen von Norbert Randow. Leipzig, Insel-Verlag, Anton Kippenberg, 1984, 9—11.

von Werke mit einer starken idyllischen Prägung: Gessmers Idylle „Der erste Schiffer", „Die arme Lisa" von Karamzin, „Paul und Virginie" von Bernardin de Saint Pierre, „Adelaide, die Alpenhirtin" von Jean Marmontel, „Der Teufelsteich" von George Sand, „Das Goldmacherdorf" von Heinrich Tschokke. Auch das Kapitel „Betik" aus Fenelons „Telemach". Diese Werke sind mit den Ideen der Physiokraten zu verbinden. Zu diesem Kreis gehoren auch Parabeln, des-sen Protagonisten — weise Greise — das einfache, mit der Naturverbundene Leben, hoch preisen: von Voltaire „Die Geschichte vom guten Braminer", von B. de Saint Pierre „Des Indiers Hütte", von Dossitej Obradovič „Tsou-I-oder ein Philosoph" u.a.

Neben dieser Reihe erschienen aber auch Autoren, die die Ideen der Aufklärung verbreiteten. An erster Stelle zwei Aufklärer des XVIII Jh. — Benjamin Franklin (1706—1790) und Heinrich Campe (1744—1811). Franklins „Die Weisheit des guten Richard" („Poor Richards Almanach") wurde sehr früh, noch 1837, von Gavril Krastevič aus dem Französischen übersetzt. 1843 erschien das Werk in der Zeitschrift „Ljuboslovije" in einer Übersetzung aus dem Griechischen von Konstantin Fotinov. 1868 übersetzte es Nikola Parvanov aus dem Deutschen unter dem Titel „Die Kunst reich zu werden". Petko Slavejkon veröffentlichte 1869 eine neue Version. Vom Franklins Leben und Werk wird in etlichen Artikeln erzählt. Oft werden seine Sentenzen zitiert. 1874 übersetzte S. Bobčev „Franklins Leben" von M. Minje. Wie es Franklin betont hatte, waren seine Büchlein ein Mittel die Aufklärung für den Massenleser zugänglich zu machen[3].

Von Joachim Heirich Campe erschienen das „Sittenbüchlein für Kinder aus gesitteten Ständen". Die Übersetzung von Sava Radulov aus dem Russischen erschien 1855 in Odessa und bekam eine zweite Auflage von 1866 und eine dritte von 1871. Von „Robinson der Jüngere" ist eine Übersetzung von Rajno Popovič, beendet 1857, als Manuskript geblieben. Eine Bearbeitung dieses Buches erschien 1849, übersetzt von Ivan Bogorov. Kurze Versionen wurden 1858 von Joachim Gruev und 1869 von P. Slavejkov veröffentlicht. 1875 erschienen, übersetzt von Pandeli Kissimov, zwei Teile von Campes Roman „Die Entdeckungvon Amerika".

Beide Schriftsteller predigen die Tugenden des Bürgertums: Fleiss, Sparsamkeit, Vertrauen in die eigene Kräfte, Ehrlichkeit, Sittlichkeit, Nächstenliebe usw. Beidehaben dazu beigetragen diese Tugenden den Bulgaren eigen zu machen. Angesichts Campe, der unter dem starken Einfluss von J.-J. Rousseau schrieb, ist noch beizufügen, dass er dem Leserden „Gesellschaftlichen Vertrag" erklärte und dabei betonte, dass die Bürger Recht haben gegen die Tyranen zu kämpfen. Campes „Robinson" vermittelte zu gleich viele Kenntnisse in Geographie, Geschichte, Seefahrt, Botanik, Völkerkunde usw[4]. Der Novellist Ilija Blaskov erinnert sich, dass er, als Lehrer im Dorfe Ajdemir, während der Weihnachsferien die Eltern seiner Schüler besuchte, um sie vom grossen Nutzen des Wissens zu überzeugen. „Ich habe — schreibt er — immer auch Bücher mitgenommen, aus denen ich den Bauern vorlas. Und zwar das „Sittenbüchlein" von Radulov (er meint das Büchlein Campes, das ohne den Namen des Verfassers erschien) und Franklins „Weise Worte des guten Richards"[5]. Eine vielsagende Nachbarschaft.

---

[3] Über die Rezeption Franklins zur Zeit derWiedergeburt: А р е т о в, Н. Преводната белетристика от първата половина на XIX век. С., 1990, 70—82.

[4] М и н к о в а, Л. Възрожденска дидактика и робинзонади. — Литературна мисъл, 1981, № 8, 58—69. L'œuvre de Joachim Heinrich Campe dans les pays balkaniques. — Revue des études sud-est européennes. Civilisations — mentalités. T. 28, 1990, 1—4 (janvier-juin). Bucarest, 1990, 39—44.

[5] Б л ъ с к о в, И. Спомени. С., 1976, с. 36.

Die Publizistik hat die Verbreitung der Ideen der Aufklärung heftig unterstützt. In Zeitungen und Zeitschriften erschienen Artikeln über den Vortschritt der Industrie, des Handels und der Agrarwissenschaft in den europäischen Ländern, über dessen politische und soziale Institutionen. Ivan Bogorov (1818—1892), der in Odessa, Leipzig und Paris studiert hatte, schrieb über die Handelsgesellschaften, die Schiffahrt, die Pläne einer Eisenbahnlinie Plovdiv-Thesaloniki u.a. Kein Wunder, dass er der Übersetzer von Campes „Robinson der Jüngere" war.

Eine andere Linie im literarischen Leben der Wiedergeburt ist mit dem Namen des vielubersetzten katholischen Geistlichen Christoph von Schmid (1786—1854) verbunden. Er wurde meist aus dem Griechischen übersetzt, da in dieser Überlieferung alles mit dem katholisch-religiösen Brauch Verbundene schon beseitigt war. Wie es Rudolf Schenda zeigt, gehören im XIX Jahrhundert die Novellen Schmids den populären Lesestoffen vieler europäischen Ländern an. Die Protagonisten sind vorwiegend Bauern, Handwerker, Lehrer und Schüler. Tugende wie Fleiss, Ehrlichkeit, Nächstenliebe werden auch von Schmid gepriesen. Er prädigt aber stets Geduld und Gehorsam den Reichen und Mächtigen. Für Schmid waren die Guten bereit sich der Vorsehung zu fugen, jedes Unglück mit Geduld als Gottes Willen anzunehmen, auch waren sie am Ende stets belohnt. Zu den Guten gehören bei Schmid auch mitleidige Reiche. Der Mönch Matej, einer der vielen Übersetzer Schmids erklärt was den bulgarischen Leser an diesen Schriftsteller anzieht. „Diese Erzählungen — schreibt er — sind keine dummen Fabeln oder sinnloses Geschwätz, es sind erbauliche Beispiele, manche sogar wirkliche Geschenisse, die alte Leute, die Zeu-gen waren, erzählt hatten...Unser Volk — führte er fort — ist noch nicht bereit alles zu verstehen, er will das lesen, was ihm nahe steht, was mit seinem eigenen Leben viel gemeinsames hat"[6]. Autor und Übersetzer wollten die trockene Didaktik vermeiden, die Belehrung aus der Handlung folgen lassen. Zur Linie Schmids konnen wir die übersetzten Bücher der französischen katholischen Schriftstellerin Marie Leprince de Beaumont — „Schule für Kinder" u. a. — gesellen[7].

Themen, die bei Schmid oft vortreten, z.B. verlorene Kinder, die ihre Eltern finden, Verfolgte, dessen Unschuld bewiesen wird usw., finden wir auch bei anderen übersetzten Autoren, in Novellen mit mehr handelnden Personen und Begebenheiten. So konnen wir neben Schmid den Franzosen Xavier de Maîstre nennen, mit seinen Novellen „Die junge Sibirierin", „Der Aussetzige aus der Stadt Aost". Das war ein Weg zur Entfaltung des literarischen Lebens — ähnlicher Inhalt kam allmahlich in einer komplizierterer Form vor. Es ist noch zu betonen, das ähnliche Themen und Helden nicht nur in populären, sondern auch in Werken der elitären Literatur erscheinen. So der edle Bandit in Zschokkes Novelle „Abellino, der grosse Bandit" und in Schillers „Räuber", der Kampf gegen den Eroberer in „Piquillio Alliaga" von Eugène Scribe und in Gogols „Taras Bulba".

Ein grosser Teil der Übersetzungsliteratur war sentimental gefärbt. Das entsprach der Einstellung des Massenlesers und dem Bestreben der Übersetzer auf dessen Gefühle zu wirken.

Am Ende einige unvollständige Bemerkungen zum Roman als neue Gattung im literarischen Leben der Wiedergeburt. Diese, von manchen Literaten als gefährlich empfundene Gattung, wurde nicht ohne Schwierigkeiten aufgenommen. Mehrere waren überzeugt, dass für ein Volk wie das Bulgarische, das noch in den Kinder-

---

[6] Прикаски или нравоучителни примери за прочитание навсекиго, който желае своето поправление. Събрал и наредил Матей Преображенски. Русе, 1872.

[7] А н д р е е в а, Н. Немската литература в България през Възраждането, 53—94.

schuhen steckt, der Roman gefährlich sein kann. Besonders für die jungen Mädchen und Frauen. „Der Skandal, den wir auf jeder Seite der Romane finden — schreibt ein anonymer Autor — wirkt auf den Leser so, als ob er das Gelesene vor sich sehen würde. Der schlechte Roman macht den Menschen zu einem Phantasten. Wer von falschen Helden liest, ist bestrebt dessen Handlungen nachzuahmen, da sie aber mit der Wirklichkeit nichts zu tun haben, werden solche Leser lächerlich. Das alles sollen die bulgarischen Autoren oder Übersetzer von Romane nicht vergessen."[8]

Übersetzer wie Petko Slavejkov, Nikola Michajlovski u.a. wussten aber, dass in der europäischen Literatur der Roman längst einen wichtigen Platz eingenommen hat. Im Artikel „Was ist ein Roman?" betont Slavejkov, dass diese Gattung am besten geeignet ist das Leben in allen seinen Aspekten zu schildern. Der Autor eines Romans will in das Leben des Volkes eindringen und zeigen welche Ideen dieses Leben bewegen und die Schicksale der Menschen lenken. Auch ist der Roman am besten angebracht historische Begebenheiten und legendäre Helden zu schildern[9].

Es erscheinen zur Zeit der Wiedergeburt 12 Romane und nurTeile von anderen. Von den 12 wurden fünf von Slavejkov und drei von Nikola Michajlovski übersetzt. Es waren für den bulgarischen Leser geeignete populäre Romane, die Übersetzer blieben aber ihren erzieherischen und patriotischen Pflichten treu. So hat Slavejkov den Roman von Victor Cherbuliez „Die Abenteuer des Ladislas Bolski" übersetzt, der den polnischen Aufstand im Jahre 1863 beschreibt. Verhaftet, sendet der junge Held, in eine russische Gräfin verliebt, eine Bitte an den Imperator und wird befreit. Von den Seinen, sogar von der Mutter und der Geliebten abgestossen, nimmt er sich das Leben. So wird der Verrat bestraft — lautet die Belehrung. Die meisten übersetzte Romane haben einen historischen Inhalt und erzählen von Freiheitskämpfe: so „Die Janičaren", „Lodoiska", „Piquillio Alliaga", „Die Geheimnisse der Inquisition". Eine andere Gruppe — „Das Tagebuch eines jungen Mannes" von Octave Feuillet, „Die Schulden des Herzens" von Auguste Maquette sind Sittenromane, die die Tugend preisen, die Laster brandmarken. Der am besten, von Michajlovski übersetzte Roman, ist Bulwer-Littons „Der letzte Tag von Pompej". Ein populärer Röman, der aber meisterhaft den Alltag der Romer schildert[10].

Die übersetzten populären Romane, populären Romane, populäre Lyrik, Novellen und Dramen gehören zu einem Kreis. Die populäre Prosa hat viel Gemeinsames mit den belletristischen Gattungen des Mittelalters (z.B. die Viten), und auch mit der Folklore (z.B.mit dem Märchen).

Das Übersetzte wurde nicht schweigend aufgenommen. Es war oft kritisiert — der Inhalt sowie die Sprache. Besonders scharf war die Kritik seitens Literaten, die die Moskauer Universität absolwiert hatten. An ein hochentwickeltes Literaturleben gewöhnt, waren sie überzeugt, dass man das beste aus der Weltliteratur ins Bulgarische übersetzen sollte. Ein hohes Ziel, aber kein Verständniss für die reale Lage und die Rezeptionsfähigkeit des bulgarischen Lesers. Auch der geniale Poet Christo Botev war der Meinung, dass sogar Goethes Faust für die Bulgaren noch nicht geeignet ist.

Eine typische Erscheinung im Ramen der Übersetzungsliteratur der Wiedergeburt ist die sogenannte Bulgarisierung. Übersetzer wechselten fremde Personennamen und geographische Bezeichnungen mit bulgarischen, versetzten die Gescheh-

---

[8] Zeitschrift Čitaliste, V, № 6, 30 Märs 1875, p. 373.

[9] Славейков, П. Р. Съчинения. Т. 6. С., 1979, pp. 145, 374.

[10] Минкова, Л. Този толкова желан, толкова опасен роман. — Литературна мисъл, 1991, № 10, 60—95. Minkova, L. Romans populaires français traduits en bulgare péndant la periode du Réveil national. — Études balcaniques, 1999, № 3—4, 183—195.

nisse in die bulgarische Geschichte. So wurde z.B. Karamzins „Natalie, die Bojarentochter" zu „Nevenka, die Bojarentochter". Die Leser waren überzeugt – die bulgarische Literatur war um eine Novelle reicher geworden. Die Bulgarisierung sollte man eigentlich breiter verstehen. Die bulgarische Übersetzer entfernten oft vom Original alles, was für die Leser unverständlich sei — so z.B. Beschreibung des weltlichen Lebens der Aristokraten im Roman „Die Abenteur des Ladislas Bolski". Auch Erwähnungen von Komponisten, Malern und dessen Werke wurden gestrichen. Manches wurde geändert um es für den bulgarischen Leser glaubwürdig zu machen. Im Roman „Der hinkende Teufel" von Lesage belohnt der verliebte junge Mann die Amme mit einem goldenen Ring und einem Beutel vollerDukaten. Der Übersetzer entschied — ein Paar Dukaten wären genug. Auch hielten die Übersetzer fest an die Moral. Im selben Roman schildert Lesage wie eine Dame von ihrer Kutsche aussteigt und einen schön geformten Fuss in seidenem rosigen Strumpf und einem silbernen Strumfhalter sehen lässt. Das hätte die Leser schockiert, deswegen wurde es gestrichen. Bulgarisierung nenne ich alle Änderungen, die im Namen des Lesers vorgenommen wurden, um sich seiner Mentalität und seinem Niveau anzupassen[11].

Zusammenfassend: die Übersetzungsliteratur und vor allem die Prosa, hat das literarische Leben dieser wichtigen Periode weitgehend geprägt. Sie war als instrumental, belehrend gedacht. Sie sollte Erzieherin des Volkes sein, seinen Glauben festigen, sein nationales Bewusstsein und seine bürgerliche Weltanschauung gestalten und festigen. Eine Reihe von Werken sollten den Freiheitssinn wecken. Die Übersetzungsliteraturhat den Weg von den Predigten bis zum Romantismus hinterlegt. Sie hat den Leser an neue Gattungen gewöhnt. Auch hat sie ungemein viel zur Bereicherung der Literatursprache beigetragen. Im Bereich der Übersetzungsliteratur der bulgarischen Wiedergeburt ist noch viel zu erforschen. Angefangen mit der Identifizierung von Werken, die ohne denNamen des Verfassers erschienen. Von der Wirkung des Übersetzten auf die junge bulgarische Literatur ist noch wenig gesagt worden. Mit Sprachwissenschaftler zusammen sollte man näher die Bereicherung der Sprache durch die Übersetzungsliteratur verfolgen.

[11] Минкова, Л. Преводач и читател през Възраждането. — Научни трудове, Пловдивски университет „Паисий Хилендарски". Т. 37. № 1, Филология, 1999, 181–188.

ИЛКА ЕНЧЕВА

ЖАНРОВА ИДЕНТИЧНОСТ И ВЪЗМОЖНОСТИ НА ЮЖНОСЛАВЯНСКАТА МОДЕРНИСТИЧНА СКИЦА ОТ КРАЯ НА XIX И НАЧАЛОТО НА XX ВЕК

Възможността ясно да се очертаят границите и параметрите на реалноприсъстващ и продуктивен за конкретен литературно-исторически период литературен феномен, който се отличава със своята открито изявена „аморфност" спрямо предходни текстове, е особено примамлива, когато се отнася до гранични за литературния развой етапи, генериращи не само различни движения, школи, течения, но и жанрови образувания от качествено нов тип. За южнославянските литератури такъв етапен поврат е периодът от края на XIX и началото на XX в., който се характеризира със специфичен стилов плурализъм, а феноменът – резултат и от смесването на основните литературни жанрове, е модернистичната скица, придобила различен статут във всяка една от разглежданите литератури според преобладаващата в тях рецепционна нагласа. Опирайки се на различието, целта на настоящото изследване ще бъде не само да се установят неговите граници, а и да се преоткроят сходствата между разглежданите славянски литератури чрез включването им в един типологично сроден дискурс.

Проф. Никола Георгиев в своите „Тезиси по история на новата българска литература" отбелязва настъпването на промени в началните десетилетия на XX в., промени, „които всъщност изграждат нова жанрова система [...] Обратно на лириката епосът обогатява жанровия си регистър както в творческата си практика, така и в литературното мислене (навлизат идилия, новела, исторически роман, легенда, интересните междужанрови образувания като стихотворение в проза, импресия)"(Георгиев 2000–2001). Светлозар Игов също бележи „настъпването" на „деструктивно спрямо монолитния епизъм жанрово раздробяване" (Игов 1991:257) през този период, а новите жанрове са определени като „стихотворения в проза, импресионистични фрагменти и скици" (Игов 1991, с. 257). За смесването на основните литературни жанрове и възникването на нови форми, каквито са „скицата", лирико-поетичната драма и метафоричното или предметно стихотворение, каквото е символистичното"[1] говори и Франц Задравец в статията си „Някои особености на словенския символизъм" (Задравец 1983, с.11). Подобно жанрово смесване е характерно за три повратни точки от развитието на европейските литератури – антропоцентричния Ренесанс, антирационалистичния „свободен дух" на Романтизма и проблематизиращия духовните противоречия Модернизъм. И трите периода имат общи конститутивни нагласи и оттук проблематизират по

[1] Всички преводи от чужди езици са мои – б.а., И.Е.

сходен начин наличните комуникативни и художествени парадигми, предизвикват интензивни жанрово-теоретични полемики: за смесените жанрове в Английския ренесанс; за литературните родове и „естествените форми на поезията“ в Германия в края на XVIII и началото на XIX в.; преоценката на жанровете и наложилата се нова жанрова йерархия в славянските литератури при прехода им към модернизъм. В тях доминацията на прозата е заменена с доминацията на лириката, но и нещо повече: чрез смесването на основните литературни жанрове се създава новият “хибриден“ жанр – модернистичната скица. Чрез нея „младото“ литературно съзнание прави опит да се противопостави на реалистичния тип текст и да наложи новите модернистични тенденции. Литературноисторически факт е нейната засилена функционалност в началния етап от периода на „дезинтеграция на реализма“ (Флакер 1964, с. 263), която е логична последица, погледнато от позициите на теоретичния прагматичен конструктивизъм, за когото жанрът е чист конструкт, инструментално подчинен на теоретичните цели на субекта: „Така абстрактна, повече плод на мечтата и изкуствеността, конструкции, а не действителни преживявания, тя (модернистичната скица – б. а., И. Е.) е трябвало да бъде само практично приложение на теоретичните предпоставки и призиви за свободата на художественото творчество“ (Шицел 1978, с. 404). Употребата на модернистичната скица в художествените практики на репрезентативни за жанра автори ни отвежда и към нейната състоялост се и като програмен текст – увод в новия период на фикционалната проза, както биха могли да се прочетат скиците на Миливой Дежман Иванов „Изповед“ („Ispovijed“, 1895), на Иван Цанкар „Епилог“ („Epilog“, 1899) и т.нар. „идилия“ на Петко Ю. Тодоров „Орисници“ (1902), което препотвърждава осмислянето ѝ не само като алтернатива на реалистичния тип писане, а като отхвърляне на алтернативността и моделиране на „нов вълшебен мир, мирът на онзи кът от човешката душа, за който ни говорят *вещите блянове* на художника“ (Славейков 1966, с. 264), защото „моите очи не са мъртъв апарат; моите очи са покорен орган на моята душа“ (Цанкар 1997, с. 77).

В търсене на жанровата идентичност на южнославянската литературна скица, рискуваме да съ-„грешим“, ако се предоверим на жанровото съзнание на модернистите от края на XIX и началото на XX в., което ни поставя пред две парадоксални ситуации: едната е „присвояване“ името на жанр за текстове, които не могат да се впишат в него, а другата – претенцията, че жанрът скица: „Фактически е [...] продукт на новото време“(Жупанчич 1978, с. 80). Задаването на „погрешен“ жанров „код“ е отчетливо видимо в българската литература чрез творчеството на Петко Ю. Тодоров, който назовава текстовете си „идилии“, а заемането не само името на традиционен жанр, но и превръщането му чрез конкретни модернистични иновации в емблематичен за новата словенска литература осъществява Иван Цанкар. Общото между двамата автори е в отношението им към реалистичния тип писане, в търсенето на средства за неговото преодоляване и превръщането му в традиция. Без достигането до тази „мощна точка [...] е напразен и безмислен всеки напредък “(Цанкар 1997, с. 75), а той е постигнат чрез характерния за началния етап на модернизма импресионистичен стил в специфичния за него кратък жанр “чертица или скица (също арабеска, винетка)“(Задравец 1980, с. 75), който в този преходен период придобива своите съвременни очертания и разновидности, положени между традицията и иновацията: скици от традиционен тип, традиционно-иновативни и изцяло иновативни скици. Подобен тип деление отразява тезата на Ал. Фаулър, че „в царството на жанра революция или пълен дисконтинуитет са невъзможни“ (Фаулър 1982, с. 32), погледното от теоретична гледна точка; но за литературния историк по-важен е въпросът: Защо за Отон Жупанчич скицата е „продукт на новото време“ (Жупанчич 1978, с. 80) и дали са израз на жанрова неосъзнатост или съзнателен избор Петко-Тодоровите „идилии“?

Валери Стефанов в статията си „Страсти по името“ достатъчно точно очертава жанровата ситуация в българската литература от края на XIX и началото на XX в., която се характеризира с богат жанров регистър: „...редом до жанрове със сравнително добре очертани характеристики като „очерк“, „разказ“, „повест“ и др., съседстват текстове със затруднена жанрова идентификация, именувани като „наброска“, „скица“, „картина“, „чертица“, „драска“, „хумореска“ (Стефанов 1995, с. 107). Подробно изследване за словенската литература прави Грегор Кициян, който посочва над 102 жанрови наименования на кратката проза в периода 1892–1919 г., като за предходните години между 1850 и 1891 те са „едва“ 27(Кициян 1995, с. 12). Причините за тези натрупвания са, че жанровите наименования на текстовете са били „в зависимост от традицията, от пренасянето на видови имена от предходните периоди (на такива, които са запазили своята роля в подълъг отрязък от време), от модните тенденции, от желанието на писателя по специфичен начин да определи своя разказ, от сравняването с чуждите литератури и т.н.“(Кициян 1995, с. 13).

В статистиката на Грегор Кициян е отбелязано, че приблизително 65% от авторите не обозначават жанрово своите творби, което предполага тяхното нежелание да зададат определен „хоризонт на очакване“(Яус) или липсата на отговарящ термин за търсения „хоризонт“. На другата страна са авторите, които “творят“ името с явното намерение да са различни. Те заемат нехарактерни за литературата имена или пък текстовете им не отговарят на жанра, в който претендират, че са написани. В българската литература несъответствието между жанр и име се забелязва дори и в критическите текстове на авторите, обединени около кръга „Мисъл“, като за тях това е част от техния културно-исторически и естетически проект. В изследването си върху жанровото съзнание на кръга „Мисъл“ Галин Тиханов обобщава, че дистанцията между жанрово наименование и жанрово определение е „дистанция, симптоматична за съществени изменения в самите жанрове[...]. На повърхността тези изменения се появяват тъкмо в невъзможността (а в плана на реториката и в привидното „нежелание“, „нехайност“) да се фиксират особеностите на един или друг жанр чрез наличните жанрови определения, в тяхната растяща недостатъчност...“(Тиханов 1998, с. 142) Но конкретно „тъй наречените идилии на г.Тодорова“, както се изразява за тях П.П.Славейков (Славейков 1959, с. 201), съсредоточават колебанията и на съвременниците извън кръга, и на днешните изследователи.

Прегледът на личната кореспонденция на Петко Тодоров доказва, че той не отъждествява напълно названието “идилия“ с жанровата същност на творбите си. Те са разкази (Тодоров 1981, с. 459), етюди (Тодоров 1981, с. 104), очерци (Тодоров 1981, с. 76), поеми (Тодоров 1981, с. 351), скици (Тодоров 1980, с. 65). В писмо до д-р Кръстев, описвайки съдържанието на една от книжките на немското списание „От чужди езици“, Петко Тодоров обяснява: „В тая книжка е напечатано „Змейно“, един наш портрет и „Петко Тодоров“ – идилия от д-р Георг Адам“ (Тодоров 1981, с. 347). Тук употребата на „идилия“ е съотнесена не към художествен, а към критически текст, което ни дава основание да търсим в текстовете, обозначени като идилии, не сходство по жанр, а по стил, още повече, че те се отнасят към втория период от творческото развитие на автора.

Текстът, който експлицира различието, е жанрово определен от Петко Тодоров като очерк. Написан през 1899 г. очеркът „Певец“ получава публичност в немскоезичното културно пространство[2], авторът се приема като модерен творец.

[2] Очеркът е публикуван на немски език и в американския вестник „Sontagsblatt der New Jorker Staats – Volkszeitung“ (6 май 1900) и на украински език във в.„Буковина“ (№ 146, 1900).

„Разкази“, „Очерки и картинки“(Тодоров 1981, с. 28) – това са жанровите наименования, с които Петко Тодоров е обозначавал прозата си и преди. Те са характерни за всички южнославянски литератури до този период. Употребата на определението „очерк“ за текстове и от двата периода на автора би могло да се тълкува като липса на различност. Постепенно другостта се конкретизира чрез въвеждането на жанровото наименование „идилия“, като през 1904 г. преводачът Георг Адам подготвя за печат „Skizzen und Idyllen von Petko Thodorov“(Очерци и идилии от Петко Тодоров), а през 1908 г. е издаден сборникът „Идилии“. В южнославянски контекст подобна подмяна на името прави словенецът Иван Цанкар, който през 1899 г. издава сборник очерци „Винетки“, но при него различността е заявена не чрез известно жанрово наименование, а чрез зает израз от изобразителното изкуство, с което се акцентира върху „частичността, скицираността, нещо, което е само част и не е цялостност, което е фрагментарно, може би само план“(Коциян 1992, с. 144).

При обговарянето на очерковите текстове ще си позволим да говорим за тях като за литературни скици. Чрез избягването на руския термин „очерк“ се стремим да се отграничим от общоприетата едностранчива отпратка на жанра към публицистичните текстове и задължителната му документалност, с което „теорията е в дълг“ – твърди руският изследовател Виктор Богданов (Богданов 1964, с. 48) и разделя очерците на художествени и документални. Върху дефинирането му като художествено-публицистичен жанр, за който са задължителни документалността и фактологичността, се набляга и в българските речници на литературните термини. Това едностранчиво определение е неоднозначно с Петко-Тодоровото мислене на очерка. Нещо повече: цялостната стратегия на творците от кръга „Мисъл“ е насочена срещу всички, които са „обърнали нашата литература в публицистика буквално“ (Тодоров 1981, с. 48).

Въвеждането на термина „скица“ не предполага отхвърлянето на „очерка“ от литературната терминология, още повече, че той е особено представителен жанр в нашата литература до началото на XX в. По-скоро е израз на желанието да се наблегне върху неговата литературност. Чрез употребата на немския еквивалент се търси и така необходимия за всеки теоретичен дискурс терминологичен порядък. В нашата ситуация сме водени и от факта, че в останалите южнославянски литератури на руския термин “очерк“ отговарят термините: „цртица“(срб.), „crtica“ (хрв.), „črtica“ (слвн.), обединени в литературнотеоретичните текстове под общото жанрово наименование „скица“. Последните две основания за нашата терминологична „подмяна“ са и самите преводи, които правят и Петко Тодоров, и Иван Цанкар. И двамата автори превеждат на немски език своите „очерци“ или „чертици“ като „скици“. В помощ ни е и преработеното и допълнено издание на българския „Речник на литературните термини“ (1969). Справката с него не ни помага особено – такъв термин липсва. Все пак терминът „скица“ се среща, макар и епизодично, в статията за жанра „импресия“, като: „литературната импресия спада към късите жанрове (импресионистична скица, импресионистична миниатюра)“.

Жанровото наименование „импресионистична скица“ е подходящо за „идилиите“ на Петко Тодоров, писани от 1899 г., и за част от скиците на Цанкар, събрани в сборника „Винетки“ (1899), но е твърде условно. По-скоро е допустима тезата, че чрез техниките на импресионистичния стил, приложени към един жанр, продуктивен за конкретния развоен етап, текстовете на разглежданите автори проблематизират структурата на реалистичния тип текст и са първите, които осъществяват движението на прозата от фрагментност към монолитност. В известната си студия „Традиции и жанр“ Симеон Янев разглежда тази тенденция само в

развитието на жанра разказ, защото тя „съдържа в своя поток допирни точки и съответствия и с другите жанрове, но те имат в процеса на развитието своя органика, своя специфичност и затова представляват отделен проблем“ (Янев 1975, с. 38). Така се стига до литературно-историческото премълчаване на иновациите, които осъществява Петко Ю. Тодоров и свързването на „революционната промяна“ (Янев 1975, с. 32) от началото на века само и единствено с творчеството на Елин Пелин. Но изключването на Петко-Тодоровите идилии е неоснователно, не само защото: „До началото на XX в. литературното мислене и творческата практика не правят твърде строга граница между „очерк“ и „разказ“ (Георгиев 2000–2001), но и поради факта, че „Петко Тодоров обичаше да назовава своите разкази „идилии“. Те са писани под идилично настроение, но идилии в същинския смисъл на думата не са“ (Тумпаров 1920, с. 130). Един и същ текст – скицата „Певец“ – жанрово определен от Петко Тодоров като идилия, в писмата му до Олга Кобилянска е назован и като „малък разказ“(Тодоров 1981, с. 445), и като „новелка“(Тодоров 1981, с. 447).

Промените, които настъпват в творчеството на Иван Цанкар и Петко Тодоров, са част от големия разказ за индивидуализма и „изкуството на душата“. И двамата почти едновременно се включват в него, което е предпоставено от общото им пребиваване в немскоезична културна среда като студенти по славистика – Цанкар е във Виена от 1896 г. до 1909 г., а Петко Тодоров в Берн, Лайпциг и Берлин от 1898 г. до 1904 г. Вторият общ момент между тях е, че преди да отхвърлят обективната естетика на реализма и натурализма, и двамата творят в традиционните за южнославянските литератури жанрове, каквито са жанрът „картинка“ [3] и „скица“, но през 1899 г. тяхната скица спрямо конвенциите на реализма и крайния натурализъм се оказва иновационен модел, характеризиращ се с фрагментарна композиция, лиричност, рефлексивност и поетико-ритмичен стил. Новият модел скица е опит да се наруши традицията, като някои нейни „експерименти“ са основни структурни елементи на съвременната проза.

Отон Жупанчич в есето си „Модерната скица у нас“ (1902–1903) определя всички съвременни хърватски и словенски автори, пищещи скици, като „преки наследници“ на Петер Алтенберг, а Иван Цанкар в статията си “Скиците“, написана на немски език, отбелязва южнославянския размах на скицата и настоява върху националния характер на формиращата се словенска модерна скица, защото „художествената форма не е собственост само на една литература; художествената форма е обща собственост, подобно на което и да е техническо изобретение и е като самото него – тя е обикновено изискване и потребност на времето“ (Цанкар 1975, с. 312). В писмата на Петко Тодоров също е фиксирано, че чете Петер Алтенберг, но той разбира своето творчество не като естетическо убежище, а като борба с всички „чужденци, за да възвърна отново духа и оригиналността на нашата култура“ (Тодоров 1981, с. 445).

Въпреки експликациите и на двамата автори, разглеждането на техните скици е немислимо, без да се анализират естетическите предпоставки за възникването им в техния актуален социокултурен контекст, като се отчита присъствието на Другото, каквото е творчеството на Петер Алтенберг – най-известният виенски писател на скици от края на XIX в., когато субективизмът и импресионистичното усещане променят представите за човека и света.

Основната трансформация, която импресионизмът налага като стилова ориентация, и с това предизвиква промени в традиционната поетика на наративната

---

[3] Развитието на жанра „картинка“ в словенската литература през XIX в. е разгледано от R o t a r, J. „Slika“, oblika realistične novele v slovenski književnosti. – В: Časopis za zgodovino in narodopisje. Maribor, 199–214.

проза, характеризираща се със завършеността на разказа си, е разбиването на линейно протичащото време чрез дематериализирането на света, който се възприема само чрез настроенията. Мотивът за единствения неповторим миг и сетивно-субективното впечатление са централни в поетиката на импресионизма, откъдето и предпочитанията към кратки и концентрирани литературни жанрове – стихотворения в проза, скици и новели.

Френският писател импресионист Юисман създава теорията за „стихотворението в проза" като за „концентриран роман", който със своя кратък обхват е предназначен за идеалния читател. Към тази теория Петер Алтенберг добавя своето разбиране за скицата: тя е нова форма и не би могла жанрово да се съотнесе към нито един от съществуващите литературни видове. За него скиците са „екстракти, екстракти на съществуването. Съществуването на душата и преходността на деня, синтезирани в една или две страници" (Кьовер 1987, с. 78). И той се стреми да опише „човека с едно изречение, душевното преживяване на една страница, пейзажа с една дума" (Кьовер 1978, с. 79).

Отказът на Петер Алтенберг жанрово да назове своите скици, защото те са „екстракт", кореспондира с опитите на Иван Цанкар и на Петко Тодоров да зададат ново име на скиците си. Общо е и разбирането им за актуалността на кратките форми, които изискват нов, синтезиран стил, чрез който „с най-малко думи да се изкаже възможно най-много, като при това се задоволят потребностите на читателите за изкуство чрез изказ, изпълнен с връзки и метафорични насоки" (Цанкар 1975, с. 312). Изискванията за стила, които Петко Тодоров поставя, са: „музикалност, широк замах и поетически „блян" (Тодоров 1981, с. 52), като и за него романът като форма не отговаря на новите духовни търсения: „... на мен ми се струва, че сега животът стана твърде еклектичен, индивидът се издигна в култ: появи се философията на Ницше и за да се осветли интимният живот на личността, е необходимо да продължавам да се занимавам с разказа. Аз съм писал само очерци и разкази и наброски и никога няма да се захвана с романа" (Тодоров 1981, с. 459).

Формалната краткост на скицата символизира естетиката на момента и като неин израз вече бихме могли да я разчетем като „продукт на новото време", каквато е тя за Отон Жупанчич.

Янко Кос дефинира структурата на импресионистичната скица на Цанкар, която „в началото обикновено има лиричен или медитативен увод, след това очертаване на случката, най-често бегло скицирана, с акцентиране на психологическото или настрението, и заключение" (Кос 1992, с. 214). Достатъчно синтезирана характеристика на „Идилиите" на Петко Тодоров дава Любен Георгиев, като те обикновено започват от "крайния момент и външната описателност и събитийност отстъпват място на психологически наблюдения и анализи (Георгиев 1962, с. 185). „Лишени от сюжет [...] те се крепят на състояния и преживявания; епичността е заменена от едно единно настроение, върху което се гради целият разказ" (Тодоров 1962, с. 87). И двете дефиниции, независими една от друга, и съотнесени към скиците на различни писатели, са обединени от общия процес на деепизация, преобладаващите чувствена изповедност и медитативност, текстът е единен не по логиката на последователно протичащо събитие, обединяващо е настроението. Бихме могли да обобщим с думите на Иван Приятел (1875–1937), който, анализирайки скиците на Чехов, подчертава: „Те са кратки, както са и кратки миговете, всичките те представляват мигове на душата. Всеобемащата, безкрайна, вечна Душа... отпечатък на вечността" (Приятел 1901, с. 262). Това задава още един смисъл на патоса на Отон Жупанчич, за когото скицата е не само „продукт на новото време", но и единствената, освен новелата, „поетична форма на бъдещето" (Жупанчич 1978, с. 80), която е между лириката и прозата, действителността и

фикцията, живота и изкуството, материята и духа и провокира нетрадиционни теми и мотиви-табу: за свободната любов, еротиката, смъртта, сплина, атеизма и непримиримата субективност.

Иван Цанкар и Петко Тодоров отразяват два подхода в представянето на „модерната душа", които са и два варианта на противопоставяне на реалистичната формация. В творчеството си Цанкар се насочва към вътрешния живот на интелигента, а за Петко Тодоров в интелигенцията има твърде малко „типично, характерно, дълбоко" и той търси „българската душа" в „дълбоката провинция, където се е таила по векове в себе си, работила е върху си" (Тодоров 1981, с. 49), откъдето и „селските сюжети" в идилиите му, а в жанровото наименование „идилия" Галин Тиханов (1998, с. 245) вижда модернистична мисловна стратегия, защото се заявява стремеж текстовете да се изградят като жанрови образци и в същото време се разгражда тяхната образцовост. Но не само разграждат образцовостта на класическото, Петко-Тодоровите „идилии" биха могли да се прочетат и като разграждане на традиционните за българската литература социално-сантиментални текстове на Михалаки Георгиев и Тодор Г. Влайков, които изграждат идиличен селски свят, чиято хармония е нарушена единствено от наложения държавен ред. При Петко Тодоров хармонията е нарушена отвътре, проблематизирано е вътрешното състояния на духа, на еманципиралия се индивид, който търси себе си, отграничавайки се от другите. В този смисъл стилизацията на фолклора има за цел не само да „снабди" „идилиите" с „авторитета на миналото", но и доближавайки се до традиционните за българската литература наративни техники на стилизация и сказ, би могла да се разчете и като модернистичен реторичен прийом, чрез който да се покаже на т.нар. „фасулковци" човешкото, в неговата цялостна смислова разколебаност и усложненост.

В края на XIX и началото на XX в., когато в науката доминира позитивизмът, в лириката формализмът, а в прозата критическият реализъм, Иван Цанкар и Петко Тодоров чрез техниките на импресионистичния стил създават нов тип скица. Те успяват творчески да съвместят двете крайни тенденции в отношението на младото поколение към литературната традицията: или нейното пълно отхвърляне като система и замяната ѝ с друга, или постепенното дезинтегриране на художествения текст в рамките на реалистичните конвенции. Затова текстовете им, положени между традицията и иновацията, биха могли да се разпределят в три групи: традиционни скици, традиционно-иновативни и иновативни.

Модернистичната скица бихме могли да определим като литературен вид, който съчетава лирическото и епическото приблизително еднакво и не е нито „разказ", нито „стихотворение в проза", каквото продължават да бъдат в българското литературоведско мислене текстовете на Петко Ю. Тодоров. В скицата героите са редуцирани до минимум, по-важни са чувствата, атмосферата и идеите, които авторът цели чрез описанието на външния свят и душевните настроения.

Първоначалната идея да се представи модернистичната скица, като се анализират текстове от всички южнославянски литератури, беше ограничена, поради неустоимото изкушение да се очертаят две крайно противоположни реализации на жанра. Ако модернизмът в словенската литература е немислим без фигурата на Иван Цанкар, в чието творчество жанрът „скица" е представителен жанр, то жанрът на т.нар. „идилии" на Петко Ю. Тодоров остава неразбран. Затова ще завършим с едно негово писмо: „имам ли аз читатели в България? – Не ми се вярва – навярно и мен ще падне същия жребий, както и на Пенча: да бъда четен и разбиран само от ограничена група интелигенти, ала това малко ме плаши" (Тодоров 1981, с. 44).

Богданов 1964: Б о г д а н о в, В. А. Теория в долгу (о жанровой специфике очерка). – Вопросы литературы, № 12.
Георгиев 1963: Г е о р г и е в, Л. Петко Ю. Тодоров. София.
Георгиев 2000–2001: Г е о р г и е в, Н. Тезиси по история на новата българска литература. – В: Мнения и съмнения (По дирите на едно литературоведско чергарство). – Достъпно в Internet на адрес http://www.liternet.bg/publish/ngeorgiev/m_s/tezisi.htm
Георгиев и др. 1969: Г е о р г и е в, Л. и др. Речник на литературните термини. 2. изд. София.
Жупанчич 1978: Ž u p a n č i ć, O. Zbrano delo, № 7, Ljublijana.
Задравец 1980: Z a d r a v e c, Fr. Elementi slovenske moderne književnosti. Ljublijana.
Задравец 1983: Z a d r a v e c, Fr. Nekatere posebnosti slovenskega simbolizma. – In: Obdobje simbolizma v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi. Prvi del. Ljublijana.
Игов 1991: И г о в, С. История на българската литература 1878–1944. София.
Коциян 1992: K o c i j a n, Gr. Cankarjeva in Matoševa kratka pripovedna proza ob prehodu iz 19. v 20. stoletje. – In: Med analizo in sintezo. Maribor.
Коциян 1995: K o c i j a n, Gr. Kratka pripovedna proza v obdobju moderne. Ljublijana.
Кьовер 1987: K ö w e r, I. Peter Altenberg als Autor der literarischen Kleinform. Frankfurt am Main.
Приятел 1901: P r i j a t e l j, I. A. P. Čehov. Ljubijanski zvon. Ljublijana.
Славейков 1959: С л а в е й к о в, П. П. Събрани съчинения в осем тома. София.
Славейков 1966: С л а в е й к о в, П. П. Блянове на модерен поет. – В: Славейков, П. П. Съчинения в два тома. Т. 2. София.
Тиханов 1998: Т и х а н о в, Г. Жанровото съзнание на кръга „Мисъл“. София.
Тодоров 1979–1981: Т о д о р о в, П. Ю. Събрани съчинения в четири тома. София.
Тумпаров 1920: Т у м п а р о в, Н. Листопад, 2, № 11.
Фаулър 1982: F o w l e r, A. Kinds of Literature. An Introduction to the Theory of Genres and Modes. Oxford.
Флакер 1964: F l a k e r, A., Z. Š k r e b. Stilovi i razdoblja. Zagreb.
Цанкар 1975: C a n k a r, Iv. Črtice. – Zbrano delo, № 24, Ljublijana.
Цанкар 1997: C a n k a r, Iv. Epilog. – In: K o c i j a n, Gr. Cankarjeva kratka pripovedna proza. Ljublijana.
Шицел 1978: Š i c e l, M. Specificna obiljeza knjizevnosti moderne. – In: Hrvatska knjizevnost u evropskom kontekstu. Zagreb.
Янев 1975: Я н е в, С. Традиции и жанр. София.

АНИСАВА МИЛТЕНОВА

ЛИТЕРАТУРАТА ВЪВ ФОРМАТА НА ВЪПРОСИ И ОТГОВОРИ В СЛАВЯНСКОТО СРЕДНОВЕКОВИЕ

(Бележки върху произхода и типологията на жанра)

Подстъпи към жанра

Въпросите и отговорите са една от най-поливалентните структури на текста в средновековната книжнина (Bardy 1932–1933; ODB1, 727; Thomson 1978, 107–139). В латинската, във византийската и в старите славянски литератури, от една страна, те се вплитат в по-големи жанрови форми, а от друга – могат да съществуват като самостоятелни текстове. Характерните особености на съчиненията, в които съставящите ги въпроси и отговори са обвързани с определени правила (семантични, граматически и поетически), е дало основание да се говори за отделен въпросо-ответен жанр (по-нататък ще употребявам като синоним термина „еротапокритична литература", грц. ἐρωταποκρίσεις). Във византийските ръкописи подобни текстове се самоназовават: ἐρωτήσεις ('въпроси'), ἀποκρίσεις ('отговори'), πεύσεις καὶ κρίσεις ('питания и отговори'), ἀπορία καὶ λύσεις ('неясни места и разяснения'), ῥήσεις καὶ ἑρμηνείαι ('изречения и тълкования'), ζητήσεις ('търсения'), προβλήματα ('спорни места') и др. (Алексеев 1999, с. 39), а в латинските – questiones или responsa (Freehof 1995, 19–20). Въпросите и отговорите са както анонимни, така и с имената на двама или повече „събеседници". Въпреки задължително следваната безлична форма, участниците като че ли се състезават по остроумие или пък в диалога се подразбират ролите на „учител" и „ученик" (Гуревич 1981, с. 67). Приема се, че в християнската традиция въпросо-ответната форма първоначално се е утвърдила като особена разновидност на тълковния (екзегетичен и катехитичен) тип текстове (Алексеев-Лихачева 1987, с. 77), които разясняват най-важните места от Библията. Еротапокритическият жанр е разработван в тази насока от редица прочути раннохристиянски екзегети – Евсевий Кесарийски, Йероним, Теодорит Кирски, Исихий Йерусалимски и др.[1]

Формалните белези на структурата „въпрос/отговор" в източноправославните писмени паметници са резултат от взаимопроникването на двете основополагащи култури в древността – гръко-римската и близкоизточната (Аверинцев 1977, 190–191; Бычков 1981, 20–21). Образците на въпросо-ответната литература във византийската писменост имат своя прототип в интерпретацията на скритите сми-

[1] Характеристика на жанра и обзор на раннохристиянските автори у: Heinrici 1909, 843–860. Допълнителни сведения за разпространението на жанра както във Византия, така и в средновековните славянски ръкописи у Бибиков 1996.

сăл на свещените текстове най-напред в юдейската традиция на различни равнища: от опростените учебни тълкования на равините в синагогите до произведенията на т. нар. *алегористи*[2]. Символиката на отделни мистични елементи е доведена до съвършенство в съчиненията на Филон Александрийски, комуто принадлежат тълкования върху символичното значение на числата, на животните, птиците, растенията, небесните тела и т. н., оказвайки въздействие върху цялата по-сетнешна литература[3]. Наред с това приемствеността спрямо античните гръцки автори обогатява християнската екзегетика с по-подвижни и по-лаконични форми на коментар, например схолии, глосарии, кратки катехизиси и др. От класическата гръцка литература се възприема организацията на текста във въпроси и отговори, свързана с предсказване на бъдещето, която често се използва в средновековните видения, откровения и пророчества.

Типове въпросо-ответни съчинения

Въпросо-ответните съчинения в източноправославната традиция най-общо могат да се разпределят според съдържанието и функцията им в няколко дяла.

Първият и най-значителен дял обхваща егзегетично-догматичните въпроси и отговори, към които се отнасят въпросо-ответните тълкования върху всички библейски книги. Те са изградени на базата на тълковните текстове към Евангелието, Псалтира, Апокалипсиса, Песен на песните, пророческите книги и са създадени от утвърдени църковни автори. Бележити представители на жанра в този дял са Василий Велики, Теодорит Кирски, Максим Изповедник, Исихий Йерусалимски и др.[4] В периода на първоначално разпространение и усвояване на християнството еротапокритичните паметници са играли особено важната роля на пропедевтика (от грц. προπαιδεύω, обучавам предварително, подготвям), като достъпно „въведение" в проблематиката на Свещеното писание (Алексеев 1999, 39–41). Някои тълкования са се съхранили единствено чрез еротапокритични текстове – например тълкованията на Теодорит Кирски върху Осмокнижието, тълкованията на Иполит Римски върху книга Притчи Соломонови, тълкованията на Олимпиодор Александрийски върху книга Еклесиаст (Алексеев-Лихачева 1987, 77–78). Славянските преводи на тези съчинения (често в извлечения) се поместват в специализирани сборници[5].

---

[2] Най-рано въпросът е разгледан от Bacher 1892; вж. по-общо: Аллегоризм. – В: ЕЭ 1, 1991, 904–923, както и анализът на Аверинцев 1977, 206–207.

[3] За алегоричното тълкование на текстовете през Европейското средновековие вж. Wünsche 1898, с. 36–49, 219–229; въпреки по-късния произход на „Зогар", алегориката има общи принципи с раннохристиянската традиция.

[4] Някои от най-известните подобни текстове, вероятно преведени в България през X в., запазени предимно в руски преписи, са: Тълкование върху книга Изход, съхранено в хърватски глаголически препис от XIII в. (Руска национална библиотека в Санкт Петербург, нататък РНБ, Берчич, № 4); Тълкование на Исихий Йерусалимски върху Псалтира (под името на Атанасий Александрийски, най-стар препис от XI–XII в., РНБ, № F. п. I. 23); Тълкование на Теодорит Кирски върху Псалтира (най-стар препис от XI в., ГИМ, Чудов. № 7); Тълкование на Иполит Римски върху книгата на пророк Даниил (най-стар препис от XIII в., ГИМ, Чудов. № 12); Тълкования на пророческите книги от Теодорит Кирски (най-ранен препис от руския книжовник Упир Лихий, писан в 1047 г.); Беседи върху Евангелието от папа Григорий Велики (Двоеслов), съхранени отчасти в руски препис от XIII в. (РНБ, Погодин № 70); Тълковно евангелие на Теофилакт Български (Охридски), възникнало в края на XI в. и скоро след това преведено на старобългарски език (най-стар препис от XIII в., Библиотека на Академията на науките в Санкт Петербург, нататък БАН-СПб, № 4.9.11); Тълкования върху посланията на ап. Павел (най-стар препис от 1220 г., Държавен исторически музей – Москва (нататък ГИМ), Синод. № 7); Тълкование на Андрей Кесарийски върху Апокалипсиса (най-стар препис БАН–СПб, Никол. № 1, XIII в.) и др.

[5] Според Алексеев (Алексеев 1999, 40–41), най-ярък представител на този тип сборници е ръкопис № Q.п.1.18, РНБ – Санкт Петербург, от XIII в., руски по произход (вж. изданието на текста, осъществено от Г. Вотрубская (Wątróbska 1986). Обогатен тип състав е представен в т. нар. Книга Кааф

Понякога въпросо-ответните съчинения имат универсален характер. Така патриарх Фотий в съчинението „Амфилохия“ чрез въпроси и отговори разглежда екзегетично-догматични, етични, исторически, обществени и политически теми, без да следва някакъв тематичен или композиционен порядък[6]. Еротапокритическата форма се използва широко и в съчинения с по-обща богословска тематика, космогонично и космографско съдържание, например в т. нар. *Диалози на Псевдо-Кесарий* (IV–V в.), които се приписват на брата на известния византийски богослов Григорий Назиански. Съчинението е известно в старобългарски превод под заглавие „Въпроси и отговори на Силвестър и Антоний“[7], възникнал вероятно през X в. (Кристанов-Дуйчев 1954, с. 259).

Въпросите и отговорите с аскетическа насоченост, които се разпространяват в патеричните сборници и в монашеските флорилегии, биха могли да бъдат обособени в един следващ дял. Що се отнася до византийската книжнина, те са доста изчерпателно проучени (Richard 1964, 475–476).Така наречените Диалози на Григорий Велики, известни още като „Римски патерик“, се смятат от някои учени за представителни по отношение на този дял от еротапокритичната литература (Пономарев 1886). За разлика от други патерични сборници оригиналът на творбата е написан под формата на диалог между римския папа Григорий I (ок. 540–604 г., известен още като Двоеслов) и дякон Петър. Произведението е превеждано няколко пъти в славянската традиция, като първият превод възхожда към ранната Кирило-Методиева епоха (кръгът на Методий в Моравия); вторият превод бива осъществен в България през XIV в., а третият е в състава на Сводния патерик. Това свидетелства за голямата популярност на Диалозите, оказали влияние и върху други текстове, съставени от въпроси и отговори. Сборникът, известен като „Пандекти“ би могъл частично да се отнесе към въпросо-ответната литература. Терминът (грц. πανδέκτης, „съдържащ всичко“) възниква като название на сборник с юридически текстове, наричан още „Дигести“, съставен по поръка на император Юстиниан I (527–565). В славянските ръкописи с този термин се означава назидателно съчинение с компилативен характер, което съдържа цитати от Светото писание, извадки от съчиненията на църковните отци, от постановленията на съборите и от други паметници, обединени по теми в кратки по обем глави. Пандектите са посветени на християнския морал и норми за поведение и служат като справочник по канонично право и църковна дисциплина наред с т. нар. „Кормчая книга“. В средновековната литература са познати пандекти от двама византийски автори – Антиох и Никон. Възприето е мнението, че първоначалният превод на Пандектите на Антиох (византийски монах, VII в.) е старобългарски, писан е с глаголица и атрибуцията му вероятно възхожда към кръга на Кирило-Методиевите ученици[8]. Пандектите на Никон Черногорец (XI в.) са били преведени първоначално в Югозападна България към края на XI и началото на XII в. (Павлова 1988, 99–116).

(описана най-напред от В. М. Истрин (Истрин 1897, 175–209; Истрин 1906, 35–37). А. С. Архангелски, разглеждайки сборник 807 (917) от Соловецката библиотека, РНБ – Санкт Петербург, от XV–XVI в., характеризира състава като съкратена Библия във въпросо-ответна форма, типологически паралелна на западноевропейските средновековни сборници Biblia pauperum (Архангельский 1889, с. 180).

[6] Вж. анализа на Л. Симеонова (Simeonova 1998, 195–22). Авторката определя съчинението като енциклопедично, с универсален характер.

[7] Горский- Невоструев 1859, 142–155, (№ 129); 159–160 (№ 130). Издание: Леонид, архим. Четыре беседы Кесария или вопросы святаго Сильвестра и ответы преподобнаго Антония. Изд. ИОЛДП, XCV, М., 1887. Вж. новобълг. превод с коментар в: СБЛ 1992, 51–58, 103–117, 191–201, 375–377.

[8] Издание на текста в: P o p o v s k i, J. Die Pandekten des Antiochus Monachus. 1-4. Amsterdam–Nijmegen, 1989; The Pandects of Antiochus. Slavic text in transcription. – Полата книгописьная, 23–24, 1989.

Изключително богат е дялът на въпросите и отговорите, които са посветени на каноничното право. Той се основава на древната практика да се пишат коментари към формулировките на законите и към отделни ексцерпти от тях в юридическата литература на Римската империя. Особено популярна е формата въпрос/отговор в кореспонденцията (т. нар. responsa prudentium), която съществува дълго време след официалното признаване на християнството, с тази особеност, че постепенно ограничавайки употребата си в административната и в законодателната книжнина, става продуктивен модел за църковното право[9]. Пример за подобно послание са отговорите на папа Николай I до българския владетел княз Борис I във връзка с покръстването[10]. По-късно, след разпространението на славянската писменост, преводни въпроси и отговори върху каноническото право се разпространяват преди всичко в състава на юридическия сборник, известен в славянската традиция под името Кръмчая (Кормчая) книга, както и в сборниците със смесено съдържание. Те служат за достъпно разясняване на църковните правила, приети на църковните събори, имащи задължителен характер както за клира, така и за миряните. Тук се отнасят например въпросо-ответното съчинение на Тимотей Александрийски за прегрешенията според църковния канон (най-ранен славянски препис в състава на Устюжката кормчая от XIII–XIV в., с вероятен старобългарски произход на превода), (Maksimović 1998, 504–507); отговорите на Никита Ираклийски на въпросите на Константин Памфилийски (под формата на центурии, известни в по-късна преработка на Матей Властар – Beck 1959, с. 537, 654); въпроси и отговори на Василий Кесарийски с морално-дидактичен характер (Maksimović 1998, 507–508) и много др.

Към този дял можем да отнесем и въпросите и отговорите с полемичен характер в защита на православието, най-типичната част от които са съчиненията с антилатинска насоченост както във Византия, така и в средновековна България. Тяхната форма се определя от стилистиката на полемическата риторична реч – редуване на теза и антитеза. Голяма популярност в славянските ръкописи получава „Прение на Панагиот с Азимит", преведено от гръцки вероятно в края на XIII и началото на XIV в. (Попов 1875, 238–286). Споменавам това съчинение с елементи на политическа сатира, тъй като, от една страна, то има за основа други, по-ранни еротапокритични текстове, а от друга – прониква и се вплита в редица славянски въпросо-ответни компилации.

От първостепенна важност за славянската традиция са въпросите и отговорите с катехитичен характер. По същността си катехитичният вид диалог най-често е учебен пропедевтически жанр, който дава възможност в достъпна форма да бъде запознат читателят или слушателят с основите на вероучението и с неговите по-частни детайли. Формата на текста обикновено е много кратка и лаконична, предназначена за устна употреба. За разлика от екзегетичния ἐρωταποκρίσεις катехитичният включва и тълкования на библейската символика и на иносказанията в Свещеното писание, като в това отношение наследява юдейския алегоризъм. Той цели да въведе читателя в скрития смисъл на текста, разкрива чрез тълкование вечните истини за мирозданието, кодирани в него. Могат да бъдат приведени редица примери от III–IV в. за подобен тип съчинения, които са дали отражение по-късно – например опростените алегорични тълкования на имената на библейските личности (Nomina sacra) от Евсевий Кесарийски, преведени на латински от св. Йероним, оказали влияние и върху славянската традиция (Ковтун 1963, с. 161).

---

[9] Вж. Freehof (1995, 20–22). Както посочва авторът, тази форма е особено важна като коментар върху нормите на християнския живот за новопокръстените народи, отново в кореспондентна форма.

[10] Вж. анализа на Blagoev 1916, 1–87; I–XXIX. ЛИБИ, II. С., 1960, 65–125 (с паралелен латински текст).

Много често във въпросо-ответните текстове на Ориген, Августин, Григорий Нисийски и други ранни автори тълкуването на символите е насочено към свързване на Стария с Новия завет – разкриването на значенията на старозаветни имена и събития водят до декодиране съдържанието и смисъла на новозаветния текст. В други случаи паралелът е между „знаците“ на видимите, сетивно възприемаеми неща и безплътните, невидими, божествени истини, отразени в тях. Така всеки отделен елемент от макрокосмоса се пренася и се въплътява в микрокосмоса, като символ на Божието съвършенство.

Между изброените дялове на еротапокритичната литература не съществува строго разграничение. Много често текстове, които днес възприемаме като катехитични по функция, се поместват в сборници с екзегетично или с юридическо съдържание. Добър пример в това отношение са тълкованията на литургията, на молитвата „Отче наш“ и на Символа на вярата (свързани по между си с обща тематика), които в славянската традиция се поместват както в Кормчаята, така и в монашески сборници или в сборници със смесено съдържание. Първоначалният обзор на тази традиция принадлежи на Н. Ф. Красноселцев, който обосновава становището, че полифункционалността на някои тълковни текстове може да бъде обяснена със спецификата на усвояването на християнството сред славяните (Красносельцев 1878, 3–43; Красносельцев 1894, 178–257).

Хипотези за произхода на катехитичния тип въпроси и отговори

Писмените паметници от катехитичен тип, съставени от кратки въпроси и отговори, се разпространяват както в гръцката, така и в славянската ръкописна и старопечатната книга почти до края на XVIII в. [11] Така наречената *Беседа на тримата светители* се причислява от изследователите именно към този дял. Под „трима светители“ обичайно се разбират св. Василий Велики, св. Григорий Богослов и св. Йоан Златоуст, като в текстовете единият от тях задава въпрос, а другият му отговаря. Причините за възникването на подобни въпросо-ответни паметници са в сферата на предположенията и до днес. Наличието на риторски състезания по популярно и находчиво изложение на богословски въпроси във Византия е исторически факт, чието съществуване е установено много преди утвърждаването на общ календарен празник на тримата светители (Порфирьев 1890, 114–116). В диспутите риторите приемали имената на видни християнски проповедници, канонизирани за светци, в това число и на св. Василий Велики, св. Григорий Богослов, св. Йоан Златоуст. Интересна е хипотезата, формулирана от П. П. Вяземски (Вяземский 1880, 63–70) в едно от най-ранните проучвания върху историята на Беседата: той смята, че традицията „въпрос/отговор“ се е утвърдила като форма на риторически упражнения за простолюдието и за низшето духовенство, предавайки в достъпен вид сложните богословски въпроси, преподавани в риторските школи във Византия. С други думи, Беседата е представлявала един вид „адаптация“ на тезиси от академичните аудитории за по-широки кръгове от населението. В подкрепа на догадката си авторът цитира Слово на Евхаитския епископ Йоан (краят на XI и началото на XII в.) за празника Събор на тримата светители, в което се говори за обичая майсторите на ораторското изкуство да се състезават в спор относно преимуществата в ученията на тримата светители (Вяземский 1880, с. 65).

Епископ Йоан обявява пред всички, че е имал видение, в което светителите са заявили своето единение у Бога; именно поради това се установява общ календарен празник на Тримата светители на 30 януари. Смята се, че празникът е във-

[11] Вж. например Краткий катехизис или вопросы и ответы о вере и о прочих ко знанию христианину нужнейших, сочинения святого Димитрия Ростовскаго чудотворца. СПб, 1796, 57–121.

ден през 1084 г. (Кондаков 1876, с. 222)[12]. Не много по-късно започва и съвместното изобразяване на Василий Велики, Григорий Богослов и Йоан Златоуст в иконографията[13]. Най-вероятно именно след въвеждане честването на празника редица по-стари анонимни текстове, повечето *диалози*, са започнали да се приписват на трите светители, включвайки се трайно в писмената традиция като тяхно „събеседване". Този процес вероятно е включвал трансформация на диалогичните съчинения (въпроси и отговори между *двама* души) в беседа между *трима* участници. Беседата на трите светители постепенно се разпространява не само сред „низшите" светски съсловия, но и сред православното монашество става неразделна част от съставите на монашеските сборници от извлечения, принадлежащи на различни патристични автори, от антологиите, от сбирките със сентенции и др. Традицията на кратките въпросо-ответни текстове бързо се възприема и се доразвива в старите славянски литератури.

Друга хипотеза за възникване на еротапокритичната литература е свързана с текстове от раннохристиянската епоха (III–IV в.), които представляват антологии от резюмета на Свещеното писание и от кратки коментарии върху него. Такъв е например „Хипомнестикон", приписван на автор с името Йосиф Християнин[14]. Днес се приема, че произведението представлява „*пастиш*" (сбирка от тезиси под формата на компилация) от съчиненията на Йосиф Флавий (ок. 37–ок. 100 г.), Иполит Римски (ок. 170–235 г.), Евсевий Кесарийски (265–309 г.) и др., съставено от анонимен автор. Жанрът на „Хипомнестикон" може да се определи като компендиум на Свещеното писание (и по-специално на Стария завет) с функция на справочник за важни библейски имена и събития. Основна структурна форма в него е каталогът от имена, редуван с примери (exampla). Тематичните групи от въпроси са построени така, че най-напред се пита за „правилото", а след това – за „изключенията". В повечето случаи обяснението за символиката, свързана с упоменатите лица и събития от юдейската история, няма християнски акцент. Въпреки това богословският смисъл на компендиума се схваща като разкриване на органическата връзка между старозаветното и новозаветното предание, на Стария завет като предходник на Новия.

Дори и при такъв бегъл преглед проличава типологическата прилика между „Хипомнестикон" и средновековните български флорилегии от времето на Първото българско царство, например Симеоновите сборници. По отношение на съчиненията, изградени от кратки въпроси и отговори, няма съмнение, че „Хипомнестикон" може да се разглежда като далечен типологически прототип на преоб-

---

[12] ПМВ 1997, III, 2:46; архимандрит Сергий изрично подчертава: „Праздник сей установлен в 1084 году, а не в 1076, как пишут некоторые, следуя Новгородской летописи, в которой год установления его показан от С. М. 5584, и вычитая от С. М. до Р. Х. 5508; но следует вычитать только 5500, ибо Алексей Комнен, при котором установлен праздник, начал царствовать только с 1081 года." Вж. и BHG, p. 20.

[13] Най-рано тримата светители са изобразени заедно в обкръжение на две сцени от видението на Йоан Евхаитски, свързано с установяване на празника, в стенописи от църквата „Богородица Одигитрия" в Мистра, които се датират от началото на XIV в. до към 1350 г. Вж. M i l l e t, G. Monuments byzantines de Mistra. Paris, 1910, pl. 103: 2–6; Δ ρ α ν δ ά κ η, Ν. Β. Εἰκονουγραφία τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν. Λόγος ἐκφωνηθεὶς τήν 30ήν Ἰανυαρίου 1968. Ἰωάννινα, 1969, 5–34, πιν. 1–16.

[14] Ὑπομνηστικὸν βιβλίον α' Ἰωσήππου в цялост е познат по единствен гръцки ръкопис Codex Ff. I. 24 от X в., който се пази Университетската библиотека в Кембридж. Издаван е няколко пъти, с различна хронология и атрибуция, вж. G r a n t, R. M., G. W. M e n z i e s. Joseph's Bible Notes (Hypomnestikon). (Society of Biblical Literature. Texts and translations, 41. Early Christian Series, 9.) Atlanta, Georgia, 1996 и посочената там литература. Спрямо славянската традиция е въведен в научната литература от В. Н. Мочулски (1893), който намира връзка между него и т. нар. „Беседа на тримата светители". Той смята, че гръцкият текст е възникнал през IV в. и привежда редица доказателства в полза на тази теза.

ладаващата част от тази литература. Аналогии могат да се намерят не само в някои текстуални съответствия, но, което е по-важно, в цялостния замисъл на произведението. Сходни са композиционните принципи на въпросо-ответните единства, изградени често като каталози от имена; сходен е начинът на задаване на въпросите, най-често формулирани с местоимението *кой*, както и оформлението на отговорите, в които се включват кратки дидактични екземплуми.

Твърде интересна хипотеза за произхода на въпросо-ответните текстове, на която не е обърнато достатъчно внимание досега, развива Н. Ф. Красноселцев[15]. Според него по-точен отговор на въпроса – кои са най-ранните следи от първоначалния вид на „Беседата" – дават латинските преписи, в които се констатира съществуването на Запад на кратки въпроси и отговори от този тип през IX, VIII, VII и дори през VI в., които пазят следи от гръцки първообраз. Като интересно свидетелство за причините, предизвикали разпространението на подобен тип писмени паметници, ученият посочва въпросите и отговорите в един Неаполски гръцки ръкопис, напр.: 'Ер. Χαλκιδονίτης εἶ σύ. 'Ап. ναί... 'Ер. Νεστοριανός εἶ σύ. 'Ап. ἀνάθεμα Νεστόριον καὶ τούς ὁμοφρόνας αὐτοῦ. 'Ер. Κυριλλίτης εἶ σύ. 'Ап. ναί... 'Ер. ποίας συνόδου. 'Ап. τῆς τρίτης ἐν 'Εφέσῳ. 'Ер. ποίων πατέρων. 'Ап. τῶν ὀγδοήκοντα. ἴδε 'Ισραηλίτης ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι. Красноселцев отбелязва, че подобни въпроси и отговори и по-специално въпросът „Не си ли кирилит?" биха могли да бъдат актуални наскоро след Четвъртия вселенски събор (451 г.), когато придобиват популярност несторианските спорове. Допуска се, че цитираната вставка, макар и в късен препис, е основание за предположението, че въпросите и отговорите са служили като „препитване" върху основни библейски истини според каноничната християнска догма. С други думи, текстът е имал функцията на „въпросник", който би могъл да бъде „тест" за приходящи, които са искали да станат членове на монашеско общежитие. Правилният отговор, който запитаният е трябвало да даде, е служил вероятно не само за да могат да бъдат установени еретическите отклонения в един период, когато разпространението им е било повсеместно. Находчивият „ответ" е бил израз на истинното и задълбочено разбиране на християнското учение от страна на изпитвания. Тази хипотеза е приложима и към славянската традиция, в която очевидно е съществувала форма на проверка на катихумените след подготовката им за встъпване в християнската вяра (Munitiz 1988, 82–83).

В повечето случаи славянските паметници, структурирани под формата на въпроси и отговори, представляват компилации от различни византийски източници. До нас са достигнали огромно количество славянски преписи от най-разнообразни еротапокритически съчинения[16]. От една страна, много от тях изглеждат разнообразни до безкрайност, а от друга, голяма част от въпросите се *повтарят* в различни варианти. Сходството и разнообразието на паметниците се дължи до голяма степен и на сходството и разнообразието на използваните източници, които са многобройни и във византийската литература. Вариативността на този жанр се обяснява от изследователите и със самата форма, същността на която дава възможност за заемане от други (въпросо-ответни и наративни) паметници, като наред с това дава пълна свобода на личните предпочитания на книжовниците. Въпросите и отговорите са най-подвижната, изменяща се жанрова форма на учителната литература във византийско-славянския свят. Често тези от тях, които са

---

[15] Красносельцев 1898.

[16] Преди повече от две десетилетия в обзора на съчинението от А. де Сантос Отеро са посочени 120 преписа (Santos Otero 1981, 196–222), с много неточности (вж. рецензията на Thomson 1980, 256–268); днес са известни около 170 преписа.

дадени в разширен вид в един препис, са пропуснати в друг и обратното. Понякога различни групи въпроси и отговори се обединяват в по-големи цялости или пък се разпадат на по-малки групи с отделни заглавия. В други случаи се наблюдава сливане между жанровата форма на въпрос/отговор и на т. нар. „катена“ (лат. catena – „верига“).

Славянските преводачи от IX–X в. (може би само с изключение на Йоан Екзарх) избягват обширните и сложни за разбиране от новопокръстената аудитория текстове[17]. Предпочитат се преди всичко извлечения от тълкувателната и поучителната литература, подредени тематично, както например в Симеоновите сборници, запазени в руски преписи – Изборника от 1073 г. и Изборника от 1076 г. и др.[18] В кръга на преводите на богословски съчинения от Златния век подчертано преобладава въпросо-ответният жанр: Отговорите на Атанасий Александрийски на въпросите на княз Антиох, Отговорите на Анастасий Синаит, Диалозите, приписвани в гръцката традиция на Кесарий, брат на Григорий Назиански (в славянската – на Силвестър и Антоний), и др. Близки до тях по паренетична функция – и много често включени в едни и същи ръкописи – са мъдрите изречения с поучителен характер: т. нар. „Стословец“ на патриарх Генадий, различни състави на т. нар. „флорилегии“[19] и др. Макар и достигнали до нас в неголям брой преписи, за разпространението на тези паметници може да се съди по това, че освен в пълен превод те се срещат и в многобройни кратки извлечения и циклизирани ексцерпти в състава на руски и южнославянски сборници. Б. Христова (Христова 1999:186–191) очерта някои тенденции на наличието (или липсата) и на разпространението на тълкованията към старозаветни и новозаветни книги в средновековните ръкописи, български по произход, запазени днес в различни книгохранилища и архивохранилища. Като най-плодотворен период за този вид преводна книжнина в историята на българската литература тя определя XIV–XV в. и подчертава, че богословско-догматичните тълкования остават приоритет за тесен кръг от книжовници и проповедници в манастирските средища. В статията са намерили място и констатации по отношение на въпросо-ответната литература, като специално е отбелязана популярността на преводните въпросо-ответни тълкования върху Символа на вярата и молитвата „Отче наш“.

Систематизация на кратките въпросо-ответни паметници в славянските ръкописи

Научният интерес към еротапокритичната литература на Славянското средновековие се поражда още в края на петдесетте и началото на шестдесетте години на XIX в., като най-видно място сред изследванията заема докторската дисертация на Р. Нахтигал (Nachtigal 1901, 1–95; Nachtigal 1902, 321–408). Систематизацията и текстологическият анализ на еротапокритичните съчинения и до днес представляват сериозна трудност за изследователите. Някои смятат опитите в

---

[17] Достатъчно е да се припомни, че например не е преведен цялостно (въпреки многократните цитирания от старобългарски автори) един от централните паметници на християнската философско-богословска система – съчинението на Псевдо-Дионисий Ареопагит „За божествената йерархия“.

[18] Проблемът за състава на архетипа им придоби ключово значение през последните десетилетия. Из литературата по въпроса: Sevcenko 1966, 723–738, Lunt 1968, 69–77; Мещерский 1977, 90–98; Иванова 1979, 57–96; Копреева 1980, 39–47; Федер 1982,154–165; Veder 1983a, 359–367; Veder 1983b, 15–37; Буланин 1991, 161–178; Thomson 1993, 37–53. Важен принос към изследването на Изборника от 1073 г. бе неговото критично издание: Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.). Т. I. Изследвания и текст. С., 1991. Т. II. Речник индекс. С., 1993.

[19] Опит за очертаване ролята на флорилегиите през IX–X в. въз основа на нов материал в: Милтенова 1996, 74–86; Милтенова 2000, 317–324.

тази насока за предварително обречени на неуспех, например У. Федер, който има съществен принос в изучаването на т. нар. „чети-сборници“ в Славянското средновековие, изрично отбелязва: „For instance, the *Conversation of the Three Hierarchs* is a textologist's nightmare; it has no retrievable original text. All manuscripts are different, and none of them is any more coherent than the others“ (Veder 1994, c. 25; подобно мнение също във: Veder 1990, c. 606). Този възглед е споделян и от А. А. Алексеев, който също подчертава голямата вариативност на въпросо-ответните текстове (Алексеев 1999, с. 40). Въпреки това смятам, че може да бъде направен опит за класификация на достигналите до нас паметници, основан върху единединствен валиден критерий – резултатите от сравнителния анализ на текстовете. Редица нови находки на ръкописи и на отделни преписи, възможността те да се съпоставят със съответни гръцки източници разшириха хоризонта на научното изследване. Изследваният тук материал обхваща около 170 преписа от XIII до XVIII в., като в него са включени текстове от редица неизвестни или неизползвани досега ръкописи, които отсъстват в предишни изследвания и публикации.

В средновековните славянски литератури се разпространяват редица **отделни** писмени паметници от този вид, които често се преплитат, заемайки един от друг отделни въпроси и отговори. В резултат на последните извороведски проучвания те могат да се представят обобщено в девет групи:

I. *Въпросо-ответно тълкование на евангелските притчи*. Творбата се среща под заглавие: **Сказанїе словесн ꙗѥѵ҃гльскыхъ; Въпрашанїа и ѿвѣтн ꙗ҃ѵльскнхъ словесъ сказан'на Васнлїѣ҃ и Ѳеологомь Грнгорїемъ; Тлькованне ꙗ҃ѵльско и сказанїне, ꙗ҃ се протлькь ꙗ҃ѵаньгельскы ѡ прїчахъ, Тлькованїе вѣтхомоу и новомоу** и др.; известна още като „Евангелско сказание и тълкование“, научно заглавие, въведено от К. Куев (Куев 1981, 392–400). Произведението представлява тълкование на евангелските притчи в алегоричен план. Дефинирано е като отделен паметник, независим от Беседата на тримата светители, още от А. С. Архангелски (Архангельский 1889) и Ив. Жданов (Жданов 1892). Установяват се **два ранни** превода на тази творба (Милтенова 2001а, 165–181). Първият превод на въпросите и отговорите вероятно датира от IX–X в., има характер на компилация и се смята за дело на старобългарски книжовник. Известен е по около 20 преписа (с най-ранен фрагмент в пергаментен апостол от манастира „Св. Екатерина“ № 39, XII в.; най-ранен пълен препис – в ръкопис № 12 от сбирката на Виенската национална библиотека, от третата четвърт на XIII в., сръбски по произход (датировката е според *Проловић* 1986:171–175). В края на текста е присъединено оригинално поучение против празнословието при молитва, а след него текстът продължава с тълкование върху молитвата „Отче наш“ (Милтенова 2002а, 321–331). Този превод на „Евангелско сказание и тълкование“ съдържа редица езикови архаизми, характерни за ранния Кирило-Методиев период. Обкръжението на творбата в ръкописите също е много характерно – обикновено тя се помества в сборници, които са съхранили преводни и оригинални съчинения на учителната литература от времето на Първата българска държава, например „Учително евангелие“ от Константин Преславски.

Вторият превод на „Евангелско сказание и тълкование“, също български по произход, е възникнал вероятно през същата епоха – не по-късно от края на X в. Той е засвидетелстван в повече от двадесет преписа, сред които най-ранен е един фрагмент в четириевангелие от XII в. (ф. 381, № 1, РГАДА – Москва, писано от руски книжовник)[20]. Към тази група се отнасят преписите в Берлинския български сборник № 48 от XIII–XIV в. (Miklas-Zagrebin 1988), Иван-Александровия сборник от 1348 г. (Куев 1981, 392–400), сборниците от Националния музей в

[20] Благодаря на Е. Дограмаджиева, която ми предостави информация за този препис.

Прага № IX. G. 2, № IX. H. 16, № IX. H. 23 (Polivka 1889, 211–215) и др. Текстът има структура, различна от първия превод – кратките отговори се дават непосредствено след всеки въпрос (докато в първия превод в началото са поставени въпросите, а след тях са групирани отговорите); поредността на библейските притчи е променена; поучението за празнословието при молитва и тълкованието на молитвата „Отче наш“ липсва.

II. „*Устроение на [светите] слова*“. Преводът на този еротапокритичен паметник, който съществува самостоятелно и по традиция се причислява в научната литература към „Беседа на тримата светители“, вероятно е възникнал също през IX–X в. Той е достигнал до нас чрез редица копия, сред които най-ранни са: препис в Виенския ръкопис Cod. Slav. № 12 от втората четвърт на XIII в., сръбски по произход; препис в Драголовия сборник от третата четвърт на XIII в. (л. 10б–21а), сръбски по произход; в сборник № 6, ф. № 256, от РГБ – Москва, XV в., руски по произход, с отчетливи следи на български антиграф и др. Заглавието във Виенския ръкопис липсва; в Драголовия сборник то гласи: **Въпроси и ѿвѣти сто глгорига и василига. иѡана вгословца.** Както се вижда, в този превод имената на светителите са три: Григорий Богослов, Василий Велики и Йоан Богослов. Текстът съдържа тълкования, свързани както с Новия, така и със Стария завет – символиката на евангелистите, на Отеца, Сина и Светия Дух, на Въплъщението на Словото и т. н. Голяма част от него представлява алегорично тълкование на имената на библейски лица и събития. Връзката на руските по произход ръкописи с архетипа вероятно е опосредствана, но наред с това те съдържат по-пълен и правилно предаден текст. Преводът на паметника е датиран от Р. Нахтигал около началото на XIII в. и в рамките на неговата реконструкция е наречен „втори“ по ред след „първия“, който според него се основава на преписа от Белградската народна библиотека № 184 от XVII в., въведен в науката от Ст. Новакович (Новаковић 1904, 528–530). В светлината на новите проучвания както реконструкцията, така и поредността на преводите според Р. Нахтигал изглежда необоснована не само защото се базира на един късен препис от XVII в., който по съдържание е изолирано явление сред останалите, но и защото не се поддържа от свидетелствата на ръкописната традиция (отчитайки и новооткритите преписи). Смятам, че преводът на „*Устроение на [светите] слова*“ не е по-късен от IX–X в., за което свидетелстват както характера на текста, така и редица архаизми в езика (Милтенова 2001б, 99–110). Във Виенския ръкопис № 12 (а и в редица други по-късни преписи) в края на текста, слято с него, е поместено Сказанието от колко части е сътворен Адам: **ѡ адамѣ. ѡкоудѣ створень вы҃ адамь.** Първоначално този текст вероятно е бил самостоятелно произведение и заслужава специално внимание.

III. *Диалог между Григорий Богослов и Василий Велики*, включен в първия Симеонов сборник (Изборник от 1073). Той се помества в славянските ръкописи, възхождащи към този кодекс (вж. ССб1 1991, 34–97). Характерно за съчинението е, че се споменават имената само на двама от „светителите“, с други думи, формата е по-близо до античните образци на жанра. Текстът има характер на тълкование на догмата за Св. Троица – въплъщението на Сина, невидимостта на Бога и същността на св. Троица, илюстрирано с библейски примери. Съчинението има старинен произход: засвидетелствано е в ранен грузински препис от IX в. и в най-ранен гръцки препис – от VII в. (Van Esbroeck 2001, 56–101).

IV. „*Разумник*“. Съчинението представлява оригинална компилация въз основа на преводите от IX–X в., допълнена с интерполации от други текстове (напр. Въпросите на Атанасий Александрийски към княз Антиох, Въпросите на Йоан Богослов към Авраам, редица апокрифи). Аналогичен гръцки паралел не е известен; установява се само частично съответствие на въпроси и отговори в различни

гръцки редакции. Формирането и разпространението на компилацията дава основание да се твърди, че след XIII–XIV в. тя почти изцяло измества по-ранните преводни въпросо-ответни текстове сред южните славяни. Трудно е категорично да се определи точната хронология на нейния архетип, но във всички случаи той е съществувал **преди** средата на XIII в., тъй като най-старите паралели, свидетелстващи за подобен текст, са запазени в ръкописи, датирани от това време нататък. Важно доказателство за ранния произход на съчинението е, че в езика му са съхранени архаични черти, които са характерни както за писмените паметници от времето на Първата българска държава (IX–X в.), така и непосредствено след това – за периода на византийското владичество в българските земи (XI–XII в.). Допълнителен аргумент за уточняване на хронологията на „Разумник“ също така е материалът, използван за компилацията – **вече** преведени или съставени от славянските книжовници произведения, сред които редица апокрифи: Книга за Енох, Видение Варухово, апокрифът за Адам и Ева, Повест за кръстното дърво (приписвана на Григорий Богослов), оригиналният апокриф за сътворението на света, известен под заглавие „За Тиверiадското море“ и др. Известно е, че тези апокрифни текстове навлизат и се преработват в старобългарската литература след средата на X в. и особено по време на византийското владичество – през XI и XII в., когато са част от т. нар. „низова“ литература (Милтенова 1985, 102–114).

Под названието „Разумник“ се обединяват повече от тридесет южнославянски преписа, голяма част от които не са били известни на учените-слависти през XIX–XX в. Преписите могат да се разпределят според съдържанието си в две подгрупи с няколко отделни разклонения (подгрупи)[21]. Тъй като те са извънредно важни за развоя на еротапокритичния жанр, ще ги изброя накратко заедно с най-необходимата археографска информация:

А. *Същински „Разумник“*. „Ядрото“ от въпроси и отговори се реконструира въз основа на преписите в: ръкопис № 12 (38) от сбирката на В. Григорович, Одеса, XV в. (Тихонравов 1863, 442–444), Ловчанския сборник от XVI в., с неизвестно местонахождение днес (Иванов 1925, 259–264), Беляковския сборник № 309 НБКМ – София, XVI в. (Архангельский 1899, 21–22) и неговия „близнак“ от сбирката на Центъра за славяно-византийски проучвания „Ив. Дуйчев“ № 17 (Милтенова 1989, 61–74), ръкопис № IX.H.21 (Š 12) от Народния музей в Прага, XVI в. (Polivka 1889, 208–211), ръкопис № 53 от Народната библиотека в Белград от третата четвърт на XVI в. Към тази група се отнасят още няколко по-късни преписа в сборници със смесено съдържание, например № 106 НБ – Белград, изгорял по време на Втората световна война (Новаковић 1874, 47–55), в Котленския български сборник № 437 НБКМ – София, писан в 1805 г. и др., които са свързани по генеалогия с Ловчанския сборник. Началото на текста варира в различните преписи, например в Беляковския препис гласи: **въпро҃ а҃. что є҃ высота нб҃на и глꙋбина морьскаѧ**, в Ловчанския препис: **въпросъ. отъ что сътворн гь҃ небо и землѫ**, а в Пражкия препис: **Что прьво нꙁыдѣ нꙁь ѥсть вжї҃нꙁь, слово сн҃ь вжї҃н**. Някои от текстовете, включени в тази група, се определят от изследователите като възникнали под влиянието на богомилски представи (напр. Ловчанския препис); без да коментирам обстойно въпроса, който не влиза в обсега на настоящия обзор, ще отбележа, че дуалистични елементи в космогонията са разпръснати във всички подгрупи от паметника, както и в някои гръцки източници. Това е тъкмо онзи вариант на т. нар.

---

[21] Поради голямата вариативност на „Беседата“ и преобладаващите индивидуални разночетения за всеки отделен препис тук не е възможно да се говори за „редакции“ в текстологически смисъл; преписите се делят на групи според близостта и различието им според типологически признаци.

„Беседа на тримата светители“, който е дал основание на изследователите да говорят за българския „Разумник“ (според самоназванието му в заглавието)[22].

Специфична особеност на тази подгрупа са елементите, от които е изграден първият човек Адам, – те са **осем** на брой, както в Сказанието за Адам от Виенския ръкопис Cod. Slav. 12, споменат по-горе.

Б. „*Въпроси на свети Ефрем*“ и „*Поправка за Новия завет*“. „Ядрото“ от въпроси и отговори тази подгрупа се реконструира въз основа на преписа в сборник № 29 от манастира Савина, Черна гора, ок. 1380 г. (Богдановић-Милтенова 1987, 7–30[23]). Текстът под заглавие **Въпр҃о. сто ієфр҃ма. ѡ сем҃ь васнлнн** вероятно се приписва на св. Ефрем Сирин, а началото започва с своеобразен „шестоднев“ – сътворението на света в шестте дни от седмицата: **Б нед҃лю сткорн бь҃ нбо н зем҃лю дн҃ь н нощь н в҃сд вьселенькд.**

В група „Б“ на свой ред могат да се обособят две версии, вероятно възникнали в резултат на редактиране:

1. Преписи от типа на Тиквешкия сборник № 677 от края на XV в., НБКМ – София (Начов 1892, 402–405). Текстът отново се самоназовава „разумник“, но има съдържание и структура, различни от тези на маркираната по-горе първа подгрупа. Преписите се съпътстват от еротапокритично произведение под заглавие „Поправка за Новия завет“ (**Испракленїіе. ѡ новѣм законѣ сего нша ѡ вопросе.** Нач.: **Въпр҃о. кого нан много пожалн гь҃ ѡвѣт. јако юдоу такон н дрню**), включено непосредствено след него. Тук се отнасят редица южнославянски ръкописи от XV до XVIII в.[24]

2. Преписи, идентични с текста, съхранен в Панагюрския сборник № 433 НБКМ – София, от XVI в.[25], в който проличава ясно стремежът към нова систематизация на въпросите и отговорите по тематичен принцип; текстът е не само прекомпозиран от други източници.

Елементите, от които е съставен първият човек Адам, в група Б са **седем** на брой. Тази особеност е била забелязана още от Р. Нахтигал, който именно въз основа на броя на елементите разпределя преписите в две групи (Nachtigal 1901, 81–85; Nachtigal 1902, 321–346), въпреки че не познава голяма част от известните днес текстове.

V. „*Разумник–Указ*“. Паметникът представлява оригинална българска компилация въз основа на преводни и оригинални източници. Аналогичен гръцки

---

[22] Включването на Беседата на тримата светители в индексите на забранените книги заслужава отделно проучване. В най-старите индекси (напр. в Симеоновия сборник – Изборника от 1073 г.) тя липсва. Упоменаването на съчинението сред отречените, изключени от канона текстове, е налице най-напред в индекса, свързан с името на руския митрополит Киприан (1390–1406) и на митрополит Зосима (1490–1494). Вероятно причината е насищането на текста с дуалистични елементи, заети от други апокрифи, през XI–XIII в. Н. А. Кобяк разделя известните преписи на индексите в две групи, които имат различна композиция и последователност на изброените апокрифи (Кобяк 1997, 88–103). Имената на тримата светители като автори на Беседата се срещат в първата група (Кобяк 1997, с. 94). Най-ранният препис от тази група е от 30-те–40-те години на XV в. от Чудовската сбирка (№ 269, ГИМ – Москва), където е засвидетелстван следният пасаж: ....**ѹто глаголано ѡ васнлнн кесарінском н ѡ грнгорнн богослове н ѡ нодннѣ златоустем: ѹто въпросн н ѡвѣтн ѡ всемъ по рдоу лгано.** Някои автори приписват Разумник на презвитер Йеремия (Пыпин 1861, с. 54; Пыпин-Спасович 1865, с. 72; Jagić 1868, с. 40).

[23] Най-близък до него е преписът в 1409 г. в сборник № 828 НБ – Белград, писан от поп Прибил, изгорял по време на Втората световна война и преписът в ръкопис № IX.H.16 (Š 19) от 1646 г., Народен музей в Прага.

[24] Например в сборник № 52 от манастир „Николяц“, XV в., № 741 ДА – Букурещ, от XV–XVI в.; № I 26054 УБ – Виена от 1566 г.; № 13.4.10 БАН – Санкт Петербург, XVI в., писан от Байчо Граматик; № 705 от НБКМ – София, XVIII в. и др.

[25] Например № 149 НБ – Виена, XVI в. и № 100 от МСПЦ – Белград, писан от Даниил Етрополски в 1628 г.; тук се отнася и преписът, публикуван от Н. Тихонравов от сборник № 794 от Троице-Сергиевата лавра, РГБ – Москва, XVI в., л. 335б–344б.

текст отсъствува, откриват се само частични съответствия. Дълго време това съчинение се смесваше или с „Беседа на тримата светители“ или с „Разумник“. „Разумник-Указ“ е изследван и издаден (Милтенова 1986, 20–44; Тъпкова-Милтенова 1996, 277–308). Текстът, известен по около тридесет преписа (най-ранният фрагмент е от края на XV в.[26] в сборник № 163, Патриаршеска библиотека – Белград), е познат в две редакции, първата от които вероятно се оформя още през XI в. (преди схизмата за Източна и Западната църква), а втората – през XIII в. Първата редакция е известна по най-ранни български преписи от XV–XVI в. (№ 12 (38) от сбирката на В. Григорович, Одеса, XV в.; № 740 от Държавния архив в Букурещ, XVI в.; № 89 (45) от Народната библиотека в Пловдив, XVI в. и др.). Втората редакция се помества в сборниците от типа на Панагюрския № 433 от НБКМ, изброени по-горе, в Беляковския сборник № 309 от XVI в., НБКМ и неговия „близнак“ от сбирката на Център „Ив. Дуйчев“ (Милтенова 1989, 61–74), в Ловчанския сборник, с неизвестно местонахождение днес и др.[27] Както се вижда, „Разумник-Указ“ съпътства развоя на същинския „Разумник“ и се включва в едни и същи сборници, потвърждавайки изводите за групирането на техните състави. Това свидетелства за обща история на текста на един кръг от еротапокритични съчинения, които са имали сходни формални и функционални особености в славянската книжнина.

VI. „*Указание за църковните дарове*“. Съчинението представлява въпроси и отговори за устройството на църквата, за църковната утвар и за облеклото на свещеника, които се обособяват в отделна група. Известни са ми повече от 10 преписа, преобладаващо български по произход, под заглавие: **ОУказъ за всѫ дарн цр҃кѣнѫ. ѡ вьпросѣ. н ѡ ѿвѣтѣхъ.** Нач.: **вьпро҃. рѫцн мн уто є҃. е҃пъ. уто лн є калоуґерь. уто л҃ пъ. уто лн є дїакь. уто лн є. уетець,** разпределящи се в две подгрупи, втората от които възхожда към първата, т.е. представлява нейна редакция. Първичната редакция на текста е запазена в преписите от типа на този в Панагюрския сборник[28]. Съчинението представлява символично обяснение на сановете на бялото и на черното духовенството и тяхната йерархия (епископ, калугер, поп, дякон и т. н.), на облеклото им, както и на мистичното значение на устройството на църквата (олтара, трапезата, амвона и др.) и на църковната утвар (потир, лъжица, блюдо и пр.). Основната идея е близка до тази на „Църковно сказание“[29], преведено в много по-ранна епоха – църквата на земята е огледално подобие на небесната църква, чиноначалието на духовенството отговаря на небесната йерархия, а литургическото действо съдържа символични елементи от кръстната смърт на Исус Христос. За разлика от него обаче тук въпросите и отговорите са предимно кратки и опростени, паралелите между двата свята – земния и небесния, са сведени до елементарни двойки, напр. **їєпнскопь є҃ мѣсто архаг҃гла, калѹґерь є҃ мѣсто херѹвнма, дїаконь є҃ мѣсто с҃тыи҃ ѿц҃ь, нже проповѣдаше ѕаконь гн҃ь. дїакь є҃ мѣсто с҃тѣ мѵ҃ннкь.** Съчинението завършва с извадка от началната част на Никодимово евангелие. Н. Ф. Красноселцев публикува аналогичен по съдържание текст[30].

---

[26] Датировката е уточнена от Св. Николова в проучването ѝ на ръкописната традиция на повестта „Стефанит и Ихнилат“, вж. Николова 1996, с. 155.

[27] Пълно изброяване на преписите, текстологическо изследване, критическо издание на текста и превод на съвременен български език у Тъпкова-Милтенова 1996, 277–308.

[28] Среща се в ръкописите: I 26054 УБ–Виена, № 433 НБКМ, № 149 НБ–Виена, № 100 МСПЦ-Белград, Байчовия сборник № 13.4.10 БАН – Санкт Петербург, № 38 от НБ–Белград, № 794 от Троице-Сергиевата лавра, РГБ–Москва.

[29] Томсън 1986, 292–294; Thomson 1986, 41–48. Тук приемам мнението на автора, че текстът на Църковното сказание е дословен превод на гръцки текст, приписван на св. Василий Велики.

[30] Препис в ръкопис от Кутлумушкия манастир на Атон № 178, XIV в., бомбицин, л. 141–142, с разночетения по препис в ръкопис от Ватопед № 32 прегамент, XV в. (Красносельцев 1898, 73–75); вероятно при бъдещи проучвания могат да се издирят още подобни преписи.

Посочените групи и подгрупи на „Разумник“, „Разумник-Указ“ и „Указание за църковните дарове“ и др. си взаимодействат помежду си, като образуват нови компилации. Такава интересна компилация, съставена през Късното средновековие, представлява преписът в Беловския сборник (днес в читалището на гр. Белово) от първата половина на XVIII в. (Кожухаров 1966, 491–494), в който са контаминирани въпроси и отговори от различни източници, т. е. той представлява сборен препис. Беловският сборник има доста общи статии с групата на Панагюрския сборник. Обкръжението, в което се помества еротапокритичната компилация, се състои от кратки наративни текстове, предимно апокрифи с тематика из библейската история.

VII. Късносредновековна българска еротапокритична компилация върху основата на „Разумник“, в която са присъединени въпроси и отговори от съчинението, което носи името Псевдо-Атанасий Александрийски (т.нар. „Въпроси към княз Антиох“). Началото на съчинението гласи: **въпр҃о. кто нарє҃ ѣа҃ прѣжє. ѡвѣ҃. дїаволъ егда въѕглашаше, ѹто рє҃ ѣа҃ бъ ѡ сего дрѣва не ластн.** Засега са ми известни два преписа от компилацията: в сборник № 117 от ЦИАИ–София, от XVI в. и в сборник под № 12 от Самоковския музей (по каталожно описание № 103), датиран от втората половина на XVI в. Отделни въпроси и отговори имат съответствие по съдържание в старинни преписи, например в Берлинския сборник от края на XIII–XIV в.[31]: **вьпр҃о. рнѕа неткана. н вода неѹрьпаема. ѡвѣ҃. рнѕа нетканаѧ сѫ класн. н вода ненстрьпаема. влѫдннѹ сльѕын.** Паралели се установяват с преписите на „Разумник“ в Беляковския сборник № 309, НБКМ-София и неговия „близнак“ сборник № 17 от сбирката на Центъра за славяно-византийски проучвания „Ив. Дуйчев“[32], както и с препис в сборник от Националния музей в Прага, „Синаксар“, № 12 от сбирката на Шафарик, днес IX. H. 21, от XVI в., ресавски правопис.

VIII. „*Различни и полезни въпроси*“. Това съчинение под заглавие: **Въпрошєна раѕлнчнаа н польѕнаа ѡ послѣдованїа оуво тъчнаа гавлаємаа. полѡжена же шврѣтенїа** ради се разпространява в стишните пролози (според публикацията на Г. Петков преписите са три на брой, най-ранният е от XV в., вж. Петков 1995, 275–282). То представлява отделен превод от аналогичен по съдържание гръцки текст. Преводът е сръбски по произход, като в съдържанието се дублират част от въпросите и отговорите в сборниците от типа на Панагюрския, без да имат пряка генеалогична връзка с тях. Към последните имат отношение и няколко сводни преписа в ръкописите от Народния музей в Прага (напр. IX.H.16 и IX.H.21, сръбски по произход), както и един препис в сборник № 76 от Виенската национална библиотека от XVII в. Това е единственият вариант на „Беседа на тримата светители“, за който е известно точното съответствие във византийската традиция (Красносельцев 1890, 453–456; Красносельцев 1898, 34–38), посочено още от Р. Нахтигал (Nachtigal 1901, 63–67). Преводът на творбата вероятно е свързан с историята на първия сръбски превод на Стишния пролог, наречен от Д. Богданович "Лукиев" по името на преписвача на най-ранния ръкопис № 55 от 1355–1360 от сбирката на манастира Дечани (Богдановић 1975, 40–41). По-късно преводът става основа за нови компилации.

IX. Последната и най-многобройна група (над 70 преписа), с няколко разклонения, съдържа „Беседата на тримата светители“, прередактирана на руска почва. Заглавието на голяма част от тях включва добавката: **отъ патерика римскаго.** Предполага се, че към древния славянски превод, отразен в архетипа на групата, означена по-горе като трета, са присъединени въпроси и отговори, съставени въз ос-

[31] Miklas, Zagrebin 1988.
[32] Милтенова 1989, 61–74.

нова на Историческата палея, на Книга Кааф, на Диалозите на Григорий Велики, въпросите върху Осмокнижието на Теодорит Кирски, Прението на Панагиот с Азимит, апокрифния Апокалипсис на Йоан Богослов, Луцидариус и други източници. Вероятно са налице и няколко нови превода на въпросо-ответни статии. Тези антологии се поместват в късни руски ръкописи (от XVI в. нататък) с тълковно съдържание. Историята на руските текстове заслужава отделно проучване.

Поради ограничения обем на настоящата публикация тук не могат да бъдат разгледани формалните особености на структурите „въпрос/отговор“ в славянските ръкописи, нито проблемът за инкорпорирането на други жанрови форми в еротапокритичния жанр – например на кратки наративни разкази (екземплуми), на гатанки, сентентции и т. н. Тези въпроси могат да бъдат предмет на отделно проучване (Милтенова 2002б, 86–94). Независимо от това съдържанието на паметниците и на ръкописите, в които те се поместват, дава основание да се заключи, че еротапокритичната литература през целия период на Българското средновековие е предимно катехитична по своя характер. Интересът към въпросо-ответните антологии, причислявани във Византия по традиция към „низовата“ или към апокрифната литература, се дължи на тяхната достъпност и опростена форма. Едновременно с това, приписвани на библейски личности или на авторитетни църковни писатели, по структура и съдържание те се моделират според по-високо стоящите в йерархията на жанровете канонични текстове.

ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев 1977: Аверинцев, С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. Москва.

Алексеев 1999: Алексеев, А.А. Текстология славянской Библии. Санкт Петербург.

Алексеев-Лихачева 1987: Алексеев, А. А., О. П. Лихачева. Библия. – В: Словарь книжников и книжности древней Руси. Вып. I (XI–первая половина XIV в.). Ленинград.

Архангельский 1889: Архангельский, А. С. Вопросы и Ответы Афанасия к кн. Антиоху. – В: Творения отцов церкви в древне-русской письменности. Извлечения из рукописей и опыты историко-литературных изучении. I–II. Казань.

Бибиков 1996: Бибиков, М. Византийский прототип древнейшей славянской книги. (Изборник Святослава 1073 г.). Москва.

Богдановић 1975: Богдановић, Д. Две редакције стиховног пролога у рукописној збирци манастира Дечана. Упоредна истраживања (Институт за књижевност и уметност), 1, 40–41.

Бычков 1981: Бычков, В. В. Эстетика поздней античности. Москва.

БЭ: Богословская энциклопедия. 1. 1991.

Вяземский 1880: Вяземский, П. П. Бесѣда трехъ святителей. – В: Памятники древней письменности. I.

Гуревич 1981: Гуревич, А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. Москва.

Жданов 1892: Жданов, И. Бесѣда трех святителей и Joca monachorum. – ЖМНП, ч. 279, 1, яньварь, 157–194.

Иванов 1925: Иванов, Й. Богомилски книги и легенди. София.

Истрин 1897: Истрин, В. М. Замечанйя о составе Толковой палеи. – ИОРЯС, 2, 1.

Истрин 1906: Истрин, В. М. Исследования в области древнерусской литературы. Санкт Петербург.

Кобяк 1997: Кобяк, Н. А. Чудовская и Оксфордская редакция Индекса ложных книг, приписываемаго митрополиту Киприану и Зосиме. – Palaeobulgarica, 21, № 4, 88–103.

Ковтун 1963: Ковтун, Л. С. Русская лексикография эпохи средневековья. Москва–Ленинград.

Кондаков 1876: Кондаков, Н. П. История византийского искусства и иконография по миниатюрам греческих рукописей.

Красносельцев 1878: Красносельцев, Н. Ф. „Толковая служба“ и другия сочинения, относящияся к объяснению богослужения в Древней Руси до XVIII века. (Библиографический обзор). – Православный собеседник, ч. 2, 3–43.

Красносельцев 1890: Красносельцев, Н. Ф. К вопросу о греческих источников „Беседы трех святителей“. – Записки императорского Новороссийского университета, 55, Одесса, 443–452; приложения 453–463.

Красносельцев 1894: Красносельцев, Н. Ф. О древных литургических толкованиях. – Летопись историко-филологического общества при Императорского Новороссийского университета, IV, Византийское отделение, II, Одесса, 178–257.

Красносельцев 1898: К р а с н о с е л ь ц е в, Н. Ф. Addenda к изданию А. Васильева Anecdota Graeco-Byzantina. Одесса (Приложение к Летопись историко-филологического общества при Новороссийском университете, т. VII).
Кристанов-Дуйчев 1954: К р и с т а н о в, Цв., Ив Д у й ч е в. Естествознанието в средновековна България. Сборник от исторически извори. София.
Куев 1981: К у е в, К. Иван-Александровият сборник от 1348 г. София.
ЛИБИ: Латински извори за българската история
Милтенова 1985: М и л т е н о в а, А. Неофициалната книжнина през XIII век в контекста на идейните и литературните тенденции на епохата. – В: Търновска книжовна школа. 4. Културно развитие на българската държава. Краят на XII–XIV век. С., 102–114.
Милтенова 1989: М и л т е н о в а, А. Новооткрит „близнак“ на Беляковския апокрифен сборник. – Palaeobulgarica, 13, № 3, 61–74.
Милтенова 2001а: М и л т е н о в а, А. За един от най-старите славянски преводи на монашеска еротапокритична литература. – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 14. Език и история на българските средновековни текстове. Сборник в чест на Екатерина Дограмаджиева, 165–181.
Милтенова 2001б: „Устроение на [светите] слова“ в старобългарската литература. – Старобългарска литература, 32, 99–110.
Милтенова 2002а: М и л т е н о в а, А. Тълкуването на молитвата „Отче наш“ в старите южнославянски литератури. – В: Словенско средњовековно наслеђе. Зборник посвећен професору Ђорђу Трифуновићу. Београд, 321–331.
Милтенова 2002 б: М и л т е н о в а, А. Erotapokriseis: митичната тъкан и библейският код. – В: В търсене на митичната тъкан. Сборник с научни изследвания от конференцията в Пловдив, 15–17 септември, 2000. С., 86–94; 81–90 (на фр. език).
Николова 1996: Н и к о л о в а, С. Стефанит и Ихнилат. Старобългарска преводна повест от XIII век. София.
Новаковић 1874: Н о в а к о в и ћ, С. Бугарски зборник писан прошлога века народним језиком. – Starine, 6, 47–59.
Новаковић 1904: Н о в а к о в и ћ, С. Примери књижевности и језика старога и српскословенскога. Београд.
Петков 1995: П е т к о в, Г. Апокрифни въпроси и отговори в състава на стишния пролог (по три сръбски ръкописа). – В: Език и свят. Съвременна филологическа проблематика. Т. II. Литературознание. Доклади от юбилейната научна конференция – Пловдив, 9–10 юни 1993 г. Пловдив, 275–282.
ПМВ: С е р г и й, архим. Полный мясецеслов Востока. Т. 1, 2, 3. Москва.
Пономарев 1886: П о н о м а р е в, Н. Собеседования св. Григория Великаго о загробной жизни в их церковном и историко-литературном значении. Санкт Петербург.
Попов 1875: П о п о в, А. Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). Москва.
Порфирьев 1890: П о р ф и р ь е в, И. Я. Апокрифическия сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. Санкт Петербург.
Проловић 1986: П р о л о в и ћ, J. Српски рукописи XIII и XIV века у Бечу и манастир Хиландар. – Хиландарски зборник, 6, Санкт Петербург.
Пыпин 1861: П ы п и н, А. Н. Для объяснения статьи о ложных книгах. – Летопись занятий Археографической комиссии, 1, Санкт Петербург.
Пыпин 1862: П ы п и н, А. Н. Ложныя и отреченныя книги русской старины. Памятники старинной русской литературы. Вып. III. Санкт Петербург.
Пыпин-Спасович 1865: П ы п и н, А. Н., В. Д. С п а с о в и ч. Обзор истории славянских литератур. Санкт Петербург.
ССбл 1991, 1993: Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.). Т. 1. Изследвания и текст. С., 1991. Т. II. Речник индекс. С., 1993.
Тихонравов 1863: Т и х о н р а в о в, Н. С. Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. Москва.
Томсън 1986: Т о м с ъ н, Ф. Сравняване на славянски преводи с некритични издания на гръцки текстове – няколко примера за методологическа грешка. – В: Кирило-Методиевски студии. 3. С., 292–294.
Bacher 1892: B a c h e r, B. Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen. Strassburg.
Bardy 1932–1933: B a r d y, G. La littérature patristique des „Quaestions et Responsiones“ sur l'Écriture Sainte. – Revue Biblique, 41, 1932, 210–236, 340–369, 515–537; 42, 1933, 14–30, 211–229, 328–352.
Beck 1959: B e c k, H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München.
BHG: Bibliotheca Hagiographica Graeca.
Blagoev 1916: Bl a g o e v, N. P. Responsa Nicolai Papae I ad consulta Bulgarorum. Извор за историята на българското право. – СбБАН, 6, № 4, 1–87; I–XXIX.
Freehof 1995: F r e e h o f, S. B. The responsa Literature. Philadelphia.

Jagić 1868 J a g i ć, V. Prilozi k historiji književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga. – Arkiv za povjestnicu jugoslavensku, 9, Zagreb.
Heinrici 1909: H e i n r i c i, G. Zur Patristischen Aporienliteratur. – Abhandlungen der philologisch-historischen klasse der Königlich Sächsischen gesellschaft der wissenschaften, Bd. 27. Leipzig, 843–860
Maksimović 1998: M a k s i m o v i ć, K. Aufbau und Quellen des altrussischen Ustluger Nomokanons. – In: Fontes Minores, X, Herausgegeben, v. L. Burgman, Frankfurt am Main, 504–507.
Miklas, Zagrebin 1988: Berlinski sbornik. Ed. H. Miklas, V. Zagrebin. Graz.
Munitiz 1988 M u n i t i z, J. A. Catechetical Teaching-aids in Byzantium. – In: ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ. Essays presented to Joan Hussey for her 80th birthday. Camberley, Surrey, 69–83.
Nachtigal 1901–1902: N a c h t i g a l, R. Ein Beitrag zu den Forschungen über die sogennante „Бесѣда трех святителей". – Archiv für slavische philologie, 23, 1901, 1-95; 24, 1902, 321-408.
ODB 1–3: Oxford Dictionary of Byzantium. I–III. Oxford–New York, 1991.
Polivka 1889: P o l i v k a, J. Opisi i izvodi iz nekoliko jugoslavenskih rukopisa u Pragu. – Starine, 21, 208–211.
Richard 1964: R i c h a r d, M. Florilèges spirituels grecs. – In: Dictionaire de Spiritualité, 5, coll. 475–512 (497) (= Opera Minora, 1, Turnholt-Leuven, no. 1).
Santos Otero 1981: S a n t o s O t e r o, A. de. Die Handschriftlische Überlieferung der altslavischen Apokryphen. B. II. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 196–222.
Simeonova 1998: S i m e o n o v a, L. Diplomacy of the Letter and the Cross. Photios, Bulgaria and the Papacy, 860s–880s. Amsterdam.
Thomson 1978: Th o m s o n, F. The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and its Implications for Russian Culture. – In: Slavica Gandensia. Gent, 5, 107–139
Thomson 1980: T h o m s o n, F. Apocrypha Slavica, II. – The Slavonic and East European Review, 58, № 2, 256–268.
Thomson 1986: T h o m s o n, F. Constantine of Preslav and the Old Bulgarian Translation of the 'Historia ecclesiastica et mystica contemplatio' Attributed to Patriarch Germanus I of Constantinople. – Palaeobulgarica, 10, № 1, 41–48.
Van Esbroeck 2001: E s b r o e c k, M. v a n. Un dialogue entre Basile et Grégoire conservé en Géorgien. – Христианский Восток. Т. 2 (VIII), н. с., М.- СПб, 56–101.
Veder 1990: V e d e r, W. Literature as a kaleidoscope. The structure of Slavic Četi sborniki. – Semantic Analysis of Literary Texts. Elsevier Science Publishers B. V.
Veder 1994: V e d e r, W. Old Russia's „Intellectual Silence" Reconsidered. – In: Medieval Russian Culture. V. 2. Ed. by M. Flier and D. Rowland [= California Slavic studies, XIX], Univ. of Calif. Press: Berkeley, Los Angeles, London.
Wątróbska 1986: W ą t r ó b s k a, H. The Izbornik of the XIIIth Century (Cod. Leningrad, GPB Q.p.I.18). Text in Transcription. – B: Полата книгописьная, 19–20,.
Wünsche 1898: W ü n s c h e, A. L'exegèse biblique dans le Zohar. – Revue des études juives, 22, 1898, p. 36–49, 219–229

НИКОЛАЙ АРЕТОВ

ПРОБЛЕМАТИЧНОСТ И НАПРЕЖЕНИЯ В СЛАВЯНСКАТА ИДЕНТИЧНОСТ. КОНСТАНТИН ИРЕЧЕК И БЪЛГАРИТЕ

Проблемът за националната идентичност и общностите, с които индивидът или групата се идентифицират, е сложен и многоаспектен[1]. Без да навлизам в детайлите на тяхната проблематизация, ще се опитам да засегна само част от напреженията между различните общностни идентификации, с които (част от) българите се чувстват обвързани, а след това въз основа на конкретни примери от житейския път и творчеството на Константин Иречек и един от неговите български „опоненти" ще бъде разгледан един сложен възел от проблеми, в който присъстват различни идентичности – национални, наднационални, професионални, полови.

Един от основните източници на напрежение е чувството (или желанието) за принадлежност към различни общности, които могат да се припокриват само частично, а могат и да си противоречат. Подобен източник на напрежение за българите е, от една страна, техният славянски произход, от друга, принадлежността към балканската културна общност, от трета – включеността в голямата европейска общност. И без да се разглеждат религиозните аспекти на идентичността, както и други възможни идентификационни конструкции, е ясно, че между трите споменати полюса протичат токове, които не са само на привличане.

Още с възникването си през втората половина на XIX в., ако не и по-рано, модерната българска хуманитаристика трескаво търси корените на българската култура, открива ги в различни „пластове" и „субстрати", заявява принадлежността на българите към различни общности, конструира, въобразява и внушава тяхното хилядолетно единство и неподвластност на времето[2]. Основните елементи, разбира се, са два – (прото)български и славянски – а дебатът е по-скоро за пропорцията между тях и за значението на другите, относително по-второстепенни елементи, на първо място тракийския. Интересен сам по себе си, този дебат е два пъти по-интересен като илюстрация на зависимостта на хуманитаристиката от политически влияния и обвързаности, от конюнктурни, групови или лични, цели и неформулирани осъзнати и неосъзнати желания.

Така дискурсът на славянската принадлежност на днешните българи се опира на мощното и многостранно руско влияние, което започва далеч преди Освобождението и се изразява не само в налагането на политическа воля и принадлеж-

---

[1] Вж. А р е т о в, Н. Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха (XIX–XX век). Към постановката на проблема. – В: Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха (XIX – XX век). С., 2001, 5–53.

[2] Вж. А р е т о в, Н. Възрожденски представи за мястото на България в световната цивилизация. – В: А р е т о в, Н. Българското възраждане и Европа. С., Изд. „Кралица Маб", 1995, 5–73.

ност към доста устойчиви сфери на влияние, но и във възможността да се получи образование в Русия (както и да се нарича тази държава), което несъмнено е свързано с имперските ѝ амбиции, с изучаването на руски език, с широкия достъп до литература на руски език и т. н. Разбира се, „славянската идея" не е само руска, има и други нейни центрове (Прага, а също и Виена, Варшава, Загреб, Белград) – да ги наречем условно централноевропейски, които разполагат с по-различни механизми на въздействие. В някои отношения и моменти те следват руския вариант на славянофилството и славистиката, в други им се противопоставят повече или по-малко открито[3].

Прабългарският дискурс в модерната хуманитаристика поставя други акценти, изразява по-други ценности и политически обвързаности и като правило винаги е в някаква, повече или по-малко открита, опозиция на славянския. Въпреки че в отделни моменти той се домогва до доминираща роля, по принцип е по-слаб, тъй като зад него не стоят мощни и невероятно устойчиви чужди и свои институции. Още по-слаб е фактически най-новият, тракийският дискурс, който сравнително бързо успява да се институционализира, усилено гради своя научна аргументация, която изглежда привлекателна и желана за лаиците, охотно открива древните ѝ корени и т. н. Но всичко това не го прави по-малко конюнктурен, ангажиран с определени политически групировки и лица, и не на последно място – израз преди всичко на желанието за някаква престижна принадлежност. Тракийският дискурс също е израз на косвена и доста по-мека опозиция спрямо славянския.

Всички тези дискурси предпочитат да градят свой синтез, които за външния наблюдател могат да изглеждат почти идентични, различаващи се само в нюансите, но те пораждат спорове, най-често около появата на поредната нова история на България. А доскоро подобни трудове бяха само „официални" и опонентите им търсеха аргументи за своите критики в неправомерно според тях ревизиране на по-ранния официално възприет модел. Все още липсват опити за радикална критика (основателна или не), която да проблематизира самото съществуване на „изконни" компоненти в българската култура, въпреки че сериозни опити за разкриване на това, което стои зад един или друг дискурс, са правени.

Тенденцията да се акцентува върху принадлежността на българите към **славянската общност** и следователно да се реконструира славянската древност се опира на неоспорими факти и има корени в далечното минало. Тази тенденция е най-разгърната, реализира се в многообразни форми, има своя вътрешна диференциация, а и е най-добре изследвана. В студията на Борис Йоцов „Славянските литератури и славянското съзнание в България" (1929) – един от по-последователните и по-системните прегледи на проблема – се предлага твърде детайлизирана вътрешна диференциация: руско-славянска и западно-славянска ориентация, туркославянизъм, полонофилство и сърбофилство (или южнославянско движение) и т. н. По-прегледно, а и по-малко оспоримо би било да се разглеждат два големи полюса, около които гравитира представяната тенденция – единият може да бъде определен като **русофилски**, а другият, още по-условно – като **централноевропейски.** Тези варианти предлагат няколко ядра, около които да се реконструира славянската древност – делото на св. Кирил и Методий, илирийската идея, събитията от историята на древна Рус и т. н. Централноевропейският вариант на представите за славянската общност е свързан преди всичко с развитието на славистиката в тези страни и особено в Прага, този по думите на Л. Каравелов, „славянски

[3] Вж. и К ь о с е в, А. Микрометодология: Отношението „център – периферия" като методологически проблем на славистичната компаративистика. – В: Studiorum Causa. Сборник по случай 50-годишнината на Радосвет Коларов. С., УИ. „Св. Климент Охридски", 1994.

Йерусалим“ с формирането на български интелигенти, които получават образованието си в подобни центрове. Към това трябва да се прибавят и взаимоотношенията с поляците, а в някакъв смисъл – и с другите славяни на Балканския полуостров. Русофилският вариант несъмнено доминира през Възраждането, а и по-късно. Той също не е единен, ако се държи сметка за двуполюсната културна ситуация в Русия, за която стана дума. Същевременно, въпреки че в центъра им стои една съзнателно пропагандирана идеология, връзките с Русия обективно транслират към българите универсални общоевропейски ценности.

Целенасочено излъчваните от Русия културни импулси са свързани не само със славянството, но и с **православието** – вижда се Москва като естествения център на славянската общност. Влиятелни мислители като Константин Леонтиев търсят единството между славянството и Византия и разглеждат византизма като „противоотрова срещу болестите на европеизирането“[4]. Подобни разбирания рефлектират пряко върху отношението към българите, а и върху техните представи за принадлежност към големите културни общности. Оттук и известната двойственост в отношението към Византия – от една страна, след Паисий тя основателно е представяна като традиционния враг на българската държавност, Вселенската патриаршия – пряк наследник на византизма, пък е основният противник в борбата за църковна независимост. Това обаче не пречи на опитите да се подчертаят славянските елементи във Византия и по този начин, също не без обективни основания, да се използва нейното наследство.

В сравнение с другите тенденции акцентуването върху славянската общност несъмнено стъпва на сериозни и утвърдени чужди трудове и идеи. Централноевропейският вариант има приоритет в развитието на славистиката, но руският вариант предлага поредица от трудове на чужденци и българи, посветени на славянския произход на българския народ. Подчертано силно въздействие има „Древние и нынешние болгаре в политическом, народописном, историческом и религиозном их отношении к россиянам“ (1829) и другите съчинения на Юрий Венелин, превеждани през Възраждането от Б. Петков, Н. Даскалов и др., „Българските книжици или на кое славянско племе принадлежи кириловската азбука“ (1841) и др. на Васил Априлов, „Поглед върху произхождението на българския народ и началото на българската история“ (1869) и „Заселването на Балканския полуостров от славяните“ (1871) от Марин Дринов, „За славянското произхождение на дунавските българи“ от Д. И. Иловайски – труд, преведен от Хр. Ботев през 1875, и т. н.

Безспорен връх в прорусko ориентираната българска книжнина представлява брошурата на Тодор Бурмов, публикувана анонимно през 1876 г. в Букурещ „Братско обяснение на българин към братята му българе“, в която се стига дотам, че се твърди, че българите не биха загубили нищо, ако изведнъж станат граждани на великата славянска империя Русия и ако приемат руски език.

Фактът, че българо-руските отношения са в голямата си част еднопосочни и съзнателно регулирани от различни институции, не изключва, а в известен смисъл дори стимулира участието на българи в руския културен живот. Това участие, разбира се, е важно от гледната точка на българската, а не на руската култура, за която приносът на българите, а и на останалите южни славяни, едва ли представлява особено значима ценност. Може би само южнославянският фолклор се приема в Русия с подчертано внимание и бива оценен високо като ценност сама по себе си. Същевременно в отделни случаи българските емигранти биват възприемани не единствено като славяни, но и като представители на една общност с център

[4] Вж. Л е о н т и е в, К. Византия и славянския свят. С., 1993; вж. и Ж е ч е в, Т. Българският Великден, или страстите български. С., 1976, с. 157 и др.

Гърция, т. е. като жители на Балканите, и поради това един Н. Бончев например става преподавател по гръцки език и дори превежда Херодот от гръцки на руски. В още по-голяма степен това важи за представителите на по-ранното поколение – В. Априлов, Н. Пиколо и т. н.

Руските възпитаници не се нуждаят от специални аргументи за недостатъците на останалите тенденции и смятат единствено себе си за достойни представители на българската култура. Априлов например категорично заявява в писмо до Р. Попович – „само възпитаните в Русия могат по различни причини да станат полезни за народът си и нека всеки родолюбец пресметне това нещо както подобава“ [5].

Подобни разбирания не могат да не срещнат възражения. Прославянската тенденция има своите опоненти. Ив. Шишманов открива първите прояви на съпротива срещу руското влияние в някои изказвания на гръцките възпитаници от по-старото поколение като Райно Попович, а и Неофит Рилски, които по един или друг повод изказват възмущението си от „одесяните“[6]. В студията „Наченки от руско влияние в българската книжнина“ Шишманов вижда следващите стъпки в това противопоставяне през 60-те години. Тогава „реакцията“ „има повече временен, политически характер или възхожда от здравите принципи на един добре разбран национализъм“[7]. Тази „реакция“ се открива сред униатите около в. „България“, при партията на „младите“, която има за орган „Турция“, и т. н. Подобни изказвания проникват и във в. „Право“ на Ив. Найденов, във в. „Македония“ на П. Р. Славейков и другаде.

Нетолерантността на руските възпитаници е констатирана още през Възраждането. В разгара на полемиката около Т. Шишков през 1874 г. С. Бобчев, който след по-малко от две години ще емигрира в Одеса, за да се превърне в завършен русофил, пише: „Нам хрумна на ума, че ако Шишков заслужаваше този coup de massue от страна на редакцията (на „Периодическо списание“ – б. а., Н. А.), то е само и само защото е имал злочестината да ходи в Париж и да се учи там, а не другаде.“[8]

Т. Шишков също остро възразява на своите критици в лицето на Н. Бончев и слага пръст в раната: „И ний сме уверени словом и делом, че от неговите другари тука секи по силите си е направил и заслужил на отечеството си нещо повече, нежели он сам, дето са е учил и останал да живее (в Русия), и отдето едвам сега си обажда гласа, по крайней мере, доколкото ний знаеме и помниме.“[9]

Съществуването на **балканска културна общност** е забелязано отдавна. Според В. Жирмунски Ив. Шишманов става основоположник на научното направление балканистика със студията „Песента за мъртвия брат в поезията на балканските народи“[10]. Характерните черти на тази общност са търсени в различни периоди и са откривани в различни сфери на духовния живот, а обясненията са свързвани с общата историческа съдба, сходна народопсихология, общи елементи в етническия субстрат, обща природна среда и т. н. Същевременно границите на образуването са очертавани по различни начини, търсени са и различни наименования, зад които се крият различни акценти, различни конструиращи ядра. И. Дуйчев говори за „византийско-славянска общност“ [11], а Р. Пикио – за Slavia

---

[5] А п р и л о в, В. Съчинения. С., 1986, с. 319.

[6] Вж. Ш и ш м а н о в, И. Увод в историята на Българското възраждане. – В: Ш и ш м а н о в, И. Избрани съчинения. Т. 1. С., Изд. на БАН, 1965, с. 62 и сл.

[7] Пак там, с. 415.

[8] Цит. по: Българска възрожденска критика. Съставител Г. Марков. С., „Наука и изкуство“, 1981, с. 405.

[9] Цит. по: Българска възрожденска критика, с. 516.

[10] Вж. Ж и р м у н с к и й, В. Сравнительное литературоведение. Ленинград, 1979, с. 275.

[11] Д у й ч е в, И. Славянско-византийска общност в областта на народното творчество. – Изв. на Етнографския институт с музей. Т. 6. С., 1963.

Orthodoxa. Н. Генчев лансира една представа за културното развитие на балканските народи, според която след османското нашествие възниква балкано-ориенталска културна общност[12], която фактически наследява Slavia Orthodoxa и византийско-славянската общност. Балкано-ориенталската общност се разпада през Възраждането на отделни национални култури, които тръгват по свои пътища. Постепенното дезактуализиране на балкано-ориенталската общност не буди съмнения. През втората половина на XX в. на Балканите практически отсъстват центростремителни сили, ако не се смятат сходните особености на развитие, които се дължат на социално-политически причини и се откриват при част от народите, принадлежащи към общността. Оспоримо е и наличието на силни успоредни тенденции при отделните балкански народи, които днес да ги отличават съществено от другите региони на Европа.

* * *

Някои прояви на чешкия историк и славист Константин Иречек от времето на неговия престой в княжество България (1879–1884) представляват интересна илюстрация на динамиката и напрежението между различните представи за българите и общностите, към които те принадлежат. В негови текстове и социални жестове идеята за славянското единство в нейния „централноевропейски“ вариант се допълва с прояви на „ориенталистки“ дискурс, т. е. на снизходителното отношение на европееца спрямо Изтока. Това от своя страна поражда ответни реакции, нещо подобно на „оксиденталистки“ дискурс, които довеждат до интересен и важен за изследователя сблъсък на гледни точки, представи и образи на Другия, зад които се крият различни личностни и групови интереси и борба за надмощие.

Малко парадоксално е, че личността, която се противопоставя на Иречек и на „чуждите нрави“, е Васил Попович (1833–1897). Той не е подходящ за говорител на традиционния битов консерватизъм. Всичко в живота му го отнася по-скоро към лагера на „проевропейски“ настроените българи от това време, при това с показателното в случая уточнение за близост до славянофилските среди. Отношенията между К. Иречек и В. Попович са обтегнати. Иречек по принцип е доста строг към българите, понякога е мнителен и прави впечатление на надменен. Негативното му отношение към Попович може да се обясни с въздействие от страна на В. Д. Стоянов – приятел на Иречек и заклет противник на Попович. В дневника си Иречек на няколко пъти иронизира Попович, който търси възможности да отговори на ироничния и самоуверен чужденец.

Една творба на Васил Попович представлява по-специален интерес. Житейският материал, на който тя се опира, провокира любопитството на днешния читател, а и косвено разкрива важни страни от неговия манталитет, разбирания и душевни борби. Публикуваният едва в наши дни разказ „Възпоминание за чуждите нрави в София. Дон Жуан“[13] представлява сатиричен портрет на съвременник. Става дума за мъж, който изоставя бременната си любовница и бяга в чужбина. Героят обяснява своето заминаване с по-различни мотиви: „Хората са тука мизерни [...] малодушни, интриганти. Тука човек не може нищо да направи, освен да се мъчи денем и нощем напразно. Станал съм сред вас като вампирин.“ Намесени са и не особено похвалните нрави на двореца, като моралната присъда е произнесена от една консервативна и патриархална гледна точка. Събитията са представени през очите на двама явно образовани българи (предишната епоха би ги определи-

---

[12] Г е н ч е в, Н. Българската култура. 15–19 в. С., 1988, с. 260 и др.

[13] Вж. П о п о в и ч, В. Съчинения. Издири и подготви за печат Н. Аретов. С., Изд. „Кралица Маб“, 2000, 258–267.

ла и като „природни“), които не само срещат чужденците и коментират тяхното поведение, но дори ги проследяват в парка.

Разказът провокира читателя да потърси прототиповете на героите, които са представени с напълно условни инициали – А., Х., Г. Може да се предположи, че донжуанът е Константин Иречек. Изразът „чуждите нрави“ от заглавието подсказва, че става дума за чужденец, при това „знаменитост“, „един от нашите просветители“, посрещнат с отворено сърце от българите („Ние ви имахме като свой.“), като една от основните причини за това положително отношение са и славистичните занимания на Иречек. Героят има червена (на друго място „чифутска“) брада и прилича на „евреин, пришелец от Русия или от Румъния“. Накрая той заминава набързо, подгонен от обстоятелствата. Споменаването на Русия или Румъния вероятно трябва да маскира твърде директното назоваване на познатата личност и едва ли е сериозен аргумент срещу предлаганата хипотеза.

Както е известно, К. Иречек пристига в България през 1879 г. и става главен секретар на Министерството на народното просвещение, след това министър, а накрая – председател на Учебния съвет и директор на Музея и Библиотеката. На 1/13 септември 1884 г. той заминава за Прага, където поема катедра в университета. Десетина години по-късно Бай Ганьо ще го завари все още ерген, който живее с майка си, да се чуди „за коя госпожа е думата“[14].

Събитията в творбата започват „през месец август 1884 г.“ – „Дон Жуан“ вероятно е писан непосредствено след заминаването на Иречек. В разказа става дума и за друга „знаменитост“, която наскоро „ни се насити“. Прелъстената хубавица, която очевидно не е случайна личност, също провокира любопитството ни. Тя се оказва приближена до двореца, на нея е била „връчена“ „една част от судбата на софиянците, за да не кажа по-голяма дума“. Бележките на Владимир Сис към изданието на писмата на Иречек ни представят годеницата на Иречек и историята на техните взаимоотношения:

> [...] Клотилда Цветишич, хърватка от Загреб, свършила педагогика във Виена, учителка в Загреб, после учителка и директорка в първата Софийска девическа семинария (сега гимназия). Хората, които са я познавали, казват, че била сериозна жена и че дълго време се противила да приеме ръката на Иречек. Пред големите настоявания на Иречек най-после склонила да се сгодят, дала си веднага оставката и заминала за Загреб да се приготви за сватба и да чака там Иречек да дойде да се венчаят. Като се върнал от България в Прага, Иречек писал на Цветишич, че неговото семейство никак не позволява да се ожени за нея, но че той е готов да държи на думата си, ако тя настоява. Щом получила писмото, тя веднага без колебание отговорила, че престава да се счита негова годеница. Съпругът на нейната по-стара сестра, проф. Майснек от Загребския университет, без съгласието на Цветишич е ходил в Прага да се обясни лично с Иречек. Вследствие на това Иречек се намираше в такова угнетено и раздразнено състояние[15].

Днес имаме неочакваното и рядко срещано предимство да можем да видим сюжета на разказа през очите на сатирично представения герой. В дневника си Иречек сравнително често споменава Клотилда Цветишич[16], с която очевидно е близък и към която храни приятелски чувства, но никъде не я назовава своя годе-

---

[14] К о н с т а н т и н о в, А. Съчинения. Т. 1. С., 1989, с. 49. „Бай Ганьо у Иречека“ е публикуван за първи път в сп. „Мисъл“, 1894, № 2.

[15] С и с, В. Кореспонденцията на д-р Константин Иречек с Марин Дринов. – Годишник на Народната библиотека в София за 1923 г. С., 1924. с. 280.

[16] Повече за Клотилда Цветишич, за отношенията ѝ с Иречек и с българите (и на българското общество към нея) вж. А р е т о в, Н. Криворазбраната цивилизаторка. За един епизод от живота на Клотилда Цветишич в София. – В: Тя на Балканите. Благоевград, 2001, 162–170.

ница. Мотивите за заминаването на Иречек и обстоятелствата около него са представени в писмата до М. Дринов. На 14 април 1884 Иречек споделя:

А какво да ви кажа по въпроса за моето отиване, който Ви е развълнувал толкоз много. Беше много лесно за българите да ме задържат за всякога. Но те отначало не знаеха какво да правят с мен; на моите научни стремления туряха се от страна на правителството всякога само затруднения (науката е още частен luxus), в най-важните не намирах поддръжка и най-подир сега, когато си отивам, почти се радват, че тъй без шум се отървали от мене. Министерството на Просвещението даже не си е взело труд да отговори на моето красноречиво писмо, с което му обявих, според условията на договора, че след шест месеца си отивам и да ми каже две-три думи за прощаване. Единствено пътешествията, преподаванията в гимназията и работите за Пер. спис. оставиха у мене едно приятно възпоминание: другояче петтях години в София бяха повече един вид заточение, пълно с недоизказани и ощетени планове и осладено с отказване от разни книжовни и научни проекти. Нравствеността и душевна нищета на полувизантийския характер, с които се срещам ката ден, и политическите вълнения, на които не може да се предвижда краят, и като се отличават с едно изобилие душевни нечистотии, вече ми дотегнаха; приятелството на много хора и самата добрина на населението не са в състояние да дават на човека нужния антидот срещу тях.

[...] След нашето тръгване, когато заминувахме Балканите, София по три дена се занимавала с личността, която тъкмо се беше изгубила от хоризонта; сюрпризът, който избухна след изчезването на моето смирение, беше вдигнал на крак мало и голямо от двата пола. Мнозина искаха да ни изпратят, но банкетът им приготвил един такъв сън, че са дошли късно в хотела.

На 17. II. 1885 г. Иречек продължава своята изповед пред приятеля:

Едно разстройство на нервите с опасни възпаления (особено в очите) и даже охромявания в мускулите искаше напълно да ме смаже. Сега съм пак подобре, но все още слаб и съсипан, и това лято трябва да взема всички мерки да се оправя напълно. Но злото никога не дохожда само. Моят годеж, за който хората толкоз много ме упрекваха, след малко вече се развалил, види се, за най-голямото ми щастие, защото излезваха наяве всякакви чудни работи, узнаването на които съвсем ме е стреснало и ме е хвърлило от лошо на полошо.

Престоят на Клотилда Цветишич също не минава без скандали. Иречек винаги взима нейна страна и не допуска възможността да спомене „чудните работи", които по-късно били излезли наяве. Още през септември 1881 г. той записва в дневника си:

Свинщината в пловдивския Нар. глас преди два месеца за мене, Стоянова и Mlle Цветишич. Според Вацова писал я – Сарафов junior (офицерът), имало, каже, слухове, които мълвели нещо подобно. Цветишич едва днес узнава за това. Стоянов ръмжи. Работата е вече застояла и не заслужава да се преследва на чужда територия, ала ad notam [взимам си бележка]. Уж съм пил пиво с директорката в училищната канцелария (!); Стоянов уж събирал краставици и сливи в училищната градина[17].

През ноември 1882 г. Иречек отбелязва:

Клика от няколко любители на народната просвета (Шишеджиев, Д. Македонски и т. н.) пръсна слух, че в девическия пансион имало сифилис. Не излезе нищо друго, освен скрофули, и то само един случай; изследваха рабо-

[17] И р е ч е к, К. Български дневник. Т. 1. С., 1930, с. 506.

тата д-р Петрович, д-р Калевич, д-р Христов. Тази компания не може да се даде под съд, вече поради скандала; всичко това бърка Шишеджиев, от три години все същата история. И с какви украшения разказваха цялата тази история: болестта била не само in genitalis, ами more turco и от зад! От част беше насочена срещу Mlle Ц.; тримата загребски възпитаници и аз сме имали уж с нея alliance etroite и пр. и пр.[18]

Няколко месеца по-късно:

Не отколе Вацов една вечер [...] едва не се сбил с нож в ръка с Димова Македонски от министерството на финансите, който твърдял, че аз, Вацов и Златарски сме имали тайни любовни връзки с г-ца Ц. Това дребно българско чиновничество живее в страшно нравствено блато, в комарджийници, „бардаци", грубости, глупаво политиканстване (Kannegiesserei), грозна деморализация[19].

Поведението на Цветишич, Иречек и тримата българи „загребски възпитаници" очевидно дразни патриархално настроените местни консерватори. И тук едва ли става дума само за по-либерално поведение, критикувано от патриархална гледна точка. Иречек сам разкрива отношението, което той и Клотилда – двама високообразовани централноевроейски славяни, имат към българите. Когато през септември 1882 г. Клотилда и Иречек се срещат случайно на дунавския параход, който ги носи към българските земи, двамата потъват в дълги разговори. Самочувствието на Иречек е поласкано, че Клотилда често си спомняла неговите мъдри думи: „човек може да привикне, да се аклиматизува на Изток, ала не бива да излиза вън – впечатленията от Запад правят връщането в Ориента много горчиво"[20]. Ясно е, че под Ориент тук се разбира България, а Прага и Загреб попадат в очертанията на Запада. Ефектната фраза, самоласкаещата поза карат Иречек да забрави дори симпатиите към природата и народа, декларирани другаде. Днес подобни реплики изглеждат практически невъзможни, а и по-общите представи, които стоят зад тях, да не бъдат разглеждани през призмата на противопоставянето Запад–Ориент, видяно в контекста на тоталната му критика, разгърната от Е. Саид[21].

При това очевидно не става дума само за общи съждения за българите, Иречек не пропуска възможността да бъде и по-конкретен. Следващата година той поставя Васил Попович заедно с Никола Михайловски и Йордан Брадел сред олицетворенията на ориенталското. Поводът е обсъждане в Учебния съвет на правилник на девически пансион.

Михайловски защитаваше предложението на комисията; жената, макар и стара, всякога мислела за мъж, неомъжена жена не била пригодна да управлява това заведение; каза още, че „жената, уж, била дете в голямо тяло и детето – жена в малко тяло". Той сигурно никога не е виждал добре образована жена от близо, неговата собствена жена го измъчва и бие, а в къщи нечистотия и мръсотия. [...] Попович говори идеалистично за бащата педагог, който ще се отнася с всички като със собствени деца, ще влиза през нощта ако трябва и в спалнята. Чрез тях говореха ориенталските харемски идеи. [...] Попович е женкар, вижда се от неговите еротични песнопойки, живеял тук с една

---

[18] И р е ч е к, К. Български дневник. Т. 2, с. 237.

[19] Пак там, с. 280. Вж. и с. 410.

[20] Пак там, с. 188.

[21] Вж. С а и д, Е. Ориентализмът. Прев. Л. Дуков. С., Изд. „Кралица Маб", 1999. За образа на Балканите в представите на европейците вж. и T o d o r o v a, M. Imagining the Balkans. New York and Oxford, Oxford Universiti Press, 1997. Вж. и G o l d s w o r t h y, V. Inventing Ruritania. The Imperialism of the Imagination. New Haven and London, Yale University Press, 1998.

своя роднина и когато наближавало да се появят последиците от това съжителство, той се изповядал на Климента и се оженил с разрешение на духовенството[22].

Изглежда с „Дон Жуан" българинът си отмъщава на ироничния и самоуверен чужденец. Нека припомня, че става дума за непубликувани текстове, друг е въпросът, че и Попович, и Иречек вероятно са говорели подобни неща публично и те не биха могли да останат тайна. Трети въпрос е, че днес дневникът на Иречек оставя впечатление, че е замислен и писан за публикуване след смъртта на автора. Ако се остави настрана фактическата достоверност на клюките и твърденията, която едва ли е толкова важна, можем да забележим, че Попович и Иречек се обвиняват взаимно в сходни грехове. Не маловажната разлика е, че в резултат единият се бил оженил, а другият – не. И в двата случая появата на „последиците от това съжителство" е съмнителна. Впрочем както и цялата история за Попович.

На пръв поглед изглежда, че в случая се сблъскват два възгледа. При това едва ли само за жената и отношенията ѝ с мъжа. Иречек привидно заема една полиберална, по-просветена и по-европейска позиция, докато В. Попович се оказва в лагера на патриархално настроените консерватори. Предпоставеността и конкретните житейски обстоятелства побеждават реалната близост между двамата протагонисти. Сходството в обвиненията като че ли подсказва, че конфликтът не е между патриархален и модерен „европейски" морал, а по-скоро между две сходни личности, овладени от широко разпространени предразсъдъци и лични пристрастия. Както и между представители на двете крила на славянската идея – руското и централноевропейското. Либералните и консервативните обвинения се оказват само аргументи, оръжия в един по-друг сблъсък. Привидно той е личностен, но погледнато по-дълбоко в него се крие конфликтът между две социални роли, между две позиции в обществото и свързаните с тях дискурси.

Едната роля е на осъзнатия **цивилизатор, дошъл в Ориента отвън,** за да донесе плодовете на Просвещението и да ги наложи, ако трябва и със сила. Втората роля е на **туземния интелигент**[23], който се бунтува срещу „цивилизатора", защото не приема отредената му позицията на обект на цивилизоване и въобще на ниско поставен. В конкретния случай той дори може да се чувства ограбен, защото му е отнета ролята на цивилизатор, която, ако не е играл, то поне е репетирал многократно – и като литератор и публицист, и като учител и общественик. Може да се допусне, че от известна гледна точка става дума не толкова за сблъсък между две гледни точки, колкото за конкурентна борба за заемане на една важна и за двамата роля – тази на цивилизатора. Всъщност и Попович, който е роден в Браила и завършва Московския университет, и Иречек идват „отвън", оформили са се другаде, българинът също се е чувствал неразбран и недооценен, амбициите и идеалите им са сходни.

За да се формулират позициите на двете страни трябва да се използва някакъв наличен, вече изграден език. Езикът на Попович пази спомена за (дали да не кажа – използва инструментално) дискурса на страха от заплахите на „европеизма" и „криворазбраната цивилизация", ако си послужим с езика на Възраждането; стреми се да изгради един по-модерен „оксиденталистки" дискурс. Това определено го поставя редом с недоброномерените клюкари, които коментират живота на Цветишич, очевидно несъзнателно обективирайки някакви свои скрити желания. Същевременно зад патриархалния тон на разказа, осъждащ „чуждите нра-

[22] И р е ч е к, К. Български дневник. Т. 2, с. 375.

[23] Аналогията с типа, който Б. Андерсън нарича „креолски пионери", заслужава специално внимание. Вж. А н д е р с ъ н, Б. Въобразените общности. Размишления върху произхода и разпространението на национализма. Прев. Я. Генова. С., Критика и хуманизъм, 1998, с. 61 и сл.

ви“, се прокрадва европейска лексика – не само „Дон Жуан“ или употребеното като нарицателно име „дулсинея“. Накрая бих отбелязал, че откровено патриархалната гледна точка също си гради някаква философска обосновка, която не ще да е без европейски аналогии, когато става дума за твърдението, че жената е „дете в голямо тяло“, приписано на Н. Михайловски – атински и московски възпитаник, книжовник и преводач, консерватор с огромен обществен и книжовен опит.

Другата роля умело, макар и доста механично, черпи клишета като „ориенталски харемски идеи“ и „полувизантийския характер“ от изградения високомерен, предпоставен, а и не безкористен европейски дискурс за Ориента. Но всъщност чак толкова либерален ли е Иречековия вариант на европейския дискурс? (След Е. Саид може да се попита и дали архетипът му е либерален.) Чужденецът също се оказва склонен да използва патриархални аргументи в обвиненията си срещу Попович, дори и в личния си дневник, т. е. когато сякаш е насаме със себе си. Патриархалното мислене се проявява и в това, че той всъщност не разкрива мотивите за разваления годеж. Ясно е, че неговият жест има своята сложна мотивировка, вероятно само частично осъзната, както и свое оправдание за пред другите и особено пред себе си. Би могло да се допусне, че гледан от Прага, Загреб също може да изглежда твърде „ориенталски“. Но отказът да се запише каквото и да е оправдание вероятно говори за гузна патриархална съвест, която надделява над оправданието. Несъмнено патриархален е и намекът, че годеникът всъщност се подчинява на волята на семейството.

Важно е, че в спора помежду си двата дискурса търсят аргументи, свързани на първо място с жената. Нещо повече, сигурно е, че най-пострадалият от цялата история е не друг, а Клотилда Цветишич. Тя е принудена от обстоятелствата, от доминиращия в българското общество манталитет, а и от собствените си разбирания да изостави избраната и желана от нея роля на цивилизатор и в прекия, и в по-ироничния смисъл на тази дума. Въпреки че липсват данни, нейното „цивилизаторство“ едва ли се различава от Иречековото.

Струва ми се, че свеждането на конфликта единствено до противопоставянето патриархално (старо)–либерално (модерно) пречи да се забележи близостта на двете страни. Ако се премине отвъд фразеологията, може да се допусне, че двете страни всъщност се държат по сходен начин. Напълно традиционно те дефинират своето и чуждото, което бива демонизирано. От демонизирането на другия следват правила за ограничаване на общуването с него. Тяхното ядро винаги съдържа брачните и въобще сексуалните ограничения. Поне в някакъв момент забраненото става привлекателно и започва да поражда различни фантазни образи. Въпросът е доколко участниците в конфликта несъзнателно се придържат към традиционните правила и доколко използват инструментално дискурса, произведен от тези правила.

В развръзката на житейския сюжет патриархалното привидно надделява, като че ли нищо не се е променило. Но дали е точно така? Разгледаният битов сюжет, привидно подхождащ повече за жълтата преса, отколкото за сериозни научни форуми, е важен и от гледна точка на търсенията на прозата от първото следосвобожденско десетилетие. Разказът на Попович, който определено не е сполучлив, а и се ангажира с една непривлекателна теза, всъщност се отдалечава от предосвобожденските представи, залегнали във възрожденската белетристика и доминиращия в нея мотив за нещастната фамилия. И това е характерно и за другите следосвобожденски прозаични творби на Попович. Същевременно наистина става дума само за опити, за търсене, а новото ще се реализира в „Кардашев на лов“ на Ив. Вазов, в „Бай Ганьо“ и в разказите на Алеко Константинов, където също се разказват подобни битови истории.

* * *

Напълно различна е формата на един друг текст на В. Попович, който авторът оставя непубликуван – „Послание Зоила Аристархова Александру Онголскому“(1887)[24]. Това е остро сатиричен текст, оформен като лично послание от една неопределена, но несъмнено отминала епоха. Търсенето на адекватни дискурсивни средства продължава. Стилизацията е по-явна и по-амбициозна – използван е някакъв изкуствен език, а и стил, който трябва да се възприеме като църковнославянски. Обвързваността с православието и църквата е характерно за руския вариант на славянския дискурс и го отграничава от централноевропейския вариант. Попович пише по конкретен повод – пътеписа на К. Иречек „Рилский Манастир“[25] и въобще състоянието на „Периодическо списание“ и Българско книжовно дружество. Тези сатирични прицели присъстват и в други негови текстове, но тук те са потънали до голяма степен във фразите, които трябва да стилизират посланието на един учен духовник до негов събрат по призвание.

Както е посочено в посланието, основният конкретен прицел – пътеписът на Иречек – е превод от чешки (под заглавието е пояснено „Из чешкото списание Osveta, 1883, кн. 8, 9 и 10). Името на преводача не е посочено в „Периодическо списание“, но упреците към него не са основателни. Не са основателни и всички упреци към самия текст, който е добре написан, съдържа интересна информация, особено за чуждите читатели, а и отношението към България и българите е по-скоро добронамерено. Вярно е единствено, че казаното за самия манастир и за неговия патрон е сравнително малко. Интересно е, че по-късно Иречек наистина публикува по-разгърнато и по-детайлно описание на същите места в книгата „Пътуване по България“. Тя е издадена първо на чешки през 1888 г., след това в съкратен вариант на немски (1891) и накрая на български (1899) с известни добавки на авторав превод на Ст. Аргиров от чешки[26].

Иречек навсякъде декларира възхищението си към българската природа, интереса и познаването на българското минало и съчувствие към българите. Когато стига до самия манастир, той дори заявява, че имал усещането, че е попаднал в „il paradiso terrestre“ и го завладяла „лъстивата мисъл да си докарам тука книгите, да се отрека от света, от неговите бури и страсти и да остана тук“. И все пак два абзаца, които не присъстват в по-известния текст на книгата „Пътувания по България“, биха могли да породят известна реакция у един по-взискателен, по-чувствителен и не съвсем обективен читател.

> Особито усещане обзема пътувака, колчем се доближи на един разкрач към границата на турското царство. То е съзнанието, че стоиш още въз почва християнска и цивилизувана, ала че там, зад оная чърта се зачина полуизвестната страна с непристъпни тайни, гдето няма лична безопасност и человешки права, гдето по пътя е потребна будна предпазливост и през която без особена правителствена протекция не може да се ходи по проста научна любознателност. Познат ми е той учуден поглед от нееднократен опит и винаги ми се вестеха неволно в паметта стиховете не знам на коя класическа френска трагедия, че сме там,
>
> ou finit L'Europe et commence L'Asie.

Формално погледнато, тук България е представена в Европа, но твърде близо до границата с нецивилизована Азия. Трябва да се поясни, че представеното усе-

[24] Вж. В. П о п о в и ч. Съчинения, 584–596.

[25] Периодическо списание, № 18, 1885.

[26] Вж. К. И р е ч е к. Княжество България. Т. 2. Пътувания по България. Пловдив, 1899. Превод Ст. Аргиров. Второ изд. под редакцията на Евлоги Бужашки и Велизар Велков. С., 1974.

щане обхваща Иречек някъде недалеч от град Горна Джумая (дн. Благоевград), който при това е от другата страна на границата. А и позицията на автора е несъмнена, той идва като цивилизатор, представител на Европа и нейната култура, който не се чувства длъжен да си спомни името на „класическата френска трагедия", нито нейния автор.

Фразата едва ли е случайна, тя е вариант на често срещани по това време, а и по-късно, подмятания, натоварени с ясен идеологически смисъл. Най-известният вариант принадлежи на австрийския канцлер Метерних, за когото се твърди, че е казал „Азия започва от Ландщрасе", като имал предвид известна улица в източната част на Виена. Още през XVIII в. на път за Петербург, на пруско-полската граница, френският посланик граф Луи-Филип дьо Сегюр бил констатирал, че е „напуснал Европа"[27].

Вторият епизод, който представя пристигането в село Рила, е още по-недвусмислен.

> Слязохме в хана, обядвахме варен боб с чесън, големи круши и от нашите консерви, па си отпочинахме малко, разбира се, долу на рогозките. Сегизтогиз низ прозореца продължавах в народописните си студии. Вънка около нашите вързопи стояха няколко селянки, с наивна любознателност разглеждаха моето пардесю и с усмихнато лице тихо си приказваха като как се прави за него плат и как се шие то цялото. Чудно ми беше, че тука подаят децата, които вече ходят, до третя година и по-късно, особито най-младите жени, което по-сетне съгледах из други български краини. Освен това трябва да спомена, че тука, ако и нарядко, се срещат люде пулести, с поличби на кретенизъм.

Този абзац сякаш се опитва да събере колкото се може повече белези на сблъсъка между цивилизацията и дивачеството: странната и груба храна („боб с чесън"), която въпреки щедростта на природата („*големи* круши") трябва да се допълни от „*нашите* консерви". Не е пропуснато отсъствието на задължителните елементарни атрибути на цивилизацията – пътниците трябва да почиват „разбира се, *долу* на рогозките", т. е. на пода. Чужденецът е учен наблюдател, който изследва *през* прозореца аборигените, които се чудят на произведенията на цивилизацията и не знаят как да отглеждат децата си. Чудно ли е тогава, че сред тях се срещат „люде *пулести*, с поличби на *кретенизъм*". Малко е парадоксално тази ситуация да е напълно непозната на защитника на своите Попович. Той едва ли би признал дори и пред себе си, че е гледал с подобни очи към сънародниците си. И все пак началото на ръкописа „Труженик", статията „Трябва ли да бъдем здрави..." и други негови текстове говорят, че някакъв по-мек вариант на подобно виждане не му е напълно чужд.

* * *

Разгледаните текстове на К. Иречек, както и други текстове на образовани славяни, слависти и славянофили, градят едни особен образ на България и Балканите. Това е място с чудесна природа, където живеят особени хора – те едновременно са свои – „братя славяни", и чужди – явни аборигени, покварени с отровата на Ориента дребнави псевдоинтелигенти, които трябва да бъдат цивилизовани. (Какво се разбира под цивилизоване и кой има изгода от него е друг въпрос, който е изключително важен от политическа гледна точка. Да приемем, че хора като К. Иречек и В. Попович не си дават сметка за него и да го оставим настрани, за да

[27] Вж. W o l f f, L. Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment. Stanford, Stanford University Press, 1994.

избегнем взривоопасния материал.) Цивилизаторите са добре подготвени и разполагат с необходимите институционни средства, с които да изградят и наложат своя дискурс за аборигените. Този дискурс, субективно добронамерен и съчувствен, гради познанието за аборигените, което ги представя и пред свои (пред славяните), и пред другите (пред Европа и учения свят). След М. Фуко, Е. Саид и постколониалната критика не ни е разрешено да не си дадем сметка, че това познание е и власт, че то е форма на подчиняването им.

Част от местната интелигенция, много често получила образованието си в големите славянски средища, се чувства засегната и изтласкана на заден план от цивилизаторите. И тя се стреми да изгради контрадискурс, с който да се противопостави на външните цивилизатори, да ги изтласка и да заеме мястото, което смята, че ѝ се полага. В разгледаните текстове В. Попович търси основанията на своя контрадискурс в патриархалния консерватизъм и в стилистиката на религиозната книжнина. Съществуват и други възможности – например проевропейски дискурс, извеждане на преден план на други етнически компоненти на българската нация (прабългари, траки), виктимизиране, етнически месианизъм и пр. Част от възможностите са разглеждани като не особено уместни по политически причини – изтъкване на близостта с врагове като гърците (древни и модерни), с турците и Османската империя. Донякъде същите причини се оказват преграда и пред поактивното налагане на представата за балканската общност, която също би поставила българите редом със споменатите врагове. И още една, не по-малко съществена причина. Дори когато се противопоставят срещу нежелания дискурс, опълчилите се възприемат част от него, включително и менталната конструкция „Балкани“. За българите (а и за останалите християни и славяни от полуострова) Балканите и до днес са нещо, което не е повод за гордост, нещо „чуждо“, ориенталско, срамно. Но това е тема за друг разговор.

ВЛАДИМИР ПЕНЧЕВ

ДВОЙНСТВЕНАТА ИДЕНТИЧНОСТ, ИЛИ ЗА МЕХАНИЗМИТЕ НА МИГРАНТСКОТО САМОСЪЗНАНИЕ В СЛАВЯНСКИЯ СВЯТ

Историческото развитие на славянските етноси, на славянските общества и на славянските държави довежда на практика до формирането на обособени **славянски етнокултурни общности в чуждоетнична среда.** Става дума за дълъг и сложен процес, чиито параметри е трудно да бъдат обхванати и обобщени, тъй като в случая роля играят твърде разнообразни явления, разгръщали се на славянската етнична територия, а и извън нея. Може обаче като цяло да се разграничат **три основни типа механизми,** които определят и рамкират процесите на създаване на подобни общности. Характерно е, че два от тях носят миграционен характер, докато третият – не. Третият, който можем да назовем **етничен анклав (или етноанклав)**, е несъмнено най-фрекветният в европейската социално-антропологична действителност поради историческата съдба на континента, а не по-малко актуален е и за славянството. Той е продукт на постоянните междудържавни войни и конфликти, в резултат на които държавните граници се прекрояват и територии от определено етнично землище попадат под легислативната юрисдикция на съседна държава (славянска или не). В този случай откъснатата чрез държавна граница част от цялото прекъсва естествения си развой и започва да изгражда новата си структура – като общност в чуждоетнична среда с всичките ѝ присъщи идентификационни маркери (близък за нас, българите, пример са Западни покрайнини). Специфично за нея е, че тя се стреми да не прекъсва пъпната връв с общността майка, че базира битието си върху усилието за възвръщане на принадлежащото ѝ пространство отново в границите на етничното землище (персонифицирано най-често в държавната територия), че априорно е ревизионистично настроена и активна. Опитите за асимилация или за изкуствено стартиране на различни други етнични процеси с подобна цел от страна на социокултурно доминиращия етнос в другата държава обикновено са неуспешни, затова тя понякога разгръща насилствени преселнически кампании – или към вътрешността на собствената си територия, или към територията на общността майка, за които в последно време политиците лансират термина „етническо прочистване“. Разбира се, немалко са и примерите на успешна асимилационна политика. Възможни са и други сценарии (просто защото европейската социално-антропологична действителност е изключително богата) – например изкуствено формиране на етнични реалности като държавна политика на една определена аклавна територия (бивша Югославия предоставя доста широко поле за разсъждения в тази посока), извеждане на регионалния пред етничния принцип (Силезия) и т. н. Като специфичен подтип тук се очертават и механизмите на формиране на етнокултурни общности в слу-

чаите, когато на завладяно от чужда държава етнично землище така и не възниква държавност или тя е изключително кратковременна, но тази общност запазва през вековете, та и до днес, своята етнокултурна специфика (лужишките сърби).

Другите два типа етнични общности в чуждоетнична среда, както вече стана дума, носят миграционен характер. **Етничната диаспора (или етнодиаспората)** има задължително миграционен произход независимо дали причините, породили миграцията, са от социални, икономически, политически или някакви други подбуди. Европейската, а и световната история ни предоставят стотици подобни примери. Многобройни са те и на територията на славянството (отново от наша гледна точка бих посочил българските общности в Украйна, Молдова, Румъния). Този тип общност, за разлика от етноанклава, се изгражда и развива съвсем целенасочено за живот в другоетнично обкръжение. Много по-еластични и дори лабилни са структурните ѝ основи, много по-чувствителни са идентификационните ѝ маркери, много по-разгърнати са възможностите ѝ за интеретнични взаимодействия. Също както етноанклава обаче етнодиаспората е компактна, защото тя е продукт на масова миграция. Именно това позволява много скоро на новоусвоеното пространство (защото тя притежава територия, която осмисля като „своя“) да се възстановят присъщите на всяка етнична общност селищна и институционална организация и те да започнат пълнокръвно да функционират. Друг е въпросът, че и тук държавата мащеха осъществява най-често интервенция в територията на общностното, размествайки неговите жалони, като ги подчинява на своята обществена и административна структура.Същевременно обаче в процесите на глобализация и на всеобщ стремеж към формиране на Европейски съюз, елемент от които е признаването от всяка европейска държава на права на малцинствата, тъкмо тези общности най-често се емблематизират, защото те са най-безпроблемните за съответната държава и общество и в исторически, и в социален, и в етничен аспект. Специфичен тук е проблемът за световните етнодиаспори (евреи, роми, арменци и др.), но той повече или по-малко е извън контекста на настоящия текст.

И накрая, на трето място в тази типология на етничните общности в чуждоетнична среда, се обособява **етничната дисперсия (или етнодисперсията).** Става дума за етнична реалност, която е изключително трудна за „напипване“, за формулиране и анализ и може би по тази причина някакси убягва от вниманието на изследователите. Обикновено подобна общност се отъждествява с етнодиаспора заради своя миграционен характер, но в случая не се отчитат редица типологични по своята същност характеристики, които задвижват съвсем различни механизми за нейното формиране и битие. Генезисът на етнодисперсията (от лат. *dispersio* – разпръсване, разсейване) несъмнено е свързан с миграционни движения от (най-вече) икономически и политически (ала и матримониални и др. под.) подбуди, като миграцията може да бъде и групова, и единична. Общността обаче не е продукт на компактно заселничество и не формира селищни структури. Тя не притежава „своя“ територия, а е разсеяна върху цялата територия на държавата. Въпреки че задължително изгражда свои общностни институции, които при това обикновено са доста действени, етнодисперсията рядко присъства в общественото съзнание в държавата приемник като етничен субект, още повече че тя априорно възприема и се подчинява на съществуващите там обществени и административни структури. Връзките в една такава общност са лабилни (най-вече заради акомпактността), но осигуряват онова достатъчно равнище, което е потребно за нейното самовъзпроизводство. Може би затова усилията ѝ са насочени единствено към афиширане на етнокултурна самоличност, а претенциите ѝ могат да стигнат максимално до някакви форми на културна и конфесионална автономия. Подобни етнодисперсии са например българските „колонии“ в Средна Европа – в

Унгария, Австрия, Словакия, Чехия, Полша и т.н. Характерно е, че в процесите на признаване на малцинствени права в Европа, за които стана дума по-горе, тези общности са „ухажвани“ не по-малко от етнодиаспорните в съответните държави и общества.

Естествено на европейска територия респ. и сред славянството битуват и множество етнични общности в чуждоетнична среда със смесен характер, т. е. съвместяващи различните типове, за които стана дума. И в това няма нищо чудно. Всяка една от тях е продукт на конкретни исторически обстоятелства и на конкретно историческо развитие, затова и възможните конфигурации също са конкретни[1].

С оглед на поставената тук задача предмет на интерес са **мигрантските общности**, и по-специално българските в Чехия и Словакия и чешките и словашките в България. За да формулираме тяхната същност според посочената по-горе типология, е нужно да се спрем накратко на механизмите на формирането им. **Българската общност в чешките земи**[2] се създава в общи линии през последните петдесет-шестдесет години. Пионери на масовото българско заселничество там са градинарите. Посоката на гурбетчийската експанзия (Унгария–Словакия–Чехия) довежда някъде през двадесетте години първите от тях в чешките земи. Те идват предимно от Северна България – Горнооряховско, Великотърновско, Русенско, Плевенско, Ловешко, Севлиевско и др., като основната им концентрация е в и около големите градове и промишлените агломерации (Прага, Бърно, Острава, Пълзен и др.). До Втората световна война (с малки изключения) градинарите си идват в България през късната есен, зимата прекарват по родните си места, за да се върнат напролет отново в Чехия. Нещата коренно се променят след края на войната, когато по ред причини – икономическата ситуация, проблеми в междудържавните отношения (възниква и т. нар. „градинарски въпрос“) и пр., част от градинарите остават окончателно там. Това всъщност е времето на следващата българска заселническа война в този регион на Европа. В края на четиридесетте и през петдесетте години по междудържавни договори (за набиране на земеделски работници, строители и др.) за тогавашна Чехословакия заминават още хиляди българи, които практически са от всички краища на страната. Голяма част от тях се установяват окончателно по една или друга причина (често: брак) и по един или друг начин там. Подобна е миграционната вълна на българи към чешките земи след събитията от 1989 г., носеща отново основно икономически характер. За разлика от предишните емигранти обаче те трудно намират пътища за оставане, защото, от една страна, не са желани, а от друга, конкуренцията с хилядите им братя по съдба от бившия Съветски Съюз, бивша Югославия, Румъния и Третия свят също играе значителна роля. Затова те се подвизават нелегално или полулегално, с удостоверения за временно пребиваване и най-често вършат черната работа срещу минимално заплащане. Все пак трябва да се отбележи, че някои от тях са успели и имат стабилна работа не само в производствената и обслужващата сфера, но и в областта на бизнеса, изкуствата, науката и пр. Същевременно, през целия период на социализма са налице и единични, но не спорадични, заселвания на бивши студенти, хора от смесени бракове и др. и така картината на българската общност в

---

[1] За тази типология вж. също П е н ч е в, В. Паралакс в огледалото, или за мигрантските общности в чуждоетнична среда. С., 2001, 89–92. По въпроса за общностите в чуждоетнична среда вж. и Б ъ ч в а р о в, М. Диаспората и свързаните с нея явления. Процеси от типа „етнически център – периферия“. – В: Болградската гимназия. Сборник по случай 135 години от създаването ѝ. С., 1993, 20–32; Н я г у л о в, Б., Е. М и л а н о в. Българските общности зад граница. – В: http://balder.prohosting.com/asen/obst_bg.htm.

[2] Вж. по-подробно Побратим (М о р а в ц о в а, М., З. У р б а н, К. М и х а й л о в а, В. П е н ч е в, В. С в е т о с л а в о в). Българи по чешките земи. С., 1994.

чешките земи придобива завършен вид.

До голяма степен са идентични и механизмите на формиране на **българската общност в словашките земи**[3]. Както стана дума, посоката на българската градинарска експанзия из Средна Европа не подминава източните територии на тогавашна Чехословакия и пак на същия принцип – основно в големите градове – Братислава, Кошице, Нитра и др., се образуват постепенно цели градинарски „колонии", мнозина от чиито членове се установяват за постоянно там след Втората световна война. Значително по-малобройни са обаче заселванията от втората и третата миграционна вълна (по междудържавните договори и след 1989 г.), но затова пък „студентските" и „плажните" бракове, също както и в случая с Чехия, никак не са малобройни и оформят до голяма степен облика на общността.

Същевременно и при миграцията на **чехи в България** се наблюдават няколко характерни заселнически вълни[4]. Първата е свързана с масираната инвазия на чешки научни и културни дейци, дали своя значителен принос за възстановяване на българската държавност в първите години след Освобождението, на занаятчии, както и на работници в създадените с чешки капитал по онова време промишлени предприятия у нас. Малко по-късно, в началото на века, се реализира следващата миграционна вълна, свързана с настаняването в Северозападна България на компактна група чешки заселници. Имигрираните тогава у нас са потомци на установили се по-рано (през 20-те години на XIX в.) в румънски Банат чехи. Те основават в Оряховско безименно село, наречено впоследствие Войводово. Формираната там етнодиаспора се запазва до 50-те години на XX в., когато огромната част от представителите ѝ реемигрират. По-нататъшните миграционни движения към България (в епохата на социализма) носят характеристиката на вече споменатите по-горе, но с обратен знак. Става дума за единични заселвания, смесени бракове и пр.

От края на XIX – началото на XX в. датира първата (и всъщност единствена) **словашка заселническа вълна в нашите земи**[5]. Тази инвазия е свързана с един много продължителен и масов етнотрансформационен процес, назован „преселение на словаците към Долната земя"[6]. През XVIII и XIX в., най-често по политико-икономически причини, се осъществява огромно по своя размах словашко разселване в Южна Унгария и по т. нар. „Военна граница" между Хабсбургската и Османската империя – Войводина, Бачка, Банат, Срем, Славония, Седмиградско. Тези територии, заедно с румънските и българските земи, в които по-късно се извършва вторична словашка колонизация, влизат в обсега на понятието „Долна земя". Именно в параметрите на това „преселение" се формира и словашката етнодиаспора в България, базирана предимно в три плевенски села – Мъртвица (Подем), Горна Митрополия и Бръшляница и в споменатото вече оряховско село Войводово. Малки групи словашки заселници се установяват и в Свищовско и Ломско, но по-голямата част от тях впоследствие отново се преселват или са асимилирани.

В първите десетилетия на века са фиксирани заселвания и в някои от по-големите градове – Плевен, Г.Оряховица, Пловдив, Русе, Бургас, Варна, Балчик и др., а още от 1880 г. започва да се оформя словашкото присъствие в София, основно от търговци, занаятчии и др. По-нататъшните миграционни движения към

---

[3] В процес на изпълнение в момента е съвместен българо-словашки проект за изследване на тази общност, който трябва да приключи през следващата година. Вж. и А н т о в а, С. Българската етнична общност в Словакия. Опит за хронологичен и типологичен анализ. – Българска етнология, 2002, № 1, 66–80.

[4] Вж. по въпроса отново П е н ч е в, В. Паралакс..., 7–33. Вж. също: Чехи в България. История и типология на една цивилизаторска роля. Т. 1. С., 1995, Т. 2. С., 1996.

[5] Вж. пак П е н ч е в, В. Паралакс..., 73–84.

[6] Вж. по въпроса S i r á c k y, J. Sťahovanie Slovákov na Dolnú zem v 18. a 19. storočí. Bratislava, 1966.

България (основно през годините на социализма) са под формата на единични заселвания, смесени бракове и т. н. И в словашкия случай в края на 40-те и началото на 50-те години на XX в. се извършва масова реемиграция най-вече на представителите на диаспората към тогавашна Чехословакия[7].

Както се вижда от направения по-горе преглед, механизмите на формиране на българските етнокултурни общности в чешките и словашките земи и на чешката и словашката – в българските, са близки по своя характер (защото са миграционни), но далеч не са идентични. **Чешката и словашката общност** могат да бъдат формулирани като **смесени – диаспорно-дисперсни**, докато **българските** там са явно само **дисперсни**. Друг е въпросът, че реемиграцията през 50-те години на XX в. от България към бивша Чехословакия на практика променя съществено характеристиките и облика на двете общности в българска среда и те също се превръщат в **дисперсни**, каквито са и до днес. Трети пък е въпросът, че съществуването на единна чехословашка държава по време на първите български миграционни вълни към нея на практика (независимо от местните условия) би трябвало да предопредели формирането на **една** дисперсна българска мигрантска общност там – със свои институции, прояви и т. н. И формално наистина е така. Създава се единна организация на българите с център Прага, която развива богата дейност; в съзнанието и на българите, и на чехите и словаците придобива очертания една общност на „чехословашките“ българи. Промените в държавно-правното устройство на Чехословакия обаче (напр. федерализацията през 1968 г., разширяването ѝ през 1989 г. и пр.) повлияват повече или по-малко върху самосъзнанието за регионална обособеност, системата от български клубове започва постепенно да се диференцира по етничен признак и затова „нежният развод“ и оформянето на две самостоятелни държави през 1993 г. не води до драматични колизии вътре в общността. Напротив, „разводът“ там е не по-малко „нежен“ и на практика фиксира едно установено вече състояние. Тази ситуация впрочем повдига ред теоретични въпросителни за взаимоотношенията и взаимодействията между етнично и социетарно в подобна обществена среда, на които рано или късно трябва да се обърне по-сериозно внимание.

Така или иначе, наличието и битуването на цитираните мигрантски общности в чуждоетнична (макар и славянска) среда несъмнено провокира интерес към процесите и параметрите на тяхната общностна идентичност, към начините и механизмите на нейната реализация и изява. Съществено за нас тук е, че в тях се разгръщат наглед странни, противоречащи си и дори взаимоизключващи се **процеси на формулиране на идентичността**. От една страна, е налице усилие за приобщаване към етнокултурните и етносоциалните параметри на приемащата общност. Става дума за усилия, които са индивидуални; те се упражняват съвсем целенасочено от отделните членове на общността и затова на практика изключват афиширането на общо съзнание за групова идентичност. Казано с други думи, всеки се „спасява“ поединично. Подобно мотивирано поведение си има своите оправдания и обяснения. Вероятно на моменти те звучат конформистки дори на самите индивиди, но несъмнено улесняват „разтварянето“ им (а още повече – на следващите генерации) в чуждоетничната среда. Следователно тук другостта съзнателно се потиска от собствените си носители, деформулира се като такава и се извайват жалоните на една изкуствена не-другост, на принадлежност към общността-приемник. Това се извършва чрез индивидуални намеси в областта и на

[7] Всички тези общности са били обект на мои теренни проучвания през 80-те и 90-те г. на XX в. и в началото на настоящия. Материалите от тях се съхраняват в Архива на Института за фолклор – БАН, сигн. АИФ № 195, АИФ I № 195, АИФ I № 203, АИФ I № 212 и др.

фундаменталното, и на социетарното[8] – смяна на имена и фамилии, възприемане на чужда обредност, придобиване на чуждо поданство и т.н.

Може да изглежда парадоксално, но същите тези членове на миграционни общности продължават същевременно да носят съзнанието за общностна идентичност, за другостта на „своята“ общност спрямо основната в съответната държава. Те участват във всевъзможни прояви, афиширащи тази другост – от родни кътове в собствените къщи, през сбирки в землячески клубове до публикуването на издания на роден език. Нещо повече, изявата на идентичността върви по различни линии и се реализира на различни равнища – в семеен и родствен кръг, сред по-широки общностни и социални групи от всякакъв порядък в самото общество. Специфичен щрих в тази посока е и най-често непрекъснатата пъпна връв с родината, осъществяваща се по различни начини, но почти задължително функционираща.

Характерно е обаче, че и самата общност приемник проявява двояко отношение към миграционната общност. От една страна, (и това е имплицитно присъщо на всяка етнична общност) тя се стреми да асимилира мигрантите, да унищожи тяхната другост, да ги втъче в канавата на собствената си идентичност. Затова и радушно приема техните усилия за „разтваряне“ в средата, за „размиване“ на етнокултурните различия, за социетарната им стратификация като граждани на съответната държава. Нещо повече, създава редица улеснения в тази посока и ги подпомага, най-вече чрез прерогативите на държавата. Същевременно, от друга страна, особено днес (заради изведената в европейски принцип етнична толерантност) общността мащеха целенасочено (и донякъде против собствената си природа) създава всякакви законови възможности, реализирани отново чрез държавата, за да се изяви етничната идентичност на миграционната общност, за да се подчертае нейната другост. Пътищата за това са специфични в отделните държави, но най-често се концентрират във финансиране дейността на съответните представителни общностни сдружения, в извеждане до официално признат език на съответния общностен етнолект, във фиксиране в етногеографското пространство на локални общностни центрове и т. н. В крайна сметка от всичко казано става ясно, че въпреки парадоксалните си характеристики, в битуващите в чуждоетнична среда миграционни общности съществува обективно **съзнанието за другост спрямо приемащата общност**. И независимо от естествените разлики, този извод е валиден и за четирите анализирани общности.

Проблемът тук обаче е свързан с факта, че подобна другост, обособена в съзнанието на мигрантската общност, се афишира и **спрямо общността майка**. Както сполучливо беше формулирана в едно изследване[9], парадигмата на тази другост се разгръща по линията: ние–вие–те, т. е. **ние** сме представителите на мигрантската общност, **вие** сте представителите на общността майка, **те** са представителите на общността еципиент. Двойното оразличаване и отграничаване в случая сигнализира много ясно за известна уникалност на ситуацията в съзнанието на емигрантите. Може би затова на моменти изпъква релефно **синдромът на Буридановото магаре**[10] в тяхното самоопределение – те се чувстват еднакво близки и еднакво далечни спрямо двете основни общности. (В скоба само ще вметна, че

---

[8] Позовавам се тук на вижданията на Т. Ив. Живков. Вж. подробно Ж и в к о в, Т. Ив.1. Етничният синдром. С., 1994, 55–58, 2. Увод в етнологията. Пловдив, 2000, 3. До следващата запетая… С., 1999.

[9] Р а ш к о в а, Н. Словашките българи: етнокултурна идентификация на „второто“ поколение. – В: Антропологични изследвания. Т. 4. С., 2003 (под печат).

[10] Искам да бъда разбран правилно – ни най-малко не влагам пейоративен отенък в това определение – просто ситуацията е назована по този начин много отдавна.

този ефект не бива да се абсолютизира – той е продукт както на индивидуални, така и на възрастови и времеви характеристики – при „новите“ членове на общността, чиито съзнателен живот до голяма степен е свързан с „своята“ етнокултурна среда, както и при второто и особено при третото поколение емигранти, от друга страна, той е доста нерелевантен.) На основата на тези разсъждения в крайна сметка би могла да се формулира постановката, че съществува една може би нетипична, но специфична проява на общностното съзнание, която (с естествените уговорки) бих назовал **двойнствена идентичност** (или **„би-идентичност“**). Нейната същност се състои в това, че определена мигрантска общност, която се е самосъздала в чуждоетнично (макар и славянско) обкръжение, формира, развива и понякога запазва едно характерно съзнание за собствената си идентичност, в чиито параметри „своето“ и „чуждото“ носят не съвсем познатата натовареност, „размиват“ се в някаква степен или придобиват по-различни характеристики – „своето“ се парцелира на „наше свое“ и „ваше свое“, а „чуждото“ става много по-„смилаемо“ и близко, макар и да не се припокрива със „своето“. Наличието на подобна специфична идентичност изпъква особено зримо при една от анализираните мигрантски общности – тази на „българските“ словаци, при която тя се изявява не само при съжителството с общността-реципиент, но и с общността-майка (след реемиграцията). Цитираната общност съхранява донякъде собствените си културни характеристики и в ново-старото си битие практикува известен културен (а в някаква степен – и езиков) билингвизъм, афишира се в общественото (рядко – и в културното) пространство чрез различни самоидентификационни маркери, развива често и механизмите на междупоколенческо предаване на идентификационните ценности[11].

Търсенията в тази посока би трябвало да продължат – и що се отнася до терминологичните формулировки на същността на общностите в чуждоетнична среда, и що се отнася до параметрите на мигрантските общности сред тях, и що се отнася до анализа на тяхната идентичност и съответно – на нейните прояви. Защото все по-разгръщащите се процеси на европейска интеграция ще практицизират все повече и повече тази проблематика, ще я актуализират в ежедневното човешко общуване и общежитие и ще отмият от нея наслоенията на етнонационализмите.

[11] Вж. по-подробно П е н ч е в, В. Паралакс..., с. 85–97, 103–115.

НИКОЛАЙ ДАСКАЛОВ

„КРИМСКИ СОНЕТИ“ НА АДАМ МИЦКЕВИЧ В ПРЕВОДАЧЕСКАТА ИНТЕРПРЕТАЦИЯ НА ИВАН ВАЗОВ

Интересът на Вазов към полската литература, по-специално към творчеството на Адам Мицкевич, датира още от първото десетилетие след Освобождението, когато по идея на Константин Величков двамата се заемат да съставят „една христоматия за по-горните класове на гимназията“. Поетът не споменава източниците, които е ползвал, за да направи своите преводи на части от „Конрад Валенрод“ и „Пан Тадеуш“, както и на трите сонета „Утихнало море“, „Аюдаг“, „Гробът на Потоцка“, но от изследването на Боян Пенев „Българските преводи на Кримски сонети“ се вижда, че Вазов превежда от руските преводи на Н. С-в, Н. Берг, С. Дуров[1]. Без да познава в оригинал поезията на Мицкевич, нашият поет пристъпва към преводите на споменатите творби с ясното съзнание, че предлага на българския читател частица от шедьоврите на великия поляк, което добре проличава и от бележките, съпровождащи превода му на част от епилога (Вазов погрешно счита, че превежда част от встъплението) към „Пан Тадеуш“. „Мицкевич – пише Вазов – е първокласен поет не само в полската, но и в европейската литература. Поезията му се отличава с дълбоко съдържание, изразено в художествена форма; стихът му е блякскав, силен, хармоничен и богат с типични образи и положения...В творенията на Мицкевича Западна Европа видя какви светли, могъщественни рудници от поезия се таят в славянский мир – и захвана да се запознава по-отблизо с тоя мир, дълго време презиран и незачитан.“[2]

Едва ли имаме основание да се съмняваме, че Вазов е бил запознат и с други творби на гениалния полски поет, както това личи и в допълнението към биографията на Мицкевич, отпечатано в същата христоматия от 1884 г. непосредствено под превода на Валенродовата песен на отмъщението „Алпухара“. Но като преводач на Мицкевич той е известен само със споменатите по-горе откъси и с три от осемнадесетте „Кримски сонети“. Твърде допустимо е едно запознанство с поемата на Мицкевич „Пан Тадеуш“ да е съживило отново у Вазов спомените от тежкия емигрантски живот (по това време той вече е издал „Немили недраги“), за да почувства и изрази по-късно с такава дълбочина и сила националния народен подем в романа си „Под игото“. За това, че поетът е познавал полския шедьовър, свидетелства един момент от разговорите с Ив. Шишманов, където той говори, че „емигрантската психология, тъй добре обрисувана от Мицкевича в „Пан Тадеуш“

[1] За подбора и качеството на преводите вж. Б а х н е в а, К. Страници от историята на рецепцията на полската поезия у нас. – В: Славянските литератури в България. Проблеми на рецепцията. С., УИ „Климент Охридски“, 1988, 176–183.

[2] Българска христоматия, част II, 1884, 78–79.

по живота на полските емигранти в Париж, се появи и между българските политически бежанци..."[3]

По каприз на съдбата Вазов е постигнат от изгнаническата участ на Мицкевич по същите места, в които великият му полски събрат създава своите „Кримски сонети". Но нито радушният прием от страна на българските офицери-емигранти и руските славянофилски среди, нито „новите впечатления" от страната на неговите „славянофилски мечти", нито срещите с различни човешки съдби могат да засенчат мисълта и копнежа по родината. В Одеса той написва своето стихотворение „Изгнаник", близко по дух и настроение до горестните изповеди на великия полски пилигрим. Тук, както е известно, у него се ражда и идеята за романа „Под игото".

Видно е, че подборът на преведените творби от Мицкевич не е случаен. От една страна, и Вазов, и Величков са съзнавали, че нашата литература в своето форсирано развитие се стреми да догони големите европейски литератури и един от начините за общуването с тях е преводът. От друга страна, що се отнася до подбора на творби от Мицкевич, Вазов превежда не само с оглед интересите на родната литература, но и съобразно своите духовни потребности, които са сходни с мислите, чувствата и настроенията у полския поет. Несъмнено поетът си е давал сметка за невъзможността да се предаде посредством един индиректен превод цялата дълбочина на поетическото съдържание, всички оттенъци на чувството и мисълта, които са характерни за оригиналната творба. Но несъмнено е и това, че Вазов се ориентира към превод на такива откъси и творби на Мицкевич, чието поетическо съдържание кореспондира в най-висока степен със собствения му духовен мир.

Проф. Боян Пенев в своето изследване „Българските преводи на Кримски сонети", в резултат на един точен сравнителен анализ на оригинала, руските преводи и преводите на Вазов от тях, стига до категорични отрицателни оценки на Вазовите преводи. Но струва ни се Боян Пенев, посочвайки справедливо някои недостатъци, е подценил много от достойнствата на Вазовите преводи поради това, че на места той търси точното, а не функционално точното съотношение между превода и оригинала, при което, както е известно, „преводът като цяло възпроизвежда идейно-смисловата, естетическата и емоционалната функционалност на оригинала като цяло"[4]. Освен това Боян Пенев като че ли изпуска и две важни обстоятелства, които безспорно биха туширали категоричността на неговото отрицание. Първо: качественото реализиране на художествения превод зависи в немалка степен от съотношението на средствата за образна изразителност между езика, от който се превежда, и езика, на който се превежда, а това съотношение се детерминира от своя страна от степента на историческия развой на съответните езици. И второ: отделните средства за образна изразителност се възприемат само в системата на контекста, т. е. функционалността на дадено средство на езика, от който се превежда, може да се изясни от преводача само във връзка с идейно-смисловите, естетически, емоционални и т. н. измерения на творбата като цяло[5].

Трябва да отбележим, че Вазов, без да познава съвременните теории на превода, в значителна степен изхожда именно от позициите на този функционален принцип. За доказателство ще приведем някои примери от трите преведени от него сонета, които показват силните и слаби страни във Вазовия превод.

В основата на образната структура на сонетите „Аюдаг" и „Утихнало море" („Cisza morska") лежат асоциативните контрасти, които разкриват с неподражае-

[3] Ш и ш м а н о в, И. Иван Вазов. Спомени и документи. С., 1930, с.74.

[4] Изкуството на превода. С., 1969, с.114.

[5] Вж. Л ю д с к а н о в, А. Принципът на функционалните еквиваленти – основа на теорията и практиката на превода. – В: Изкуството на превода, с.108.

ма сила природните обрати и внушават неопровержимо връзката им със съдбата на певеца. В „Аюдаг“ природните мигове са уловени с поразяваща контрастна сила: като огромни черни валове, разпенените вълни, прегръщайки се, изригват и след това, подобно сребърни снегове в милиони дъги „kołują wspaniale”. Краят на първото четиристишие сякаш носи миг на отдих, на облекчение, за да тръгне отново в мощен пристъп към скалите нарастващата, бушуваща, освободена накрая от самата себе си стихия на морето.

Наистина голяма част от поетическите детайли, особено контрастните (czarne szeregi – srebrne śniegi), са убягнали от вниманието на руския преводач, а оттам и от вниманието на Вазов[6] и това безспорно се отразява на неговия превод преди всичко откъм конкретната зрителна и слухова представа. Необикновено острото чувство за зримия свят, което е характерно за Мицкевич, не намира адекватна художествена реализация в руския и във Вазовия превод, поради което и двете поетически информации са лишени в известна степен от динамичния контраст на оригинала. Фантазията на Мицкевич се разгръща с такава мощ, че струва ти се това не са стихове за морето, а самото море със своето властно могъщество нахлува в света на поета и се превръща в широки и мощни стихови вълни:

Lubię poglądać wsparty na Judahu skale,
Jak spienione bałwany to w czarne szegery
Ścisnąwszy się buchają to jak srebrne śniegi
W milijonowych tęczach kołują wspaniale.

Trącą się o mieliznę, rozbiją na fale,
jak wojsko wielorybów zalegając brzegi,
Zdobędą ląd w tryumfie i na powrót, zbiegi,
Miecą ze sobą muszle, perły i korale.

Следвайки руския превод, Вазов не успява напълно да превърне контраста на образите в контраст на преживяванията, а с това и да съхрани напълно силата и дълбочината на идейно-емоционалния образен свят на оригинала. Словото на Мицкевич сякаш е в пълен плен на величествената морска стихия, докато Вазов като че ли се стреми да покори стихията със словото. Това води на места до вътрешно неаргументирана търсеност на израза. У Мицкевич вълните „съединявайки се, изригват“ (scisnąwszy się buchają), и това създава впечатление за някакво мощно единение и сила преди да връхлетят върху каменния бряг и се разбият в милиони пръски. Образното глаголно двуединство (scisnąwszy się buchają) като че подготвя техния триумфиращ пристъп, а след това и тяхното успокоено, укротено, измерено движение назад, което се разкрива във второто четиристишие. Срещу това в руския и в българския превод се долавят твърде описателни изрази, при това с противоположен на оригинала смисъл:

Люблю, облокатясь на скалы Аюдага,
глядеть, как борется волна с седой волной...

Облегнат на скалите на дивий Аюдаг,
аз гледам как се борят талазите шумливи...

Или пък – една външно форсирана образност, която на места нарушава величествената простота на Мицкевичевото образно начало. У Мицкевич е казано за вълните:

Trącą się o mieliznę, rozbiją na fale,
jak wojsko wielorybów zalegając brzegi...

---

[6] Вж П е н е в, Б. Българските преводи на „Кримски сонети“. – Год. на СУ, ИФФ, № XXII, 2, С., 1926. Преводите на Вазов.

В руския превод:

Вот, словно рать китов, их буйная ватага
Бросается – берет оплот береговой...

У Вазов:

Кат китове безбройни със шум и рев голям
талазите изскачат по бреговете диви...

Подобни слабости, преди всичко по посока на поетическите подробности, са допуснати и в двете тристишия. Но те не са в такава степен и от такъв характер, че да ни дадат основание да говорим за една груба модификация на оригиналното сонетно съдържание. Защото Вазов е съумял преди всичко да схване, че могъщото поетическо въздействие на „Аюдаг" идва както от внезапно освободената стихия на чувствата, така и от необикновено отзивчивата към скрития глас на нещата дълбоко асоциативна мисъл на поета. Именно поради това, въпреки че следва руския превод, той несъзнателно е избягнал максималното текстово съответствие с него и успява, общо взето, да предаде богатата и силна душевност на Мицкевич, бурното и светло-тихо начало на неговия поетически гений. При това, вероятно давайки си сам сметка за някои от посочените слабости, впоследствие в „Из големите поети" Вазов ги коригира и с това успява да скъси дистанцията между идейно-образното и емоционално съдържание на оригинала и своя превод. Така например Мицкевичевият израз „Podobnie na twe serce, o poeto młody", който през руския превод у Вазов (в христоматията) е твърде шаблонен, външно ефектен („Така и твоите гърди, разпалений певец"), след поправката в „Из големите поети" притежава по-голяма точност и художествена простота („Така и твоите гърди горещи, о певец"). Същото важи и за финала на второто тристишие, който след корекцията не само звучи по-свежо, но и по смисъл се доближава повече до оригинала. За съжаление при тази корекция по посока на смисъла Вазов е нарушил оригиналната сонетна форма[7]. Привеждаме за сравнение двете тристишия в оригинал, в руски превод и двете редакции на Вазовия превод:

Podobnie na twe serce , o poeto młody!
Namiętność często groźne wzburza niepogody;
Lecz gdy podniesiesz bardon, ona bez twej szkody

Ucieka w zapomnienia pogrążyć się toni
I nieśmiertelne pieśni za sobą uroni
Z których wieki uplotą ozdobę twych skroni.

Так и на грудь твою горячую, певец,
невзгоды тайныя и бури набегают;
Но арфу ты берешь – и горестям конец.

Они, тревожныя, мгновенно изчезают
и песни дивныя в побеге оставляют;
Из песен тех века плетут тебе венец.

I редакция

Така и твоите гърди, распалений певец,
налитат тайни мъки и ядове проклети,
но щом светата лира ти земеш във ръцете,

На тяхното беснило настанува конец:
Те бегат и оставят след себе си в сърце ти
прекрасни нови песни – с тех свиваш си венец.

[7] Пак там.

II редакция

Така и в твоите гърди горещи, о певец,
налитат тайни бури и ядове проклети,
но зе ли арфата – на скърбите конец:

те бягат и оставят след себе си в сърце ти
прекрасни, дивни песни, с тез песни вековете
изплитат ти венец.

Видно е, че въпреки посочените слабости, Вазов е успял да съхрани преди всичко идейно-емоционалното съдържание на творбата като цяло.

В „Утихнало море“ (“Cisza morska”) бушуващата фантазия, мощна като самата морска стихия, внезапно отстъпва място на други сили – смирени и тихи, но дълбоки и вълнуващи, които отключват душата на изгнаника за парещата болка на спомените. Не може да се отрече, че и в този сонет Вазов пренебрегва някои съществени от поетическо гледище подробности на оригинала, които руският преводач отчасти е спазил. Това важи особено за началния стих на първия катрен, както и за някои стихове в терцетите. Спокойната красота на морето у Мицкевич не е назована, тя е само загатната с един твърде красноречив и изразителен детайл, чрез който се подготвя майсторски усещането за тихата и величествена прелест в състоянието на морето:

Już wstążké pawilonu wiatr zaledwie muśnie…

Пренебрегвайки тази „пластична подробност“, Вазов се стреми да я компенсира с една фриволност, което безспорно нарушава свежата образност на Мицкевич:

Ветрец игрив подухва, трепти морето гладко...

Като следва руския текст, нашият преводач допуска подобни слабости и в следващото четиристишие, и в терцетите[8]. На места той дори променя характера на самата образност, което наистина затруднява възприемането на представите от оригинала. У Мицкевич и в руския превод именно конкретната представа за образа („O myśli! W twojej głęby jest hydra pamiątek.“ „О, мысль! В тебе живет *змея воспоминаний*“) детерминира неговата асоциативност и действеност, докато у Вазов споменът живее като абстрактен образ: („О, мисъл! В теб живее възпоминание ядно;“). Но целта на Вазов не е „тъй наречения лек стих, гладък стих – в повечето случаи банално лек и гладък“[9], защото въпреки посочените слабости той е успял да предаде в значителна степен и настроението, и характера на лирическото преживяване, и контрастите, и образно-паралелните състояния. Творческата свобода при избора на средствата е значителна, но тя не заплашва съдържанието и цялостното звучене на сонетната творба.

Общо взето, функционално най-точен превод (като изключим първото четиристишие) Вазов е постигнал в „Гробът на Потоцка“. Ето първото четиристишие в оригинала, в руския превод на Н. Берг и в превода на Вазов:

W kraju wiosny, pomiędzy rozkosznymi sady,
Uwiędłaś młoda rózo bo przeszłości chwile,
Ulatuiąc od ciebie jak złote motyle,
Rzuciły w głęby serca pamiątek owady.

В стране весны, как роза молодая,
На утренней заре увяла ты,
В далекую отчизну посылая
Последний вздох, последнія мечты.

[8] П е н е в, Б. Цит. съч.
[9] Пак там.

В цветущий Крим, в далечната чужбина
кат росно цвете рано клюмна ти,
изпращайки на милата родина
последний дъх, последни си мечти.

Не можем да не се съгласим с Боян Пенев относно слабото въздействие, което има първият катрен в руския превод, а оттам и в превода на Вазов. Тук откриваме не само онова, което той нарича „лек", „гладък" вазовски стих, но и като че ли нашият преводач е проявил прекалена творческа свобода, която е туширала Мицкевичевото начало, отчасти съхранено в руския превод. Поради това Вазов се е отдалечил от оригинала до такава степен, че трудно би могло да се открие каквато и да е връзка с него. Не е така обаче със следващото четиристишие и с двата терцета. Тук нашият поет, който изхожда от смислово-образната хармония на изразите в системата на сонетната творба като цяло, така дълбоко е почувствал елегичните пориви на изгнаника, цялостното елегично звучене на сонета, че в много отношения неговият превод е по-добър от този, от който превежда. Нека съпоставим оригинала на второто четиристишие и двете терцини с руския и българския инвариант:

Tam na północ ku Polsce świecą gwiazd gromady –
Dlaczegoż na tej drodze błyszczy się ich tyle?
Czy wzrok twój ognia pełen, nim zgasnął w mogile,
Tam wiecznie lecąc jasne powipalał ślady?

Polko! – i ja dni skończę w samotnej żałobie;
Tu niech mi garstkę ziemi dłoń przyjazna rzuci.
Podróżni często przy twim rozmawiają grobie,

J mnie wtenczas dźwięk mowy rodzinnej ocuci;
J wieszcz, samotną piosnkę dumając o tobie,
Ujrzy blizką mogiłę i dla mnie zanuci.

Там к Северу, брилянтами играя,
Потоки звезд по небо разлиты.
Не твой ли взор оставил там следы,
На родину стремясь и догорая?

О, полька, здесь, покинув свой народ,
паду и я, забытый миром странник;
Когда-нибудь соотчич-патриот,

Подобно мне, блуждающий изгнанник,
К тебе на гроб задумчиво придет –
И песню нам родимую споет.

На Север там като с брилянти бели
небето е засипано с звезди.
Не са ли туй блестящите следи
на твоя взор към полските предели?

Полячко! Като теб ще умра сам
във таз чужбина гол, забравен странник,
но се ще мине някой брат насам

подобно мен блуждающ тук изгнаник,
ще помечтай над твоя гробец ням
и родна песен ще запее нам.

Боян Пенев е прав в две неща. Първо, че „лиризмът на образите особено силно се долавя в двойната въпросителна форма" на оригинала, от която първата е изоставена от Берг и Вазов. И второ: изоставените в руския, а оттам и във Вазовия превод изрази „mowy rodzinnej" и „wieszcz" всъщност носят лирическото съдържание на терцетите. Именно звукът на „родната реч" ще отправи мислите на пое-

та към скъпите предели на родината, не кой да е поет, а поетът-пророк, подемайки своята песен, ще види сходството в нейната и в своята съдба. Несъмнено именно тук в увличащата мелодия на скръбния полски стих най-силно се долавя кристалночистата елегия на патриота-изгнаник. Не може да не предизвикат възражения обаче формално точните разсъждения, че в оригинала „полският поет не казва, че ще умре *тук*, в Крим", докато в руския превод това се подчертава, а оттам и в българския. Или пък, изтъквайки правилно прозаичното звучене на руския израз „соотчич – патриот", Б. Пенев приписва тия недостатъци и на Вазов. Впрочем българският превод не следва точно руския превод. У Берг е казано:

О, полька, здесь покинув свой народ,
Паду и я, забытый миром странник,

а у Вазов:

Полячко, като теб ще умра сам
Във таз чужбина, гол, забравен странник...

и с това в известен смисъл спазва и формалното изискване, като не подчертава, както е в руския превод, че поетът ще умре *тук*, т. е. в Крим. В стиха „Когда нибудь соотчич-патриот" неуместния руски израз „соотчич-патриот", който наистина деградира общата лирическа атмосфера, Вазов сполучливо заменя с простата и нежна дума „брат", която за Боян Пенев във Вазовия стих „но се ще мине някой брат насам" звучи също така прозаично, както и целият стих. Въпросът обаче не е в това дали Вазов, следвайки руския превод, подчертава или не къде точно ще свърши дните си поетът изгнаник. Като търси тук формалната точност, нашият критик се отдалечава от онова, което наричаме функционална точност и поради това изводите му за некачествения превод, които между другото се дължат и на тези причини, са несъстоятелни. Защото в случая думата „брат", взета извън контекста на оригинала, е твърде отдалечена по значение от полската дума "podrożni"(пътници), която използва Мицкевич в третия стих на първата терцина. Но взета в контекста на цялото, тя носи същата идейна, естетическа и емоционална натовареност. В същата степен това важи и за отделни изрази, и за изрази, които в своята съвкупност „възпроизвеждат функционалността на средствата на оригинала в системата на цялото"[10]. Обръщаме внимание на второто четиристишие на сонета, в което много ясно може да се долови реализирането на правилото, че „понякога пълноценен превод се постига по пътя на отдалечаването от формалната точност"[11]. В такива случаи, когато преводачът не познава езика на оригинала, а превежда с посредничеството на друг език, голяма роля играе способността на преводача да вникне дълбоко в съдържанието, да съпреживее във възможно най-висока степен чувствата, мислите и настроенията на автора. Така преводачът намира пътища да "компенсира" до известна степен недостатъците на превода от превод. Точно този стремеж да се съхрани вътрешният живот на творбата, нейният дух се забелязва във втория катрен. Огненият взор на пленената от татарите полякиня отдавна е угаснал в гроба, но поетът го долавя в един внезапно осветен, пулсиращ метафоричен образ – в звездите, които блестят по северното небе и сочат пътя към далечната родина. Наистина Вазов, който не познава оригинала, не успява да пресъздаде напълно тази, бихме я нарекли, разкошна лирическа асоциативност. Но почувствал с цялото си същество мъката на изгнаника, сам неведнъж познал горчивината на чуждия хляб, той е успял да вникне дълбоко в съдържанието на творбата, в душата на пилигрима, останал без своя родина:

[10] Изкуството на превода, с.108
[11] Ф ь о д о р о в, А. Введение в теорию перевода, с.106.

На Север там, като с брилянти бели
небето е засипано с звезди.
Не са ли туй блестящите следи
на твоя взор към поските предели?

Дори във втората редакция на превода на тази строфа, който формално е по-близък до оригинала (тук глаголът "бразди" създава илюзия за движение), Вазов не обогатява, а нарушава общата елегическа тоналност с употребата на съвсем неуместното в случая умалително „брилянтчета".

Като изтъква, че „Кримски сонети" са „общопризнати за шедьоври в своя род и неподатливи на един верен и напълно художествен превод", давайки си сметка, че Вазов ги превежда от руски, в своята статия „Вазовите преводи на Мицкевича" Е. Колодзейчук отбелязва: „Трите Кримски сонета, преведени от Вазов, несъмнено ще са истинска украса в българската литература, благодарение дълбоката мисъл и горещото чувство, в което преводачът добре се е вживял и спазил."[12]

Безспорно е, че Вазов допуска на места доста отклонения от оригинала, някои от които посочихме по-горе. Но ние не трябва да забравяме, че той е първият преводач на Мицкевич в България, че превежда не от полски, а от руски. А това в още по-голямя степен ни задължава да оценим художествените достойнства на неговите преводи.

[12] Полско-български преглед. II, 1920, 212–213.

ДИМИТРИНКА ДИМИТРОВА-МАРИНОВА

БИБЛЕЙСКИЯТ ТЕКСТ В СЛАВЯНСКИТЕ ПИСМЕНИ И УСТНИ НАРАТИВИ – ПРОБЛЕМИ НА ИНТЕРПРЕТАЦИЯТА

Славяните приемат християнската религия в един сравнително късен период – IX–X в., когато са приключили големите богословски спорове, установен е библейският корпус, създадени са индексите, разграничаващи каноничната от апокрифната традиция, богослужебният ритуал е изграден в пълнота, а заедно с него – и основните корпуси от ритуална, екзегетична, назидателна, философска и наративна литература. Приобщавайки се към християнската религия, славяните се приобщават и към съвременната им европейска цивилизация. Разделянето на църквата на ортодоксална и католическа, протекло през периода на покръстването на отделните славянски народи, до голяма степен определя културната и историческата им съдба. Но в основата на новия културен модел, който приемат, стои единен книжовен корпус – Свещеното писание, библейският текст, който е основен сюжетопораждащ модел за книжовната традиция, но налага своя отпечатък и върху устната словесност. Важна роля в това отношение играе и фактът, че славяните много скоро след покръстването си получават писменост на говорим език. Това предопределя сравнително ранното развитие на национални литератури, главно сред Slavia Ortodoxa.

Що се отнася до устната словесност, библейският код[1], характеризиращ изцяло литературите на средновековна Европа, играе не малка роля в преосмислянето на редица представи, живеещи в устните наративи, наследници на стари митове. Християнизирането на езическите празници обаче в много случаи се изразява единствено в тяхната християнска номинация, като най-често църковният и традиционният ритуал остават напълно независими един от друг. Частично християнско влияние се наблюдава единствено в някои текстове (ритуални или наративни), свързани с отделни празници. Най-често това влияние се изразява в номинацията на определени персонажи и не се проявява на сюжетно ниво. Несакралната устна словесност – приказките, и по-специално – вълшебните, в по-голямата си част имат в основата си мотиви, типологично сходни с редица мотиви, изграждащи библейските наративи. Това е свидетелство за съществуването на една обща архетипна база, за един общ фонд от мотиви, подложени в различна степен на десакрализация и ресакрализация.

Библейският текст присъства в славянските средновековни литератури по няколко основни начина. На първо място това е т. нар. от Р. Пикио „библейски

[1] Вж.: Ф р а й, Н. Библейският код. С., 1993

тематичен ключ“[2]. Примерите, които могат да се приведат, са многобройни[3]. Тук обаче ще бъде разгледан един, който има особено значение в по-нататъшния развой на отделните славянски литератури.

Създаването на славянската азбука и преводът на свещените книги от Константин-Кирил и Методий, което поставя началото на славянските литератури, не е пряко свързано с покръстването на славяните. В ранните произведения, свързани с техния светителски култ, моравската мисия е своеобразен венец в дейността на двамата солунски братя, а културният им подвиг – чудо, извършено от Бога за един богоизбран народ – славянския. Неслучайно те не са покръстители на славяните, независимо че в реалните им биографии присъстват и покръстителски мисии. За славянските народи Константин-Кирил и Методий са нещо повече от покръстители – те са дар, даден от Бога на новопокръстилите се славяни, дар, даден им заради приобщаването им към Христовата църква. Тази идея, заложена в три от най-ранните и най-популярните произведения – Пространните жития на Константин-Кирил и на Методий и трактатът „За буквите“ на Черноризец Храбър, е една от основните. Тя е изразена чрез своеобразна мозайка от библейски цитати, като във всяко едно от трите произведения елементите, които я изграждат са различни, но внушението е едно и също.

Пространно житие на св. Константин-Кирил

Богъ мнлостнвь и щедрь (Пс. 85:5; 102:8; 104: 114:5; Изх. 34:6-7; Йоил 2:13; Йона 4:2) ожндаіе покаанїе чловѣчьско (Йерем. 26:13; Деян. 17:10; Мк. 1:1514:4) да бъіше вьсн съпасеннъі бъілн и въ разѹмь истнн'нъі (1 Тим. 2:4; Неем. 9:20; Сир. 1:17; Йона 8:32) прншлн, не хощет' бо съмр'тн грѣшнннкв, нъ покаіанію с животъ (Йезек. 3:17, 33:11) аще и нанпаче прнложнтъ на ѕлобв, нь не wставлѧетъ чловѣча рода wтпастн wслабленїемь н въсъбльѕнь непрнаѕнв прїнтн н погъібнтн (1 Кор. 10:6-13;

Пространно житие на св. Методий

Нь не оставн Богъ велнкою мнлостню (Пс. 85:5; 102:8; 110:4; 114:5; Изх. 34:6-7; Йоил:2:13; Йона 4:2) до коньца н човѣкъ, нь на коеждо лѣто н врѣма (Йезек. 33:11; 3:17-21) нѕбьра моужа н іавн людьмъ дѣла нхъ н подвнгъ, да са тѣмъ подобаще вьсн на доброе оустнлн (Деян. 14:16-17; Ефес. 4:1,11; 2:19; Кор. 12:28) По снхъ же вьсѣхъ (1 Тим. 2:4; Неем. 9:20; Сир. 1:17; Йона 8:32) Богъ мнлостнвъі, нже хощетъ въі всакъ чловѣкъ съпасенъ бъілъ и въ разѹмъ

За буквите

Потомь же человѣколюбець Богъ (Изх. 34:6) строа вса на полѕѹ (Пс. 146:8) н не оставлѧѧ человѣческа рода вез оума (Пс. 9:11; 36:25; Йо.15:20) но вса на разѹмъ прнвода (Пс. 110:10; Прит. 2:3-6, 3:5; Йо. 5:20) н спасенїе, помнлова родъ (Ис. 49:13) словеньскнн, посла нмъ свѣтого Константнна фнлософа

[2] П и к и о, Р. Функцията на библейските тематични ключове в литературния код на православното славянство. – Старобългарска литература, 12, 1982, 64–69.

[3] И в а н о в а, Кл. Житието на Петка Търновска от Патриарх Евтимий. – Старобългарска литература, 8, 1980, 21–22; В е л к о в с к а, Е. Бележки върху библейските цитати в „Похвално слово за Кирил от Климент Охридски. – Старобългарска литература, 12, 1982, 64–69; N a u m o v, Al. Biblia w strukturze artisycznej utworów cerkiewnoslowianskich. Kraków, 1983; Српска књижевност и свето писмо (Научни састанак слависа „Вукове дане“, 26/1) Београд, 1997 (сборник статии); Б а б а л и е в с к а, С. Библейските цитати – проблеми на идентификацията и интерпретацията.– В: Медиевистика и културна антропология. С., 1998, 179–185; От Бытия к Исходу. М., 1998 (сборник статии) и др.

Мат. 6:13; Як. 1:13-14) нъ на каждa лѣта и врѣмена не прѣстаютъ благодотъ творе мнwго (Деян. 14:16-17; Ефес. 4:1) ꙗко неспрьва даже и до нꙑнѣ... Ѥже сътворїн и въ нашь родь, въздвигъ намь оучителꙗ сице, ниже просвѣтн (Мат. 5:14) ѥзꙑкь нашь ... истиньꙑ пришьлъ (1 Тим. 2:4; Неем. 9:20; Сир. 1:17; Йона 8:32) въ наша лѣта ꙗзꙑка рад,и нашего (Мат. 5:14-15), о немьже са не бѣ никъто же николнже попеклъ, на добрꙑ чнн,ъ вьздвнжи нашего оучнтела блаженаго Меѳодиꙗ ...

Необходимо е да се отбележи още една библейска реминисценция – двамата солунски братя са сравнени с известната библейска двойка Мойсей–Аарон, които извеждат богоизбрания еврейски народ в Обетованата земя. За това говори кратката бележка от Пространно житие на Методий „Ти се свещеник по чина Ааронов“, а „обетованата земя“ в случая е културната независимост, която славяните получават заедно с писмеността на говорим език.

Идеята за богоизбраността на славянския род в един малко по-късен период се преосмисля като идея за богоизбраността на всеки един отделен славянски народ. В старобългарската книжовна традиция налаганено на етнонима *българи* за цялото население на българската държава започва през X в.[4] Идеята за богоизбраността на българския народ се появава обаче по-късно, през периода на византийското владичество. Тя се интерпретира в „Солунската легенда“[5], в която Кирил Кападокийски е изпратен специално като учител на българите, в „Български апокрифен летопис“, където божият пратеник е самият пророк Исай, изпратен на западꙗ одь вꙑшнꙑихь странн Рнма със задача: отлоучн третїю чь отъ коуманн, рекомн блгаре, н населн землю Карвоунскоую, еже опоустнше рнмлꙗне н елннн[6]. В сръбската житийна литература св. Сава е представен като Мойсей[7] и дори равен на Христос за сръбската земя, тъй като по негово време там има изобилие, подобно на изобилието в обетованата земя Ханаан[8], а сръбският народ е представен като „съвършен народ“[9]. В руската литература тази идея е развита в „Слово о закони и благодати“ на киевския митрополит Иларион[10], което е една възхвала на руската земя, на нейния покръстител – княз Владимир и на сина му – Ярослав Мъдри.

---

[4] Необходимо е да се отбележи, че налагането на етнонима „българи“ над етнонима „славяни“, характерен за старобългарската литература от IX–началото на X в., започва след 915 г., когато Симеон Велики се обявява за „цар на всички българи“ (З л а т а р с к и, В. История на българската държава през средните векове. Т. 1. Ч. 2. С., 1971, с. 391). От този период са приписките на презвитер Григорий, който освен че назовава Симеон „български княз“, определя себе си като „църковник на всички български църкви“ и на Тудор Доксов, който освен че употребява етнонима „българи“, използва и прабългарското летоброене. Етнонимът „българи“ се налага като общ за славяни и прабългари окончателно през периода на византийското владичество. Димитър Хоматиан изрично отбелязва, че св. Климент Охридски е γένος εἵλκεν ἐκ τῶν Εὐρωπαίων Μυσῶν, οὓς καὶ Βουλγάρους ὁ πολὺς οἰδενἄντρνπος (рода въ ѿ европїн мнсїнскъихъ нже н Бльгарїн много разоумнїн) – И в а н о в, Й. Български старини из Македония. С., 1970, с. 370.

[5] Вж. И в а н о в, Й. Български старини из Македония, 282–283; А н г е л о в, Б. Из старата българска, руска и сръбска литература. 2. С., 1967, 62–63

[6] И в а н о в, Й. Богомилски книги и легенди. С., 1970, с. 281.

[7] Д о м е н т и ј а н. Живот светог Саве.— В: Старе српске биографије. Ред. Д. Богдановић. Београд, 1968, с. 54.

[8] Д о м е н т и ј а н. Живот светог Саве и светог Симеона. Београд, 1938, с. 90.

[9] Г и л, Д. Мит „избраног народа“ у старой српской књижевности. – В: Српска књижевност и свето писмо (Научни састанак слависа „Вукове дане“, 26/1). Београд, 1997, 98–99.

[10] П о к р о в с к и й, Ф. И. Отрывок Слова митрополита Илариона о законии и благодати в спис-

Друг подход към библейския текст е уподобяването на определени личности и събития от реалната история със съответни библейски събития и личности. Такъв е подходът на автора на Житието на св. Борис и Глеб, който залага в основата на своето повествуване библейския мотив за братоубийството и изгражда житийните образи по подобие на библейските образи на Каин и Авел. При това образът на Авел е проектиран двойно в образите на Борис и на Глеб, а в чудесата, последвали смъртта на Глеб е използван елемент, характерен за Тълковната палея[11] – тялото на Глеб, подобно тялото на Авел, е захвърлено в пустошта и остава нетленно години наред:

Се же пречюдьно бъıсть и дивно и памıатн достонно; како и колıко лѣтъ лежавъ тѣло свѣтаго, то же не врежено пребъıсть, ни отъ коего же плътоıадьца, ни вѣаше почьрнѣло, ıако же обычан имуть телеса мьртвъıхъ, нъ свѣтло и красьно и цѣло и благу воню имущю[12].

В житието многократно се правят аналогии с библейските персонажи. Братът насилник Светополк е сравнен с Каин, като дори наказанието му е подобно на Каиновото – и разлабѣша костн его, не може да намери покой, умира на чуждо място, а от гроба му излиза воня[13]. Образът на Борис е развит изцяло в духа на ортодоксалната традиция – светецът отлично съзнава своята обреченост, но показва крайно смирение и единствената реакция спрямо насилието е молитвата. При това той се моли не само за своята душа, но и за душата на своя брат насилник. С това постига висшата християнска нравственост, която изисква този подвиг (Мат. 5:44; Лк.6:27, 35; Рим. 12:20).

Подобен подход се наблюдава във владетелските жития от сръбската книжовна традиция. Тук обаче избраният модел е книга Йов[14] – Доментиан специално подчертава типологическия паралел в съдбата на св. Симеон със съдбата на библейския божи избранник.

В старобългарската традиция този модел е използван от анонимния автор на „Солунска легенда“, написана като автобиография. Сравнявайки се с пророк Йона, авторът демонстрира покорност и смирение. Той изпълнява божията повеля, отправяйки се към българите, за които е информиран, че са човекоядци. Произведението е написано като една алегория, нямаща нищо общо с исторически събития и личности (с изключение на името Кирил, което се свързва с името на Константин-Кирил Философ). Както вече бе отбелязано, то е поредна интерпретация на темата за богоизбрания народ, комуто Бог изпраща не просто духовен водач, но и просветител.

На трето място – библейският текст присъства в определени произведения на средновековната литература като типологически модел, без да се намеква за каквато и да било връзка. Най-ярък пример за подобен подход е разказът „Как Пров нарече Исус брат“, включен в Повест за кръстното дърво“ на Презвитер Йеремия. Както отбелязва М. Соколов, в основата на този разказ стои библейската книга „Товит“[15]. Свободната интерпретация на библейския сюжет поражда едно съвър-

---

ке XII–XIII в. – ИОРЯС, 11, 1906,3, 412–417; Розов, Н.Н. Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI в. – Slavia, 31, 1963, 141–175; Словарь книжников и книжности Древней Руси, XI – первая половина XIV века, 200–202.

[11] Вж.:Палея толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Труд учеников Тихонравова. М., 1892, с. 96.

[12] Памятники литературы Древней Руси XI – начало XII века. М., 1978, с. 298.

[13] Пак там, с. 296.

[14] Ређеп, J. „Књига о Јову“ и старе српске биографије. – Српска књижевност и свето писмо (Научни састанак слависа „Вукове дане“), 13–24.

[15] Соколов, М. Материалы и заметки по старинной славянской литературе. 1. М., 1888, с. 168.

шено ново произведение, в което не само са сменени имената на героите, но са подменени епизоди, имащи важно сюжетообразуващо значение както в библейския текст, така и в паралелните на него фолклорни сюжети[16].

Традиционната култура и християнизацията на езическите празници има богата изследователска традиция[17]. Необходимо е да се отбележи обаче, че празниците се възприемат с християнското им название, но най-често – независимо или почти независимо от съответния библейски или християнски богослужебен текст. Така Андреевден (30 ноември/13 декември) се смята за начало на зимата и е известен като „Мечкин ден" или Едревден (от този ден денят започвал да расте колкото едно пшеничено зърно), Атанасовден – с преполовяването на зимата (св. Атанас излиза на планината и размахва копринения ръкав на ризата си и така „подгонва" зимата), Трифоновден и следващите го Сретение Господне и св. Симеон Богоприимец са известни като „Трифунци", Тодорова събота е „Конски великден" и се свързва с легендарните „Тудорци", св. Четирдесет мъченици се възприема като начало на пролетния земеделски сезон, Благовещение е „Благовец" и се празнува „бременността на земята", но и денят, в който излизат змиите и самодивите, Лазароден се свързва с инициацията на девойките, Гергьовден е денят на пролетната жертва за плодородие, Възнесение Господне (Спасовден) е „русалски четвъртък", седмицата от навечерието на св. Троица до навечерието на Вси светии е „Русалска неделя", Рождество на Йоан Предтеча (Еньовден) е „Бильобер", денят, когато „слънцето се обръща при изгрева си, за да поеме към зима", Преображение Господне е денят, в който времето се „преобръща" от лято към есен, свързва се с отлитането на щъркелите и с прибирането на змиите и самодивите в зимните им леговища и т. н. Изброените празници не са случайни. Традиционните обреди, обредните текстове и наративите, свързани с тях, обикновено са запазили езическата си същност. Когато се наблюдава известна християнизация, тя е частична и обикновено несъществена. Най-ярък пример е наративът, свързан с Трифонов ден – св. вмч. Трифон[18] (1/14 февруари). В християнския календар, както бе отбелязано, той предшества празниците Сретение Господне (2/15 февруари) и св. Симеон Богоприимец (3/16 февруари), които са взаимно свързани в християнското предание. В южнославянската традиционна култура обаче трите празника се обединяват в едно – Трифунци[19], на които се празнува за предпазване от вълци. В тези дни се спазват различни табута. Особено се почита третият ден, Симеонов ден, който е най-важният[20]. Смята се, че св. Симеон е „бележник", „хаталия", (който отбелязва), поради което в този ден се избягва да се реже, да се докосват остри предмети. Същевременно първият, същинският Трифонов ден, е денят на

---

[16] Вж. К а п р а л о в а, Н., Д. Д и м и т р о в а. Мотивът за благодарния мъртвец в словесната традиция на южните славяни. Сборник в памет на П. Димитров (под печат).

[17] М а р и н о в, Д. Народна вяра и народни обичаи. Избрани произведения. 1. С., 1981; Н. М а т о р и н, М., А. А. Н е в с к и й. Программа для изучения бытового православия (восточно-европейский религиозный синкретизм). Л., 1930; Н о с о в а, Г. А. Язычество в православия. М., 1975; Д о б р е в, Ив. Произход и значение на славянското консонантно и дифтонгично склонение. С., 1982; В а с и л е в, М. Календарни празници и обичаи.– В: Етнография та България. 3. С., 1985, 109–110; О б о л е н с к а я, С. Н., А. Л. Т о п о р к о в. Народное православие и язычество Полесья. – В: Язычество восточных славян. Л., 1990; Б е л о в а, О. В. Народное православие Полесья. – Живая старина, 1994, 3, 46–47; Българска митология. Енциклопедичен речник. С., 1994; Славянская мифология. М., 1995; C z a j k a, H. Kontaminacija mitu pogańskeho i chrześcijańskiego w folklorze słowian. – In: Z polskich studiów slawistycznych, seria IX, Warszawa, 1998, 25–30; S t a n o n i k, M. Od setve do žetve. Ljubljana, 1999;

[18] Св. вмч. Трифон е живял през III в.

[19] М а р и н о в, Д. Цит. съч., 487–492; В а с и л е в а, М. Цит. съч., 109–110; Българска митология, 378–379.

[20] Собствени записи.

ритуалното зарязване на лозята, и според редица изследователи е наследил старите Дионисеви мистерии[21] (самият светец в народния календар е известен като Трифон Зарезан). Това е повлияло и на иконографията на светеца – в някои случаи той е изобразяван с лозарски косер[22]. В същото време традиционният наратив, свързан с този празник, гласи:

„Кога тръгнала света Богородичка у Ерусалим да си зима голема молитва, по пъто я сретнала Трифонова мак'я и ю рекла: „Къде си тръгнала мори мокрополо?" А Богородичка ю рекла: „Я каде сам тръгнала, сам тръгнала, ама ти си тръгнала на Трифон ручок да носиш. Ама я се върни, та земи кърпи и бинтове, оти Трифон си е отрезал носо." Трифонова мак'я я послушала и кога отишла при Трифон – що да види – Трифон жив и здрав си реже лозето. „Дека ми е ручоко?" – я попитал. „Море сретна ме Божа мак'я, па ми рече, дека си си отрезал носо, та я се върнах, оставих ручоко, и земах кърпи, бинтове..." „Мори мамо, що си толку проста?! Па я режем тека (показва – хоризонтално), а не тека (показва – вертикално при носа) и си отрезал носо[23].

Цитирам този запис, който не се отличава съществено от подобните текстове, публикувани многократно[24], тъй като е интересен поводът, по който ми бе разказана тази легенда. Тя бе отговор на моя въпрос: „Какъв празник е Сретение Господне?" Информаторката беше вярваща, беше учила вероучение, но в съзнанието ѝ празникът се свързваше с легендата, а не с евангелския разказ. Единствената връзка с него е началото – събитието се случва преди Дева Мария да е отнесла невръстния си син в Ерусалимския храм (според юдейската традиция) и се свързва с християнската практика да се чете молитва на родилката на четиридесетия ден след раждането, след която тя отново се социализира. Любопитно е и това, че покъсно, по време на теренна работа, много от информаторите не реагираха на същия въпрос, но когато питах „Кой е св. Трифон?", в отговор винаги разказваха същата легенда.

Подобни ситуации съм наблюдавала и при традиционната характеристика на един от най-големите Христови празници – Благовещение. В редки случаи информаторките разказваха легендата за китката босилек, която ангелът дал на Богородичка, но най-често не реагираха на названието „Благовещение". За това пък, споменавайки названието „Благовец", веднага започваха разкази за излизането на змиите и на самодивите, за забраната да се ходи преди изгрев за вода на кладенеца и примери за пострадали, които са нарушили забраната. Всичко това потвърждава тезата на Ив. Добрев, че обредният фолклор (макар че той говори за коледуването) има една древна индоевропейска митологична основа, върху която са се надграждали битови и християнски елементи[25].

Друга легенда, заслужаваща по-специално внимание, е за Ной и дъщерите му[26]. В случая от библейския сюжет е зает само главният герой – Ной, и неговата мисия – построяването на ковчега. Тези библейски елементи са „наложени" върху анекдотичната легенда за бащата, който, имайки само една дъщеря, омъжва още

---

[21] Вж.: К а п р а л о в а, Н., Д. Д и м и т р о в а. Цит. съч.

[22] А р н а у д о в, М. Студии върху българските митове и легенди. 2. С., 1972, 116–128; Г е о р г и е в а, А. Цит. съч., илюстрации № 42–46

[23] Собствен запис, 1977 г. информатор Славка Славкова, образование – основно, работничка, род. 1932 г. в с. Гурмазово, Софийско.

[24] В някои от устните наративи, посветени на Трифон Зарезан, неуважението към Богородица е показано от страна на самия Тирифон. – вж.: СбНУ 13, 1896, с. 184, 16–17, 1900, 295–296 и др., а в други – от неговата майка. – вж.: Г е о р г и е в а, А. Когато Господ ходеше по земята. С., 1993, 102–103.

[25] Д о б р е в, И. Цит. съч., 33–214

[26] СбНУ, 2, 1890, с. 96—97, Г е о р г и е в а, А. Когато Господ..., 53—54.

две или три, които са превърнати по Божия воля в девойки от домашни животни (кучка, котка, коза, свиня). Така Ной се сдобива с работна ръка (зетьовете) за построяването на ковчега. Съществуването на вариант, който няма каквато и да било връзка с библейския текст, свидетелства за пътя, по който е формиран устният наратив.

Специално внимание заслужава една словенска легенда с етиологичен характер[27] – ангелите, последвали дявола, били прогонени от небесата и паднали върху всяка тревичка. След това дяволите научили хората да се кадят с различни треви, а това е грешно. Тази легенда, възникнала под влияние на книжовната традиция (или на устна проповед), е напълно противоположна на българската легенда за произхода на билките – Господ запушил дупките, направени от дявола в тялото на първия човек, с треви. И ако с вредителството си дяволът е създал болестите, то Господ е благословил съответните билки, които да ги лекуват[28]. За разлика от словенската легенда в българската етиологична легенда са запазени езическите елементи. Необходимо е да се отбележи, че апокрифът за Тивериадското море също съдържа интерпретация на цитираната легенда. Допускам, че в случая има влияние на устната традиция върху апокрифа, тъй като книжовният вариант съдържа само част от представите – за повреждането на човешкото тяло, от което водят началото си болестите, и изпуска представата за произхода на билките. Тези различия, както и някои други елементи свидетелстват за влияние в посока от устната традиция към писания текст (апокриф).

Специално внимание представляват и профанациите на библейските текстове и представи[29]. Обикновено те са резултат от свободна интерпретация на чуто в черквата по време на богослужение или проповед и на видяното в църковните икони и стенописи. Тези наративи поразяват със своята примитивна непринуденост и характеризират същинското битово християнство, стремящо се да се освободи от езическото наследство. Изкривяването на библейския текст, смесването на имената на библейски личности и събития обикновено свидетелства за недостатъчна образованост. Забележителна особеност на южнославянската словесна традиция е отсъствието на апокрифни елементи в записаните устни наративи. Единствено изключение сред тях е записът на сказание за кръстното дърво, направен от М. Цепенков[30]. Необходимо е обаче да се отбележи, че независимо от привидната прилика с апокрифното „Слово за кръстното дърво“, приписвано на Григорий Богослов, книжовният извор на устния наратив не е споменатият апокриф. По-вероятно е в случая да е ползван църковнославянският превод на Църковна история, цитиран в Страсти Христови[31].

Специално внимание заслужава смесването на езическия мит с профанация на библейски текст в устните наративи. Един от най-характерните примери за това е легендата „Бог и дяволът създават другарски света, после враждуват“[32]. Първата част на легендата отразява езическия мит за сътворението на сушата от водоплаваща птица, като зооморфните божества са заменени с антропоморфни, а

---

[27] S t a n o n i k, M. Od setve do žetve, c. 20;

[28] И в а н о в, Й. Богомилски книги..., 336–337.

[29] Вж.: Г е о р г и е в а, А. Цит. съч, 149–170; Б е л о в а, О. Народное православие Полесья. – Живая старина, 1994, 3, 46–47.

[30] СбНУ, 6, 1891, 115–117, препечатан от А. Георгиева (цит. съч., 149–152, СбНУ, 9, 1993, 159–162.

[31] И двете произведения проникват в южнославянската традиция като старопечатни книги, а това от своя страна им осигурява друг статут, различен от статута на сборниците с апокрифни текстове. Тук е необходимо да се спомене още една подробност – информаторите и в двата случая са хора образовани – бащата на първия е даскал, а вторият – е свещеник, което обяснява до известна степен ситуацията.

[32] И в а н о в, Й. Богомилски книги..., 329–333.

враждата между двамата демиурзи е представена в анекдотичен план. Важна особеност на изложението е, че двамата демиурзи са равностойни – Господ има ръководна роля, но дяволът в повечето моменти е по-знаещ; враждата не е абсолютна, тъй като Господ се допитва до дявола не само чрез подставени персонажи, но дори и сам, лично. В тази си част легендата е запазила изцяло предхристиянския си сюжет, като единствено демиурзите са трансформирани в антропоморфни същества[33]. Последният съвет, който Господ получава, е свързан с раждането на Божия син. Втората част на легендата е посвенета на новозаветна проблематика, но не е просто профанация на евангелски мотиви. Тя прилича на фантастична новела, християнските влияния в която са единствено имената на героите (Йордан е брат на Дева Мария) и заключението – предателството на Юда и самоубийството му, продиктувано от надеждата му да възкръсне заедно с Христос.

Представеният наратив без съмнение е дело на майстор-разказвач, който умело вплита християнски и новелистични елементи в езическата легенда. На пръв поглед тя сякаш отразява и редица елементи, заети от апокрифната литература. Но само на пръв поглед. Единственият апокрифен елемент е представата за „договора" между Господ и дявола, който се среща в апокрифната традиция като „Адамов запис, даден на дявола". Всъщност в случая не се наблюдава влияние на апокрифни текстове, а по-скоро на пасхалния богослужебен цикъл, възхваляващ възкресението на Христос и на старозаветните праведници. Това на свой ред подкрепя твърдението, че в южнославянската словесна традиция отсъства книжовно влияние на апокрифните текстове, а се наблюдава единствено контаминация на езически сюжети с ортодоксалнохристиянски представи или дори единственохристиянски номинации.

Друго отношение към апокрифните текстове се наблюдава в руската устна словесност[34]. Апокрифите проникват сравнително рано в руската книжнина, вероятно още по време на първото южнославянско влияние. Този факт, съчетан с отсъствието на еретическите учения, чиито последователи създават и разпространяват съответните текстове[35], им създава особен статут на старинност, почти равнозначна на правдивост. Това предпоставя включването им в старообрядски сборници от XVII–XIX в. паралелно с произведения на ортодоксални византийски и старобългарски автори. От своя страна е и важно условие за проникването им в устната традиция (в духовните стихове[36] и в наративите със сакрално съдържание[37]). Същевременно и за руската словесна традиция са характерни наративи, съхранили стари езически митове, които са подложени единствено на известна християнска номинация[38].

---

[33] Следи от мита, в който демиурзите са птици, са отразени в апокрифа „Тивериадското море" (вж.: И в а н о в, Й. Богомилски книги..., 290–301). Вж. и Д р а г о м а н о в, М. Забележки върху славянските религиозно-етически легенди. II. Дуалистическо миротворение. – СбНУ,8, 1892, 257–314; СбНУ, 10, 1894, 3–68.

[34] Вж.: К у з н е ц о в а, В. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998 г.

[35] По въпроса вж.: М и л ь к о в, В. В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999, 124–188.

[36] Вж.: Б е с с о н о в, П. А. Калеки перехожие. М., 1968; Ф е д о т о в, Г. П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991 и др.

[37] Вж.: К у з н е ц о в а, В. Цит. съч., 193–242.

[38] Пак там, 139—163.

РАДОСТ ИВАНОВА

ФОЛКЛОР И СЦЕНА

Разпадането на фолклорната традиция като система не е ново явление. С известни различия във времето у различните южни славяни то започва през XIX в., когато фолклорът бързо губи своите обредно-регулативни функции във всекидневната култура[1]. Оттогава датира и неговата съзнателна употреба в културния живот. Една от изключително важните насоки в това използване е „качването" му на сцената. В този смисъл в изпълнението на фолклора на сцената и в неговото приспособяване към естетическото търсене Е. Мицева вижда и новата му функция (Мицева 2002, с. 336).

С присъствието си на сцената фолклорът започва своя нов живот, поставя началото на една нова традиция в културния живот. Сцената, независимо дали тя е любителска или професионална, е оня културен конструкт, който приравнява фолклора с другите видове изкуства и разделя единното дотогава фолклорно общество на изпълнители и публика. Родена в лоното на градската култура, сцената създава най-добри условия за нова реализация на фолклорната традиция. В същото време срещата на двете култури – селската и градската – води до взаимно проникване, което оставя трайни следи върху спецификата на фолклора като културен феномен. Може да се каже, че колкото повече фолклорът губи своите позиции във всекидневните ситуации, толкова повече сцената го привлича и създава условия за неговото разгръщане и развитие.

Тук няма да се спирам на отделните етапи, през които преминава развитието на сценичния фолклор. Само ще отбележа общата тенденция в това развитие – колкото по-близо по време е до традицията като част от всекидневния живот, толкова той по-плътно се доближава до своя първоизточник. Отделен от полето на своя естествен живот и качен на сцената, обаче фолклорът не дава и половината от идейно-смисловата и естетическа информация на съвременния зрител и слушател в сравнение с това, което тя внушава на човека, живял или закърмен с културата от традиционен тип. Другата част от информацията остава скрита и неясна, а поради това – и чужда. На сцената фолклорът добива нови характеристики и попада под водещата роля на града с неговите възможности да организира и насочва изявите му. Няма да бъде преувеличено, ако се каже, че сцената ограничава пълните

[1] Появата на някои нови насоки в развоя на фолклорната традиция у сърбите започват още в края на XVIII в., когато се появяват нови песни в народен дух, изпълнявани „у народну" (Вж. напр. Colovic 2000, с.153). По принцип и у сърбите, и у българите появата на такива песни е свързана с развоя на градовете и градската култура, който бележи своеобразен разцвет през XIX в.

изяви на фолклора до неговите художествени продукти. Тя има своите изисквания и правила, на които се подчинява и фолклорната художественост. Така става обяснимо защо на сцената най-голям успех имат песните, танците и инструменталните изпълнения. Показът на обреди, особено на любителската сцена, крие немалък риск. Успехът им зависи от това, дали изпълнителите ще съумеят да вградят изброените художествени творби в сценичната постановка, или те ще се изгубят в тирадата от не съвсем добре скалъпени диалози или неубедително „изиграни" обредни моменти. Диалектът, на който се изпълняват те, е още един отежняващ фактор за тяхното възприемане от широката аудитория. Затова с лекота се представят само такива обреди, в които преобладават музикалните и хореографските елементи, като коледуване, лазаруване, седянка... Иначе опитите да се представят сценки от по-сложни обреди връща към примитивизма и патоса на първите възрожденски постановки у нас от XIX в. Това особено се отнася до любителското творчество, където, макар и рядко, се изпълняват погребални оплаквания, баяния, съседски кавги (вместо анекдоти) и пр. Тайнството или интимният характер на тези обредни моменти влизат в противоречие със сцената и нейните функции.

Зрителите – това са другият задължителен елемент от функционирането на сценичния фолклор. Присъствието на зрители задължава сцената, независимо дали е любителска или професионална, да взема от фолклорната традиция това, което носи не само и не толкова народно знание за фолклора, колкото художественост и естетическа наслада. Следвайки своята собствена традиция, сцената е утвърдила и свой фолклорен репертоар. Предпочитанията ѝ са към мелодичните песни, инструменталните мелодии, към бързия ритъм на народните танци. Сцената влияе и върху фолклорните изпълнители. Дори и когато са избрани измежду самите носители на фолклорната традиция, те са отличените с артистична дарба членове на селищния колектив. Сцената подклажда техния индивидуализъм и те се стремят да покажат своето изпълнителско майсторство и да получат признанието на зрителите.

Всяка епоха, всеки етап от развитието на културата предявява свои изисквания към сценичния фолклор. Досега поне в България е запазена тенденцията за самостоятелното развитие на професионалната и любителската сцена. Макар че в своя зародиш тези две линии са много близки една до друга, последното десетилетие доведе до съществени различия в сценичните резултати. През социализма например професионалната сцена у нас беше завладяна от т.нар. „обработен фолклор". Носители на този фолклор бяха, а и днес продължават да бъдат ансамблите за народни песни и танци. Те залагат главно на творби от фолклорната традиция, адаптирани от автори творци за нуждите на сцената. Целта на обработените произведения е да бъдат максимално близки до оригиналите. Затова и изпълнителите на фолклорните ансамбли се избират измежду вече известните певци, инструменталисти и танцьори от страната. Те обикновено изпълняват своя собствен репертоар, допълнително обработен от художествени ръководители и сценаристи. За по-голяма близост до традицията изпълнителите се обличат в костюми, взети направо от семейните ракли или изработени по образци от съответните региони. С други думи, чрез наподобяването на фолклорната традиция на професионалната сцена се разчита на познавателен и художествен ефект. По-голямото отдалечаване от фолклорните оригинали се счита за лош вкус. Тази официално прокарвана културна политика изигра донякъде задържаща роля в развитието на сценичния фолклор.

В същия този период, в който официалната българска политика се стреми всячески към „автентичност" на сцената, у народите от бивша Югославия в края на 60-те години се появяват т.нар. „нове народне песме" или „новокомпониране

народне песме". Според Ив. Чолович те представляват съвременна издънка на фолклоризма, който има повече от двувековна традиция, но „в днешния си вид като явление датират отскоро" (Colović 2000, 153–154). Нещо повече, Н. Любинкович пише, че тази „новокомпонована народна музика" си е направо забавна народна музика, която често се базира на старата сръбска традиция (Лубинкович 1999, с. 144). Става ясно, че цитираните сръбски фолклористи гледат на тази музика като на явление, свързано с фолклора въобще, като на естествено продължение на фолклорната традиция, което има ново съдържание и нови функции. И докато то се приема радушно от по-голямата част от слушателите и зрителите на югославските народи, в България по това време дори не се допуска слушането и разпространението на този нов фолклор в публичното пространство. Едва през 80-те години станахме свидетели на първия случай и у нас, когато се разнесе славата на съчинителя и изпълнителя на нови песни във фолклорен стил – това беше т. нар. „хисарски поп".

За авторски песни на фолклорна основа, които станаха известни под названието фолк или попфолк, се заговори едва след началото на политическите и социално-икономическите промени в България, т.е. от 90-те години насам. За сметка на стеснените изяви на професионалните ансамбли, които спряха да получават щедрата подкрепа на държавата, дълго задържаният фолк или попфолк окупира сцената с пълна сила.

Както в сръбските, така и в българските авторски творби на фолклорна основа фолклорът присъства по-скоро като символ, като абстракция, на фона на която се развихря авторското творчество. Тези творби бързо изплуваха от тясното пространство на кръчмите и ресторантите и успешно превзеха сцените на електронните медии и концертните зали. У нас те си създадоха и собствени фестивали като „Пирин фолк", „Пирин фест" и др. Като явление, което е било дълго задържано, то скоро достигна до своята отрицателна крайност. Създадоха се редица творби, които според българския певец Васил Найденов бяха „пошлост, която наред с англосаксонската инвазия превзе музикалните клубове" (в. „24 часа" 1997, с. 8). Разпространението на творбите със слаба или въобще липсваща художественост както у нас, така и в Югославия, докара положението дотам, че покрай сухото да изгори и суровото. Надигна се вълна от негодувание срещу този нов „фолклор". В нападките на югославските медиии можеха да се прочетат изрази, според които новокомпонованата народна музика не е в достатъчна степен сръбска, че тя е антивуковско явление. Набляга се на факта, че турбофолкът (както още се нарича тази музика) допринася за разпиляване на сръбския национален бит; че сръбската младеж, слушайки тази музика, престава да бъде сръбска в националния смисъл на думата и т.н. (Љубинкович 1999, с. 140). Културната общественост в България също заклейми фолка чрез пресата или чрез публични дискусии[2]. Така общественото мнение успя да ограничи фолккича до кръчмите. Това обаче не попречи на високо художествените творби в този нов жанр да заемат своето достойно място на сцената. За отбелязване е обаче, че професионализмът и авторството на известни поети и композитори заема все по-широко място в тях. А с това доближава и самото явление до попмузиката. Неслучайно изследователят на това явление В. Димов я нарича „етнопопмузика".

Докато турбофолкът или попфолкът е оспорвано и до днес явление, през последните години сме свидетели на нови изяви на професионалната сцена. Тук става

[2] Резултат от такава дискусия между специалисти е сборникът „Чалгата – за и против" (С., 2000). Широка обществена дискусия се проведе и на страниците на в. „24 часа" през втората половина на 90-те години от XX в.

дума не за отделни творби, а за цели авторски спектакли във фолклорен дух. Такива са например постановките „Два свята“ и „Орисия“ на Нешка Робева, известна треньор на националния отбор по художествена гимнастика, а самите спектакли са съчетание на фолклорни танци с елементи на художествена гимнастика[3]. Сходен е и случаят със спектакъла „Орфей и Евридика“ – постановка на бившата състезателка по художествена гимнастика и ученичка на Нешка Робева – Лили Игнатова. Съвсем наскоро се появи и нова формация – „Източен вятър“, чийто ръководител Васил Герлимов е режисьор и хореограф на спектакъла „Ритъм и любов“. Принципът, според който се създават тези творби, е противоположен на принципа на обработения фолклор във фолклорните ансамбли. В тези авторски спектакли фолклорът има неравномерно присъствие. Той е представен чрез различни степени на символизация и абстрахиране – от леки промени в традицията до музикално-хореографски творби с елементи, които само напомнят за фолклора. Различен е и принципът при подбора на изпълнителите. Те не са вече носителите на традицията, а изтъкнати певци, танцьори, гимнастици и пр., които подчиняват своя талант на авторовия замисъл. Чрез изземването на фолклорни елементи и стари символи от контекста на фолклорната традиция и поставянето им в нов контекст авторите на спектаклите целят да придадат старинно звучене на новите художествени образи, които самите те създават. Така посредством новото те целят да легитимират добре познатото и обичаното в собствената си етносреда. От друга страна, поради показното „вливане на световете един в друг“[4] се постига по-висок емоционален ефект и познавателен интерес и в чужда среда.

Другата линия в развитието на фолклорната традиция отвежда към любителското творчество. Като сцена на това творчество се утвърдиха фолклорните събори – локални, регионални и национални. Движението на фолклорните събори в България беше особено силно през социализма, когато то имаше солидната подкрепа на държавата и Комунистическата партия. Годините на политически и социално-икономически промени доведоха до значителния му спад. Това обаче не промени установеното вече отношение към сцената на фолклорните събори, които и до днес се смятат както от специалистите, така и от широката общественост за единствен носител и продължител на т.нар. „автентичен“ фолклор. Наистина, за разлика от професионалната, фолклорът на любителската сцена не се обработва от специалисти – неговите носители изпълняват фолклорните творби така, както са ги научили от родители и предци, от средата, в която са се родили и живеят. Но, както е и при обработения фолклор, веднъж качен на сцената, той вече се подчинява на всички онези правила, на които се подчинява и обработеният фолклор. Нещо повече, сцената на любителския фолклор най-често има и състезателен характер. В такива случаи на съборите присъства и жури. В този смисъл употребата на термини като „автентичен“ фолклор за фолклора на любителската сцена са неточни[5]. Защото сцената отваря пътя за изменение и развитие на фолклора като сценично изкуство и го превръща в специфична форма на фолклоризъм. Наистина, много съществен е приносът на фолклорните събори за запазването на едно изкуство, чиято система за съхранение и актуализация е разрушена и изчезва (Живков 1981, с. 321). Трябва обаче да подчертаем, че главна характеристика на този културен феномен – любителската сцена – е художественият подбор на фолклора и съхраняването му на живо, на сцената с шансове за развитие и ограничение в развитието в зависимост от съществуващия културен контрол и доколко

[3] За постановката „Два свята“ на Нешка Робева вж. по-подробно у Мицева (2002, с. 334).
[4] Изразът е на Anna-Leena Siicala по повод на глобализационните процеси.
[5] По този въпрос вж. по-подробно Иванова (2002(1), 125–132).

този контрол успява да овладее положението. Независимо от мерките, които вземат организаторите на фолклорните събори фолклорът да бъде максимално близък до автентичния, той остава едно самостойно явление със свои собствени измерения. То е на границата между автентичния фолклор и професионалното сценично изкуство. А като маргинално явление носи белезите и на двете си съставки. Позицията на маргиналност позволява на любителския фолклор ту да се връща в лоното на автентичния фолклор, ту да се превръща в професионално изкуство.

Като се обявявам против използването на определения като „автентичен", „чист", „неподправен" и т.н. за фолклора на любителската сцена, искам да обърна внимание на друга една традиция, която с право може да се нарече автентична – това са самите фолклорни събори. Каченият на сцената фолклор става своеобразен център, около който се формира новото културно събитие. Съборите се повтарят периодично, приблизително по едно и също време, на едно и също място и постепенно „обрастват" със съпътстващи ги прояви.

Наред със задължителните за всеки събор сцени, участници, зрители, жури и пр., задължително съпътстваща характеристика на събора е амбулантната търговия, както и продажбата на предмети на народното изкуство. Тази страна на съборите, която бе твърде несъществена по времето на социализма поради ограничението на частната инициатива, днес намери широко поле за изява и по свой начин обогати екзотиката на новата традиция. Нещо повече, докато в близкото минало акцентът се поставяше изключително върху сцената и нейните изпълнители, днес естрадата се балансира от извънсценични прояви, без те да доминират над нея (Бояджиева 2001, 207–214; Иванова 2002(2), 324–330).

Така фолклорните събори направиха завой към известните ни от традицията събори, провеждани в чест на селищния светец или патрон. Това доближаване до традицията не лишава фолклорните събори от тяхната специфика и оригиналност. Цялата съвкупност от културни явления, в центъра на които стои фолклорната сцена, има характер на една новосъздадена традиция. Като сбор от прояви сама по себе си тя е автентична. Според мене би могла да се помести в термина на Ерик Хобсбаум „изобретена традиция" (invented tradition – Hobsbawm 1983, с. 1). В тази новосъздадена традиция фолклорът, фолклорните изпълнители и техните изпълнения са връзката с миналото, което продължава да живее, но вече при нови условия, на сцената, в нова културна и социална среда. Старите фолклорни модели в нова среда, освен че съхраняват традицията във форми възможно най-близки до автентичните, но и позволяват тя да се развива по правила и норми, подчинени на съвременните изисквания и условия на живот. Разбира се, това е двупосочен процес – на задържане и развитие – чието протичане зависи изключително от контекста, от мястото на фолклора в съвременното общество и задачите, които му се възлагат. Най-често те са комплексни: и културни, и политически, и научни... Колкото по-ангажирани са съборите с проблемите на съвременния живот, толкова подобре те могат да изпълнят функцията си на връзка с миналото и да трасират пътя на националната художествена култура в бъдещето.

Светът днес се променя особено динамично, така че културните процеси в него също са ускорени. Фолклорните традиции са подложени на различни по степен и характер адаптации към новите условия, създават се и нови традиции. Ролята на сцената в много от тях е водеща. В този смисъл изучаването на отношението „фолклор – сцена" днес добива все по-голямо значение и за фолклористиката.

ЛИТЕРАТУРА

Бояджиева 2001: Б о я д ж и е в а, С. Събори и символи. – В: Традиция, приемственост, новаторство. В памет на академик Петър Динеков. С., 207–214.

Вестник „24 часа“, 1997.

Живков 1981: Ж и в к о в, Т. Ив. Фолклор и съвременност. София.

Иванова 2002 (1): И в а н о в а, Р. Културата на кризата – криза в културата. София.

Иванова 2002 (2): И в а н о в а, Р. Съборите за народно творчество – една нова традиция. – Във: Фолклор, традиции, култура. Сборник в чест на Стефана Стойкова. С., 324–330.

Љубинкович 1999: Љ у б и н к о в и ч, Н. Прошлост, садашност и будучност тзв. новокомпоноване народне музике и турбо фолка. – В: Расковник. Београд, 140–147.

Мицева 2002: М и ц е в а, Е. Тенденции в развитието на фолклора (Една гледна точка). – Във: Фолклор, традиции, култура. Сборник в чест на Стефана Стойкова, 331–337.

Hobsbawm 1983: H o b s b a w m, E. Introduction: Invented Traditions. – In: The Invention of Tradition (eds. E.Hobsbawm, T. Ranger). London–New York.

Чалгата – за и против. С., 2000.

Colović 2000: C o l o v i ć, I. Divlja knizevnost. Beograd.

СЪДЪРЖАНИЕ

Лора Тасева – Триодните синаксари у южните славяни през XIV век (постен цикъл) 5
Иван Дуриданов – Към въпроса за така наречените *kentum*-елементи в праславянски 18
Христина Тончева – Чинопоследованията за *малката и великата схима* в славянските ръкописни евхологии (XI–XVII век) 23
Елена Томова – Българско-хърватско-словенски средновековни връзки (кирилски ръкописни и старопечатни книги от XI–XVII век в Хърватия и Словения) 32
Мария Рачева – Семантични проблеми на българските цветоозначения от праславянски и индоевропейски произход в контекста на техните славянски съответствия 49
Анастасия Петрова – Страхът в балканските езици: културни вариации и сходства 62
Loutchia Antonova-Vassileva – Particularités sémantiques des seconds imperfectifs dans les dialectes bulgares (cadre comparatif) 75
Стефана Калдиева-Захариева – Екзистенциалната проблематика в българската фразеология 83
Иван Куцаров – Глаголната категория вид на действието в славянските езици 99
Вера Маровска – Темпорална и пространствена квантификация и тяхното граматикализиране (развоят на категорията *време* в славянските езици) 104
Найда Иванова – Из историята на вербалния комизъм в българския и сръбския книжовен език през Възраждането (Йован Стерия Попович и Петко Рачов Славейков) 112
Кина Вачкова, Веселин Вачков – Евролингвистични иновации в славянските стандартни езици 122
Руселина Ницолова – Генеративный лексикон Пустейовского и семантическая структура предложения 132
Стефана Димитрова – Конкуренция форм – характерная типологическая черта славянских языков 143
Мирослав Дачев – Езиците на европейската модерност: защо такъв проект ни е необходим днес? 152
Невяна Дончева-Панайотова – Григорий Цамблак, славянските литературни традиции и интелектуалните прозрения на средновековна Европа 156
Елка Димитрова – Изгубената история на българския модернизъм 167
Liliana Minkova – Die übersetztungsprosa der bulgarischen wiedergeburt 176
Илка Енчева – Жанрова идентичност и възможности на южнославянската модернистична скица от края на XIX и началото на XX век 183
Анисава Милтенова – Литературата във формата на въпроси и отговори в славянското средновековие 191
Николай Аретов – Проблематичност и напрежения в славянската идентичност. Константин Иречек и българите 208
Владимир Пенчев – Двойнствената идентичност, или за механизмите на мигрантскотосамосъзнание в славянския свят 221
Николай Даскалов – „Кримски сонети“ на Адам Мицкевич в преводаческата интерпретация на Иван Вазов 228
Димитринка Димитрова-Маринова – Библейският текст в славянските писмени и устни наративи – проблеми на интерпретацията 236
Радост Иванова – Фолклор и сцена 244

СЛАВЯНСКА ФИЛОЛОГИЯ 23

Доклади и статии за XIII международен конгрес на славистите

Редактор *Поли Атанасова*
Коректор *Жана Иванова*

Формат 70×100/16 Печатни коли 15,75

Печатница на Академично издателство „Марин Дринов"
София 1113, ул. „Георги Бончев", бл. 6
Поръчка № 1113

13²

B 2 5 2 8