

ЯЗЫК БИБЛИИ

Лингвотекстологические
исследования



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт славяноведения

БОЛГАРСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт болгарского языка

ЯЗЫК БИБЛИИ

ЛИНГВОТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ



Нестор-История
Москва • Санкт-Петербург
2012

УДК 81'42
ББК 81.0
Я 41

Редакционная коллегия:

ответственные редакторы: д.ф.н., гл.н.с. *Г.К. Венедиктов*
проф. д-р *Елка Мирчева*
члены редколлегии: д.ф.н., в.н.с. *В.С. Ефимова*
доц. д-р *Ивона Карачорова*

Рецензенты:

доктор филологических наук *Т.В. Попова*
кандидат филологических наук *М.М. Макарецв*

Я41 **Язык Библии: лингвотекстологические исследования.** — М. ; СПб. :
Нестор-История, 2012. — 200 с.

ISBN 978-5-90598-617-8

Предлагаемый вниманию читателей сборник статей «Язык Библии: лингвотекстологические исследования» — совместный труд Института славяноведения Российской академии наук и Института болгарского языка им. проф. Л. Андрейчина Болгарской академии наук. Сборник подготовлен в рамках совместного проекта «Социокультурное взаимодействие языков Центральной и Юго-Восточной Европы: история и современность» по плану двустороннего научного сотрудничества РАН и БАН. В нем освещаются некоторые вопросы языка и текстологии древнейших старославянских (древнеболгарских) переводов Библии и среднеболгарских библейских текстов, отражение некоторых особенностей церковнославянского языка в текстах памятников новоболгарской письменности XVII—XIX вв.

УДК 81'42
ББК 81.0

ISBN 978-5-90598-617-8



9 785905 986178

© Институт славяноведения РАН, 2012
© Институт болгарского языка БАН, 2012
© Издательство «Нестор-История»,
редакционно-издательская подготовка, 2012

РУСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

Институт по славянознание

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

Институт за български език

ЕЗИКЪТ НА БИБЛИЯТА

ЕЗИКОВО-ТЕКСТОЛОГИЧНИ

ПРОУЧВАНИЯ

УДК 81'42

ББК 81.0

Я 41

Редакционна колегия:

отговорни редактори: д.ф.н., гл.н.с. *Г.К. Венедиктов*

проф. д-р *Елка Мирчева*

членове на редколегията: д.ф.н., в.н.с. *В.С. Ефимова*

доц. д-р *Ивона Карачорова*

Рецензенти:

доктор на филологическите науки *Т.В. Попова*

кандидат на филологическите наук *М.М. Макарецв*

Я41 **Езикът на Библията: езиково-текстологични проучвания.** — М. ;
СПб. : Нестор-История, 2012. — 200 с.

ISBN 978-5-90598-617-8

Предлаганият сборник статии «Езикът на Библията: езиково-текстологични проучвания» представлява съвместен труд на Института по славянознание на Руската академия на науките и Института за български език «Проф. Л.Андрейчин» при Българската академия на науките. Сборникът е подготвен в рамките на съвместния проект «Социокултурно взаимодействие между езиците на Централна и Югоизточна Европа: история и съвременност» от плана за двустранно научно сътрудничество между РАН и БАН. В сборника се разглеждат някои въпроси, свързани с езика и текстологията на най-старите старославянски (старобългарски) преводи на Библията и на среднобългарски библейски текстове, разглежда се също отразяването на някои особености на църковнославянския език в текстовете на паметниците на новобългарската книжнина от XVII–XIX век.

УДК 81'42

ББК 81.0

ISBN 978-5-90598-617-8



9 785905 986178

© Институт по славянознание на РАН, 2012
© Институт за български език при БАН, 2012
© Издателство «Нестор-История»,
редакционно-издателска подготовка, 2012

Содержание

<i>Марияна Цибранска-Костова (София).</i> Библейските основи на покаяната терминология в Постниковия канонарий.	11
<i>В. С. Ефимова (Москва).</i> Некоторые наблюдения над номинацией лиц в старославянском евангельском тексте (на материале древнейших кодексов).	27
<i>Ивона Карачорова (София).</i> Из лексиката на славянския Псалтир с тълкованията на Теодорит Кирски.	47
<i>Е. М. Верещагин (Москва).</i> К постижению природы сакрального текста: бытование Псалтыри на Руси, в России.	63
<i>Явор Милтенов (София).</i> Текстологически наблюдения върху старозаветните книги на Дванадесетте малки пророци с тълкувания. ...	75
<i>Мария Райкова (София).</i> Библейските образи-символи <i>мляко</i> и <i>мед</i> в църковноюрдическата книжнина.	93
<i>Ф. Б. Людоговский (Москва).</i> Библейский текст в Великом акафисте, в церковнославянских акафистах и их болгарских переводах.	103
<i>А. А. Турилов (Москва).</i> О датировке и писце среднеболгарского Евангелия апракос при Скопском Апостоле 1313 г.	120

<i>Ваня Мичева (София).</i> Библейските лингвокултурни концепти <i>добро</i> и <i>зло</i> в езика на новобългарските дамаскини.	127
<i>Августа Манолева (София).</i> Онародяване на езика на библейските лица в новобългарски паметници от Котленския книжовен център.	146
<i>Лидия Стефова (София).</i> Фонетични църковнославянизми в Райковския дамаскин.	166
<i>Георги Митринов (София).</i> Данни за «Златоградски сборник» в една публикация на родоповеда Стою Н.Шишков.	186

От редколлегии

Предлагаемый вниманию читателей сборник статей «Язык Библии: лингвотекстологические исследования» — совместный труд ученых Института славяноведения Российской Академии наук и Института болгарского языка им. проф. Л. Андрейчина Болгарской академии наук. Он подготовлен в рамках совместного проекта «Социокультурное взаимодействие языков Центральной и Юго-Восточной Европы: история и современность» по плану двустороннего научного сотрудничества РАН и БАН в 2009—2011 гг.

Одна из обсуждаемых в сборнике проблем общего характера — понятие сакральности языка (*lingua sacra*). Поскольку язык Псалтыри следует безусловно признать языком сакральным, здесь предпринимается попытка выявить природу сакрального текста путем наблюдений над бытованием Псалтыри на территории России.

Анализируются особенности лексики отдельных библейских книг, богослужебных текстов и другой христианской литературы. В частности проводится сопоставление лексики толковой и архаичной редакции Псалтыри по неизданной части рукописи ГИМ, Хлуд. 46 и Синайской псалтыри; исследуются некоторые способы номинации лиц в старославянском (древнеболгарском) переводе Евангелия на материале древнейших кодексов; на материале переводов Канонария Иоанна Постника прослеживается установление библейской покаянной терминологии; рассматриваются библейские образы-символы молока и меда в церковнославянской литературе, библейские лингво-культурные концепты добра и зла в памятниках новоболгарской письменности XVII—XVIII вв.

В центре внимания ряда статей находятся некоторые текстологические вопросы, касающиеся библейских текстов: освещается судьба евангельского текста, в виде цитат или пересказа включенного в Великий акафист (византийский церковный гимн), получившего переработку и переосмысление в церковнославянских акафистах и их болгарских переводах; рассматривается дискутируемый в литературе вопрос об истории славянского перевода ветхозаветных книг Двенадцати малых пророков.

Отдельного упоминания заслуживает обсуждаемый вопрос о датировке и писце (глубоком старце) среднеболгарского евангелия апракоса при рукописи Скопского апостола начала XIV в., хранящегося в Пантелеймоновом монастыре на Афоне.

В статьях сборника освещаются и отдельные вопросы воздействия церковнославянского языка на развитие новоболгарского языка, в частности отражение элементов народной речи в языке библейских лиц в памятниках письменности Котелского книжного центра (XVIII — начало XIX в.), фонетические церковнославянизмы в Райковском дамаскине (середина XIX в.), особенности языка «Златоградского сборника» — позднего возрожденческого письменного памятника (1852 г.), включающего греческий список и болгарский перевод фрагментов библейских текстов.

От редколегията

Предлаганият сборник статии «Езикът на Библията: лингво-текстологични проучвания» е съвместен труд на учени от Института по славянознание на Руската академия на науките и на Института за български език «Проф. Л. Андрейчин» при Българската академия на науките. Той е подготвен в рамките на съвместния проект «Социокултурно взаимодействие между езиците от Централна и Югоизточна Европа: история и съвременност» по двустранното сътрудничество между РАН и БАН през периода 2009–2011 г.

Един от раглежданите в сборника проблеми от общ характер е понятието за сакралността на езика (*lingua sacra*). Тъй като езикът на Псалтира безусловно е сакрален, се прави опит да се открие същността на сакралния текст, като се вземат предвид наблюдения върху битуването на Псалтира на територията на Русия.

Анализира се особености на лексиката на отделни библейски книги, богослужебни текстове и други произведения на християнската литература. Направени са съпоставителни изследвания на лексиката на тълковната и архаичната редакция на псалтирния текст по непубликуваната част от ръкопис ГИМ, Хлуд. 46 и Синайския псалтир, изследвани са някои начини за номинация на имена на лица в старославянския (старобългарския) превод на Евангелието върху материал от най-древните ръкописи; на основата на преводите на Канонария на Иоан Постник се проследява формирането на библейската покаянна терминология; разглеждат се библейските образи-символи мляко и мед в църковнославянската литература, както и библейските лингвокултурни концепти добро и зло в паметниците на новобългарската писменост от XVII–XVIII в.

В центъра на вниманието на някои от статиите стоят някои текстологични въпроси, отнасящи се до библейските текстове: съдбата на евангелския текст във вид на цитат или преразказ цитат във Великия акатист (византийски църковен химн), който е бил преработен и преосмислен в църковнославянските акатисти и техните български преводи; разглежда се дискутираният в научната литература въпрос за историята на славянския превод на старозаветните книги на Дванадесетте малки пророци.

Специално внимание заслужава въпросът за датировката и писача на среднобългарското апракос-евангелие в състава на Скопския апостол от началото на XIV в., съхранявано в Пантелеймоновия манастир на Атон.

В статиите в сборника се разглеждат и отделни въпроси на въздействието на църковнославянския език върху развитието на новобългарския книжовен език, в частност отражението на елементи от народните говори в езика на библейските персонажи в книжовните паметници от Котленския книжовен център (XVII — началото на XIX в.); фонетичните църковнославянизми в Райковския дамаскин от средата на XIX в.; особеностите на езика на Златоградския сборник, късен паметник на възрожденската книжнина от 1852 г., включващ препис на гръцки библейски текст и българския му превод.

Марияна Цибранска–Костова

Библейските основи на покаяната терминология в Постниковия канонарий

Културата на Средновековието, взета в цялото си своеобразие от категории, стилове и жанрове, се разглежда като затворена семиотична система, разбираема само с помощта на «великия код» — Библията. Няма област на живота или социума, няма субект — от заглушения глас на индивида до авторитетния на институцията, който да не се вмества в каноните, зададени от този код. На тях е подчинена и концепцията за покаянието.

Един от най-ранните систематични текстове на Православния свят по отношение на това тайнство и свързаните с него църковни наказания — епитимииите, е така нареченият Канонарий или Номоканон на Йоан Постник (нататък КЙП). Последните съвременни изследвания доказват убедително, че паметникът е създаден на гръцки език в периода 546–630 г., а впоследствие е бил неколkokратно допълван и преработван от други лица до IX–X в. (Arranz 1993; Van de Paverd 2006). Така съчинението, което днес познаваме под името Канонарий, всъщност се състои от два основни текста — Протоканонарий и една вторична по-късна добавка, наречена *Didascalia Patrum*. В създаването на всяка една от двете части са взели участие повече от двама книжовници. Затова темата за авторство на цялостния текст продължава да бъде сложна и дискусийна.. По въпроса кой е този Йоан, който в някои преписи се назовава монах и дякон, а в други към името му се добавят прозвището и титлата на Константинополския патриарх Йоан Постник (582–595), са изказвани различни и взаимноизключващи се предположения (Алмазов 1894; Алмазов 1907; Суворов 1901; Крушельницкая 1996). Като цяло участието на Йоан Постник в създаването на някакъв матричен покаен текст не се изключва, но в същото време се акцентира върху решаващата роля на византийското монашество в крайното му оформяне. С последните и най-актуални изследвания върху гръцката текстова история на КЙП в трудовете на М. Аранц и Ф. Ван де Паверд на практика се потвърждава изказаното

много по-рано мнение на Н. А. Заозерский и А. С. Хаханов, че с понятието Номоканон на Йоан Постник се назовава «не някакво единно и първоначално просто по състав произведение, а сложно цяло, съставено от различни части, принадлежащи на различни автори» (Заозерский, Хаханов 1902: 19). Така още по отношение на атрибуцията, а оттук и на времепоявата във византийската писменост, едно от най-важните и основополагащи за покаяната дисциплина съчинения става обект на широки изследователски търсения. Авторството и датирането му обаче не са самоцелна задача, а важен факт за отговора на редица правноисторически въпроси. Сред най-важните от тях са къде и как се заражда преходът от публичното към тайното покаяние — най-съществената промяна в историята на църковното право, и на какви византийски образци се опира рецепцията на този покаен образец в други християнски общества и на други езици.

Толкова важен за християнството текст не е останал без внимание от страна на славянските книжовници и първият му славянски превод се появява още в началото на Х в. Тезата за неговия български произход и връзката с книжовноезиковите концепции и норми на Преславската книжовна школа за пръв път се формулира от Н. Н. Суворов въз основа на най-ранния запазен препис в руската Устюжка крѣмчая от XIII–XIV в. — ръкопис N 230 от Румянцевската сбирка на Руската държавна библиотека в Москва (Суворов 1901; Востоков 1842: 273–279; Срезневский 1897: 113–135; Сводный каталог 1984: 364–367). Тук Канонарият е поместен на л. 856–1106. Заедно с Методиевия превод на Номоканона на Йоан Схоластик, Закона за съдене на хората и Пенитенциала «Заповеди на светите отци» той съставлява най-архаичното ядро от църковноюридическия корпус книжнина за православните славяни. Втори препис, възходящ към Устюжкия, е запазен в Йоасафската крѣмчая от XVI в. — ръкопис N 54 от сбирката на Московската духовна академия в Руската държавна библиотека в Москва (Ушаков 1961: 7). Независимо че дълго време той се е смятал за по-пълен, така както и самата Крѣмчая спрямо състава на своя първообраз — Устюжката (Найденова 2007: 18–20), то днес с повече основание може да се твърди, че Йоасафският препис на Постниковия канонарий има общ архетип с Устюжкия, но се развива като самостоятелна редакция. Изследването на основните термини на покаяната дисциплина в КИП в съпоставителен план със сродните му текстове и паметници от същата епоха показва как се формира една специализирана подгрупа в славянската богословско-догматична и правноканонична лексика и какви са системните вътрешноезикови особености на самите текстове, в които тя се проявява. Самото название на компилирания

труд — κανονόριον, обозначава малък наръчник с канони, който служи като ръководство на изповедника при извършването на тайнството покаяние и определянето на подходящата епитимия. Но всъщност целта на Канонария е нещо повече — той е вид διαθήκη, завет на духовните отци към техните последователи в стремежа да се намери най-точният път към душата на вярващия, да се избегне както прекомерната строгост към грешника, така и лекотата на санкцията.

Първото необходимо условие за цялата покаяна процедура е изповедта на каещия се пред Христовата църква. Нейният новозаветен първообраз е заложен в Мат. 18: 15–17. Но Библията не налага определена система на покаяние, а само нравствения модел и дълбоката верско-религиозна необходимост от покаянието като единствен път към спасението. Установяването на конкретните покаяни практики е дълъг процес на усъвършенстване на библейската норма съобразно самото развитие на християнската църква и нейните ценности. Библейският новозаветен дискурс обаче остава да живее в основния понятиен апарат на покаянието. Най-важните гръцки термини, които първите преводачи на славянски език е трябвало да преведат, вече са използвани в Септуагинтата. В Новия Завет термините «покайвам се» и «покаяние» се предават с глагола μετανοέω и съществителното μετάνοια, претърпели семантично развитие от общото значение «променям мнението си, съзнанието си», «преобръщане, промяна» до значението «разкайвам се, покаявам се», «покаяние, разкаяние». Ето няколко примера за сравнение: Покайте се и вярвайте в Евангелието, Μετανοείτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (Марк.1:15); според Марк. 1:4 Йоан Кръстител проповядва «покаяно кръщение за опрощение на греховете», βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν; Лук. 13:5 — ако не се покаете..., ἀλλ' ἐὰν μὴ μετανοήτε¹ и др. В тях е заложен дълбокият есхатологичен смисъл на абсолютната промяна, преобръщането на вътрешния свят на индивида, възможен само в и посредством вярата (Liturgie et rémission de péchés 1975: 146). Другият основен термин — «изповядвам се», Новият Завет изразява посредством глагола ὁμολογέω, ἐξομολογέω и съответно за «изповед» ὁμολογία (Рим.10:10, 1 Тим.6:12, Мат. 3:6 и др.).

Най-ранният текстов пласт в Канонария на Йоан Постник е от VI в. В този период покаяната терминология вече е в разгърнат вид, обогатена от личното присъствие на великите отци на Църквата. Те развиват

¹ Всички цитати и библейски референции се правят по: *Nestle-Aland*. Novum testamentum graece. Stuttgart, 1993; *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*. Préparé par J-C. Ingelaere, P. Maraval, P. Prigent. Société biblique française, 1996; *Библия*. Издава Св. Синод на Българската православна църква. С., 1982.

Апостолското предание от първите векове на християнството със сложни философски разсъждения. Нещо повече, от епохата на Василий Велики (330–379) и Григорий Ниски (ок. 331 — ок. 394) води началото си изграждането на онази система от норми за вътрешния нравствен живот на Църквата, която стои в основата на понятието църковно право. Този факт сам по себе си показва, че преводът на Постниковия канонарий не би могъл да е сред първите съчинения на славянски език, защото изисква развит понятиен апарат и нормиран книжовен език. Той по-скоро е проява на целенасочената преводаческа дейност в различни жанрове на византийската богословско-догматическа, историческа и литургическа книжнина. Тясната обвързаност на това съчинение с източните школи на Православието и с монашеството спомага чрез славянския му превод да се изгради и терминологията на църковното право. Това се потвърждава от езика на най-стария запазен славянски превод.

Преписът в Устюжката крѣмчая налага производни и от двата основни библейски термина за покаяние и изповед²: *исповѣдающеу сѧ* — *τὸν ἐξομολογούμενον*, *исповѣданиа приимющеу* — *τὸν τὰς ἐξομολογήσεις ἀναδεχόμενον*, *исповѣдание* — *ἐξομολόγησις* и др. Прави впечатление, че основните участници в изповедното тайнство — изповядващият се и изповедникът, се назовават предимно със сегашни деятелни причастия. При това за изповядващия се или за грешника причастията са производни от следните три глагола: *ἐξομολογέω*, *ἐξαγορεύω*, *ἐξαγγέλλω*, предадени в славянския текст повсеместно с производни от глагола *исповѣдати сѧ*. За приемащия изповедта (духовния отец) най-разпространено е производното причастие от глагола *ἀναδέχομαι* — *ὁ ἀναδεχόμενος*. Както установява Ф. Ван де Паверд, от гръцкия оригинал напълно отсъства названието духовен отец — *ὁ πνευματικὸς πατήρ*, много по-рядко и предимно в допълнителните по-късни части на КИП се използва нарицателното съществително *ὁ ἀνάδοχος*. То има много по-широка употреба в чина за кръщение като название на възприемника, гаранта, кръстника, а появата му в изповедното тайнство остава спорадична и без традиция в самите гръцки преписи (Van de Paverd 2006: 29–30). Славянският текст следва особеностите на гръцкия и поради това причастният съответник е от глаголите *приммати*, *въспримати* — *примѣти* *исповѣдание*, *исповѣданиа приимющеу*. Точно два пъти, колкото и в *Didascalia patrum*, на гръцкото *ὁ ἀνάδοχος* съответства *исповѣдникъ* — *всѧ си подоваютьъ ꙗзѣгати исповѣдника* (Суворов 1901: 416),

² Славянският текст се цитира по изданието на Н. Н. Суворов със съответната страница, където е необходимо, а гръцкият текст по изданието на М. Аранц. За коментарни бележки се използва и цитираната нова книга на Ван де Паверд.

и приемлющияго исповѣдника (Суворов 1901: 419). Това е ранен начин за обособяване на агентивна категория в системата на изповедния текст, но той не се налага и причастното именуване остава характерно за чина на изповед до най-късна епоха.

Вторият гръцки библейски термин — μετανοία, в изследвания текст се предава с покаяние: не время во соудити сѧ покаяние, нѣ заветъмъ дѣла/οὐ γὰρ χρόνῳ κρίνεται μετάνοια, ἀλλὰ διαθέσει ψυχῆς (Суворов 1901: 417); нѣ обрѣзмъ покаяни подѣла/ἀλλὰ τῷ τρόπῳ τῆς μετανοίας προσέχομεν (Суворов 1901: 417) и др. Еднокоренният глагол обаче — покаяти сѧ за гр. μετανοέω, почти не се употребява, а в много случаи между понятията и лексемите за изповед и покаяние настъпва пълно семантично тъждество и функционално припокриване. Един от интересните примери в славянския текст се извлича от частта на Протоканонария в УК: приахъ же и азъ недостойнъ и покаяльникъ. и съ мѡужьска пола скотиноу. нѣкакъѣна възпадъша. даже и до самыхъ влатель. В гръцкия източник няма точен съответник на агентивното съществително покаяльникъ в славянския, тъй като е употребено съчетанието ἐδεξάμην ἐξαγορεύσεις, в основата на което стои един от гръцките термини за «изповед» и «изповядвам се» — ἐξαγορεύω, ἐξαγόρευσις. Още по-интересен е фактът, че в гръцките преписи, при това не във всички, вместо тези покаяльникъ, за които се говори в славянския текст, са споменати монасите и игумените, изпаднали в особено тежкия грях на скотоложество с животно от мъжки пол. Единствено славянската версия от УК въвежда лексемите покаяльникъ и влатель, които допускат много по-широко тълкуване. Въпреки че с покаяльникъ славянският превод от УК най-вероятно назовава «лице, което изповядва греховете си, което се покаява» (СРЯ 1990: 148), то остава и по-малката вероятност под това означение да се подразбират монасите, отдадените на вечен покаен статус и служба към Бога, още повече че преписите на КЙП и в гръцката, и в славянската традиция са осъществявани и разпространявани предимно в монашеска среда. Косвено доказателство за това е фиксираното в речника на И. И. Срезневски значение на постъжникъ, νηστευτής ‘който пости, живее във въздържание’ (Срезневский 1896: 1271–1272). По същия начин отново в частта на Протоканонария в единичен случай е засвидетелствано причастието покаявши сѧ за гр. ὁ μετανοῶν (Суворов 1901: 424). Посочените примери показват какви активни словотворчески и семантични процеси протичат в славянската канонична книжнина в процеса на нейното развитие при водещата роля на гръцките кореспондиращи текстове. Последните задават нормата, но не налагат пълно тъждество. Това може да се илюстрира със следната особеност на славянския превод в УК: гръцките термини ἐπιτίμιον, ἐπιτιμάω винаги се предават със

заповѣдь, запрещение, но никога с непреведената гръцка заемка, например да запрещение приимѹтъ, ἐπιτιμίασθωσαν (Суворов 1901: 427) и др. В това отношение КИП се различава от Методиевия превод на Номоканона в 50 титула на Йоан Схоластик, запазен с най-ранен препис отново в УК, тъй като тук гръцката лексема не само се запазва, но и остава непреведена в редица свободни или терминологизирани словосъчетания, с каквито по принцип се характеризира самият Методиев превод. Такива са например съборнаа, каноньскаа, црькъвьнаа епитимия, епитимию дръжчѣти са в значение ‘подлагам се на епитимия, църковно наказание’ и др (Vašica, Haderka 1971; Цибранска-Костова 2000: 78, 116). Всички те превеждат двусъставни фразеологизирани лексикални цялости от гръцкия текст, което говори в полза на тезата, че стремежът на преводача е бил по-последователно да се придържа към езика на оригинала.

Едни от най-ярките покаяни термини в КИП са *комъкати* (са), *комъкание*. Техният произход от лат. *communicare, communion* «причестявам се, причастие» е доказан, но остава спорен книжовният им статус като моравизми, доколкото посредством народния латински в провинциите на Балканите много латинизми са навлизали като ранен пласт в езика на балканските славяни. Именно в лексиката на каноничното право те значително разширяват присъствието си по книжовен път, тъй като от т. нар. класически старобългарски паметници (КСП) са засвидетелствани само в Супрасълския сборник и Синайския евхологий (СтБР 1999: 738). Освен днешните диалектни наследници *комка, комкам се, комкавам, комкувам се* и др. срastването им с българската диалектна територия като основни покаяни термини е толкова по-безспорно, като се има предвид, че те се регистрират не само в старобългарски преводни, но и в оригинални съчинения като Беседата срещу богомилите на Козма презвитер и епиграфски материали още от X в. (Давидов 1976: 24–25; Popkonstantinov, Kronsteiner 1994: 223). В Постниковия канонарий еднокоренни производни се срещат общо 14 пъти, винаги в превод на гр. κοινῶνέω, κοινῶνία. Това напълно съответства на състоянието в Методиевия превод на Номоканона. Прави впечатление, че същите покаяни термини изобщо отсъстват от единствения пенитенциален образец на западния тип покаяние, преведен на славянски от латински източник — Заповедите на светите отци от Синайския евхологий. В този текст основни покаяни термини са глаголите *покаѣти са, постити са, тръгѹвити, алъкати* в превод на лат. глаголи *poeniteo, jejuno*. Очевидно преводаческите особености на първите канонически текстове са зависели преди всичко от езика на източника за превода, като в същото време именно чрез устойчивите тенденции са се проявявали преводаческите концепции и похвати на първите книжовници, създавали преводен

корпус от юридически текстове. В този смисъл споровете около статуса на лексемите *комъкати*, *комъкание* трябва да се решат в полза на тяхната връзка с балканския латински субстрат. Най-ранната им книжовна употреба е именно в Методиевия юридически корпус, по-точно в първия славянски превод на Номоканона. Този превод задава образа, довел до силното им присъствие в КЙП. Поради широкото им разпространение и в западните, и в източните части на Балканския полуостров и поради това, че с Методиевия превод те рано добиват книжовен престиж, тези лексеми са повсеместно наложени в книжовния старобългарски език и в днешните диалекти не само на българския, но и на другите южнославянски езици.

Основни покаяни термини са двойката *постити*, *постъ* със силно присъствие в КСП в превод на гр. *νηστεύω*, *νηστεία*. Същите гръцки лексеми са присъщи на новозаветната библейска традиция, наред с причастните форми *νήστεις*, *νήστις* «постещият». Още в първия преводен славянски номоканон са налице устойчиви термини за основните християнски пости. Така с лексемата *тессаракоστή* (варианти *ἀγία*, *μεγάλη*) се означава 40-дневният предпасхален период, който е и най-важният пост в Източноправославната традиция. В основата на библейската семантична мотивация е заложен прекараният от Исус 40-дневен пост без храна и вода в пустинята (Мат. 4: 2). КЙП показва същите съотношения спрямо гръцкия текст и в този смисъл се родее с Методиевата покаяна лексика: *ἐν τῇ μεγάλῃ τессαρακοστῇ*, *in magna Quadragesima*, *въ великизи постъ*; *τὴν ἁγίαν тессараκοστήν*, *sanctam quadragesiman*, *сѣгъи постъ* (Vašica, Haderka 1971: 323, 309–310). В единични случаи в КЙП е налице числов еквивалент като *въ динизѣи. ѿ. дни* (Суворов 1901: 420). Във връзка с лексемата *постъ* в КЙП се срещат едни от най-ранните писмено засвидетелствани термини и съчетания за назоваване на основните пости, съблюдавани в новохристиянизирания България през IX — XI в. Освен Великия 40 дневен пост, Пасхата, Великденския пост, славянският текст в съответствие с гръцкия източник говори още за две четиридесетници, *τὰς δις тессараκοστὰς τοῦ ἁγίου Φιλίππου καὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων* — *дрогъга поста сѣхъ аплъ и сѣго филѣи*. По този начин се означава Коledният, Рождественският, в епитимийниците наричан още *Филипово говѣние*, тъй като началото му се поставя след деня на св. ап. Филип на 14 ноември, и Петровият (или на апостолите) пост, *Петрово говѣние*. Тези три поста вече са засвидетелствани в ранни руски покаяни текстове, повечето от които имат южнославянски протографи, и в един от най-ранните известни епитимийни състави в Берлинския сборник от края на XIII — началото на XIV в. (Смиров 1914: 166; Miklas, Zagrebin 1988; Цибранска-Костова 2000: 61–65).

Именително-винителната. форма за двойствено число на съществителното *постъ* и на местоимението-прилагателно *другъзи* «другите, двата» в контекста от УК акцентира именно върху важността на тези два поста. Славянският превод от УК съдържа и една текстова особеност в частта на Дидаскалията, отнасяща се до хранителния режим по време на пост. Спрямо гръцките текстове КИП посочва само срядата и петъка като дни за ежеседмично целогодишно прилагане на пенитенциален пост, при това независимо от това колко пъти виновникът е изпаднал в грях. Изключен е понеделникът. Тази особеност характеризира и някои по-късни гръцки преписи на Дидаскалията и може да се използва, наред с други черти, като характеристика на конкретния протограф на гръцката редакция, която е използвал неизвестният славянски преводач на КИП (Van de Pavard 2006: 276). През посочените дни се изисква да се яде само *древданно масло съ сочивомъ и зелиемъ*, гр. ἔλαιον, ὀσπρίον μετὰ λαχάνων. Освен *дръвънъно масло* «зехтин, маслиново олио», което е типичен израз за редица преславски текстове, в това число Ефремовската кръмчая, Супрасълския сборник и Йоан-Екзарховия «Шестоднев», Хрониката на Амартол (Славова 1989: 82), прави впечатление лексемата *сочиво* за «варива, бобови растения». Изключена е употребата на яйца, сирене и риба, прилага се и подходящ към всеки индивидуален режим на пиене на вино. Тази особеност на славянския превод е последователно прокарана в целия текст на Румянцевския препис и двата дни — срядата и петъкът, са приети за дни на задължителен т. нар. стационарен (постоянен, неизменен, винаги в тези дни) пост, което може да означава не просто влияние на гръцкия първообраз, но и на реалното състояние на религиозната практика в България в периода на превода. Що се отнася до самите лексеми *постъ*, *постити*, най-вероятно те са преминали като много ранна готска през старовисокономски заемка *fasta*, *fastan* в предписмения период на славянските говорими диалекти, което се подкрепя от повсеместното им разпространение в трите славянски езикови подгрупи — източните, западните и южните. Тези термини имат наследници и в румънския език като романо-балкански език (*postul*). Наличието им обаче в писмени текстове трябва да се свърже с Методиевото законодателно дело, което има силен отзвук не само в западнославянските земи, но много повече и за по-дълго време на Балканите и в Русия. Във всеки случай и трите текста, които науката свързва с преводаческото перо на славянския първоучител — Закона за съдене на хората, Номоканона от 50 титула на Йоан Схоластик и Анонимната хомилия в Клоцовия сборник, познават лексемата и нейни производни. Друг покаен текст от Методиевата епоха е Пенитенциалът «Заповеди на св. отци» от Синайския евхологий, който също има по-късен кирилски препис в УК. И тук лексемите *постъ*, *постити* се изравняват по значение с *покаяние*, *покаяти са*, *предавайки*

латинските изходни форми *peniteo*, *jejunio*. Това е така, защото латинските *libri poenitentiales* и гръцките *καὶνοικία* са представители на тайното, индивидуалното покаяние, постепенно заменило публичното признаване на греховете и превърнало се в личен, съкровен изповеден акт пред невидимия Бог единствено с посредничеството на духовния отец като Божи наместник. По тази причина покаяната практика започва да се характеризира с най-важния си компонент — поста по дни, седмици, месеци, години. За пореден път се наблюдава ясната обвързаност на КЙП с правноканоничните тенденции и доразвиването на съществуващите норми в средата, в която възниква славянският му превод.

В тази връзка ще се спра на няколко термина, които придават правдობодобност на хипотезата за преславски превод на КЙП. Това са и първите езикови черти, които правят впечатление на Н. Суворов при работата му върху изданието на преписа от УК. Като специфични за него лексеми руският богослов и правен историк посочва *въ сѧ влоуѣдѣ*, *въ сѧ творимѣи влоуѣдѣ* за гр. *μαλακία*, *меньшица* за гр. *παλλακή*, *оумоудити*, *зѧмоудити* за гр. *χρονίζειν*, *сноувление* за гр. *μαυλεσία*, *μαβλησία*, *чистительство* за гр. *ἱερωσύνη* «свещеничеството, ранга на свещениците».

Всъщност с най-висока локализираща стойност е именно последният термин. В КЙП според УК се срещат употреби като приити же въ чистительство, ἔρχεσθαι δὲ εἰς ἱεροσύνην, въ чтительскѣи чинѣ, εἰς ἱεροσύνης ἀξίαν (Суворов 1901: 428). И двете еднокоренни лексеми са засвидетелствани в първата и по-архаичната част на Канонария. Още от анализите на А. Соболевски и Й. Вашица (Соболевский 1910: 121; Vašica 1959: 6) лексемата *чиститель* за гр. *ἱερεύς*, развита на базата на асоциацията с *ἱερός* — *чистъ* и употребявана основно в Ефремовския препис на Фотиевата Синтагма от 14 титула, се счита за източнобългаризъм, а оттук самият превод се свързва с Източна България и преславските книжовници от края на Х в. От натрупаните данни за преславската лексика в последните години става ясно, че типичните преславизми за гр. *ἱερεύς* са *жъръць*, *свѣщенникъ*, *прѣвосвѣщенникъ*, докато същото гръцко съществително остава непреведено като *иерѣи* в Кирило-Методиевата лексика (Славова 1989: 57; Найденова 2007: 15). Може да се предположи, че употребените в КЙП лексеми са се специализирали в системата на юридическата книжнина, а съвпадението между Ефремовския препис и КЙП в УК само доказва, че и двата текста са свързани с една и съща книжовна школа и с еднакви преводачески тенденции. Освен в Ефремовската крѣмчая и в КЙП, старославянската лексикология разполага с *чистительствовати*, *чистѣи* *іероветѣомаи*, *іерός* в Пандектите на Никон Черногорец, но книжовникът е силно повлиян от Постниковия канонарий и е заимствал буквално цели пасажи от това

съчинение в своя труд. Друг лексикографски източник на лексемата е славянският превод на византийската Еклога, чиято Съкратена редакция, поместена в Мерило Праведное, също е дело на преславските книжовници (Найденова 2007: 15). Оказва се, че еднокоренната лексикална група е присъща като цяло на самата Устюжка кръмчая. Така според приведените от К. Максимович инципители от нейния състав и от мои лични наблюдения при работата ми *de visu* с Румянцевския препис веднъж се среща чистъ в 34-ти канон на Трулския събор и веднъж чистѣтельскъи чинъ в 16-ти канон на Втория Никейски събор, и двата близки до вариантите в Ефремовската кръмчая (Максимович 2004: 141–142, 227–228). Към това може да се добави изобилният лексикален материал от други части на УК: чѣтиельмъ, ѿ большаго чѣтиела стго, ѿ чѣтиела, чѣтиель, чѣтиельства изгнанаъ боудеть, л.79а, като в последния пример безпредложният родителен падеж е белег на архаичност, за рогнание чиноу чѣтиельскому, л.84б. Така приведенният материал от УК показва, че разпределенията в употребите на еднокоренната терминологична група са основно в извадки от т.нар. Collectio 93 (87) capitulorum като гражданскоправната структурна съставка на Ефремовската кръмчая, отделни правила, заимствани също във вида, в който те са засвидетелствани в Ефремовската кръмчая, и в КИП. Наличието на толкова характерен лексикален маркер отрежда на тези текстове общо място в обособен текстов корпус, различен от този на Методиевия номоканон, Закона за съдене на хората и Пенитенциала в УК, и напълно подкрепя предположението, че първите три компонента са заимствани от общ източник при съставянето на църковноюридическия сборник, познат днес като Устюжки.

Пряко свързани със специализирането на покаяната терминология у Постник са и следните три глагола, на които ще се спра отделно:

Замоудити, оумоудити, замедлити превеждат гр. χρονίζω ‘повтарям много пъти дадено действие, продължавам да правя, хронифицирам’. Те се отнасят до повторително, персистиращо греховно деяние, от което виновникът не може да се отърси, както казва самият текст, до края на живота си: замедливъ до старости, χρονίσας δὲ καὶ ἔως γήρας (Суворов 1901: 429), сравни още замоужышь (Суворов 1901: 430) с русифициран облик ж в м. жд< *dj в основата на миналото деятелно първо причастие. Още от двата основни представителя на източнобългарските книжовни норми в КСП — Супрасълския сборник и Савина книга, фонетичните дублети моудити — мждити «бавя се, закъснявам» и прилагателното мждьнъ, моудьнъ имат широко присъствие (СтБР 1999: 872). Третият глагол очевидно е проникнал като по-употребяван говорим синоним за руския преписвач на кодекса. Той се среща във варианта оумедливъ и в Закона за съдене на хората за гр. ῥαθυμίσας (Максимович 2004: 43).

Глаголът *огрѣнѣти* сѧ (*огрѣновени*) се превежда в руските лексикографски справочници като «въздържам се, отклонявам се, отделям се от нещо» по Изборника от 1076 г., Ефремовската кръмчая, Сборника на Ярослав (СРЯ 2000: 83; Найденова 2007: 19). КИП си служи изключително често с тази лексема в превод предимно на гр. ἀποκόπτω, като в повечето случаи в текста на УК тя е представена с начален префикс ѿ: ѿгрѣноуѣтъ сѧ воудѣтъ, ѿгрѣнѣтъ сѧ, ѿгрѣновение и др. Първоначалното значение на гръцкия глагол, подсилено от префикса ἀπο за отделяне, отдалечаване от нещо, е «отси-чам», както и в новозаветния гръцки на Септуагинтата. Преводът на този глагол в КИП в съвременния английски вариант на Ван де Паверд е с root out, буквално «изкоренявам, унищожавам до основи». Ето защо много вероятно е славянският преводач да е следвал глаголната префиксация като модел в гръцкия текст. По този начин от словообразователно гледище изследваната лексема е първичен глагол от свършен вид *огрѣнѣти/огрѣновати* и в съзнанието на преводача е свързан с признака «отклоняващо се от правата посока действие» на корена *gren-, същия като в глагола *грѣсти* <*grentti. Семантичният контекст на глаголната употреба безизключително е свързан с отказването, въздържането от порока и греха.

Синонимни лексеми на горния глагол са още *оухвати*, ἀποκόπτω, проαποκόπτω и отглаголното съществително *огрѣване*, ἀποχή, девербатив от несвършената глаголна основа *грѣти/грѣвати* (сравни днешните форми *греба, огребвам, огреба, огребувам* и др.) в значение «огребвам, стигам до основи», които по смисъл също попадат в семантичното поле на изкореняването, унищожаването на греха. Такова разнообразие от изразни средства за едно и също понятие подсказва голямото внимание, което преводачите са отделяли на създаването на терминологичен апарат в покаяната книжнина.

КИП е изключително популярно съчинение през целия средновековен период, затова може да се очаква, че под различна форма и в различни редакции то е било обект на многократни преводи. Още през XIV в. вече са оформени основните славянски редакции, които се опират на различни гръцки варианти на Постниковия канонарий. Това е динамична епоха за балканските народи, в частност за Българската държава и църква, изпълнена с етапи на разцвет за книжнината, с борби срещу ереси и друговеци и белязана от трагичния акт на османското завоевание на Балканите. В тази епоха един текст като КИП е защитавал устоите и чистотата на православната вяра и поради това активно е преписван. Известните редакции на това съчинение са:

А) Обширната редакция, която копира в текстологично отношение преписа от Устюжката кормчая. Тя остава типична за църковноюрдическите

сборници. През XIV в. обаче я виждаме да функционира в нов, различен превод. Особено ценен за изследването ѝ е постъпилият едва през 1959 г. български препис N 1160 в Църковния Историко-Архивен Институт при Българската Патриаршия, който по филиграноложки анализ се датира от 60–70 г. на XIV в. и вероятно е свързан с управлението на цар Йоан Александър (1331–1371) — вторият «Златен век» за българската култура. Този български ръкопис засега е един от най-ранните славянски църковно-юридически сборници, известни изобщо на науката (Кръстев, Янакиева 2007). По особености на състава той се родее с други среднобългарски търновски ръкописи, запазени днес в руските книгохранилища като ГИМ Хлуд. 76 от 1330 г., РГБ Муз. собр. 3169 от XIV–XV в. и РНБ Q. П. 90 от XIV в. (Турилов 2005; Белякова 2007).

Б) Съкратената редакция в състава на славянските изповедни чинове. Тази група преписи е изключително многобройна и застъпва основно литургическия, свързан с изповедното тайнство аспект на КЙП, поради което се разпространява предимно в требници.

В) Редакция на КЙП като допълнение към Синтагмата на Матей Властар — византийски юридически компендиум от 1335 г., преведен на славянски още през втората половина на XIV в.

Г) Отделни части от КЙП влизат в новия епитимийен номоканон, по-късно станал известен с името Номоканон при Великия Требник, чийто гръцки образец възниква през XIV–XV в., а славянският му превод много скоро след това, по всяка вероятност на Атон.

Най-близо до славянския първообраз стои първата редакция и поради това специализираното изследване на езиково-текстологичните съотношения между преписа в УК и рък. ЦИАИ 1160 може да предложи допълнителни филологически аргументи за характеристиката на времето и мястото на първия славянски превод, както и на традицията, на която той дава начало. Така изследваните по-горе специфични глаголни форми в ЦИАИ 1160 се предават по следния начин: срещу огрѣнѣти сѧ в среднобългарският препис стои оставити сѧ, прѣдѣѡѡсѣкати, ѡсѣкати, по същия начин охавити сѧ се предава с ѡсѣкати. Примери:

УК: запрѣщѣнїе имать аще того не ѡгрѣнѣтъ сѧ (Суворов 1901: 418);

ЦИАИ 1160: запрѣщѣнїе и ѡлжѣнїе имѧ аще такового не оставит сѧ дѣлаѧ (л. 50 а);

УК: скоро страха ради ^ж биа охавившо сѧ (Суворов 1901: 417);

ЦИАИ 1160: скорѣ еже бжїа ради страха ѡсѣкшѧ сѧ ѡ нѣ (л. 47 б) и др.

Повсеместно в текста на преписа от ЦИАИ 1160 оумждити се заменя от вжснѣти, комжканиѣ, комжкати сѧ от причастити сѧ, причастїе и други показателни езикови промени, свидетелстващи в полза на нов

среднобългарски превод. Разкриването на неговите езиково-текстологични особености е предстоящ приоритет в проучването на КЙП и неговата съдба на Славянския юг и в Русия. Сравнението между УК, ЦИАИ 1160 и ГИМ Хлуд.⁷⁶ недвусмислено говори в полза на няколко основни тенденции в развитието на този текст в славянска среда:

Двата среднобългарски преписа от XIV в. възхождат към общ архетип и са съкратени спрямо УК, макар че пазят връзката с първообраза на първия славянски превод и, като цяло, спазват неговата подредба. Промените засягат отпадането на отделни цитати, именни позовавания и канонични референции, които преписът от УК е съдържал във вид на своеобразни хипертекстове с висок престиж, придаващи надеждност на самия КЙП. Един от показателните примери е фактът, че в нито един от известните досега гръцки преписи на КЙП не се съдържа цитат от 110-ти канон на поместния събор в Картаген от 419 г., докато в УК той е вмъкнат (Суворов 1901: 428), при това във вариант, близък до наличния в Ефремовската кръмчая. Тъй като по най-съвременни комплексни филологически и правно-исторически данни преславският превод на т.нар.предфотиева, трета или систематическа редакция на Номоканона от XIV титула, съхранена в Ефремовския препис, е възникнал не по-рано от 912 г., с която година завършват хронологическите статии в състава му (Найденова 2007: 13), то преводът на КЙП би следвало да се хронологизира след тази дата, имайки предвид, че преводачът или преводачите му са заемали от готовия вече правноканонически образец. Тази приблизителна датировка напълно съпада с историко-социалния контекст на Симеоновата епоха като епоха на институционално укрепване на Първото българско царство, извоюване на политически, военен и културен престиж не само в Югоизточна Европа, но и в християнското европейско семейство, силна византинизация в културно-идеологическо отношение и превръщането на България в един от полюсите на византийския цивилизационен модел. Подобни мащабни и интензивни процеси не биха могли да протекат без придобиването на правно-политически и държавно-административен опит, заложен в юриспруденцията, част от която е и каноничното право. Това е най-вероятната причина в България на цар Симеон първият славянски Номоканон в превод на първоучителя Методий да е бил заменен от нов, по-обхванен и отговарящ в по-голяма степен на нуждите на българското общество юридически компендиум, който поради това е съдържал и силен гражданскоправен раздел (*Collectio 93 capitulorum*, извадки от Прохирона и Еклогата).

Що се отнася до мястото на самия КЙП в тези процеси, аз застъпвам тезата, че неговият превод е дело на монашеските среди в Преслав, които

са били основните инициатори за преводи на епитимийна книжнина. Самият Устюжки препис, без да броим естествените липси от загубени листове в УК, е запазил първичния гръцки текст от VIII–IX в. такъв, какъвто преводачите са го намерили в гръцките ръкописи от епохата. Те са се придържали към текстовия корпус, за да предадат максимално изчерпателно всичките му особености, тъй като в зората на покаяната книжнина на славяните всеки каноничен детайл е бил от значение за духовното израстване на славянските изповедници. КЙП е съчинение на монаси за монаси, той е духовен завет на създателите на източноправославната покаяна култура към техните наследници. В по-късната епоха отношението към този компилативен труд се променя в самата гръцка традиция. Появяват се съмнения в надеждността му, повторенията се съкращават, противоречията в някои наказателни схеми, съжителството на повече от една и създаването на объркване и неясноти, се примиряват. Българските преписи на това съчинение отразяват именно този процес и свидетелстват за активното отношение към него в епохата на Първото и Второто българско царство.

Фактът, че редакцията на КЙП присъства в УК, но отсъства от Ефремовския кодекс означава, че след първоначалното натрупване на юридически преводи, е настъпил естественият процес на групирането им в сборници по определени критерии. В този смисъл езиково-текстологичните особености на това съчинение в славянските му редакции могат да бъдат надежден ориентир за начините и тенденциите в превеждането, компилирането и съставителството на самите църковноюридически сборници.

Започнали с библейските и богослужебните книги, първите славянски преводачи са потърсили нови хоризонти за укрепването на християнската вяра и Църквата и са ги намерили в текстовете на каноничното право като Постниковия канонарий.

Литература

Алмазов 1894 — *Алмазов А.* Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт внешней истории. Исследование преимущественно по рукописям. Т. 1–3. Одесса, 1894 (reprint 1995).

Алмазов 1907 — *Алмазов А.* Канонарий монаха Иоанна. К вопросу о первоначальной судьбе номоканона Иоанна Постника // Записки Императорского Новороссийского университета. Т. 109. Одесса, 1907. Ч. 2. С. 1–170

Белякова 2007 — *Белякова Е.* О составе Хлудовского Номоканона (К истории сборника «Зинар») // Старобългарска литература. 37–38. 2007. С. 114–131.

Библия 1982 — *Библия.* Издава Св. Синод на Българската православна църква. С., 1982.

Востоков 1842 — *Востоков А.* Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842.

Давидов 1976 — *Давидов А.* Речник — индекс на презвитер Козма. С., 1976.

Заозерский, Хаханов 1902 — *Заозерский Н. А., Хаханов А. С.* Номоканон Иоанна Постника в его редакциях грузинской, греческой и славянской. М., 1902.

Крушельницкая 1999 — *Крушельницкая Е. В.* Епитимийник преп. Кирилла Белозерского как источник по истории духовнической практики // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб., 1999. С. 196–210.

Кръстев, Янакиева 2007 — *Кръстев А., Цв. Янакиева.* Архивски номоканон. Български ръкопис от XIV в. Фототипно издание. Шумен, 2007.

Максимович 2004 — *Максимович К. А.* Законъ судъный людемъ. Источниково-ведческие и лингвистические аспекты исследования славянского юридического памятника. М., 2004.

Найденова 2007 — *Найденова Д.* Преводни византийски закони паметници в Първото българско царство (IX–X). Автореферат на дисертация за присъждане на образователната и научната степен «доктор». С., 2007.

Сводный каталог 1984 — Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. IX–XIII вв. М., 1984.

Славова 1989 — *Славова Т.* Преславска редакция на Кирило-Методиевия старобългарски евангелиски превод // Кирило-Методиевски студии. Кн. 6. С., 1989.

СРЯ — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975.

Смирнов 1914 — *Смирнов С.* Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1914. (Reprint: Gregg International publishers limited, England, 1970.)

Соболевский 1910 — *Соболевский А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии (Номоканон Йоанна Схоластика. Словарный материал двух древних памятников чешского происхождения. Беседы на Евангелие папы Григория Двоеслова. Евангелие Никодима. Заповядь светых отец и Закон судный людем // Сборник ОРЯС. Т. 88. № 3. СПб., 1910.

Срезневский 1896 — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 1–3. СПб., 1893–1912.

Срезневский 1897 — *Срезневский И. И.* Обзорение древних русских списков Кормчей книги. СПб., 1897.

СтБР — Старобългарски речник. Т. 1. С., 1999. Т. 2. С., 2009.

Суворов 1901 — *Суворов Н.* Вероятный состав древнейшего исповедного и покаянного устава Восточной Церкви // Византийский временник. Т. 8. 1901. С. 357–434.

Турилов 2005 — *Турилов А. А.* К истории тырновского «царского» скриптория XIV в. // Старобългарска литература. 2005. Кн. 33–34 в чест на Климентина Иванова. С. 305–328.

Ушаков 1961 — *Ушаков В. Е.* О языке Устюжской Кормчей XIII–XIV вв. Киров, 1961.

Цибранска-Костова 2000 — *Цибранска-Костова М.* Формиране и развитие на старобългарските лексикални норми в църковноюридическата книжнина. С., ДИОС, 2000.

Цибранска-Костова 2005 — *Цибранска-Костова М.* Старобългарският глагол «тръгъувати» // Български език. 2005. Кн. 3. С. 61–65.

Arranz 1993 — *Arranz M.* I penitenziali Bizantini. Il Protokanonarion o Kanonarion Primitivo di Giovanni Monaco e Diacono e il Deuterokanonarion o «Secondo Kanonarion» di Basilio Monaco (= Kanonika 3). Roma, 1993.

Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament. Préparé par J-C. Ingelaere, P. Maraval, P. Prigent. Société biblique française, 1996.

Liturgie et remission des péchés. Conférences Saint-Serge. XX semaine d'études liturgiques. Roma, 1975.

Miklas, Zagrebin 1988 — *Miklas H., V. Zagrebin.* Berlinski sbornik. Codices selecti. Vol. 79. Graz, 1988.

Nestle-Aland 1993 — *Nestle E., Aland K.* Novum testamentum graece. Stuttgart, 1993.

Popkonstantinov, Kronsteiner 1994 — *Popkonstantinov K., O. Kronsteiner.* Старобългарски надписи/Altbulgarische Inschriften. Vol. I–II // Die Slawischen Sprachen. Bd. 36, 1994.

Van de Paverd 2006 — *Van de Paverd F.* The Kanonarion by John, monk and deacon and Didascalia Patrum. Pontificio Istituto Orientale. (=Kanonika 12). Rome, 2006.

Vašica 1959 — *Vašica J.* Collectio 87 (93) capitulorum dans les Nomocanons slaves // Byzantinoslavica. 1959. XX. S. 1–8.

Vašica, Haderka 1971 — *Vašica J., K. Haderka.* Nomokanon // Magnae Moraviae Fontes Historici IV. Leges Textus Iuridici Supplementa. IV. Brno, 1971. S. 205–363.

В. С. Ефимова

Некоторые наблюдения над номинацией лиц в старославянском евангельском тексте (на материале древнейших кодексов)

Исследуя в свое время на материале Мариинского евангелия метатекст и его функции в евангельском тексте и отмечая полемичность как характерную черту последнего, Т. М. Николаева обратила внимание в этой связи на особую роль в нем разных способов номинации. В качестве примера она приводит целый ряд разнообразных наименований Иисуса Христа: «полифония наименований и полемика отношений создают огромный диапазон номинаций: *Нѣхъ — ѿнѣ члвчѣткы — тектоновѣ ѿнѣ — Хъ ѿнѣ бѣжнн — Нѣхъ Назарѣнннѣ — ѿнѣ мон възлюблены — члвкъ съ — цѣрѣхъ Нѣзданлѣхъ — нарицаемы Хъ — цѣрѣхъ нуденикъ — оучителю — равънн — гн — наставниче — тѣхъ и др.» (Николаева 2000: 566). «Имя становится ярлыком сути, — пишет далее Т. М. Николаева, — переносящим на себя свойства сути и воплощающим ее» (Там же).*

Очевидно, что «ярлыки сути», о которых пишет Т. М. Николаева, были присущи в равной мере и греческому тексту Евангелия, служившему оригиналом для первого славянского перевода: *Нѣхъ* — Ἰησοῦς (Мт 1,1; Мт 1,21; Мт 1,25 и мн. др.); *ѿнѣ члвчѣткы* — Ὑἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Мт 8,30; Л 6,22 и др.); *тектоновѣ ѿнѣ* — ὁ τοῦ τέκτονος υἱός (Мт 13,55); *Нѣхъ Назарѣнннѣ* — Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος (Л 18,37); *ѿнѣ мон възлюблены* — ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός (Мт¹ 3,17); *цѣрѣхъ Нѣзданлѣхъ* — ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ (И 1,49); *нарицаемы нѣ* — ὁ λεγόμενος Ἰησοῦς (И 9,11); *цѣрѣхъ нуденикъ* — ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (Мт 27,11); *оучителю* — διδάσκαλε (Вос.) (Мт 12,38; Мт 22,16; Мт 22,24 и др.); *равънн* — ῥαββί (Мт 26, 49 и др.); *наставниче* — ἐπιστάτα

¹ В Мариинском евангелии этот стих отсутствует, так как начало рукописи утрачено, но он сохранился в других древнейших кодексах (Зогр, Ас, Сав, Остр и др.).

(Voc.) (Л 5,5; Л 8,24; Л 8,45 и др.) и т.д. Очевидно также, что народная славянская речь того времени не располагала «арсеналом» наименований, соответствующим богатству подобных рядов². Учитывая, что перевод евангельского текста следует, несомненно, отнести к начальному этапу становления старославянского языка³, мы попытаемся в данной работе рассмотреть фрагмент его лексического инвентаря — наименования лиц, употребляемые в древнейших евангельских кодексах, — под несколько необычным углом зрения, поставив вопрос: можно ли определить, какие языковые средства для перевода «ярыков сути» были (или не были) в распоряжении первых переводчиков Евангелия на славянский язык? Иными словами, как они «выходили из положения», решая задачу передачи «огромного диапазона номинаций»?⁴ Ведь уже в приведенном Т. М. Николаевой в качестве примера ряду лексем можно найти наименования, различные с этой точки зрения по способам номинации: «старые»

² Традиционный взгляд на старославянский язык как на чуть ли не письменный вариант праславянского, распространенный особенно среди зарубежных палеославистов, в некоторой мере оправдан в отношении фонетики и морфологии. Ср., например, такое высказывание Й. Райнхарта: «Das Altkirchenslavische ist ein (ost-)südslavischer Dialekt des (Spät-)Urslavischen und ersetzt bei der Rekonstruktion in vieler Hinsicht das Urslavische» (Reinhart 2002: 133). Однако и Й. Райнхарт далее пишет об инновациях старославянского языка в сфере морфологии. В отношении же лексического инвентаря смешение старославянского языка с праславянским не выдерживает никакой критики, и на современном этапе развития палеославистики это стало совершенно ясным. [Ср., например, взгляды середины прошлого века в (Vaillant 1962: 124)].

³ Процесс становления и развития старославянского языка отражен в «классических старославянских» рукописях: хотя все они представляют собой древнеболгарские списки X–XI вв., отстоящие по времени написания на столетие и более от своего первого протографа (перевода), палеослависты сходятся во мнении, что первоначальный этап в значительной мере отражен евангельскими кодексами; Сборник Клоца и Синайский евхологий отражают моравский период становления старославянского языка; Супрасльская рукопись, Зографские листки, Хиландарские листки, Зографский палимпсест носят на себе следы деятельности книжников Преславской школы письменности (Дограмаджиева 1981; Верещагин 1985 и др.).

⁴ Проводя эти разыскания, мы ни в коей мере не ставим себе целью проследить историю славянского перевода Евангелия и восстановить его первоначальный текст, но, указывая на материал ряда древнейших кодексов и учитывая известные разночтения греческого текста, считаем, что накопление подобных данных в конечном счете может способствовать решению и этой кардинальной проблемы палеославистики.

славянские лексемы (гѣнѣзъ, чловѣкъ), в том числе и «старые» славянские заимствования (цѣлѣрь); грецизмы (Христосѣзъ), в том числе и древнееврейского происхождения (Нисусѣзъ, рабѣнь); лексемы с продуктивными славянскими суффиксами, возможно создаваемые нередко и самими переводчиками (оучитель, наставляникъ, чловѣчьскѣтън), в том числе и на базе основ греческого происхождения (наздрѣнникъ, издраникъ, нидникъ). Заметим, однако, что в упомянутом ряду все же не представлены еще два важнейших способа номинации, использовавшиеся древними книжниками для создания наименований лиц, — субстантивное употребление прилагательных и причастий и калькирование.

Палеослависты мало обращали внимания на такой способ номинации лиц в старославянском языке, как субстантивное употребление прилагательных и причастий. Между тем наименования лиц, образованные этим способом, играют в евангельском тексте по крайней мере не меньшую роль, чем «обычные» существительные. Способ номинации лиц лексемами с адъективной семантикой и древней структурой общеименной суффиксации (типа глѣухъ(ѣн) ‘глухой человек’, млладъ(ѣн) ‘младенец’, сирѣкъ(ѣн) ‘сирота’ и т. п.), издавна свойственный народной славянской речи, был воспринят старославянским языком, получил в нем существенное развитие, и субстантивное употребление прилагательных с продуктивными суффиксами и причастий стало одним из основных способов образования новой старославянской лексики (Ефимова 2000; Ефимова 2010; Ефимова 2011: 41 и след.). В известной мере использование этого способа древними славянскими книжниками провоцировалось греческими оригиналами, особенностью языка которых было наличие массы лексем, либо не имевших суффиксов, маркированных как частеречные суффиксы существительных, либо имевших суффиксы прилагательных, и которые могли — в зависимости от потребностей генерирующего текст — номинировать как признак предмета (выступая в роли прилагательных), так и сам предмет (в нашем случае именуя лицо). Наименования лиц в виде субстантивно употребленных причастий также были характерны для языка греческих оригиналов старославянских текстов.

Обратим внимание, например, на то, как именует Иисус Христос лиц в знаменитой Нагорной проповеди. Лица-субъекты «блаженств» номинируются по их морально-нравственным качествам и свойственным им действиям. В греческом оригинале для этого используются субстантивно употребленные прилагательные и причастия, в том числе субстантивно употребленные прилагательные и причастия с зависимыми словами,

образующие несколькословные номинации⁵. Старославянский текст в выборе способа номинации почти всегда следует греческому. Ср.:

- субстантивно употребленные прилагательные греческие и субстантивно употребленные прилагательные в старославянском переводе:
 - в Мт 5,5 οἱ πρᾶεῖς — кротѣци Зоґр, Вук, Бан; кротѣцици Ас, Сав, Остр, Мст (μακάριοι οἱ πρᾶεῖς — блаґени кротѣци. Зоґр и т.д.);
 - в Мт 5,7 οἱ ἐλεήμονες — милоґтиґни Зоґр, Ас, Сав, Остр, Мст; милоґтиґни в Вук; млѣтѣни в Бан;
- субстантивно употребленные прилагательные с зависимыми словами греческие и субстантивно употребленные прилагательные с зависимыми словами в старославянском переводе:
 - в Мт 5,3: οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι — ништити дхѡмь Зоґр, Остр, Мст; ницици дхѣмь Ас, Вук, Врач, Бан (Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι — Блаґени ништити дхѡмь Зоґр и т.д.);
 - в Л 6,20: οἱ πτωχοὶ [τῷ πνεύματι] — ништити дхѡмь Зоґр, Ас, Сав, Ват, Остр, Мст; ницици дхѡмь в Вук, Бан;
 - в Мт 5,8: οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ — чистити ґрдѣемь Зоґр, Ас, Сав, Ват, Остр, Мст, Добрм; ѣтѣи ѡѣемь в Бан;
- субстантивно употребленные причастия греческие и субстантивно употребленные причастия в старославянском переводе:
 - в Мт 5,4: οἱ πένθοντες — плачѣштѣи Зоґр, плачѣштѣици Ас, Сав, Остр, Мст, Бан; плачѣщеи в Вук;
- субстантивно употребленные греческие причастия с зависимыми словами (несколькословные номинации) и субстантивно употребленные причастия с зависимыми словами в старославянском переводе:
 - в Мт 5,6: οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην — млѣжштити и жаждажштити правды Зоґр, Ас, Сав, Остр, Мст; млѣжштити и жажжѣштити правды в Мст 188 б; млѣжштити и жажжѣштити правды рѣдѣи в Вук; млѣжштити и жажжѣштити правды рѣдѣи в Бан (μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην — блаґени млѣжштити и жаждажштити правды Зоґр и т.д.);
 - в Мт 5,10: οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης — изгнаници правды рѣдѣи Зоґр, Вук, Бан; изгнаници правды рѣдѣи Ас, Сав, Остр, Мст;
 - в Л 6,21: οἱ πεινῶντες νῦν — млѣжштити нынѣ Зоґр; млѣжштити нынѣ Ас, Сав, Остр, Мст, Вук, Добрм, Бан; млѣжштити нынѣ Врач;
 - в Л 6,21: οἱ κλαίοντες νῦν — плачѣштѣи нынѣ Зоґр, Ас, Сав, Остр, Мст, Вук, Добрм, Врач, Бан; плачѣштѣи Мар.

⁵ О соотношении номинаций, представляющих собой «единицы-обозначения» и «единицы-описания» (несколькословные номинации, «аналитические дескрипции»), см., например, в (Кубрякова 2000: 25).

В одном случае в «блаженствах» старославянский перевод наименования лица не следует греческому оригиналу в морфемно-семантической структуре слова, а именно в Мт 5,9: οἱ εἰρηνοποιοί — *ѡмирѣѡштн* Зогр, *ѡмирѣѡщен* Ас, Сав, Остр, Мст; *ѡмирѣѡщен* *ѡ* в Вук; *ѡмирѣѡще* в Бан (*μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί* — *ѡжжени ѡмирѣѡштн* Зогр и т. д.). Здесь двукорневому греческому наименованию ὁ εἰρηνοποιός ‘миротворец’ (композиру — ср. εἰρήνη ‘мир, мирная жизнь’ и ποιεῖν ‘создавать, творить’) соответствует субстантивно употребленное причастие *ѡмирѣѡшн* (*ѡ*) (от гл. *ѡмирѣѡти* ‘мирит, примирять’). В этом мы видим одно из проявлений характерной для старославянского перевода евангельского текста тенденции: греческие двукорневые наименования лиц (композиру) часто переводятся однокорневыми наименованиями с другой мотивированностью и иногда с совершенно другой исходной семантикой корня, характеризую лицо как бы «с другой стороны» (то есть перевод осуществляется «по смыслу», греческие и старославянские лексемы сходны только в используемых значениях, а не в морфемно-семантической структуре). Ср.:

- ἀιχμάλωτος ‘пленник’ (ср. αἰχμή ‘копье’, ‘сражение, бой’ (Frisk I: 48) и ἀλίσκεσθαι ‘попадаться (в плен)’ — *пѣѣнникъ* ‘пленник’ в Л 4,19 Мар, Ас, Сав, Остр, Арх, Мст, Вук, Добрм, Добр [*пѣѣнникъ* в Бан] (образование от сущ. *пѣѣнъ* ‘плен’);
- εὐνοῦχος ‘букв. охраняющий ложе’ (ср. εὐνή ‘ложе’ (Frisk I: 589) и ἔχειν ‘держать’, ‘владеть’, ‘охранять’) — *ѡжженикъ* ‘кастрат, евнух’ в Мт 19,12 Мар, Ас, Сав, Остр, Арх, Мст, Врач [*ѡжженикъ* в Бан] (от гл. *ѡжжети* ‘портить’, ‘кастрировать’);
- κληρονόμος ‘наследник’ (ср. ὁ κληρὸς ‘доставшееся по жребию’, ‘наследство’ и ὁ νόμος ‘обычай’, ‘закон’) — *наслѣдникъ* ‘наследник’ в Мт 21,38 Мар, Ас, Сав, Боян, Ват, Остр, Мст, Вук, Врач, Добр, Бан; в Мк 12,7 Зогр, Мар, Вук, Добр, Бан [*прнчѣстникъ* в Мст, *прнчѣстникъ* в Добрм]; в Л 20,14 Зогр, Мар, Вук, Добрм, Добр, Бан [*прнчѣстникъ* в Мст] (от гл. *наслѣдѣти* ‘наследовать, стать наследником’);
- πανδοχεύς ‘содержатель постоялого двора’ (ср. πᾶς, ср. р. πᾶν ‘весь’, ‘всякий, каждый’ и δεχεσθαι в значении ‘принимать, давать приют’ (Frisk I: 373–374)) — *гостѣнникъ* ‘содержатель постоялого двора’ в Л 10,35 Зогр, Мар, Ас, Остр, Мст, Добрм, Вук [*гостѣнникъ* в Добр; *гостѣнникъ* в Бан]; *гостѣнникъ* в Сав, Врач (от сущ. *гостѣ* ‘гость’);
- γεωργός ‘земледелец’ (ср. γῆ ‘земля’ и τὸ ἔργον ‘труд, работа’) — *дѣлѣтель* в значении ‘земледелец’ в Мт 21,22–41 и Л 20,9–16; Л 20,16; Мк 12,1 (от гл. *дѣлѣти*) и *тѣжѣтель* в значении ‘земледелец’ в Мк 12,2; Мк 12,7; Мк 12,9 (от гл. *тѣжѣти*);

- τελώνης первоначально ‘откупщик налогов’, затем ‘сборщик налогов’ (ср. τὸ τέλος в значении ‘подать, налог’, ὠνεόμαι ‘брать на откуп’ (Frisk II: 1149)) — мѣтларь ‘мытарь, сборщик податей’ в Мф 10,3; Мк 2,15; Л 3,12 и др. (видимо, старый германизм, переосмысленный как образование от сущ. мѣто (Ефимова 2011: 73–74));
- ἀμπελουργός ‘виноградарь’ (< ἀμπελο-εργός, ср. ἡ ἀμπελος ‘виноградная лоза’ и τὸ ἔργον ‘труд, работа’) — кинарь ‘виноградарь’ в Л 13,7 Зогр, Мар, Добрм, Добр, Бан [кннгрлдарь в Вук; копльч в Мст] (от сущ. кнно ‘виноградная лоза’).

Вследствие проявления этой тенденции двукорневых наименований лиц (созданных как путем чистого сложения, так и суффиксально-сложным способом), калькирующих греческие двукорневые композиты, в старославянском евангельском тексте относительно немного. В древнейших кодексах встречаются следующие:

- ὁ ἄλλογενής ‘иноплеменный’ — нноплеменьникъ в Л 17,18 Зогр, Мар, Ас, Сав, Остр, Мст, Добрм, Врач, Арх (ноплеменьникъ в Добр, Бан);
- τετραάρχης ‘тетрарх’ — четврѣтвовлѣстникъ в Л 3,19 Зогр, Мар, Вук, Мст, Добр, Бан и четврѣтвовлѣстѣцъ в Л 9,7 Зогр, Мар, Вук, Добр, Добрм, Бан;
- θεοσεβής ‘богобоязненный, благочестивый’ — богочѣтѣцъ в И 9,31 Зогр, Мар, Ас, Остр, Арх, Мст, Вук, Добрм, Врач, Добр, Бан;
- φιλάργυρος — ѡребролюбѣцъ ‘сребролюбец, скряга’ в Л 16,14 Зогр, Мар, Ас, Сав, Ват, Остр, Арх, Мст, Бан, Добрм, Врач;
- ἀυτόπτης — ѡмовидѣцъ ‘очевидец’ в Л 1,2 Зогр, Мар, Ас, Ват, Остр, Арх, Мст, Добрм, Добр, Врач, Бан;
- εὐεργέτης — ѡмгодѣтѣль в Л 22,25 Зогр, Мст, замененный в Мар на созвучный композит ѡмгодатѣль (ѡмтѣль в Добрм, Добр, Бан);
- νομοδιδάσκαλος — законооучитѣль в Л 5,17 Зогр, Мар, Ас, Остр, Мст, Вук, Врач, Добр;
- ψευδομαρτυς — лжжєзвѣдѣтѣль (в евангельском тексте только в составе словосочетания лжжєзвѣдѣтѣль бгыти при переводе ψευδομαρτυρεῖν в Л 18,20 в Зогр и в Мт 19,18 в Мар, Ват, Остр, тогда как в Мт 25,60 ψευδομαρτυς переводится сочетанием прилагательного с существительным — лжжъ звѣдѣтѣль в Мар, Остр, лжжн звѣдѣтѣль в Ас, Сав).

Кальками с греческого являются, видимо, и сложения на базе наименований лиц м. р. с основой на -α чловѣкооубицица ‘човекоубийца’ (греч. ἀνθρωποκτόνος — в И 8,44 Ас, Ват, Зогр, Добр, Вук, Врач, Бан; в Мар, видимо, более позднее образование с суффиксом -ѡс (ѡ) чловѣкооубицицъ;

в других древних кодексах тоже, видимо, более поздние замены словосочетаниями: чѣвоу оубница в Арх, Мст; чѣвкъ оубница в Добрм) и винопница ‘пьяница’ (οἰνοπότης — в Мт 11,19 Мар, Добрм, Добр, Бан; Л 7,34 Мар, Бан, Добрм; в Зогр, видимо, более поздние замены: в Мт 11,19 Зогр пивѣца, в Л 7,34 винопивѣца). К первоначальному тексту Евангелия мы относим и двукорневое наименование злѣмодавѣць ‘заимодавец, кредитор’ в Л 7,41 (Зогр, Мар, Ас, Остр, Арх, Мст, Добрм, Вук, Врач [злѣмодавѣць в Бан]), однако оно калькой не является, так как образовано на базе широко употребляемого словосочетания вз злѣмъ дати и соответствует греч. δανειστής ‘заимодавец, ростовщик’, суффиксальному деривату от гл. δανείζειν ‘давать деньги в рост, ссужать под проценты’.

Иную тенденцию можно наблюдать в языке оглавлений и календарей евангельских кодексов — в сравнительно небольшом объеме переведенного текста уже в «классических старославянских» кодексах находим целый ряд двукорневых наименований, калькирующих греческие композиты:

- ἱερόμαρτυς — священномъченикъ (Ас 121b 20; Ас 141b 4; Ас 142b 11; Ас 142b 18; Ас 146a 2; Ас 152a 9; Ас 153b 7);
- πρωτόμαρτυς — прѣкомъченикъ (Ас 135b 7; Сав 144 а 4; Остр 252с 9);
- ζωοποιός — животъворѣць (Ас 117 а 22–23);
- θαυματουργός — чюдотъворѣць (Ас 125b 1–2; Ас 127a 23–24; Ас 127a 28; Ас 128b 18–19; Ас 141b 8; Сав 134a 13, Унд 2a 6; Остр 232с 18; Остр 242с 3; Остр 242с 13);
- θεοδόχος — богопрѣимѣць (Ас 142b 9);
- θεολόγος — боготловѣць (Ас 121b 15–16; Ас 141a 26–27; Ас 146a 7; Сав 151b 4–5);
- θεοφόρος — богоношѣць (Ас 128b 2; Ас 131b 9; Ас 141b 4).

Отличие языка евангельских оглавлений и календарей от языка самого евангельского текста и близость первого к языку более поздних переводов отмечались в свое время Р. М. Цейтлин (Цейтлин 1977: 289). Интересно, что греческому композиту εἰρηνοποιός, переведенному в евангельском тексте как ѿмирѣиѣн (см. выше), в Сборнике Клоца (содержащем сравнительно с евангельским текстом относительно более поздние старославянские переводы) соответствует уже калька миротворѣць (Клоц 9 а 38–39)⁶.

⁶ Созданный как калька с εἰρηνοποιός композит миротворѣць в гомилии № 28 из Супрасльской рукописи (Супр 329,9) соответствует греческому композиту εἰρηνάρχης ‘букв. судья’ (Liddell-Scott 1996: 490), то есть наименование лица миротворѣць «укореняется» в старославянском лексическом инвентаре и используется для перевода «по смыслу», безотносительно к морфемно-семантической структуре слова греческого оригинала.

НЕНАБНДАШТИМЬ БЛИЗ. І МОЛНТЕ. ЗА ... ИЗГОНАШТАМЬ БЫ. (Мт 5,44) Зоґр, Мар, Ас, Ват (кльнжщнхъ в Сав); καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς, εὐλογεῖτε τοὺς καταραμένους ὑμᾶς... — добро творите НЕНАБНДАШТИМЬ БЛИЗ. БГѢНТЕ КЛЖШТАМЬ БЫ. (Л 6,27–28) Зоґр, Мар (кльнжштва Добрм). Однако для наименования οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμᾶς в Мт 5,44 и Л 6,28 (то есть в тех же отрывках текста) эквивалентного глагола не нашлось, и потому в старославянских кодексах имеются варианты перевода: καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεάζοντων ὑμᾶς (Мт 5,44) — І МОЛНТЕ. ЗА ТВОРАШТАМЬ БЛИЗ НА ПАТН. І ИЗГОНАШТАМЬ БЫ. Зоґр, Мар; и молте за ТВОРАШТА БЛИЗ НА ПАТЬ. Ас (за твор. щдѡ в ... Ват); молнтеж дѣите о напартытвѣжщнхъ БЛИЗ. Сав; προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεάζοντων ὑμᾶς. (Л 6,28) — молнте ѡ за ТВОРАШТАМЬ БЛИЗ ОБНДЖ. Зоґр, Мар. Несколькословную номинацию в соответствии с ὁ ἐπηρεάζων придется, видимо, признать первоначальной, так как глагол напартытвобати (исходный для наименования напартытвѣжщн блмз в Саввиной книге) настолько малоупотребителен, что в пределах рукописей «старославянского канона» встречается только однажды в виде этого субстантивно употребленного причастия в этом месте Саввиной книги и, возможно, был образован самим редактором евангельского текста специально для создания наименования лица, более близкого морфологически к наименованию греческому⁷.

Возможно, несовпадение в некоторых случаях морфемно-семантических структур старославянских соответствий со структурами греческих субстантивно употребленных причастий можно объяснить наличием уже готовых семантически эквивалентных наименований лиц. Возьмем, например, следующий пассаж из Мт 4,24: καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένους καὶ δαιμονιζομένους καὶ σεληνιαζομένους καὶ παραλυτικούς, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς. — І ПРИВѢСА ЕМОУ ВСА БОЛАШТАМЬ. РАЗНЧННЗМН НЕДЖГЫ. І СТРАТѢМН ОДРЖЖМЪ. І БГѢЗНЪМЪ. І МѢСАЧНЪМЪ ЗЛЫ НЕДЖГЫ ІМЖШТА. І ОБЛЕБЕНЪ ЖЛАМН. І НЦѢН ѡ. Зоґр. Ср. несовпадения морфемно-семантических структур наименований лиц οἱ κακῶς ἔχοντες (субстантивно употребленное словосочетание) — БОЛАЩН (субстантивно употребленное причастие,

⁷ Этот глагол встречается также в списках Апостола в стихах 1 Кор 10,13 и Евр 2,18 (в последнем тоже в виде субстантивно употребленного причастия для образования наименования лица), но и в них наблюдается вариативность. Характерно, что в небольшом дошедшем до нас в пределах рукописей «старославянского канона» тексте Апостола в составе новооткрытой части Синайского евхология употреблено не причастие напартытвобанымъ (Евр 2,18, так в Христ, Охр, Шиш), а прилагательное напартынымъ (ЕвхН, л. 27v).

ср. перевод наименованием **колан** субстантивно употребляемого причастия ὁ ἄσθενῶν в И 5,3 в Зогр, Мар, Ас, Добрм; в И 11,1 в Зогр, Мар, Ас, Сав [**кола** в Добрм]; в Мт 10,8 в Зогр, Мар, Ас, Сав; в Л 9,2 в Зогр, Мар, Ас, Сав⁸), δαίμονιζόμενοι (субстантивно употребленное причастие) — **ѣтъмни** (субстантивно употребленное прилагательное), σεληνιάζόμενοι (субстантивно употребленное причастие) — **мѣсячѣныѣ злы недѣгы нмжщѣ** (несколькословная номинация), παραλυτικοί — (субстантивно употребленное прилагательное; ср. субстантивно употребленное причастие ὁ παραλελυμένος в Л 5,24) — **ослаблѣн жилами** (субстантивно употребленное причастие с зависимым словом).

Греческие наименования лиц в виде субстантивно употребленных лексем, не имеющих суффиксов, маркированных как частеречные суффиксы существительных, либо имеющих суффиксы прилагательных (такие лексемы, как сказано выше, могли выступать как в роли прилагательных, так и в роли существительных), во многих случаях переводятся субстантивно употребленными прилагательными. Ср., например, в Мт 5,19: ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων... ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν· ὃς δ' ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. — Лже бо разоритъ единѣхъ заповѣдъ ѿ мнѣхъ малѣихъ ... мыни^о наречетъ сѧ въ цр҃к҃и небѣщѣмь. а лжѣ изтворитъ ѿ наочинѣхъ. съ велики наречетъ сѧ въ цр҃к҃и небѣщѣмь. Зогр, Ас (велики в Остр [213 с и 229b]). Ср. и приведенные выше примеры из «блаженств». Однако для старославянского перевода характерно также использование наименований лиц с продуктивными суффиксами, маркированными как частеречные суффиксы существительных, в соответствии с лексемами греческого оригинала без таковых суффиксов. В частности, среди встречающихся в евангельском тексте наименований лиц с наиболее продуктивным в этой сфере старославянского словообразования суффиксом -(ьн)ik(ъ) число случаев с таким соответствием (1) почти в два раза превышает число случаев перевода греческих наименований лиц с суффиксами, маркированными как частеречные суффиксы существительных (2). Ср.:

(1)

ὁ ἄγγελος — вѣстѣннкъ (Л 9,52 Зогр, Мар, Мст, Вук, Бан [вѣстѣ в Добрм]); Л 7,24 Мар [оученнкъ в Зогр, Мст, Вук, Добрм, Бан]);

ὁ ἄδικος — неправдникъ (Л 18, 11 Зогр, Мар, Ас, Сав, Остр, Мст, Вук, Бан);

⁸ Например, в Л 9,2: καὶ ἰδῆσθαι τοὺς ἀσθενούντας... — ꙗꙗѣлѣтѣ болѣшѣѣѣѣ .
Зогр. Мар. Ас. Сав. Добрм.

⁹ О выражении значения суперлатива формами компаратива см. (Ефимова 1999; Ефимова 2000а).

ὁ ἄλλογενής — иноплемённикъ (Л 17,18 Зогр, Мар, Ас, Сав, Остр, Арх, Мст [иноплемённикъ в Бан]);

ὁ αἰχµάλωτος — плѣнникъ (Л 4,19 Мар, Ас, Сав, Остр, Мст, Добрм, Добр, Вук [плѣнникъ в Бан]);

ὁ ἁµαρτωλός — грѣшникъ (Мк 2, 17 Зогр, Мар, Ас, Сав, Остр, Арх, Мст, Бан; Л 18,13 Зогр, Мар, Ас, Сав, Остр, Арх, Мст, Добрм, Бан; Л 15,1 Зогр, Мар, Мст, Бан; и мн. др.);

ὁ ἄνομος — безаконникъ (Мк 15,28 Зогр, Мар, Ас, Сав, Остр, Ват, Арх, Мст [безаконникъ в Бан]; Л 22,37 Зогр, Мар, Мст, Вук, Добрм [безаконникъ в Бан]);

ὁ ἄρπαξ — хъщыникъ (Мт 7,15 Зогр, Мар, Ас, Остр, Мст 172 б [(взлци) взхъщытлущен в Мст 30 в], Вук, Врач, Бан; Л 18,11 Зогр, Мар, Ас, Сав, Вук, Врач, Добр, Добрм, Бан [грѣшитель в Остр, Мст]);

ὁ ἄρρωστος — неджжыникъ (Мк 6,5 Зогр, Мар, Мст 62 б, Добрм, Добр, Бан [неджжынын Мст 198 в, Вук]; Мк 16,18 Мар [неджжынын в Ас, Остр, Мст, Добрм, Бан]);

ὁ δίκαιος — правдыникъ (Мт 27,19 Зогр, Мар, Ас, Сав, Остр, Мст, Вук, Бан; Л 20,20 Зогр, Мар, Мст, Добрм, Бан; и мн. др.);

ὁ εὐκόθετος — злѣдъникъ (Л 20,20 Мар [дѣлатель в Зогр, Добрм, Добр, Бан; прѣлогатл в Мст]);

ὁ ἐθνικός — ѡзъщыникъ (Мт 6,7 Зогр, Мар, Ас, Сав, Ват, Остр, Мст, Вук, Бан; Мт 18,17 Мар, Ас, Остр, Арх, Мст, Добр, Бан [поганъ в Сав]);

ὁ ἐπίτροπος — прѣстѣбъникъ (Мт 20,8 Ас, Сав, Мар, Остр, Арх, Вук 48а, Бан [тронитель в Мст 47 а; Мст 193 б]; Л 8,3 Мар, Мст, Вук 85 д, Бан, Добрм);

ὁ εὐνοῦχος — каженникъ (Мт 19,12 Мар, Ас, Сав, Остр, Арх, Мст, Врач [кажнникъ в Бан]);

ὁ θυρωρός — братыникъ (Мк 13,34 Зогр, Мар, Остр, Вук [братарь в Мст, Добрм, Добр, Бан]);

ὁ θυρωρός — двѣрьникъ (И 10,3 Зогр, Мар, Ас, Ват, Арх, Мст 196 г, Добрм, Вук, Добр, Бан, [братарь в Остр, Мст 17 в, Врач]);

ὁ κληρονόμος — наслѣдъникъ (Мт 21,38 Мар, Ас, Сав, Боян, Ват, Остр, Мст, Вук, Бан; Мк 12,7 Зогр, Мар, Вук, Бан [прѣдѣтъникъ в Мст, прѣдѣтъникъ в Добрм]; Л 20,14 Зогр, Мар, Добрм, Вук, Бан [прѣдѣтъникъ в Мст]);

ὁ κοινωνός — наслѣдъникъ (Л 5,10 Мар [оѣштъникъ в Зогр, Ас, Мст, Вук, Бан, Добрм; оѣщѣникъ в Остр]);

ὁ κοινωνός — оѣштъникъ (Л 5,10 Зогр, Ас, Мст, Вук, Добрм, Бан [оѣщѣникъ в Остр]; Мт 23,30 Мар, Остр, Мст, Бан);

ὁ μέτοχος — прѣдѣтъникъ (Л 5,7 Зогр, Мар, Ас, Остр, Добр, Добрм, Бан [прѣдѣтъникъ в Мст; прѣстѣбъникъ в Вук 79 в]);

ὁ μίσθιος — нанмынник/наёмнык (Л 15,17 Зогр, Мар, Ас, Сав, Остр, Арх, Мст, Вук, Добрм, Бан; Л 15,19 Зогр, Мар, Ас, Сав, Арх, Мст, Вук, Добрм, Бан; Л 15,21 Зогр, Ас, Сав, Ват, Арх, Мст, Вук, Бан);

ὁ μισθωτός — нанмынник/наёмнык (И 10,12 Зогр, Мар, Ас, Сав, Остр, Мст, Добрм, Бан; Мк 1,20 Зогр, Мар, Мст, Вук, Бан);

ὁ νομικός — законник (Л 10,25 Зогр, Мар, Ас, Сав, Остр, Арх, Мст, Добрм, Врач, Вук, Добр [законник в Бан]; Л 14,3 Зогр, Мар, Ас, Сав, Остр, Арх, Мст, Добрм [законник в Бан]; и мн. др.);

ὁ οἰκονόμος — приставник (Л 12,42 Зогр, Мар, Добрм, Добр, Бан, Вук 99 а [ετронтеѣ в Мст 87 в]; Л 16,1 Зогр, Мар, Добрм, Добр, Бан [ετронтеѣ в Мст 91 б; Вук 103 в]); Л 16,3 Зогр, Мар, Добрм, Бан [ετронтеѣ в Мст 91 б; Вук 103 г]);

ὁ χιλιάρχος — тысящыник (Мк 6, 21 Зогр, Мар, Ас, Ват, Остр, Мст, Вук, Добрм; И 18,12 Зогр, Мар, Ас, Добрм [тысящыник в Сав, Остр, Мст 150 а, Бан]);

ὁ παράκλητος — оуѣтнык (И 14,16 Сав 25 а 16–17 [в остальных местах в древнейших кодексах грецизм параклит]);

ὁ τετραάρχης — четврѣтовластьник (Л 3,19 Зогр, Мар, Вук, Мст 187 б, Добр, Добрм, Бан).

(2)

βιαστής — нѣждыник (Мт 11,12 Зогр, Мар, Ас, Остр [ноуѣждыник в Сав, Ват, Арх, Мст 192 в, Вук, Бан; бѣждыник в Мст 35 а]);

βουλευτής — свѣтнык (Мк 15,43 Зогр, Мар, Ас, Остр, Арх, Мст, Вук, Добрм, Бан; Л 23,50 Зогр, Мар, Мст, Вук, Добрм, Бан);

γραμματεὺς — кзньицник (Мт 2,4 Ас, Сав, Остр, Ват, Арх, Мст, Бан; Мт 23,2 Мар, Ас, Сав, Остр, Ват, Арх, Мст, Бан; Мк 7,1 Зогр, Мар, Вук, Добрм, Бан [кзньицни в Мст 64 в]; и мн. др.);

ἐπιστάτης — наставыник (Л 8,45 Зогр, Мар, Ас, Сав, Остр, Мст, Вук, Добрм [наставычѣ в М. наставычѣ в Арх]; Л 17,13 Зогр, Мар, Ас, Сав, Остр, Арх, Мст, Вук, Добрм, Бан; и др.);

καθηγητής — наставыник (Мт 23,10 Мар, Ас, Остр, Ват, Арх, Мст, Вук, Добр, Бан);

κερματιστής — пѣнажыник (И 2,14 Зогр, Мар, Ас, Остр, Мст, Вук, Бан [трѣжыник в Добрм]);

κολλυβιστής — трѣжыник (И 2,15 Зогр, Мар, Остр, Мст, Вук, Добрм, Бан [продаѣн в Ас]; Мк 11,15 Зогр, Мар, Мст, Вук, Бан; Мт 21,12 Мар, Мст, Бан);

ληστής — разбонник (Мт 25,55 Зогр, Мар, Ас, Сав, Остр; Л 10,30 Зогр, Мар, Ас, Сав, Ват, Остр, Арх, Мст, Вук, Добрм, Бан; И 10,1 Зогр, Мар, Ас, Ват, Мст, Добрм, Бан; и мн. др.);

μαθητής — оученикѣ (везде);

ὁφειλέτης — длѣжъникъ (Мт 6,12 Зогр, Мар, Ас, Сав, Остр, Ват, Мст, Вук, Бан; Л 11,4 Зогр, Мар, Сав, Остр, Мст 82 б, Вук, Добрм, Бан [длѣжънѣтъ в Мст 177 в]);

χρεοφειλέτης — длѣжъникъ (Л 7,41 Зогр, Мар, Ас, Остр, Арх, Мст, Вук, Добрм, Бан)¹⁰;

πανδοχεύς — горѣтнѣникъ (Л 10,35 Зогр, Мар, Ас, Остр, Арх, Мст, Вук, Добрм, [горѣтнѣникъ в Сав, Врач; горѣтнѣникъ в Бан]);

προσκυνητής — поклоннѣникъ (И 4,23 Мар, Ас, Ват, Остр, Арх, Мст, Добрм, Вук, Добр [поклоннѣникъ в Бан]);

στασιαστής — ковьникъ (Мк 15,7 Зогр, Мар, Вук [извъѣтъникъ в Мст 116 а; въѣтъникъ в Бан; дроуѣнна в Добрм]);

τραπεζίτης — трѣжъникъ (Мт 25,27 Зогр, Мар, Ас, Сав, Остр, Арх, Мст, Вук [длѣжънѣникъ в Бан]).

Есть основания полагать, что многие из этих наименований лиц с суффиксом *-(bn)ik(ъ)* были созданы самими переводчиками Евангелия. По мнению Н. Молнара, автора одной из наиболее известных работ по старославянским калькам (Molnár 1985), целый ряд наименований лиц с суффиксом *-bnik(ъ)* является кальками с греческого. Однако помимо очевидных калек — таких, как упомянутые нами выше иноплемѣннѣникъ (греч. ὁ ἄλλογενής), четъръзътовлѣтънѣникъ (греч. ὁ τετραόρχης), Молнар зачисляет в кальки и такие наименования лиц, как въѣтънѣникъ (Molnár 1985: 135–136), длѣжъникъ (Там же: 144–145), законнѣникъ (Там же: 163–164), злѣѣднѣникъ (Там же: 165–166), кзннѣжнѣникъ (Там же: 191–192), наставнѣникъ (Там же: 213–214), нжжѣднѣникъ (Там же: 229), пѣнажнѣникъ (Там же: 264–265). Как мы уже пытались показать в (Ефимова 2011), нет оснований считать кальками с греческого слова, хорошо словообразовательно мотивированные на славянской почве. Ср.: въѣтънѣникъ ‘вестник’ (греч. ἄγγελος) — въѣтъ ‘весть, известие’, длѣжъникъ ‘должник’ (греч. ὁφειλὼν, ὁφειλέτης, χρεοφειλέτης) — длѣжъ ‘долг’, законнѣникъ ‘знаток закона, учитель закона’ (греч. νομικός) — законъ ‘закон, установление’, злѣѣднѣникъ ‘коварный человек’ (значение контекстное, греч. ἐγκάθετος ‘[тайно] посаженный, поставленный’) — злѣѣднѣти ‘обитать, проживать’¹¹, кзннѣжнѣникъ ‘знаток закона, книжник’ (греч. γραμματεὺς) — кзннѣжы ‘книга; закон (в том числе Священное Пи-

¹⁰ Но ср. также перевод наименованием длѣжъникъ субстантивно употребленного причастия ὁ ὁφειλὼν (Л 11,4 Зогр, Мар).

¹¹ Глагол злѣѣдѣти в рукописях «старославянского канона» не встречается, но сохранился в старших списках Паремейника Григоровичевом и Захарыинском в Ис 8,14 (причастная форма злѣѣдѣще — греч. ἐγκαθήμεναι).

сание)’, *наѣтаѣвникъ* ‘наставник, учитель’ (греч. καθηγητής, ἐπιστάτης) — *наѣтаѣвѣти* в значении ‘наставить, научить’, *нѣжѣдникъ* ‘насильник’ (греч. βιαστής) — *нѣжѣда* ‘насилие, принуждение’, *пѣнаѣвникъ* ‘меняла’ (греч. κερματιστής) — *пѣнаѣвъ* ‘монета’. Тем не менее это не исключает того, что данные и подобные наименования лиц могли быть образованы для нужд перевода по продуктивной славянской модели самими переводчиками Евангелия.

Возьмем, например, наименование лица *тѣзѣвникъ* ‘меняла’, которое в евангельском тексте используется для перевода двух греческих наименований лица с суффиксом существительных -της *κολλυβιστής* и *τραπεζίτης* (см. выше). Лексема *тѣзѣвникъ* не является калькой, так как хорошо словообразовательно мотивирована на славянской почве: исходным является сущ. *тѣзѣ* ‘рыночная площадь’, для суффикса -*ѣвникъ* характерно взаимодействие прежде всего с именными основами (Ефимова 2006: 41–60)¹². Однако наименование лица *тѣзѣвникъ* редко используется впоследствии за пределами евангельского текста, и уже в пределах круга старославянских рукописей наблюдается тенденция к его замене. Показательна замена существительного *тѣзѣвникъ* на субстантивно употребляемое причастие *прѣдѣлѣн* в Ассеманиевом евангелии в И 2,15. Ср.: καὶ τῶν κολλυβιστῶν ἐξέχεεν τὸ κέρμα... — *ѣ тѣзѣвникомъ прѣдѣла пѣнаѣвъ*. Зогр, Мар — *н прѣдѣлѣнѣнѣ прѣдѣла ѣреѣро* Ас б а 6–7¹³. При цитации стиха Мт 25,27 в Супрасльской рукописи *тѣзѣвникъ* также заменяется — на *прѣдѣлѣнъ тѣворѣн* (Супр 369,30) и *прѣдѣлѣн* (Супр 377,8). Ср.: ἔδει σε οὖν βαλεῖν τὰ ἀργύρια μου τοῖς τραπεζítais... — *подѣлаше ти оубо. вѣдѣти ѣреѣро мое тѣзѣвникомъ*. Зогр, Мар, Ас, Сав — *подѣла ти бѣ дѣти ѣреѣро мое прѣдѣл прѣдѣлѣнѣнѣ*. Супр 369,30 — *подѣла ти бѣ положѣти ѣреѣро мое прѣдѣл прѣдѣлѣнѣнѣ*. Супр 377,8. В Баницком евангелии в Мт 25,27 не очень, видимо, знакомое писцу *тѣзѣвникъ* заменяется на *дѣлѣвникъ* (дѣлѣвнѣкомъ).

Возможно, о том, что наименование лица *тѣзѣвникъ* со значением ‘меняла’ было новым для старославянского лексического инвентаря, свидетельствует образование наименования лица *тѣзѣвникъ* (pl. tantum) ‘негодные люди (завсегдатаи рыночной площади)’ от той же производящей основы — для перевода греч. οἱ ἀγοράῖοι в апостольском тексте Деян 17,5. Ср.: ζηλώσαντες δὲ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ προσλαβόμενοι τῶν ἀγοράων ἄνδρας

¹² Ср. отглагольное образование греческого соответствия *κολλυβιστής* от **κολλυβίζειν* (Frisk I: 900).

¹³ Эта замена является, возможно, одной из инноваций, внесенных в евангельский текст в Ассеманиевом евангелии преславскими книжниками (ср. Ефимова 2011a: 329–330).

τινὰς πονηροὺς καὶ ὀχλοποιήσαντες ἐθωρύβουν τὴν πόλιν... — **Изздрѣвно-
вѣзше же протнѣлауци сѧ Нюдѧ и помнѣше ѿт тѣхъ жннѣхъ мѡ҃жа нѣкѣхъ
зѣлы и народѣ изтворше. мѣлаухоу по грдѣхъ. Христ, Охр, Слепч, Струм,
Мат, Шиш.**

Некоторые греческие наименования лиц без суффиксов, маркированных как частеречные суффиксы существительных, имеют старославянский перевод не только суффиксальными существительными, но и субстантивно употребленными прилагательными, причем в этих случаях часто с той же основой (то есть если основа имеет суффикс прилагательных *-in-*, то наименование лица образуется без суффикса существительных *-ik(ъ)*). Такое употребление и раньше замечалось палеославистами (см., например, в (Цейтлин 1977: 78) в статье на **неджъннѣхъ**). В ряде случаев субстантивно употребляемые прилагательные встречаются в пределах старославянских евангельских кодексов, в других случаях — в рукописях, восходящих к относительно более поздним переводам. Например, греческому ὁ ἁμαρτωλός в старославянских евангельских кодексах многократно соответствует **грѣшнѣхъ** (Мк 2,17; Л 5,32; Л 18,13 и др.), тогда как в тексте Псалтыри в качестве наименования лица с тем же значением ‘грешник’ субстантивно употребляется прил. **грѣшнѣын** (Пс 3,8; Пс 7,10; Пс 9,24; Пс 9,25; Пс 70,4 и др.), но также и **грѣшнѣхъ** (Пс 1,5; Пс 9,17; Пс 9,18; Пс 10,2 и др.); греческому ὁ ἄνομος в старославянских евангельских кодексах соответствует наименование лица **бѣзаконнѣхъ** (Мк 15,28; Л 22,37; см. выше), которое употребляется и в тексте Псалтыри (Пс 36,28), и в списках Апостола (1 Кор 9,21 Охр, Христ, Слепч, Струм, Шиш, Толк, Толст; 2 Фес 2,8 Слепч, Шиш), и паремейном тексте (Притч 10,2 Григ), и в Епифаниевой гомилии (Клоц 14b 15=Супр 453,6), но в то же время в тексте Псалтыри (Пс 50,15; Пс 72,3), Апостола (1 Кор 9,21 Охр, Слепч, Христ, Струм, Толк, Толст), Супрасльской рукописи (Супр 145,17–18; Супр 149,4) в качестве наименования лица с тем же значением ‘человек, нарушающий установления, законы’ субстантивно употребляется прил. **бѣзаконнѣхъ(ын)** и т.п. Наши наблюдения показывают, что в евангельских кодексах отдается предпочтение суффиксально оформленным существительным, которые, как правило, закрепляются в старославянском лексиконе и употребляются в последующем и в других, относительно более поздних переводах. Субстантивное же использование прилагательных можно объяснить желательностью для славянских переводчиков (и редакторов) соблюдать более точное соответствие морфемных структур переводящей и переводимой лексемы — по принципу: если в греческой лексеме нет специфического, маркирующего ее как существительное, суффикса, то его не должно быть

и в славянском переводе, то есть предпочтительней употребить субстантивно прилагательное (Ефимова 2011: 76–80).

Предпочтение употреблению в старославянском евангельском тексте наименований в виде суффиксально оформленных существительных по сравнению с субстантивным употреблением однокоренных прилагательных можно заметить и в отношении наименований лиц с другими суффиксами. Так, например, наименование лица с суффиксом *-ьс(ь)* *мѣпъць* ‘слепой человек’ в евангельских кодексах встречается довольно часто (из них в Зографском евангелии — 11 раз, в Мариинском — 12 раз и т. п.). Однако в круге рукописей «старославянского канона» *мѣпъць* встречается еще только один раз в тексте Псалтыри (Пс 145, 8 СинН) и один раз в Супрасльской рукописи (Супр 481,18) — при том, что «старая» славянская лексема *мѣпъць(ьн)* в качестве наименования лица с тем же значением употребительна повсеместно (как в евангельском тексте, так и вне его). Более широко вне евангельского текста распространено употребление наименования лица с суффиксом *-ьс(ь)* *мрътьць* ‘мертвый человек’. Однако показательно, что в Саввиной книге, содержащей инновации в направлении использования выражений народной славянской речи, на месте сущ. *мрътьць* употребляется субстантивно «старая» славянская лексема *мрътъць(ьн)*. Ср. в Л 9,60: ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς αὐτῶν νεκρούς — *остави мрътъцьмъ. погребѣи ѿвоѡ мрътъцьца*. Зогр, Мар, Ас, Добрм — *остави мрътъцьѡа и погребѣи мрътъцьѡа ѿвоѡ*. Сав.

Особенно наглядно демонстрирует предпочтение в старославянском евангельском тексте, отдаваемое суффиксально оформленным существительным, употребление наименования лица *когочьтьць* для перевода греческого прилагательного *θεοσεβής* в стихе И 9,31: ἀλλ' ἕαν τις *θεοσεβής* ᾖ... — *нъ ште кѣто ѣгочьтьць етъѣ*. Зогр, Мар, Ас, Добрм, Арх. Лексема *когочьтьць* является калькой с греч. *θεοσεβής*, но оформлена суффиксом существительных *-ьс(ь)*, хотя и употреблена в именной части сказуемого. В данной синтаксической позиции различие между существительным и прилагательным как частями речи нейтрализуется, и в славянском переводе закономерно было бы употребление прилагательного в соответствии с греческим текстом, а не суффиксального существительного. Однако сущ. *когочьтьць* для перевода *θεοσεβής* закрепляется в старославянском лексиконе, и в паремийном тексте находим такой же перевод, причем тоже в именной части сказуемого (Иов 1,1; Иов 1,8; Иов 2,3). Ср. в Иов 1,1: καὶ ἦν ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ἀληθινός, ἄμεμπτος, δίκαιος, *θεοσεβής* — *н бѡ чѣкъз нечѣненъ непороченъ. праведенъ ѣгочьтець* Григ, Зах. И только позднее, в результате редактирования текста Ветхого Завета (видимо, преславскими книжниками), *когочьтьць* заменяется здесь на прил. *когочьтъньз* (Ефимова

2011 а: 328—330). Ср. употребление прил. бгочытѣхъ в Иов 1,1 в известной своими преславизмами рукописи F. I. 461: члѣкъ етеръ бѣ въ землѣ ливитидѣ, емуже нма швѣ. и бѣ члѣкъ тѣ истиненъ непорочен. правленъ бгочытѣхъ.

Подведем итог нашим наблюдениям. Итак, мы видим, что для номинации лиц в старославянском евангельском тексте переводчики греческого оригинала наряду со «старой» славянской лексикой широко использовали новые, создаваемые ими самими в процессе перевода наименования. При переводе наименований лиц в виде греческих субстантивно употребленных прилагательных и причастий, в том числе субстантивно употребленных прилагательных и причастий с зависимыми словами, образующих несколькословные номинации, переводчики в большинстве случаев следовали за греческим текстом. Вместе с тем они оказывали явное предпочтение употреблению наименований лиц в виде существительных с продуктивными суффиксами — даже если для этого наименование лица приходилось создавать им самим. Однокорневыми наименованиями с продуктивными суффиксами они стремились переводить и греческие наименования лиц двукорневые (композицы). При этом старославянские наименования лиц могли иметь другую мотивированность и совершенно другую исходную семантику корня. Эта тенденция уступает место тенденции калькирования греческих двукорневых наименований лиц уже в тексте календарей старославянских евангельских кодексов.

Принятые сокращения названий рукописей

Арх — Архангельское евангелие, древнерусская рукопись 1092 г.; изд.: Архангельское евангелие 1092 года: Исследования, древнерусский текст, словоуказатели/Изд. подг. Л. П. Жуковская, Т. Л. Миронова. М., 1997.

Ас — Ассеманиево евангелие, старославянская рукопись X—XI вв.; изд.: *Kurz J. Evangeliář Assemanův*. Praha, 1955.

Бан — Баницкое евангелие, среднеболгарская рукопись XIII в.; изд.: Баницко евангелие: Среднобългарски паметник от XIII в./Подг. за печат Е. Дограмаджиева, Б. Райков. София, 1981.

Боян — Боянский палимпсест, старославянская рукопись XI в.; изд.: *И. Добрев*. Глаголическият текст на Боянския палимпсест. София, 1972.

Ват — Ватиканское евангелие, старославянская рукопись XI в.; изд.: *Т. Кръстанов, А.-М. Тотоманова, И. Добрев*. Ватиканско евангелие. Старобългарски кирилски апракос от X в. в палимпсестен кодекс Vat. Gr. 2502. София, 1996.

Врач — Врачанское евангелие, среднеболгарская рукопись XIII в.; изд.: *Б. Цонев*. Врачанско евангелие: среднобългарски паметник от XIII в./Български старини. Кн. IV. София, 1914.

Вук — Вуканово евангелие, древнесербская рукопись XII/XIII в. (ок. 1200 г.); изд.: *J. Vrana*. Вуканово еванђеље. Београд, 1967.

Григ — Григоровичев паремейник, среднеболгарская рукопись XII–XIII в.; изд.: *Рибарова Зд., Хауптова З.* Григоровичев паримејник. Скопје, 1998.

Добрм — Добромирово евангелие, среднеболгарская рукопись XII в.; изд.: Добромирово евангелие: Български паметник от началото на XII век/Подг. за издаване *Б. Велчева*. София, 1975.

Добр — Добрейшово евангелие, среднеболгарская рукопись XIII в.; изд.: *Б. Цонев*. Добрейшово четвороевангеле: Среднобългарски паметникъ от XIII в./Български старини. Кн. I. София, 1906.

ЕвхН — Синайский евхологий, старославянская рукопись X–XI вв. (новооткрытая часть); изд.: *Tarnanidis I.* The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai. Thessaloniki, 1988. P. 219–247 (фотографии).

Зах — Захариинский паремейник, древнерусская рукопись 1271 г.

Зогр — Зографское евангелие, старославянская рукопись X–XI вв.; изд.: *Jagić V.* Quattuor evangeliorum codex glagoliticum dim Zographensis nunc Petropolitanus. Berolini, 1879.

Мар — Мариинское евангелие, старославянская рукопись X–XI вв.; изд.: *Ягич И. В.* Мариинское четвороевангелие. Graz, 1960.

Мат — Матичин апостол, древнесербская рукопись XIII в.; изд.: *Ковачевић Р., Стефановић Д., Богдановић Д.* Матичин апостол (XIII век). Београд, 1979.

Мст — Мстиславово евангелие, древнерусская рукопись XI/XII в.; изд.: Апракос Мстислава Великого/Изд. подг. Л. П. Жуковская, Л. А. Владимирова, Н. П. Панкратова. М., 1983.

Остр — Остромирово евангелие, древнерусская рукопись 1056–1057 г.; изд.: Остромирово евангелие 1056–1057 года с приложением греческого текста евангелий и с грамматическими объяснениями, изданное *А. Востоковым* / Monumenta linguae slavicae. T. I. Wiesbaden, 1964.

Охр — Охридский апостол, среднеболгарская рукопись XII в.; изд.: *Кульбакин С. М.* Охридская рукопись апостола конца XII века/Български старини. Кн. III. София, 1907.

Сав — Саввина книга, старославянская рукопись X–XI вв.; изд.: Саввина книга. Древнеславянская рукопись XI, XI–XII и конца XIII века. Ч. I./Изд. подг. *О. А. Князевская, Л. А. Коробенко, Е. П. Дограмаджиева*. М., 1999.

СинН — Синайская псалтырь, старославянская рукопись X–XI вв. (новооткрытая часть); изд.: *Psalterii Sinaitici pars nova (monasterii s. Catharinae codex slav. 2/N)/Sub red. F. Mareš.* Wien, 1997.

Слеч — Слеченский апостол, среднеболгарская рукопись XII в.; изд.: *Ильинский Г. А.* Слеченский апостол XII века. М., 1912.

Струм — Струмицкий апостол, среднеболгарская рукопись XIII в.; изд.: *Блахова Е., Хауптова З.* Струмички (Македонски) апостол. Кирилски споменик од XIII век. Скопје, 1990.

Супр — Супрасльская рукопись, старославянская рукопись X–XI вв.; изд.: *S. Severjanov. Codex Suprasliensis/ Editiones monumentorum slavico-rum veteris dialecti. Vol. I–II. Graz, 1956; Заимов Й., Капалдо М. Супрасълски или Ретков сборник. В 2 т. София, 1982–1983.*

Толк — Толковый апостол, древнерусская рукопись 1220 г.; изд.: *Воскресенский Г. А. Древнеславянский апостол. Послания святого апостола Павла. Вып. 1. Сергиев Посад, 1892. Вып. 2. Сергиев Посад, 1906. Вып. 3–5. Сергиев Посад, 1908.*

Толст — Толстовский апостол, древнерусская рукопись XIV в.; изд.: *Воскресенский Г. А. Древнеславянский апостол. Послания святого апостола Павла. Вып. 1. Сергиев Посад, 1892. Вып. 2. Сергиев Посад, 1906. Вып. 3–5. Сергиев Посад, 1908.*

Христ — Христинопольский апостол, древнерусская рукопись XII в.; изд.: *Katužniacki E. Actus epistolaeque apostolorum palaeoslovenice ad fidem codicis Christopolitani. Vindebonae, 1896.*

Шиш — Шишатовский апостол, древнесербская рукопись 1324 г.; изд.: *Stefanović D. E. Apostolus Šišatovacensis anni 1324. Wien, 1989.*

Литература

Верещагин 1985 — *Верещагин Е. М. Великоморавский этап развития первого литературного языка славян: становление терминологической лексики//Великая Моравия, ее историческое и культурное значение. М., 1985. С. 217–238.*

Дограмаджиева 1981 — *Дограмаджиева Е. Своеобразие этапов книжного староболгарского языка//Palaeobulgarica. 1981. № 1. С. 55–61.*

Ефимова 1999 — *Ефимова В. С. О значениях форм компаратива в языке древнеболгарских рукописей X–XI вв.//Съпоставително езикознание. 1999. № 4. С. 75–81.*

Ефимова 2000 — *Ефимова В. С. Об употреблении прилагательных в роли существительных в старославянских текстах//Славяноведение. М., 2000. № 1. С. 56–69.*

Ефимова 2000 а — *Ефимова В. С. О выражении значения суперлатива формами компаратива в старославянском языке//Folia slavistica. Рале Михайловне Цейтлин. М., 2000. С. 42–46.*

Ефимова 2010 — *Ефимова В. С. О субстантивации как способе образования наименований лица в старославянском языке: влияние греческих оригиналов//Византийский временник. Т. 69. М., 2010. С. 219–229.*

Ефимова 2011 — *Ефимова В. С. Наименования лиц в старославянском языке: Способы номинации и приоритеты выбора. М., 2011.*

Ефимова 2011 а — *Ефимова В. С. Лексический критерий в истории изучения памятников древнеславянской письменности и новые возможности его применения//Славянский альманах 2010. М., 2011. С. 318–335.*

Кубрякова 2000 — *Кубрякова 2000 — Кубрякова Е. С. О разноструктурных единицах номинации и месте производного слова среди этих единиц//Słowotwórstwo a inne sposoby nominacji. Katowice, 2000. S. 24–31.*

Николаева 2000 — *Николаева Т. М. От звука к тексту. М., 2000.*

Цейтлин 1977 — *Цейтлин Р. М.* Лексика старославянского языка. Опыт анализа мотивированных слов по данным древнеболгарских рукописей X–XI вв. М., 1977.

Frisk — *Frisk H.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I. Heidelberg, 1960; Bd. II. Heidelberg, 1970.

Liddell-Scott 1996 — *Liddell H. G., Scott R.* A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996.

Molnár 1985 — *Molnár N.* The Calques of Greek Origin in the Most Ancient Old Slavic Gospel Texts. A Theoretical Examination of Calque Phenomena in the Texts of the Archaic Old Slavic Gospel Codices. Köln; Wien, 1985.

Reinhart 2002 — *Reinhart J.* Morphologische Innovationen des Altkirchenslavischen//Wiener slavistisches Jahrbuch. Bd. 48. Wien, 2002. S. 133–148.

Vaillant 1962 — *Vaillant A.* [rec.]: Slovník jazyka staroslověnského...//Bulletin de la Société de linguistique de Paris. 1962. T. 57. Fasc 2. P. 124–125.

Ивона Карачорова

Из лексиката на славянския Псалтир с тълкованията на Теодорит Кирски

От самото начало на научния интерес към славянския Псалтир учениците са забелязали, че псалмите, придружени от тълкованията на Теодорит Кирски (ок. 393—466 г.), показват мнообройни особености, които го различават от другите. Наблюденията върху текста са направени по пергаментния Чудовския псалтир от XI в. (ГИМ, Чуд. 7), от който са запазени фрагменти (псалми 1—3:3, 41:7—48:3, 58:3—86:7).

А. Х. Востоков първ споменава за този ръкопис, подчертава старинността му във всяко отношение и изказва предположението, че преводът на коментариите е направен едновременно с този на произведенията на Григорий Богослов, като допуска, че двата вероятно са дело на един и същ преводач (Востоков 1842). В изследването си «Древле-славянский перевод Псалтыри» В. И. Срезневски въз основа на познатите по това време преписи отделя две редакции на текста: южнославянска (с тълкования) и руска (без тълкования). Отделно той поставя псалтирния текст, придружен от тълкованията на Теодорит Кирски, определяйки го като «особена редакция». Отбелязва някои от лексикалните особености в езика на ръкописа и изказва предположението, че или псалмите и коментариите са били преведени едновременно, или успоредно с превода на тълкованата част са били редактирани псалмите (Срезневский 1877). Разликите на Теодоритовия тълковен псалтир с останалите нетълковни или с други тълкования псалтири е забелязал и В. Ягич. Той също смята, че поправките в псалтирния текст са били направени под влияние на превода на коментариите и едновременно с него (Ягич 1884). В. Погорелов вече приема Теодоритовия тълковен псалтир като отделна редакция. В уводната статия към описа на ръкописните псалтири в Московската синодална типография той определя четири редакции на славянския псалтирен текст: 1. южнославянска или първоначална, с представител глаголическият Синайски псалтир, 2. тълковна — с тълкованията на Теодорит Кирски,

3. руска — представена по неговия материал само в руски преписи, 4. нова или поправена — направена в България и характеризираща се със стремеж към архаизация на текста и приближаване на славянски текст до гръцкия (Погорелов 1901). Той разглежда Теодоритовия тълковен псалтир като част от целенасочената работа по превеждането на книгите на Светото писание с тълкования. Авторът поставя текста в групата на преславските текстове и го определя като паметник на старобългарския език от времето на цар Симеон (Погорелов 1901:9). Според В. Ягич преводът на Теодоритовите коментари е не по-късен от края на Х в. и е направен в областите на южните славяни, по-точно в придунавска България или още по на север, но не в някой от книжовните центрове (Ягич 1884). Прието е мнението, че преводът е направен през Х в. в България че при този превод сериозно е бил преработен славянският текст на Псалтира (Алексеев, Лихачева 1987:76, Карачорова 2003). Приблизително по същото време е бил направен и преводът на другото известно в славянски превод тълкование на Псалтира, традиционно приписвано на Атанасий Александрийски и известен като Псевдо-Атананиево. Според по-нови изследвания негов автор е Исихий Ерусалимски (Devresse 1980, Rondeau 1982, Шиваров 1986:53:55).

С дейността на Преславската книжовна школа свързва редакционната работа над псалтирния текст, придружен с коментариите на Теодорит Кирски, и И. Карачорова. В статията си, посветена на лексиката на Чудовския псалтир, тя отделя около 50 лексикални разночетения, характерни само за този псалтирен препис, и въз основа на съпоставки с преславски текстове доказва преславския характер на замените (Карачорова 1984). Според А. Бояджиев редакцията на псалтирния текст, засвидетелстван в Бичковския псалтир, също е дело на преславските книжовници. Това той установява при анализ на разночетенията, които дават псалмите от новата част на Бичковският псалтир (sin. 6/N) в сравнение със Синайския (Тодоров 1990:54–54). За М. Макроберт това мнение е недостатъчно мотивирано. Тя приема като преславска редакцията на Теодоритовия тълковен псалтир (Макроберт 2004). В редица изследвания и справочни издания този текст се посочва сред сигурните преславски писмени паметници (Славова 1985:168, Thomson 1998:810, Карачорова 2003:413, Грашева, Славова 2003:315, Алексеев 1999:163–166).

Теодоритовият тълковен псалтир е известен по няколко преписа. Най-старият е Чудовският псалтир от XI в. — ГИМ, Чуд. 7, който е запазен фрагментарно (Сводный каталог 1984:73–74). Ръкописът е издаден на борно от В. А. Погорелов (Погорелов 1910¹, 1910³), който изработва и речник към него (Погорелов 1910²). Според проучването на В. А. Погорелов

в ръкописната сбирка на Чудовския манастир се съхраняват още четири преписа от XV–XVI в., в Румянцевския музей — два (от края на XV в. и от XVII–XVIII в.), в Хлудовата сбирка — също два (от 1472 г. и от 1560 г.). Преписи той открива и във Великите Чети-Минеи, както и в сводни тълковни псалтири. В известния тълковен псалтир на Максим Грек също е включен текстът на Теодоритовия псалтир, за който В.А. Погорелов твърди, че представя нов превод на тълкуванията (Погорелов 1905). Към тези преписи трябва да се прибавят и три неизвестни и непроучени. Два от тях са руска редакция и се съхраняват в библиотеката на манастира Хиландар — № 116 и № 117 (Богдановић 1978:86–87). Вторият от посочените ръкописи е сборен тълковен псалтир, в който е поместена значителна част от текста. При преглед на преписите установих, че ръкопис № 90 (Крушедол Ж V 75) от библиотеката на Музея на Сръбската православна патриаршия (Богдановић 1982:98, № 1398,), описан като псалтир с тълкования на Йоан Златоуст, както е казано и в оглавлението, всъщност е препис на Теодоритовия тълковен псалтир. Д. Богданович го определя като молдовски.

Изследванията върху славянския превод на Теодоритовия тълковен псалтир са направени по фрагментарно запазенния Чудовски псалтир от XI в. Целта на настоящата саттия е да представи избрани лексикални разночетия от неиздадената част от текста по ръкопис ГИМ, Хлуд. 46 в сравнение със Синайския (Северянов 1922). Те представят редакторската работа върху псалмите от тълковната редакция. Всичките разночетения са изключително много и ще бъдат публикувани и коментирани отделно, за да се установят диагностични за тълковната редакция замени.

В текста на псалмите, придружени от Теодоритовите тълкования като вариант на четенията от архаичните псалтири се срещат интересни и рядко срещани лексеми. В лексикографските източници не се среща думата нѣдрѣжаннѣ, която заменя строуга със значение 'течение, ток' срещу гр. ἐπίτριψις: 92:3 възъмжѣ рѣкы строугы свои — нѣдрѣжанѣ, ѡρουσιν οἱ ποταμοὶ ἐπίτριψεῖς αὐτῶν.

Лексемата прѣсельникъ (38:13) от Синайския псалтир в Теодоритовия тълковен псалтир е заменена с ѡвнтѣльць 'преселник', гр. πάροικος: ѣко прѣсельникъ есмъ а (ѣ) оу тебе — ѡвнтѣльць, ὅτι πάροικος ἐγὼ εἰμι παρὰ σοῦ. Тази дума е отразена в Микл. и Срезн. само по този пример. В трите случая на употреба думата пришьльць със значение 'пришелец' от архаичните псалтири е заменена с три различни лексеми, засвидетелствани в Микл. и Срезн. с единични употреби:

прнходьникъ, гр. προσήλυτος: 93:6 въздовѣца і сѣа оуморнѣша ї прѣшельца ѡвнѣша — прнходѣника, χήραν καὶ προσήλυτον ἀπέκτειναν καὶ ὀφθαλμοὺς ἐφόνευσαν.

прѣходѣннкъ, гр. πάροικος: 104:12 немнози пришељци въ неѣ, ὀλιγοστοὺς καὶ παροίκους ἐν αὐτῇ.

прѣхожнѣ, гр. παρεπίδημος, 'пришелец': 38:13 ἰ пришељецъ ѣкоже ἰ вѣѣ оцѣ мои, καὶ παρεπίδημος καθὼς πάντες οἱ πατέρες μου.

При лексикалните разночетения като вариант, характерен само за Теодоритовия тълковен псалтир, се срещат и други редки думи:

8:7—8 волъ — нѣтъ, гр. βοῦς, 'вол, рогат добитък': вѣсѣ покорнѣѣ еѣ подѣ нѣсѣ егѣ: овѣцѣ ἰ волѣ вѣсѣ нѣтъ, πρόβατα καὶ βόας πάσας. Думата нѣтъ съ значение 'рогат добитък' е отразена в Срезн. с три употреби в Битиѣ (32:5, 32:8, 45:10) по препис от XIV в., както и в Златоструй от XII в. и в Шестоднева на Йоан Екзарх по препис от 1263 г. В Хрониката на Георги Амартол според същия речник има прилагателно нѣтънѣн, а в късни руски документи се среща думата нѣтънѣнѣ.

10:2 мракъ — сѣмракъ, гр. σκοτομήνη, 'мрак, тъмнина': сѣстрѣѣтѣ въ мракъ правѣнѣ сѣдѣцѣ — в сѣмракъ, τοῦ κατατοξεῦσαι ἐν σκοτομήνῃ τοὺς εὐθεῖς τῇ καρδίᾳ. Думата сѣмракъ е отразена в Срезн. с две употреби — в препис на Златоструя и на Исус Навин (2:5) от XIV в.

32:16 исполнѣнѣ — цюдовнѣнѣ, гр. γίγας, 'великан': исполнѣнѣ не спѣтѣ сѣ — цюдовнѣнѣ, καὶ γίγας οὐ σωθήσεται. У Срезн. цюдовнѣнѣ е регистрирана с този пример от Теодоритовия тълковен псалтир, както и с още две употреби — в Изборника от 1073 г. и в житието на Григорий, епископ Арменски по препис от XIV в. Много употреби има съществителното цвѣдѣ, което има същото значение.

30:14 рѣженѣ — гаѣанѣ, гр. ψόγος, 'порицание, злословие': ѣко слѣшахъ рѣженѣ много живѣштитѣхъ окръстѣ — гаѣанѣ, ὅτι ἤκουσα ψόγον πολλῶν παροικούντων κυκλόθεν. Лексемата е отбелязана само в Микл. с една употреба в Болонския псалтир.

105:36, 105:38 нѣтъканѣнѣнѣ — нѣвѣанѣнѣнѣ, гр. ὁ γλυπτός, 'изсечен':

105:36 н работѣшѣ нѣтъканѣнѣнѣнѣмъ ихъ — нѣвѣанѣнѣнѣмъ, καὶ ἐδοῦλευσαν τοῖς γλυπτοῖς αὐτῶν.

105:38 ѣже пожръшѣ нѣтъканѣнѣнѣнѣмъ ханѣнѣскѣмъ — нѣвѣанѣнѣнѣмъ, ὧν ἔθυσαν τοῖς γλυπτοῖς Χαναан.

Субстантивираното прилагателно нѣтъканѣнѣнѣнѣ в КСП е засвидетелствено по 5 употреби в псалтирния текст. В Теодоритовия тълковен псалтир то е заменено от нѣвѣанѣнѣнѣнѣ, но само в посочените два случая. От Супрасълския сборник е известен хапакс вѣанѣнѣнѣ съ същото значение. В Срезн. е отразена лексема нѣвѣанѣнѣнѣ с една употреба в Изборника от 1073 г.

В славянския текст на псалмите, придружени от тълкованията на Теодорит Кирски, се срещат и лексикални варианти, които представят неза-свидетелствани в речниците значения на познати думи:

9:30 λαιατη — ловѣти, гр. ἐνεδρεύειν: лаетъ въ тайнѣхъ ѿко левъ въ оградѣ скои ловѣ, ἐνεδρεύει ἐν ἀποκρύφῳ ὡς λέων ἐν τῇ μάνδρᾳ αὐτοῦ. В речниците думата ловѣти има значение 'хващам, улавям; ловувам', а в случая — 'причакам, дебна в засада'.

16:9 οστραστῆτι — οστρωδѣти, гр. ταλαιπωρεῖν: ωтъ лица нечѣстнѣхъ остраштѣшихъ мѣ οστρωδѣши, ἀπὸ προσώπου ἁσεβῶν τῶν ταλαιπωρησάντων με. В класическите старобългарски паметници е засвидетелствана възвратната форма на глагола по три примера в Синайския псалтир със значение 'изнемогна, уморя се': 6:7, 48:10, 68:4 (СС, СР). В Срезн. и Микл. също е отразена само възвратна форма на глагола οστρωδѣти сѣ, но илюстрирана с други примери. Тук глаголът има значение 'причиня страдания, накарвам да се мъчи, да страда'.

17:12 кровъ — осѣнение, гр. σκηνή: окръзъ его кровъ его — осѣненіе, κύκλῳ αὐτοῦ ἡ σκηνὴ αὐτοῦ. Лексемата осѣнение в Микл. и Срезн. е включена със значение 'благословение, осенение (остар.)', а в Срезн. са отделени още две значения — 'сянка' и 'покровителство, сила'. В този пример тя означава 'шатра, жилище'.

21:2 грѣхъпаданіе — съблазнь, гр. παρόπτωμα: словеса грѣхъпаданіе моихъ — съблазнь, οἱ λόγοι τῶν παραπεμάτων μου. В единични случаи по речниците думата съблазнь има значение 'грях, прегрешение', както е в случая (Микл., Срезн.).

21:17 пригвождѣти — ископати, гр. ὀρύσσειν: пригвождѣши нозѣ мои і рѣцѣ мои ископаша — ископаша, ὀρύξαν χεῖράς μου καὶ πόδας. Глаголът ископати в Срезн. и Микл. има значение 'изкопая', а в разглеждания контекст означава 'прикова, забия (с гвоздеи)'.

25:2 таѣати — нѣискати, гр. πείραν: нѣиски ма гѣ. тѣи тѣжи мѣ — нѣиски, δοκίμασόν με, κύριε, πείρασόν με. В СС и СР глаголът нѣискати е засвидетелстван с две значения: 'искам, изискам' и 'изследвам'. В конкретния случай означава 'разпитвам'.

33:22 лютъ — зълъ, гр. πονηρός: сѣмрътъ грѣшнѣхъ люта, θάνατος ἁμαρτωλῶν πονηρός. Сред значенията на прилагателното зълъ във включените в изследването речници няма 'жесток, страшен', каквото е в случая.

35:9 обнѣи — масть, гр. πλότης: оупнѣтъ сѣ отъ овѣлѣ домоу твоего масти, μεθυσθήσονται ἀπὸ πλότητος τοῦ οἴκου σου. В лексикографските източници лексемата масть има значения 'миро' и 'масло, мазнина'. В този пример означава 'изобилие, обилие, излишък'.

36:17 οστврѣдѣти — подѣпнѣти, гр. ὑποστηρίζειν: οστврѣдѣтъ же праведнѣхъ гѣ — подѣпнѣтъ, ὑποστηρίζει δὲ τοὺς δικαίους κύριος. В Микл. и Срезн. значението на подѣпнѣти е 'поддържам, подкрепям', докато тук е 'укрепявам, усилявам (някого в нещо)'.

39:12 *ψεδροτα* — помощь, гр. οἰκτιρμός: τῷ же Γ̃ не οὐδαμὶ ψεδροτῷ τῶιχъ отъ мене — помощи твоѧ, σὺ δέ, κύριε, μὴ μακρύνῃς τοὺς οἰκτιρμούς σου ἀπ' ἐμοῦ. Значението на помощь в случая е 'милосърдие, милост', както показва и гръцкото съответствие. Такова значение думата няма в лексикографските източници.

55:6 *мръзѣтн* — *χοῦλντн*, гр. βδελύσσεσθαι: *вєєъ денъ словєса моѣ мръзѣ-ахъ ѿмъ* — *χοῦλαχου*, ὅλην τὴν ἡμέραν τοὺς λόγους μου ἐβδελύσσοντο. Тук *χοῦλντн* означава 'предизвиквам отвращение', както се вижда и от гръцката дума, която превежда. Във включените лексикографски източници не е отделено такова значение на думата.

Лексемата *начннаннѣ* срещу гр. ἐπιτήδευμα от архаичните псалтири в текста на Теодоритовия псалтир е заменена с три различни думи, вероятно за да се предадат оттенъците на значението в отделните случаи:

9:12 *хоѡдожѣство: вѣзѣвѣтѣ вѣ ѡзѣицѣхъ начннаннѣ* — проповѣдANTE вѣ ѡзѣицѣхъ хоѡдожѣства его, ἀναγγεῖλατε ἐν τοῖς ἔθνεσιν τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ.

13:1 *дѣланнѣ: растѣлѣши ѡмразиши сѧ вѣ начинанѣхъ дѣланнѣ, дѣфθειранъ* καὶ ἐβδελύχθησαν ἐν ἐπιτηδεύμασιν.

27:4 *оумышленнѣ: даждъ имъ Г̃ по дѣломъ ихъ : ѡ по зѣловѣ начинанѣ ихъ* — оумышленнѣ, δὸς αὐτοῖς κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν καὶ κατὰ τὴν πονηρίαν τῶν ἐπιτηδευμάτων αὐτῶν.

Някои от вариантите, които представят псалмите с Теодоритовите тълкования в сравнение със Синайския псалтир, са просто грешки, както показва и съпоставката с гръцкия текст:

56:10 *исповѣмъ сѧ тебѣ вѣ людехъ Г̃* — *вѣ гоуελε*, ἐν λαοῖς κύριε

10:6 *одрѣжитъ на грѣшникы сѣтъ* — *ωδοждн*, ἐπιβρέξει ἐπὶ ἁμαρτωλοὺς παγίδας.

Голяма част от замените, представени в Теодоритовия тълковен псалтир, са словообразователни варианти — глаголи с различни представки, съществителни без или с различни наставки, има и случаи на различни части на речта:

снръ — *снротъ*, гр. ὀρφανός, 'сирак':

9:35 *снру* τῷ вѣдн *помошѣтникъ* — *снротѣ*, ὀρφανῷ σὺ ἦσθα βοηθῶν.

скръвь — *скръвѣннѣ*, гр. θλίψις, 'скръб, печал': *ѡко скръвѣ влѣзъ* — *σκορѣвнѣ*, ὅτι θλίψις ἐγγύς.

33:22 *прѣгрѣшнтн* — *сѣгрѣшнтн*, гр. πλημμελεῖν, 'провиня се, съгреша': *ненавѣдѣши праведьнаго прѣгрѣшнѣтъ* — *сѣгрѣшѣ*, οἱ μισοῦντες τὸν δίκαιον πλημμελήσουσιν.

36:3 *благотѣиѣ* — *благота*, гр. χρηστότης, 'доброта, доброжелателност': *оупѣвѣ на Г̃ ѡ творн* *благотѣиѣ* — *творн* *блготѣ*, ἔλπισον ἐπὶ κύριον καὶ ποίει χρηστότητα.

37:21 *благостыниѧ* — *благость*, гр. δικαιοσύνη, 'доброта': *овъзигадохъ мѧа зѧне гонѡахъ благостыниѧ* — *бл҃гость, ἐνδιέβαλλον με, ἐπεὶ κατεδίωκον δικαιοσύνην*.

36:10 *възнеса ти* — *посека ти*, гр. ζητεῖν, 'изучавам, наблюдавам': *възнесеши мѣста его* — *посієши, ζητήσεις τὸν τόπον αὐτοῦ*.

38:6 *суета* — *суетнѣ*, гр. ματαιότης, 'суета, суетност': *оваче възсое възсѣка суета* — *суетіе, πλὴν τὰ σύμπαντα ματαιότης*.

40:10 *ковъ* — *кованіе*, 'заговор, зла умисъл, козни': *ѡдзи хлѣбзи мои възвеличѧхъ естѣ на мѧа ковъ* — *кованіе, ὁ ἐσθίων ἄρτους μου, ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ περνισμόν*.

49:18 *прѣлюбоудѣн* — *прѣлюбоудѣнѣцъ*, гр. μοιχαλὶς 'прелюбодеец': *ї сѧ прѣлюбоудѣи оучѧстѣе свое полагааше* — *сѧ прелюбоудѣнѣцѣмъ, καὶ μετὰ μοιχῶν τὴν μερίδα σου ἐτίθεις*.

Прави впечатление замяната на съществителни от архаичната редакция с прилагателни:

36:21 *праведьникъ* — *праведьнъ*, гр. δίκαιος: *праведьникъ же мноуетъ ї даеѣтъ* — *правѣнын, ὁ δὲ δίκαιος οἰκτίρει καὶ διδοῖ*. Същата замяна в 36:12, 36:17.

36:32 *грѣшникъ* — *грѣшнъ*, гр. ὁ ἁμαρτωλός: *смотрѣѣтъ грѣшникъ на праведьнаго* — *грѣшнын, κατανοεῖ ὁ ἁμαρτωλός τὸν δίκαιον*. Същата замяна в 36:12, 36:21.

Някои от замените са резултат на търсене на по-точно съответствие на гръцката дума или поправяне на грешен превод в синайския псалтир:

22:2 *пастьвннъ* — *травнъ*, гр. τῆς χλόης, 'затревен, годен за паша': *на мѣстѣ пастьвннѣ тоу мѧа възсеи* — *травне, εἰς τόπον χλόης*.

55:14 *страна* — *свѣтъ*: *въ странѣ живѡштинхъ* — *свѣтъ, ἐν φωτὶ ζώντων*.

39:8 *въ свѣтъцѣ кѣни (жъ)нѣмъ* — *въ начаѣе кнѣне*, *ἐν κεφαλίδι βιβλίου*.

39:9 *сръдце* — *жѣтроба*: *по сръдѣ сръдѣа моего* — *по срѣ оутѣбы моеѧ, ἐν μέσῳ τῆς κοιλίας μου*.

89:12 *окованъиѧ сѣмѣи мѡдростнѧ* — *наоученъи, прен. издържлив, устойчив, крепѣкъ*, *τοὺς πεπεδημένους τῇ καρδίᾳ ἐν σοφίᾳ πεπεδημένος*.

Голяма част от лексикалните варианти са резултат от предпочитане на синоним на думата от архаичната редакция:

9:10 *печаль* — *скръзь*, гр. θλίψις, 'мъчение, страдание':

въ благо врѣмѧ въ печалехъ — *въ скръбѣ, ἐν εὐκαιρίαις ἐν θλίψει*.

9:12 *възвѣстѣи ти* — *проповѣда ти*, гр. ἀναγγέλλειν, 'възвестя, проповядвам':

възвѣстите въ ѡзѡнцѣхъ — *проповѣдайте, ἀναγγεῖλατε ἐν τοῖς ἔθνεσιν*.

раздражѣи ти — *разгнѣва ти*, гр. παροξύνειν, 'раздразня, разсърдя':

9:25 *раздражи гѣ грѣшны* — *разгнѣваа гѧ грѣшнын, παρώξυνεν τὸν κύριον ὁ ἁμαρτωλός*.

105:29 *н раздражѣи ѧ въз начинаннѣхъ своѣхъ* — *разгнѣваа ѧ, καὶ παρώξυνεν αὐτὸν ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασιν αὐτῶν*.

13:3 неключи́нмъ вѣити — неποτρεβѣνъ вѣити, гр. ἀχρειοῦσθαι, 'непотребен съм, негоден съм':

вѣси οὐκλονίшмъ сѣ вѣκονѣ неключи́ми вѣишмъ — неποτρεβѣνι, πάντες ἐξέκλιναν, ἅμα ἡχρεώθησαν.

17:27 стрѣпѣтнѣъ — λῃκαβѣ, гр. στρεβλός, 'крив, изкривен (πρην. 'лукав, извратен)': н сѣ стропѣтвомъ развратѣши сѣ — сѣ λῃκαβѣ, καὶ μετὰ στρεβλοῦ διαστρέφεις.

20:3 желани́е — нѣволеніе, гр. ἐπιθυμία 'желание': желанье срѣдѣца твоего — нѣволеніе, τὴν ἐπιθυμίαν τῆς ψυχῆς αὐτοῦ.

24:7 невѣзѣство — неразоуміе, гр. ἄγνοια, 'неведение, незнание': невѣзѣства моего не помѣни — неразоуміа, ἀγνοίας μου μὴ μνησθῆς.

30:3 οὐκἀдрити — οὐκсорити, гр. ταχύνειν, 'побѣрзам': приклони ко мѣнѣ о҃хко твое о҃уадрі нѣиати мѣ — οὐκсорн, τάχυνον τοῦ ἐξελεῖσθαι με.

57:6 обавѣникъ — вѣлѣха, гр. φαρμακός, 'заклинатель, магьосник, врач'; обавати — вѣлѣховати, гр. ἐπῄδειν; 'омагьосвам': ѣже не о҃услѣшнѣтѣ гласа обавѣишѣго. отъ прѣмѣдѣра обавѣника обавѣма — вѣлѣха вѣлѣхѣишѣа гр. ἥτις οὐκ εἰσακούσεται φωνὴν ἐπαδόντων φαρμάκου τε φαρμακευομένου παρὰ σοφοῦ.

54:23 мѣлѣа — маѣтеж, гр. σάλος, 'шум, вълнение': не даѣтѣ вѣ вѣкѣ мѣлѣви праведѣннѣкоу — маѣтежа, οὐ δώσει εἰς τὸν αἰῶνα σάλον τῷ δικαίῳ.

58:2 отѣяти — нѣбавити, гр. λυτροῦν, 'освободя, избавя': ѿ отъ вѣстѣишѣишѣа на мѣа отѣми мѣа — нѣбави, καὶ ἐκ τῶν ἐπανιστανομένων ἐπ' ἐμὲ λύτρωσαί με.

88:11 грѣдѣ — велнѣавѣ, гр. ὑπερήφανος, 'възгордял се, надменен': тѣи смѣриѣз еси вѣко вѣзѣна (г)рода его — велнѣавѣго, σὺ ἐταπείνωσας ὡς τραυματίαν ὑπερήφανον.

оковѣ — ꙗ҃за, гр. αἰ πέδοι, 'окови':

104:18 вѣмѣришмъ вѣ оковѣхъ носѣ его, ἐταπείνωσαν ἐν πέδοις τοὺς πόδας αὐτοῦ.

разнѣствовати — раздѣлѣити, гр. διαστέλλειν, 'разделя':

105:33 н разнѣствѣова о҃сѣтѣнама свѣнма — раздѣлѣи, καὶ διέστείλεν ἐν ταῖς χεῖλεσιν αὐτοῦ.

Има случаи на замяна на съчетание от думи с една лексема и обратно-то, като не винаги това е в съответствие с гръцкия текст:

24:8 законъ даѣти — вѣзаконити гр. νομοθετεῖν: сего ради законъ даѣти сѣгрѣшѣишѣтеимъ пѣты — вѣзаконѣ, διὰ τοῦτο νομοθετήσῃ ἁμαρτάνοντας ἐν ὁῳ̄.

21:16 скѣдѣлѣъ — чрѣпѣнаѣа глѣнна, гр. ὄστρακον: неѣше вѣко скѣделѣз крѣпѣостъ моѣ — глѣнна черѣпѣнаѣа, ἐξηράνθη ὡς ὄστρακον ἢ ἰσχύς μου. В класически-те старобългарски паметници лексемата глѣннѣъ е засвидетелствана с три употреби в Супрасълския сборник (CC, CE, SJS).

28:4 вѣльѣвѣпѣтѣ — сѣ вѣлію лѣпотою, гр. ἐν μεγαλοπρεπείᾳ: гласъ гнѣ въ вѣльѣвѣпѣтѣ — сѣ вѣлію лѣпотою, φωνὴ κυρίου ἐν μεγαλοπρεπείᾳ.

54:15 нномъшленнемъ — ἐдннѣмъ оумомъ, гр. ἐν ὁμοιοῖα: вѣ храмѣ бжы хѣдихѣвъ инѣмъшленнемъ — хѣднхѣмъ ἐдннѣ оумомъ, ἐν τῷ οἴκῳ θεοῦ ἐπορεύθημεν ἐν ὁμοιοῖα.

В псалтирния текст на Теодоритовия псалтир са представени характеристики за преславската редакция на богослужебните книги лексикални варианти (на първо място преславският вариант):

алканіе — постъ, гр. νηστεία, 'пост': н сѣмѣрѣхъ постомъ дѣшѣ моѣ — ἀλκανίᾳ, καὶ ἐταπείνουν ἐν νηστείᾳ τὴν ψυχὴν μου (34:13). Тази замяна се среща в преславската редакция на Апостола (Христова-Шомова 2004:582), Евангелието (Славова 1989:89), Псалтира (Погорелов 1910:190), на пророческите книги (Златанова 1998:361). У Йоан Екзарх се среща алчѣла (Добрев 1984:60).

врачь — бални, гр. ἰατρός, 'лекар, лечител': лн бална възкрѣсатъ нсповѣдѣтъ сѣ тебѣ — врачеве, ἢ ἱατροὶ ἀναστήσουσιν, καὶ ἐξομολογήσονται σοι (87:11). Замяната се среща в превода на пророческите книги (Златанова 1998:328).

възѣстѣн — възкрѣснѣти 46:9

животъ — жнтнѣ, животъ — жнзнь, гр. ζωή, 'живот': раздѣли ѣа въ животѣ ихъ — жнзни (16:14); живота проси оу тебе — жнтнѣ (20:5). И двете замени се срещат в преславската редакция на Евангелието (Славова 1989:53–54) и пророческите книги (Златанова 1998:321). Лексемата жнтн заменя животъ и на друго място в същия текст (41:9).

заѣутѣра — ѡутро, гр. πρωί, 'на сутринта': ѿпльнхѣмъ сѣа ютро мѣлѣстѣ твоѣа гѣ — заѣутѣра, ἐνεπλήσθημεν τὸ πρωὶ τοῦ ἐλέους σου (89:14), но в същия псалм и ѡутро: ютро ѣко трѣва мѣмѣидѣтъ — ѡутро, τὸ πρωὶ ὥσεί χλόη παρέλθοι (89:5); ѿ ютро молнтѣа моѣ вѣрѣтъ тѣа — заѣутѣра мѣтъ, καὶ τὸ πρωὶ ἢ προσευχή μου профѣтѣсеи се (87:14). Замяната се среща в преславската редакция на Евангелие (Славова 1989:112). Това е преводът на гр. πρωί в превода на пророческите книги (Златанова 1998:389).

104:37 плѣмѣ — колѣно, гр. φυλὴ: н не бѣ въ колѣнѣхъ ихъ волѣзни, καὶ οὐκ ἦν ἐν ταῖς φυλαῖς αὐτῶν ἄσθενῶν. Замяната е засвидетелствана и в преславската редакция на Евангелието (Славова 1989:65–66), тълковните пророчества (Златанова 1998:412).

коньць — коньчнна, гр. τέλος, 'край, завършек': сѣкажн мн гѣ коньчннѣ моѣж — конѣцъ мон, γνῶρισόν μοι, κύριε, τὸ πέρας μου (38:5). Тази замяна се открива в преславската редакция на Евангелието (Добрев 1979:15, Славова 1989:66), Псалтира (Карачорова 1984:57), в коментариите на тълковния апостол от 1220 г. (Воскресенски 1879:82).

масло, масло дрѣвѣноѣ — олѣн, гр. ἔλαιον, 'масло, елей': ѡмѣстѣлѣ еси олѣемъ гласѣ моѣж — маслѣ дрѣвѣнѣ, ἐλίπανας ἐν ἐλαίῳ τὴν κεφαλὴν μου (22:5);

и със същия знак маргинално са изписани със същия почерк лексемите, които стоят на съответното място в архаичната редакция: страна — маргинално ѡзрыкъ (21:23), врнчъ — маргинално врнтва (51:4), влгъзн — маргинално дѡвръзн (33:13), мъногъ — маргинално велен. Има и обратно маркиране — в основния текст е кѡдръз ливанъскъзна (36:35), а в полето стои преславският вариант смѣрчн дѡбравныа, които са засвидетелствани и в основния текст в 28:5.

Заменят се заети от гръцки думи в архаичните псалтири:

47:4 вдръ — врата, гр. βῆρις, 'дворец': βε̑ въ вдръхъ его знаемъ естъ, ὁ θεὸς ἐν ταῖς βάρεσιν αὐτῆς γινώσκεται.

въздъушныъ — дѣрънъ, гр. τοῦ ἁέρος, 'въздушен': темъна вода въ облацѣхъ дѣрънъихъ — въздъшны̑, σκοτεινὸν ὕδωρ ἐν νεφέλαις ἁέρων (17:12). Замяната се среща в преславката редакция на евангелието (Славова 1989:108). Това е един от примерите за замяна на гръцка дума със славянска, характерно за преславската редакция. Среща се в апостолските текстове от преславска редакция — Еф. 2:2 (Христова-Шомова 2004:400).

49:20 сканъдѣлъ — съблазнъ, гр. σκάνδαλον, 'съблазнъ, изкушение': н на сѣна мре̑ своѣа полагадше сканъдѣлъ — съблазнъ, καὶ κατὰ τοῦ υἱοῦ τῆς μητρός σου ἐτίθεις σκάνδαλον.

28:5 кѡдръ — смѣрчъ, гр. κέδρος, 'кедръ': гласъ гнъ̑ съкроушѣишѣаго кѡдръз — смѣрчѣ̑, φωνὴ κυρίου συντρίβοντος κέδρους. В издадената част на Теодоритовия псалтир думата кѡдръ е заменена с тнчн (79:11) (Карачорова 1984:60).

н съкроушѣишѣ̑ гъ̑ кѡдръз ливанъскъзна — смѣрчѣ̑ дѡбравное̑, καὶ συντρίψει κύριος τὰς κέδρους τοῦ Λιβάνου.

хрнстъ — помазанъннкъ, хрнстъ — помазанънъ

17:51 творѣа милости̑ х̑оу̑ свѣемоу̑ — творѣа мѣлъ̑ помазанннкоу̑, ποιῶν ἔλεος τῷ χριστῷ αὐτοῦ.

88:39 отъврѣже̑ х̑а̑ своего̑ — помазанннкъ̑ твоѣ̑, ἀνεβάλου τὸν χριστόν σου.

88:52 еже̑ поносѣиша̑ измѣ̑(не)нне̑ х̑а̑ твоѣ̑ — помазанннко̑, οὗ ὠνείδισαν τὸ ἀντάλλαγμα τοῦ χριστοῦ σου.

104:15 не̑ прнкасѣте̑ сѣа̑ хр̑ъстѣхъ̑ мо̑ихъ̑ — помазанннкъ̑, μὴ ἄπτεσθε τῶν χριστῶν μου.

впостасъ̑ — съставъ̑, впостасъ̑ — взытне̑, гр. ὑπόστασις, 'същност, природа, естество'

38:6 ȋ впостасъ̑ моѡ̑ вко̑ ннчъ̑(то)же̑ прѣдъ̑ твоѣ̑, καὶ ἡ ὑπόστασίς μου ὡσεὶ οὐθεν̑ ἐνώπιόν σου.

38:8 ȋ впостасъ̑ моѡ̑ оу̑ тебе̑ естъ̑, καὶ ἡ ὑπόστασίς μου παρὰ̑ соῦ̑ ἐστί.

88:48 помѣ̑ни̑ каѡ̑ моѡ̑ н̑впостасъ̑ — кое̑ моѡ̑ взытне̑, μνήσθητι τίς μου ἡ ὑπόστασις.

С голяма вероятност може да се твърди, че случаите на последователна замяна на една и съща лексема с точно определена друга, също се дължат на редакторската работа на преславските книжовници:

16:10, 30:19, 30:24, 35:12 *грѣдѣинн* — *презорѣ*, гр. ὑπερηφανία, 'надменност, високомерие'. Замяната с *прѣзорѣ/прѣзорѣство* се среща и в издадената част на текста — 58:13, 72:6, 72:23, 73:3 (Карачорова 1984:57).

93:2 *грѣдѣ* — *презорнѣвѣ*: *вѣздѣждѣ вѣздѣние грѣдѣимѣ, ἀπόδος ἀνταπόδοσιν τοῖς ὑπερηφάνοις*.

поношение — *оуѣкорнѣна*, гр. ὀνειδος, 'порицание, осмиване, оскърбление'.

21:7 *поношение члкомѣ* : *и оуничѣженѣ людемѣ* — *оуѣкорнѣна*, *похѣление*, ὀνειδος ἀνθρώπου καὶ ἐξουδένημα λαοῦ.

30:12 *паче вѣсѣхѣ врагѣ мои(хѣ) вѣихѣ поношению* — *оуѣкорнѣна*, *παρὰ πάντας τοὺς ἐχθροὺς μου ἐγενήθην ὀνειδος*.

законопрѣстѣпнѣ — *везаконнѣ*, гр. παράνομος, 'нарушаващ закона'

25:4 *и сѣ законопрѣстѣпнѣи"ми не вѣидѣ* — *везакон'нымн*, καὶ μετὰ παρανομούντων οὐ μὴ εἰσέλθω.

40:9 *слово законопрѣстѣпно вѣзложнѣна* — *везакон'но*, λόγον παράνομον κατέθεντο κατ' ἐμοῦ. И съществителното *законопрѣстѣпнѣи* се заменя с *везаконнѣи*, гр. παράνομος (5:6, 35:2). Същата замяна се среща и в издадената част (85:14) (Карачорова 1984:60).

сѣдѣва — *сѣдѣ*

35:7 *сѣдѣвѣ твоѣа везденіе мѣного* — *сѣдѣ* твоѣа *гѣлѣнна велнка*, τὰ κρίματά σου ὄψυσσος πολλή.

88:15 *правѣда* и *сѣдѣва оуѣготованіе прѣстолоу твоему* — *правѣда* и *сѣдѣа оуѣготованіе прѣла твоего*, δικαιοσύνη καὶ κρίμα ἐτοιμασία τοῦ θρόνου σου.

88:31 *и вѣ сѣдѣвахѣ моихѣ не поидѣтѣ* — *сѣдѣвѣ*, καὶ τοῖς κρίμασίν μου μὴ πορευθῶσιν.

104:5 *дѣвеса его и сѣдѣвѣ оуѣтѣ его* — *сѣдѣи*, τὰ τέρατα αὐτοῦ καὶ τὰ κρίματα τοῦ στόματος αὐτοῦ.

104:7 *по вѣсѣи зѣмли сѣдѣвѣи его* — *сѣдѣи*, ἐν πάσῃ τῇ γῇ τὰ κρίματα αὐτοῦ. *оуничѣженіе* — *похѣленіе*, гр. ἐξουδένημα, 'това, което презират, което пренебрегват'

21:7 *и оуничѣженѣ людемѣ* — *похѣленіе*, ὀνειδος ἀνθρώπου καὶ ἐξουδένημα λαοῦ.

30:19 *грѣдѣинѣи и оуничѣженѣмѣ* — *презорѣ* и *похѣленіѣ*, ἐν ὑπερηφανίᾳ καὶ ἐξουδενώσει.

89:5 *оуничѣженіѣ вѣдѣтѣ лѣта ихѣ* — *похѣленіѣ* и *воуѣдѣ* еше, τὰ ἐξουδενώματα αὐτῶν ἔτι ἔσονται.

В издадената от В. Погорелов част от текста е засвидетелствана замяна *оуничѣжнѣи* — *похѣлнѣи* (43:6, 77:59) (Карачорова 1984:56).

подвѣсати сѧ — позыбати сѧ, гр. σαλεύεσθαι

29:7 не подвѣжж сѧ въ вѣкѣ — не позыбаво сѧ въ вѣкѣ, οὐ μὴ σαλευθῶ εἰς τὸν αἰῶνα.

35:12 н рѣка грѣшныча да не подвѣжитъ мене — позыбавѣ, καὶ χεῖρ ἁμαρτωλῶν μὴ σαλεύσαι με.

рнкатн — роунтн, гр. ὠρεύεσθαι, 'рева (за животно)': 21:14 вѣко левъ възхыштаѧ і рикаѧ — ревзін, ὡς λέων ὁ ἀρπάζων καὶ ὠρούμενος. 103:21 скажымені рикаѣще възхытѣте, σκύμνοι ὠρούμενοι ἀρπάσαι. В класическите старобългарски паметници глаголът роунт е хапакс, засвидетелстван в Супрасълския сборник, без гръцко съответствие (СС, СР).

Лексемата псалътиръ в значение 'струнен музикален инструмент' последователно се заменя с пѣсннца, гр. ψαλτήριον.

32:2 во псалътири десѣтъстроунѣ пойте емоу — в пѣснницы десѣтострѣѣ, ἐν ψαλτηρίῳ δεκάχορδῳ ψάλατε αὐτῷ.

56:9 възстані псалътиръ н гѣси — пѣснница, ἐξεγέρθητι, ψαλτήριον καὶ κιθάρα.

Вероятно пак с редактирането в Преслав трябва да се обяснят и замените при местните имена и производни от тях:

лнванскѣ — доубравънѣ, доубравскѣ (*прил. име* от доубрава — лнванѣ), гр. τοῦ λίβανου 'ливански'.

28:5 н сѣкроушнѣ гѣ кедры ливанскыѧ — смѣрчѣ дѣбравѣноѣ, καὶ συντρίψει κύριος τὰς κέδρους τοῦ λίβανου.

28:6 і нѣтѣи ѧ (ѣ)ко телець ливанскы — доубравъскын, καὶ λεπτυνεῖ αὐτὰς ὡς τὸν μόσχον τὸν λίβανου.

етнопскѣ — муръскѣ (мнръскѣ), гр. τῶν Αἰθίοπων, 'етиопски': 86:4 і людне етиопскѣ сѣ възша тоу — мнрѣцѣн, λαὸς Αἰθίοπων. Според SJS прилагателното муръскѣ е засвидетелствано в Шишатоватския апостол. В Хилфердинговия и Слепчанския апостол на същото място стои муромъ. Прилагателното е изписано с н (мнрскѧ) в Македонския апостол, което авторите на речника отбелязват като грешка. Същото написание е и в разглеждания препис на Теодоритовия тълковен псалтир. Същата замяна се среща в издадената му част (73:14, 76:7), както и ѳѳнопланинѣ с муръ (71:9) (Карачорова 1984:59).

86:4 помѣнѣ равъ і вавоульнѧ — равъв н вавнона, μνησθήσομαι Ρααβ καὶ βαβυλῶνος Ρααβ. В тълкуванието на думата раавъ се подчертава, че това е несклоняемо женско име, използвано за означаване на египетската земя (срв. равъ Синайски и Болонски псалтир). В разглеждания препис на Теодоритовия тълковен псалтир на същото място стои винителна форма от името с окончание -а — Рава.

В оглавлението на псалм 55 въ егеплъ (в Син. погр. вм. егнпѣ) е заменено с въ гѣфѣ, гр. ἐν Γεθ. Същата замяна е засвидетелствана и в Болонския псалтир — въ гѣтѣ.

Настоящата статия е опит да се представят някои лексикални особености на тълковната редакция на славянския псалтир по един препис. Необходимо е да се установят и анализират неговите многобройни характерни особености по повече преписи, както и да бъде издаден пълният текст на този много важен старобългарски паметник, за да заеме той своето място сред продукцията на Преславската книжовна школа.

Библиография

- Алексеев 1999 — *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999.
- Алексеев, Лихачева 1987 — *Алексеев А. А., О. П. Лихачева.* Библия // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI—первая половина XIV в.). Ленинград, 1987. С. 68—83.
- Богдановић 1978 — *Богдановић Д.* Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978.
- Богдановић 1982 — *Богдановић Д.* Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI—XVII века). Београд, 1982.
- Воскресенский 1879 — *Воскресенский Г. А.* Древний славянский перевод Апостола и его судьбы до XV в. Москва, 1879.
- Востоков 1842 — *Востоков А. Х.* Описание русских и словенских рукописей Румянцевского Музеума. С.-Петербург, 1842.
- Грашева, Славова 2003 — *Грашева Л., Славова Т.* Преславско книжовно средище // Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. III. София, 2003. С. 312—327.
- Добрев 1979 — *Добрев И.* Текстът на Добромировото евангелие и втората редакция на старобългарските богослужбени книги // Български език. Г. 29. 1979. Кн. 1. С. 9—21.
- Добрев 1984 — *Добрев И.* Апостолските цитати в Беседата на Презвитер Козма и преславската редакция на Кирило-Методиевия превод на Апостола // Кирило-Методиевски студии. Кн. 1. София, 1984. С. 44—62.
- Златанова 1998 — *Златанова Р.* Книга на Дванадесетте пророци с тълкувания. Т. 1. София, 1998.
- Карачорова 1984 — *Карачорова И.* Лексиката на Чудовския псалтир и преславската редакция на старобългарските богослужбени книги // Български език. 34. 1984. № 1. С. 53—61.
- Карачорова 1989 — *Карачорова И.* Към въпроса за Кирило-Методиевия старобългарски превод на Псалтира // Кирило-Методиевски студии. Кн. 6. София, 1989. С. 130—245.
- Карачорова 2003 — *Карачорова И.* Псалтир // Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. III. София, 2003. С. 409—417.
- Погорелов 1901 — *Погорелов В. А.* Псалтыри. С приложением статьи «О редакциях славянской Псалтыри». Москва, 1901.

Погорелов 1905 — *Погорелов В. А.* Отчет о командировке с учебной целью в Москву летом 1904 г. и. д. доцента В. Погорелова // Варшавские университетские известия. VI. 1905. С. 5–12.

Погорелов 1910¹ — *Погорелов В. А.* Толкования Феодорита Киррского на Псалтирь в древнеболгарском переводе. Варшава, 1910.

Погорелов 1910² — *Погорелов В. А.* Словарь к толкованиям Феодорита Киррского на Псалтирь в древнеболгарском переводе. Варшава, 1910.

Погорелов 1910³ — *Погорелов В. А.* Чудовская псалтирь XI века. Отрывок толкования Феодорита Киррского на Псалтирь в древнеболгарском переводе. СПб., 1910.

Попов 1872 — *Попов А. Н.* Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Худова, Москва, 1872.

Сводный каталог 1984 — Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР, XI–XIII вв. Москва, 1984.

Северьянов 1922 — *Северьянов С.* Синайская псалтирь. Глаголический памятник XI века. Петроград, 1922.

Славова 1985 — *Славова Т.* Преславската редакция на старобългарските богослужебни книги // Изследвания по Кирило-Методиевистика. София, 1985. С. 161–173.

Славова 1989 — *Славова Т.* Преславската редакция на Кирило-Методиевия старобългарски евангелски превод // Кирило-Методиевски студии. Кн. 6. София, 1989. С. 15–129.

Срезневский 1878 — *Срезневский В. И.* Древний славянский перевод Псалтыри. Исследование его текста и языка по рукописям XI–XIV вв. Т. I. СПб., 1877. Т. II, СПб., 1878.

Срезн. — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. I–III, СПб., 1893–1903. Репринт. Москва, 1989.

СР — Старобългарски речник. Отговорен редактор Д. Иванова-Мирчева. Т. I. София, 1999. Т. II. София, 2009.

СС — Старославянский словарь. Под редакцией Р. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. Москва, 1994.

Тодоров 1990 — *Тодоров А.* Псалмы новой части Бычковой псалтыри (Sin 6/N) // *Palaeobulgarica*. 1990. № 1. С. 49–71.

Христова-Шомова 2004 — *Христова-Шомова И.* Служебният Апостол в славянската ръкописна традиция. София, 2004.

Шиваров 1986 — *Шиваров Н.* Древни източни коментари на Псалтира и старобългарските им преводи // Годишник на Духовната академия. 28 (54). 1978/1979. София, 1986. С. 6–81.

Ягич 1884 — *Ягич В.* Четыре критико-палеографические статьи // Сборник ОРЯС. Т. 33. 1884.

Devresse 1980 — *Devresse R.* Les Anciens commentateurs grecs de Psalms. Studi e testi. 264. Roma, 1980.

Lépissier 1968 — *Lépissier J.* Les commentaires des Psalms de Théodoret (version slave). 1 // Étude linguistique et philologique. Paris, 1968.

MacRobert 1998 — *MacRobert C. M.* The Textual Tradition of the Church Slavonic Psalter up to the Fifteenth Century // Interpretation of the Bible. Proceedings of the International Symposium 18–20 September 1996. Ljubljana–Sheffield, 1998. P. 921–942.

MacRobert 2004 — *MacRobert C. M.* On the Problem of Identifying a “Preslav Redaction” of the Psalter // Acta Palaeoslavica. Vol. 2. C., 2004. P. 14–21.

Микл. — *Miklosich F.* Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum emendatum auctum. Vindobonae, 1862–1865.

Rondeau 1982 — *Rondeau M.-J.* Les commentaires patristiques du Psautier (III–V siècles). I. Roma, 1982 (Orientalia christiana analecta, 219).

Septuaginta 1935 — Septuaginta. Ed. A. Rahlfs. Stuttgart, 1935.

SJS — Slovník jazyka staroslověnského. Praha, 1958–1990.

Thomson 1998 — *Thomson F.* The Slavonic Translation of the Old Testament // Interpretation of the Bible. Proceedings of the International Symposium, 18–20 September 1996. Ljubljana–Sheffield, 1998. P. 797–803.

Е. М. Верещагин

К постижению природы сакрального текста: бытование Псалтыри на Руси, в России*

Концепт *сакрального языка* (lingua sacra) известен с глубокой древности, но каково наполнение концепта и даже стоит ли за ним какая бы то ни было реальность, — об этом ведутся споры.

Между тем, думается, можно на деле выяснить (и для непредубежденного человека довольно убедительно) признаки сакрального языка, отличающие его от языка профанного, если, в отличие от философов и богословов, следовать не дедуктивным путем, а обратиться сначала к фактическому материалу.

Ниже как раз и предпринята попытка осуществить опережающее прямое наблюдение и только затем высказать догадки о природе стоящего за фактами скрытого феномена.

При этом мы признаём за данное, что одна из библейских книг — Псалтырь — безусловно написана на сакральном языке или на языке, со временем ставшим и остающимся сакральным.

Псалтырь была *первой* книгой, переведенной на славянский язык. В Пространном житии св. Мефодия (по рукописи XII–XIII вв. Сборника Успенского собора в Москве) сказано: псалтырь бо бѣ тѣмъ и евангѣліе съ апломъ · и избрании служьбамъ црквиныи · съ фнлософьмъ прѣложнаъ пьрвѣе (Усп. сб.: лист 108 в). Указанный порядок переводов — Псалтырь, затем Евангелие, затем Апостол — подтверждается не только на основе житийного источника, но и текстологически.

Славянский перевод Псалтыри был осуществлен с Септуагинты и в строгом следовании пословному принципу. Чтобы проследить за реализацией этого принципа, рассмотрим для примера перевод 3-го псалма,

* Исследование выполнено при поддержке РГНФ (грант № 11–04–00171а «Древнейшая славяно-русская Служебная минея за январь: основные вопросы исследования и издания переводных гимнографических источников»).

как он дошел до нас в составе древнейшего лингвистического источника — Синайской псалтыри. Цитируется издание: (Син. пс.: лл. 2b-3a)¹. Текст Септуагинты, с небольшими изменениями, воспроизводится по: (Septuaginta 1971).

Κύριε τί ἐπλήθύνθησαν οἱ θλίβοντές με;
 Г҃ъто сѧ оумножишѧ сътъ|жаиѡме ми:
 πολλοὶ ἐπανίστανται ἐπ' ἐμέ·
 Мнози вѣста|шѧ на мѧ:·
 πολλοὶ λέγουσιν τῇ ψυχῇ μου·
 Мнози гл҃ѡтъ| д҃ш҃и мои
 οὐκ ἔστιν σωτηρία αὐτῷ ἐν τῷ θεῷ αὐτοῦ.
 нѣсть сп҃ньѣ|| о бж҃ѣ его: |
 Σὺ δέ κύριε ἀντιλήμπτωρ μου εἶ.
 Ты же Г҃ застѣпникъ мой еси:|
 δόξα μου καὶ ὑψῶν τὴν κεφαλὴν μου.
 Слава моѣ възнесе главоу мою:
 Φωνὴ μου πρὸς κύριον ἐκέκραξα·
 Гласъмъ моимъ къ Г҃и возг҃лахъ:
 καὶ ἐπήκουσέν μου ἐξ ὄρους ἁγίου αὐτοῦ.
 Н оуслѣшѧ мѧ отъ горъ|ї сѣѣшѧ слово:|
 Ἐγὼ ἐκοιμήθην καὶ ὑπνώσα·
 Ἀзъ же оусънѣхъ ѿ сѣпахъ:
 ἐξηγέρθην ὅτι κύριος ἀντιλήμψεταιί μου.
 възстахъ ѣко Г҃ застѣпникъ мѧ:|
 Οὐ φοβηθήσομαι ἀπὸ μυριάδων λαοῦ
 Не оубоѡ сѧ отъ тѣмъ|людей:
 τῶν κύκλῳ συνεπιτιθεμένων μοι.
 Нападаиѡщихъ на мѧ|окръсть:
 Ἀνάστα κύριε σῶσόν με ὁ θεός μου·
 Въскрѣсни Г҃ сп҃и мѧ бже мои:|
 ὅτι σὺ ἐπάταξας πάντας τοὺς ἐχθραίνοντάς μοι ματαίως·
 ѣко ты порази въсѧ вражѣ|доушѣиѧ мнѣ възвоуе:|
 ὀδόντας ἀμαρτωλῶν συνέτριψας.
 зѣбѣи грѣшньихъ съкроу|шилъ еси:|

¹ Источник печатается стихометрически. Концы строк рукописи показаны одной вертикалью, конец страницы — двумя. Ошибочный повтор строки *Μнози вѣсташѧ на мѧ* нами опущен. Опущена также техническая помета *д҃н҃ѣсѧ*. Синайская псалтырь — самый древний список славянской Псалтыри (XI в.); сравнительно недавно обнаружена *pars nova* этого источника (см. (Psalterii Sinaitici 1997)).

Τοῦ κυρίου ἡ σωτηρία

ГНѢ естъ спѣнье:

καὶ ἐπὶ τὸν λαόν σου ἡ εὐλογία σου.

и на людехъ| твоихъ бѣгословецвенье| твоє:

Легко заметить, что каждому цельнооформленному греческому слову соответствует — и стоит на том же самом синтаксическом месте — одно славянское.

Широкое употребление Псалтыри за богослужением с его еженедельным литургическим прочитыванием, распространенность чтения Псалтыри дома, употребление этой книги для обучения детей, обычай сплошного чтения Псалтыри над покойником и т.д. — всё это привело к тому, что по крайней мере некоторые псалмы знали наизусть не только монахи, но и простые миряне. Следствием многовекового знания Псалтыри на память явилась его устойчивость.

Справщики решались вмешиваться в литургические тексты редко-го применения; они решительно — иногда и радикально — правили богословские и гомилетические книги; в ходе бытования менялись даже тексты Апостола и Евангелия. Псалтырь, однако, претерпевала только орфографические изменения, а систематической и целенаправленной лексической правке — никогда не подвергалась. Единственная книга, не претерпевшая лексических и синтаксических изменений во время радикальной справки при патриархе Никоне, — это как раз Псалтырь.

Таким образом, Псалтырь в Кирилло-Мефодиевском переводе, с минимальными изменениями, и до сих пор используется за православным богослужением в России.

Чтобы удостовериться в этом, достаточно одного типичного примера. Ниже (уже рассмотренный в сопоставлении с Септуагинтой) 3-й псалом из Синайской псалтыри постижно сопоставлен с 3-м псалмом, как он напечатан в России по-церковнославянски в современном массовом бытовом издании. Мы имеем в виду напечатанную гражданской азбукой вспомогательную богослужебную книгу для современных мирян (Всеношное бдение 1982: 17). Приводим также и пронумерованные комментарии, содержащиеся в этом издании; они помещены в конце псалма. Воспроизводим, наконец, и знаки ударения над некоторыми словами, проставленные в цитируемой книге.

Г҃ъѣто сѧ оумножиша сътѣжающе мѧ:

Господи, что сѧ умно́жиша¹ стужа́ющи ми?²

Мнози² вѣсташа на мѧ:•

Мнози³ востают на мѧ,

Мнози гл҃ятъ дш҃ѣ моеѣ

мнози глаголют души моей:
 нѣсть спѣньѣ о бѣѣ его:
 несть спасения ему в Бозе его.
 Ты же г҃и заступникъ мой еси:
 Ты же, Господи, Заступник мой еси,
 слава моя възнесе главѣ моѣ:
 слава моя, и возносѣй⁴ главу мою.
 Гласымъ моимъ къ г҃ви възвахъ:
 Гласом моим ко Господу возвах,
 Н оуслыша мя отъ горѣи стѣна своя:
 и услыша мя от горѣи свята Своя.
 Азъ же оуспѣхъ ѿ спѣхъ:
 Аз уснух⁵ и спях;
 възстахъ яко г҃ъ заступитъ мя:
 востах, яко Господь заступитъ мя⁶.
 Не оубоюжъ сѣя отъ тмы людей:
 Не убоюся от тем⁷ людей,
 Нападающихъ на мя окрестъ:
 окрест⁸ нападающих на мя.
 Въскресни г҃и сп҃и моя бже мой:
 Воскресни, Господи, спаси мя, Боже мой,
 яко ты порази всѣхъ враждующихъ на мнѣ въсю:
 яко ты порази еси всѣ⁹ враждующия ми всю¹⁰,
 зубы¹¹ грѣшниковъ сокрушил еси:
 зубы¹¹ грѣшников сокрушил еси.
 Гд҃е естъ спѣньѣ:
 Господне естъ спасение,
 и на людехъ твоихъ бг҃ословещенъ твоѣ:
 и на людехъ Твоихъ благословение Твое.

¹Умножились. ²Смушающие меня. ³Многие. ⁴Поднимающий. ⁵Я уснул. ⁶Заступник мой. ⁷Множества. ⁸Отовсюду. ⁹Всех. ¹⁰Враждующих против меня напрасно. ¹¹Оружие.

Легко заметить, насколько мала вариативность между текстами, разделенными громадным промежутком времени — в одиннадцать с половиной веков. Следует, конечно, отвлечься от графики и орфографии, а также от незначительной морфологической вариативности (весьма вероятно, обусловленной бытованием, т.е. многократным переписыванием, Псалтыри), и таком случае лексических вариантов — всего ОДИН (бг҃ословещенъ ~ *благословение*) и синтаксических вариантов — всего ОДИН (перестановка: *нападающихъ на мя окрестъ* ~ *окрестъ нападающих на мя*).

3-й псалом входит в богослужебный чин Шестопсалмия — уставного чтения избранных псалмов, с которого начинается любая утренняя. За свою жизнь даже и не очень ревностный прихожанин выслушивает Шестопсалмие тысячи раз, хотя бы потому что бывает, например, за воскресной всенощной², в состав которой входит утренняя.

Как 3-й псалом Синайской псалтыри мало отличается от современной версии того же псалма, так и другие пять псалмов Шестопсалмия (37, 62, 87, 102 и 142) обнаруживают такие же минимальные различия.

Мы имеем в виду разъяснить причины и механизм столь удивительной и непревзойденной устойчивости сакрального текста Псалтыри, но для этого необходимо хотя бы немного увеличить показательный материал. Ниже помещены, по уже упомянутому источнику (Всенощное бдение 1982: 17–18), еще два псалма первой половины («славы») Шестопсалмия (вкуче с комментариями):

Псалом 37: Господи, да не яростию Твоею обличиши мене, ниже гневом Твоим¹² накажеша мене. Яко стрелы Твоя унзѡша¹³ во мене, и утвердил еси на мене рѹку Твою. Нещь исцеления в плоти моей от лица гнева Твоего, несть мира в костѣх моих от лица грех моих. Яко беззакония моя превзыдѡша¹⁴ главу мою, яко бремя тяжкое отяготѣша на мене. Возсмердѣша и согниша раны моя от лица безумия моего. Пострадах и слякѡхся до конца¹⁵, весь день се-туя хождах¹⁶. Яко лѣдвѣя¹⁷ моя наплѣнишася поруганий¹⁸ и несть исцеления в плоти моей. Озлѡблен бых¹⁹ и смирихся до зела²⁰, рыкаѡх²¹ от въздыхания сердца моего. Господи, пред Тобою все желание мое, и въздыхание мое от Тебе не утайся²². Сердце мое смятѣся, остави мя сила моя и свет ѡчию моею²³, и той несть²⁴ со мною. Дрѹзи²⁵ мои и искреннии²⁶ мои прямо мне²⁷ приближишася и сташа. И ближнии мои отдалѣча мене сташа²⁸ и нуждѡхуся²⁹ ищущии душу мою; и ищущии злая мне, глаголаху сѹетная³⁰ и льстивным³¹ весь день поучахуся. Аз же яко глух³² не слышах, и яко нем не отверзѡй уст своих. И был яко³³ человек не слышай, и не имый во устѣх своих обличения³⁴. Яко на Тя, Господи, уповах, Ты услышиши, Господи Боже мой. Яко рех³⁵: да не когда порадут ми ся³⁶ врази мои, и внигда подвижѡтисѣя³⁷ ногам моим, на мя велерѣчеваша³⁸. Яко аз на раны готов, и болезнь моя предо мною естъ выну³⁹. Яко беззаконие мое аз възвещу, и попекуся⁴⁰ о гресе моем. Врази же мои живут, и укрепѣшася паче⁴¹ мене, и умножишася ненавиждащии мя без правды. Воздающии ми злая воз благая⁴², оболѣгаху мя, зане гонях благостыню⁴³.

¹²Не во гневе Твоем. ¹³Вонзились в меня. ¹⁴Превысили. ¹⁵Я устал и согбен. ¹⁶Ходил. ¹⁷Чресла. ¹⁸Полны болезней. ¹⁹Я был притесняем. ²⁰Очень.

² Совершается накануне воскресенья, т. е. в субботу (вечером).

²¹Стенал. ²²Не утаится. ²³Очей моих. ²⁴И того нет. ²⁵Друзья. ²⁶Ближние. ²⁷Ко мне. ²⁸Отступили от меня. ²⁹Усиливались. ³⁰Лживое. ³¹Козням. ³²Я как глухой. ³³Был как. ³⁴И как немой. ³⁵Ибо сказал. ³⁶Да не порадуются. ³⁷Поколеблются. ³⁸Клеветали. ³⁹Всегда. ⁴⁰Позабочусь исправиться. ⁴¹Более. ⁴²Отплатившие мне злом за добро. ⁴³Потому что стремился к добру.

Псалом 62: Боже, Боже мой, к тебе утреннюю⁴⁴: возжада Тебе⁴⁵ душа моя, коль множицею Тебе плоть⁴⁶ моя, в земли пúсте и непроходне и безводне. Тако во святем явѣхся Тебе, видети силу Твою и славу твою. Яко лучши милость Твоя паче живот⁴⁷, устне мои похвалѣти Тя. Тако благословлю Тя в животе моем, о Имени Твоем воздежy рúце мои. Яко от тýка и масти⁴⁸ да исполнится душа моя, и устнама радости восхва́лят Тя уста моя. Аще поминах Тя на постели моей, на утренних поучахся в Тя, яко был еси Помощник мой, и в крóве крилу⁴⁹ Твоею возрадуются. Прильпé⁵⁰ душа моя по Тебе, мене же прият десница⁵¹ Твоя. Тѣи же всуе искаша⁵² душу мою, внидут⁵³ в преисподняя земли⁵⁴. Предадýтся в руки оружия⁵⁵, части лѣсовом⁵⁶ будут. Царь же возвеселится о Бозе, похва́лится всяк кленýйся Им⁵⁷, яко заградишася уста глаголющих неправедная.

⁴⁴ Молюсь рано утром, бодрствую в бдении. ⁴⁵Жаждет тебя. ⁴⁶Многократно к Тебе. ⁴⁷Более жизни. ⁴⁸Радости. ⁴⁹Под покровом. ⁵⁰Привязалась. ⁵¹Поддерживает, приняла рука. ⁵²Тщетно искавшие. ⁵³Сойдут. ⁵⁴Ад. ⁵⁵Падут от меча. ⁵⁶Добычей лисиц. ⁵⁷Верный ему.

Следует обратить внимание на обильное языковое комментирование текста Шестопсалмия. Составитель церковной книги совершенно справедливо полагает, что даже коренные прихожане не знают значения многих слов из Шестопсалмия и, следовательно, не понимают текста, к которому привыкли с детства и который «пошептом» повторяют за псаломщиком на каждой всенощной.

Текст рядовые прихожане, как показывает реальная необходимость комментариев, может быть, и не понимают полностью, зато внешнюю форму текста они помнят великолепно. Сто́ит неопытному чтецу за службой не заметить знака удара и ошибиться, — сказать: *унзошá, сля́кохся, лядвѣя, части лисовóм* и т. д., — как сейчас же слышны поправки со всех сторон: *унзóша, сля́кохся, лядвѣя, части лѣсовом*, но что такое *унзóша*, или *сля́кохся*, или *ля́двѣя*, или *части лѣсовом*, верующие или откровенно не знают, или приводят домыслы, весьма далекие от правильной догадки.

Самое примечательное — молящиеся и не интересуются значением непонятной лексики. Если попробовать в чтении сказать вместо *унзоша во мне* — *вонзились в меня* или вместо *слякохся до конца* — *я устал и согбен*, если заменить непонятные *лядвѣя* на более понятную лексему *чресла*, то немедленно начнутся протесты. Однажды пишущий эти строки был

свидетелем горячего спора между начетчиками по поводу выражения *части лисовом будут*; один из спорщиков возражал против перевода: *добычею лисиц*.

Молитвословный текст отличается от обычного нарратива, причем независимо от того, принимает ли нарратив форму фабульного повествования или рационального рассуждения. Если нарратив обычно действительно стараются хотя бы приблизительно понять (а еще лучше — понять до конца), — и обычно даже самые большие ревнители не возражают, если Апостол (за исключением всем памятных фрагментов) прочитывается в церкви по-русски, — то в привычном молитвословии верующий может на протяжении всей жизни повторять *лядвия, унзоша* или *утренюю, тука и масти, подвижатися, велеречеваша*, но совершенно не интересоваться, что всё это значит.

Нет сомнения, что славянская Псалтырь для русского — это не латинская Псалтырь, скажем, для немца; в общем и целом смысл и особенно настроение псалма воспринимаются правильно. Тем не менее парадоксальным образом следует отметить: известная (=умеренная) *темнота* молитвословного текста (его *тенебозность*³) не мешает молитве и может, напротив, способствовать ей. Стоит этот текст прояснить, — к чему настойчиво стремятся нетерпеливцы (обновители богослужебного языка Русского Церкви), — как традиционалисты его немедленно отвергнут.

Кажется, до сих пор почти не обращалось внимания на *тенебозность* как на сущностную особенность сакрального текста⁴. Между тем в тексте церковнославянской Псалтыри эта его черта достигает своей вершины.

Ее генезис, пожалуй, можно объяснить, если согласиться с реальным и императивным бытием той эмоции особого благоговения, которая в одной из концепций религиозной психологии получила наименование чувства *нуминозного*.

Чувство *нуминозного* (подобно, например, абсолютному музыкальному слуху или синопсии) — это хотя и человеческий, но не общечеловеческий феномен; оно свойственно лишь отдельным особям, которые по признаку одинаковости нуминозного находят себе подобных и объединяются в группы энтузиастов.

³ Термин образован от лат. прилагательного *tenebrosus* (от существительного *tenebrae* «тьма, темнота, (густой) туман»). *Tenebrosus* «темный» имеет и переносное значение, особенно подходящее для отражения природы умеренно темного текста, — «непонятный».

⁴ См., впрочем, (Grözinger 1991; Striver 1996; Zahrt 1967; Мечковская 1998).

Понятие *нуминозного* (das Numinose)⁵ предложил марбургский религиозный философ Рудольф Отто⁶, и его концепция составила эпоху в западном богословии⁷.

Нуминозным Отто назвал не передаваемый словами, но реальный опыт человека, когда тот в определенные моменты отчетливо переживает присутствие чего-то *радикально иного*, чем он сам и окружающий его мир, потусторонне-духовного, непонятного и заведомо сущностно-непостижимого, хотя и бытийно-реального; нуминозное — это *mysterium*.

Опыт нуминозного отличен от опыта секулярного как «радикально другой», но не как «совершенно другой»: между «посюсторонним» и «потусторонним» имеет место коммуникация, причем для носителя нуминозного опыта — безусловно реальная, хотя и неуловимая, непонятная.

Такое чувство возникает при созерцании природы⁸, восприятии великого произведения искусства, наблюдении подвига и героизма, в присутствии неординарной (харизматической) личности, знакомстве с каким-либо грандиозным (и не до конца понятным) учением и т. д., а также во время пребывания индивида в экзальтированной толпе.

Содержанием подобного переживания является *Нумен* (условный перевод: «божественность, величие, могущество, сверхъестественность»), и что это такое, однозначно сказать невозможно, потому что денотатом является эмоция. Во всяком случае, это не обязательно чувство личного Бога, потому что нуминозное переживается агностиками и атеистами. Кто имел или имеет опыт нуминозного, тот, по Отто, поймет, о чем идет речь, а кто этим опытом не располагает, тому не разъяснишь⁹.

Философы и поэты, впрочем, такие попытки предпринимают¹⁰.

⁵ От лат. *numen* «божественное». Абстрактная семантика лат. лексемы производна от ее грамматического рода: *numen* — среднего рода.

⁶ В книге «*Das Heilige*», впервые опубликованной в 1917 г. и выдержавшей множество изданий. Мы пользовались изданием (Otto 1963).

⁷ Популяризатором идей Отто был другой известный богослов — Романо Гвардини (Guardini 1967: 152 и сл.).

⁸ Например, благоговение Канта при виде звездного неба над собой производно от зрения, но не относится к сфере зрения.

⁹ Как, например, слепому от рождения объяснить, какого цвета трава, или убедить глухого, что трели соловья — реальны?

¹⁰ Ср. у Тютчева: «Не то, что мните вы, природа: / Не слепок, не бездушный лик — / В ней есть душа, в ней есть свобода, / В ней есть любовь, в ней есть язык...» Тютчев, кстати заметить, понимает, что пережитое им восприятие нуминозного не может быть передано другому, невосприимчивому человеку: «Они не видят и не слышат, / Живут в сем мире как впотьмах, / Для них и солнцы, зная, не дышат / И жизни нет в морских волнах. / Лучи к ним в душу

Рациональное определение нуминозного невозможно, поскольку это — фундаментальная, изначальная и априорная (хотя и воспринимаемая апостериорно) категория.

Переживание нуминозного сопровождается двумя разнонаправленными чувствами: 1) чувством *страха-трепета-благоговения*¹¹ (*mysterium tremendum*) перед лицом *majestas*, «величественного», желанием бежать-скрыться, с одной стороны, и, с другой, 2) чувством *блаженства-притяжения* (*mysterium fascinosum*). Оба чувства находятся между собой в своеобразной гармонии контрастов.

От этих двух чувств производно чувство тварности и благочестия, т. е. желания послужить нуминозному. Благочестие дозируется, и если нуминозный опыт захватил всего человека, то он стремится поставить себя ему на службу — безраздельно, целиком и полностью. Никакими рациональными аргументами человека с опытом нуминозного разубедить нельзя.

Бывает как нуминозная глухота, так и нуминозная гениальность, а между ними — множество промежуточных степеней. См.: (Otto 1963: 13–16; 42 и сл.)

Выявив нуминозное как априорную категорию, отличную от благого и прекрасного, Отто утвердил религию (и, между прочим, также идеологию) как самостоятельную область человеческого духа и жизни, отграничил ее от философии.

Характерно, что, по Отто, от *tremendum*'а производно переживание человеком своей *греховности-недостойности* (слишком близкого подхода к нуминозному). Вопреки поколениям моралистов, Отто показал, что грех, или ощущение недостойности, — это не понятие морали или догматики и что эмоция виновности не имеет ничего общего с нравственными качествами. Это есть чувство собственной тотальной неценности, которое профанный человек испытывает в присутствии нуминозного¹². Лишь на религиозной, а не на нравственной основе вырастает потребность в «искуплении» и в таких «странных вещах», как «освящение» и «изглаживание грехов», что есть не что иное, как стремление слиться с Нуменом.

Кратко изложенная концепция значительна для анализа Псалтыри в том отношении, что она объясняет принципиальную важность умерен-

не сходили, / Весна в груди их не цвела, / При них леса не говорили / И ночь в звездах нема была! / [...] Не их вина: пойми, коль может, / Органа жизнь — глухонемой! / Увы, души в нем не встревожит / И голос матери самой!».

¹¹ Благоговение — это религиозный трепет, возникающий в присутствии святых.

¹² В религии ощущение недостойности проявляется как чувство тварности, временности пребывания на земле и неготовности к Страшному суду.

ной темноты молитвословного текста. Чувство *mysterium tremendum* заставляет верующего хранить тайну, в которую человеку нет прямого входа. С другой стороны, чувство *mysterium fascinosum* заставляет всё-таки искать проникновения в тайну.

Отсюда не просто темнота сакрального текста, а — *умеренная* темнота, обеспечивающая гармонию чувств как страха перед божеством, так и влечения к божеству.

Теперь необходимо включить в анализ, наряду с тенебозностью, еще и *итеративность*¹³ (повторяемость) молитвословных текстов.

Коммуникация между людьми как правило обесмысливается, если она строится на итеративности, повторении одних и тех же текстов. Коммуникация между человеком и Богом, очень похоже, оказывается действенной (во всяком случае вызывает субъективное удовлетворение) во многом именно благодаря итеративности. Именно итеративность субъективно снимает ощущение темноты текста, но сохраняет ауру тайны.

Итеративность возможна при соблюдении ряда условий: во-первых, молитвословные тексты должны быть со стороны формы — *неизменны*¹⁴ (они раз за разом проговариваются или пропеваются слово в слово); во-вторых, молитвословные тексты должны быть одновременно и *безначальны*, и *бесконечны*¹⁵ (именно поэтому невозможно остановить молитвословие Псалтыри, продолжающееся уже без малого три тысячелетия).

¹³ См. подробнее: (Верещагин 1999).

¹⁴ Неизменность, отсутствие перемен — это также один из неотчуждаемых атрибутов Божества. Данная общечеловеческая интуиция представлена как у античных (языческих), так и у новозаветных (христианских) авторов. Например, Максим Тирский (2-я пол. II в. н.э.), античный автор сборника рассуждений (Διαλέξεις) на философские темы, оставил афоризм: Τὸν Θεὸν τακτέον ἐν φύσει στασίμῃ καὶ ἐδραίᾳ καὶ ἀππλλαγμένῃ τοῦ ρεύματος καὶ τῆς μεταβολῆς, т.е. «Бога следует признать по природе устойчивым и постоянным, свободным от текучести и изменчивости». Максиму вторит ап. Иаков: παρ' ᾧ οὐκ ἔστι παραλλαγή ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα, т.е. «У него [Бога] нет изменения и ни тени перемены (Иак 1:17).

¹⁵ Безначальность и бесконечность — это еще один атрибут Божества. Действительно, уже языческий философ Фалес из Милета (ок. 620 — 540 гг. до н.э.), один из семи легендарных мудрецов, когда его спросили, что такое Бог, ответил в апофатической форме: это — τὸ μῆτε ἀρχὴν ἔχον μῆτε τελευτὴν («ничто, не имеющее ни начала, ни конца»). Выразив то же самое в катафатическом виде, ап. Иоанн много позже написал, что Бог — это τὸ Ἄ καὶ τὸ Ὡ, ἀρχὴ καὶ τέλος, ... ὁ ὦν καὶ ὁ ᾗν καὶ ὁ ἐρχόμενος, т.е. «альфа и омега, начало и конец, ... который есть и был и грядет» (Апок 1:8).

Отсюда молитвословные тексты по своей природе, в отличие от мирских текстов, содержащих рему, имеют *ахроническое* или, иначе сказать, *панхроническое*, т. е. вневременное или всевременное, бытие.

Сукцессивность, т. е. протяженность во времени, противоречила бы сказанному, если бы к итеративным клише были приложимы понятия начала и конца. При бесконечной итерации неизменного, безначального и бесконечного, субъективное время¹⁶ для молящегося не останавливается, а перестаёт существовать.

Все три характеристики логически связаны и переливаются одна в другую: если нечто неизменно, то не может быть ни начала, ни конца изменения; а если нечто не имеет ни начала, ни конца, то оно изъято из времени, т. е. ахронично (или панхронично). Так мы подошли к феномену *вечности*, опытному переживанию которой и служат молитвословные тексты (и на первом месте Псалтырь).

Философское понятие о вечности — только головное: мы не можем наглядно помыслить себе вечность, поскольку интеллектом постигаются лишь временá (или как моменты или как протяженности-периоды в неостановимом потоке изменений). Напротив, религиозный «концепт» вечности — опытный, интуитивный, жизненный. Этот опыт убедительнее философствования и способен противостоять любому скепсису. Опыт ахроничности — субъективно (= непреложно для индивида) сверхценен. Вновь и вновь в земном времени переживать неземное чувство вечности, — а опыт вечности неотделим от опыта богоприобщенности, — вот мотив и назначение итеративного молитвословия.

Ценность молитвословного опыта производна не от содержания текста, каким бы высоким оно ни было, а от итеративности, когда прямой смысл говоримого или воспеваемого отступает на второй план и даже совсем выветривается.

Казалось бы, неизменность, безначальность/бесконечность и ахроничность молитвословных текстов, с одной стороны, и соответствующие одноименные атрибуты Божества, с другой, — это всего лишь феноменологические сближения (уподобления по аналогии, почти метафоры), но отнюдь не онтологические отождествления. Правильно! Но этим многомерная проблема не исчерпывается: не бывает тождественных явлений без сущностного, хотя бы и пропорционального, сродства¹⁷.

¹⁶ А объективного времени, поскольку оно тварно, не существует.

¹⁷ Сказанным не отрицается трансцендентность Божества, но действительно отрицается его супранатурализм (т. е. учение о пространственном отделении Бога от мира). Впрочем, и трансцендентность — имманентна: она опытно испытывается не через отношение к тому миру, а через встречу с действительностью

Литература

Верещагин 1999 — *Верещагин Е. М.* Мир как клише: итеративность клише в славяно-русской гимнографии // Фразеология в контексте культуры / Отв. ред. В. Н. Телия. М., 1999.

Верещагин, Костомаров 2005 — *Верещагин Е. М., Костомаров В. Г.* Язык и культура. Лингвострановедческие концепции: лексического фона, рече-поведенческих тактик и сапиентемы. М., 2005.

Всенощное бдение 1982 — Всенощное бдение. Литургия. М., Издание Московской Патриархии, 1982.

Мечковская 1998 — *Мечковская Н. Б.* Язык и религия. Лекции по филологии и истории религий. М., 1998.

Син. пс. — Синайская псалтырь. Глаголический памятник XI в. / Подготовил к печати С. [Н.] Северьянов. Пг., 1922.

Усп. сб. — Успенский сборник XII–XIII вв. / Издание подготовили О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон / Под ред. С. И. Коткова. М., 1971.

Grözinger 1991 — *Grözinger A.* Die Sprache des Menschen. Ein Handbuch. Grundwissen für Theologinnen und Theologen. München, 1991.

Guardini 1967 — *Guardini R.* Die religiöse Sprache // Sprache und Wirklichkeit. Essays. München, 1967.

Otto 1963 — *Otto R.* Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München, 1963.

Psalterii Sinaitici 1997 — *Psalterii Sinaitici pars nova [...]* / sub redactione F. V. Mareš. Wien, 1997.

Septuaginta 1971 — Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Ed. A. Rahlfs. Vol. I–II. Stuttgart, 1971.

Striver 1996 — *Striver D. R.* The Philosophy of Religious Language. Sign, Symbol, and Story. Cambridge, Mass., 1996.

Zahrnt 1967 — *Zahrnt H.* Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. München, 1967.

этого мира. «Потусторонность» Бога не имеет ничего общего с потусторонностью нашей познавательной способности: Бог является потусторонним посреди нашей жизни. Отсюда противоположность натурализма и супранатурализма должна быть преодолена: понимаемый как безусловный в условном, как потусторонний в посюстороннем, превечный Бог, если держать себя открытым для встречи с ним, может встретиться с человеком в настоящем и проходящем.

Явор Милтенов

Текстологически наблюдения върху старозаветните книги на Дванадесетте малки пророци с тълкувания

Славянският превод на Дванадесетте малки пророци с тълкувания отдавна привлича вниманието на изследователите. Когато през 1918 г. Н.Л. Тунишки издава текста на пет от тези старозаветни книги (Осия, Иоил, Амос, Авдий и Иона), в славистичната литература вече са събрани немалко данни за езика и ръкописните източници на тълковната версия — главно благодарение на проучването на отделни кодекси и на материала, експерпиран от авторите на лексикографски справочници¹. Чрез изследванията върху превода се установява важността му като източник за лексикалния фонд на старобългарския език, въвеждат се в обращение свидетелствата за неговата глаголическа първооснова, правят се опити за установяване на възможните гръцки прототипи.

За съжаление обаче, славянският текст остава все още непубликуван изцяло, тъй като по извъннаучни причини втората част от труда на Н.Л. Тунишки е безвъзвратно изгубена, а в изданията от Р. Златанова (1998а) ръкопис има значителни липси. Достатъчно е да се спомене фактът, че от книгите на Захария и Малахия в научно обращение са въведени само фрагменти, докато текстът на Софония и Агей въобще не е публикуван².

¹ Вж. напр. Горский, Невоструев 1855: № 1–3, 1857: № 78–81, Порфирьев, Вадковский, Красносельцев 1881: № 134; Иларию, Арсений 1878–1879: № 89, 90, 91; Леонид 1887: 19–24; Викторов 1890: 74. Данни за езика на превода попадат в най-авторитетните и досега речници, съставени през деветнадесетото столетие от Ф. Миклошич и И. И. Срезневский.

² В рамките на тълковната версия състоянието на изданията до момента е следното. Книгите на пророците Осия, Иоил, Амос, Авдий и Иона са издадени от Н.Л. Тунишки (1918) по руския ръкопис РГБ–Москва, ф. 304.1, сбирка на Троицко-Сергиевата лавра, № 89. Текстът на Иоил, Амос, Авдий, Иона, Михей, Наум, Авакум и фрагменти от Захария и Малахия, е достъпен чрез публикацията на Р. Златанова (1998а) по българския препис в кодекса от РНБ–Санкт-Петербург, F.I.461 (за споменатите ръкописи вж. по-долу).

Въпреки постоянния научен интерес историята на текста е само частичено възстановена и поради посочените обстоятелства съществуват редица дискуссионни, все още неразрешени проблеми. Може би най-значимият от тях се корени в липсата на цялостно текстологическо сравнение между руската и южнославянската традиции на текста, а единствено то може да предостави данни за надеждността им при едно бъдещо реконструиране и изследване на първоначалния превод.

Настоящото проучване си поставя за задача извършването на именно такава съпоставка, обхващаща пълния обем на Дванадесетте пророчески книги с тълкувания. За целта е изготвен списък със значимите *variae lectiones*, чиято първичност или вторичност е подкрепена, когато това е възможно, от гръцки съответствия. Преди да се пристъпи към анализ на разночетенията, най-напред и необходимо да се реконструира (доколкото това е възможно) историята на текста до появата на протографите, дали началото на руското и южнославянското разклонения на ръкописната традиция.

История на текста. На този етап от проучванията³ може да се смята за сигурно установено, че сборникът със старозаветните пророчески книги, чиито текст е съпътстван от тълкувания, е съставен в края на IX—началото на X в. в Преслав. Изглежда архетипът е бил съставян и организиран постепенно в един кратък период от време, последователно са били обработвани старозаветните текстове, след това са добавени тълкуванията и накрая кратките агиографски сведения за всеки от пророците. За целта вероятно са използвани различни старобългарски и гръцки източници, както свидетелства установената от изследователите нееднородност на отделните преводи. Що се отнася до Книгите на Дванадесетте пророци тази нееднородност се състои, от една страна, в съотношението между езиковите характеристики на първите осем и следващите ги четири пророчески книги (съответно «преславски» и «не-преславски») и, от друга страна, в няколкото на брой различни

Един руски препис на Книгата на пророк Авакум, който е с отстранени тълкувания, издава и Й. Вайс (Vajs 1908: 36–42). Реконструкция на текста на Книгите на пророците Иоил, Иона и Малахия вж. съответно у Zlatanova 1994, Златанова 1998б, 2002.

³ С оглед обема и целите на настоящото изследване, тук ще бъдат цитирани предимно най-новите студии, обобщаващи известните факти за историята на превода: Zlatanova 1992, 1994, Златанова 1998а: 40–46, 1998 б, 2002, Thomson 1998: 850–859, Алексеев 1999: 163–166, Славова 2008: 102–103. Те съдържат преглед на различните мнения и богата библиография.

източници (библейски, тълковни и агиографски), които изглежда са били ползвани независимо един от друг⁴.

Въпросът за гръцките редакции, върху които се основава преводът на старозаветния текст, има противоречиви решения и поради това са необходими допълнителни проучвания⁵. Последните изследвания установяват смесване на александрийски, Лукианови, Оригенови (хекзапларни) и Теодоритови четения, което няма аналог в конкретен гръцки ръкопис. Следователно, не е невъзможно да е била извършена сверка по няколко различаващи се библейски версии. Извор на тълковната част са катените на Теодорит Кирски, предадени в съкратен и преработен вид. Преводът на пророческите жития има аналог с няколко версии — на Доротей Тирски, на гръцките менологии и синаксари, на Епифаний Кипърски⁶.

При съставянето на пророческия свод първоначално са били подготвени⁷ книгите на Осия, Иоил, Амос, Авдий, Иона, Михей, Наум и Авакум.

⁴ Трябва да се има предвид, че всички направени тук предположения почиват върху съпоставка на превода с издания от Ж.-П. Мин препис на библейския текст с коментар от Теодорит Кирски (PG 81: 1545–1988). Изложената текстологическа история значително би се променила, ако се открие дословен гръцки паралел на славянската версия.

⁵ За превода на Дванадесетте пророци напр. Ф. Томсън (Thomson 1998: 851) споделя заключението на И. Е. Евсеев за александрийски прототип на първите осем книги и Лукианов на последните четири. Комплексното проучване на Р. Златанова (1998a: 114) обаче установява смесени четения по александрийската, Лукиановата, хекзапларната и версията с катени. Л. Тасева и М. Йовчева (2003: 56) достигат до същия извод за Книгата на пророк Иезекиил с тълкувания: смесени четения с превес на Лукиановите и Теодоритовите при предходно мнение за александрийски прототип. Вж. и обзора на различните становища у (Славова 2008: 103).

⁶ Златанова 1998a: 42–43; 2004; Zlatanova 1992: 179; 2003. Житията на пророците са запазени и в друг ранен превод от Симеоновата епоха — в Изборника от 1073 г. (срв. ССб 1991: 254г–257а и сл.)

⁷ Според повечето изследователи преводът на първите осем книги е извършен в Преслав, тъй като старозаветният текст и тълкуванията не се отличават в езиково отношение (вж. напр. Горский, Невоструев 1857: № 78–81, Порфирьев, Вадковский, Красносельцев 1881: № 134, Thomson 1998: 856, Алексеев 1999: 163, 165–166). Същото мнение споделят и Л. Тасева и М. Йовчева (2003: 55, 59) относно Книгата на пророк Иезекиил с тълкувания, което се подкрепя от различната гръцка основа на тълковната версия в сравнение с хърватската глаголическа и паримейната. Други автори обаче допускат, че преславските книжовници не са подготвили превод, а са подложили на редакция съществуващ по-ранен, не-преславски, евентуално «Методиев» прототип (по въпроса вж. напр. Moszyński 2001 и приложената литература). Доказателство за това е

Основанието за една такава хипотеза е, че библейският текст в славянския превод се предава точно и изцяло, докато у Теодорит Кирски той понякога се преразказва или дори не фигурира. Следователно пълният, буквален старозаветен текст е бил зает от друг източник, не от *Interpretatio XII prophetas minores*, и несъмнено е бил подсигурен преди да се пристъпи към ексцерпиране на тълкуванията от версията с катени.

След това (или: едновременно с това) от преславските книжовници са преведени и добавени тълкуванията. В подкрепа на извода, че те са били присъединени вторично, освен казаното дотук е и обстоятелството, че схолиите на Теодорит Кирски са предадени в редуциран и значително преработен вид. Преработката, съкращаването, разместванията и многобройните отклонения от Теодоритовия текст биха могли да възникнат при готов превод, който се допълва с подобрени катени.

Към книгите на първите осем пророци са инкорпорирани и останалите четири — на Софония, Агей, Захария и Малахия. Те се различават от предходните с това, че не съдържат типичните преславски лексикални характеристики и не са снабдени с коментар⁸. Съставителят на пророческия свод

съпоставката с непаримейните части от хърватските източници — в тях е запазен по-архаичен лексикален пласт, който в тълковната версия е типично източнобългарски (примери у Нахтигал 1902: 207–213, 215). До същите заключения води едновременната съпоставка на трите славянски версии (Zlatanova 1992, 1994, Златанова 1998б, 2002). Това дава основание да се предполага съществуването на архаичен превод с характеристиките на последните четири книги на Софония, Агей, Захария и Малахия (за тях вж. по-нататък), но смесването в брeвиарите и мисалите на четения от различен произход (гръцки, латински, паримеен, тълковен) усложняват и разколебават възможността за възстановяване на предполагаемия първичен текст (вж. обобщение и библиография у Златанова 1998а: 26–41, особено 31, Thomson 1998: 849–855, Тасева, Йовчева 2003: 53).

⁸ За разлика от първите осем книги, в библейския текст на Софония, Агей, Захария и Малахия се употребяват *яззыкъ*, но не и *страна*, *сънъмъ*, но не и *съборъ*, *жрътва*, но не и *трѣба*, *постъ*, но не и *алъчѣба*, *алъканне*, *олѣн*, но не и *масло*, *яко*, но не и *акы*, *радн*, но не и *дѣла*, *съвѣдѣтелство*, но не и *послушѣванне*, *пастырѣ*, но не и *пасторъ* и т. н. Отсъства типичната преславска лексика, която намира място в превода на предхождащите осем пророци (напр. *бѣхъма*, *бѣшцинн*, *вѣсѣпатн*, *зѣмѣтн* с, *поуѣстнн*, *оуто*, *хѣвѣнна* и мн. др.), в някои случаи се предпочитат гръцки заемки вместо славянски еквиваленти. Произходът на превода на тези четири старозаветни книги се определя от едни изследователи като моравски или Методиев (Горский, Невоструев 1855: 136, Евсеев 1899: 372–373, Нахтигал 1902: 221, Й. Вайс в поредицата издания на Малките пророци по глаголическите хърватски източници, Zlatanova 1992, 1994 и др., срв. Алексеев 1999: 154–155, 163–164), а от други като западнобългарски (Thomson 1998: 855). Няма причина да се изключи и вероятността за много ранен превод, извършен в България от Кирило-Методиевите

е започнал да включва тълкувания (с източнобългарски езикови особености) към книгата на пророк Софония, но по неизвестни причини не е продължил да допълва до края и от Сф 1.10 нататък коментар отсъства. Библейският текст, дори там където са прибавени тълкувания, не е подложен на редакция чрез включване на преславизми и славянски синоними на гръцките заемки.

При съставянето на комплекта от дванадесет пророчески книги (дори, вероятно, на всичките шестнадесет) са били присъединени и кратки жития за всеки пророците. Те са разположени след всеки един от текстовете независимо от установената нееднородност в произхода им. На този етап от проучванията не е изяснено дали кратките жития са дело на един или на няколко преводачи.

За разлика от свидетелствата за начина на съставяне на тълковния пророчески сборник и неговите източници, данните за това, че архетипът на сборника с пророчески книги е бил глаголически, са далеч покатегорични и нямат елемент на хипотетичност. През 1047 г. в Новгород книжовник, известен под името Упир Лихий, копира старобългарски оригинал и оставя множество нетранслитерирани глаголически букви и думи в своя кодекс. Тези следи са се съхранили благодарение на руски преписи от XV–XVI в., които имат за свой доказан протограф именно недостигналата до нас ръкопис от 1047 г.⁹

На южните славяни също е бил известен представител на този преславски сборник, отразен в два свидетеля¹⁰. Най-ранният от тях, от XIV в.,

ученици. Смята се, че текстът на Софония, Агей, Захария и Малахия стои изключително близо до фрагментите в бревиарите и мисалите, а като език има сходство с текста на Големите пророци в Архивския хронограф (вж. напр. Нахтигал 1902: 213–215; Евсеев 1899, срв. също Thomson 1998: 850–855, Алексеев 1999: 154–155). Липсата на коментар към тези книги е засвидетелствана и в някои гръцки кодекси (вж. Горский, Невоструев 1857: № 78–81).

⁹ Глаголически вписвания в позиция на инициал или в заглавия се срещат в голям брой ръкописи, които имат за свой протограф копието на Упир Лихий: РНБ–Санкт-Петербург, ф. 76103, сбирка на Кирило-Белозерския манастир, № 9/134; РНБ–Санкт-Петербург, ф. 717, сбирка на Соловецкия манастир, № 694/802; ГИМ–Москва, Синодална сбирка, № 78; РГАДА–Москва, ф. 1196, сбирка на Антониево-Сийския манастир, № 17; РГБ–Москва, сбирка на Чудовския манастир, № 14/184; РГБ–Москва, Музейное собрание, № 4094; РГБ–Москва, ф. 304.1, сбирка на Троицко-Сергиевата лавра, № 89. Повече по въпроса вж. у (Милтенев) (под печат).

¹⁰ Това са РНБ–Санкт-Петербург, F.I.461 от кр. на XIV в. и следващия го ГИМ–Москва, сбирка на П. И. Шукин, № 507 от 1475 г., за тях вж. по-надолу. Други южнославянски ръкописи (с отстранени тълкувания), са наследници на източнославянската традиция, напр. РНБ–Санкт Петербург, F.I.3,

вероятно произхожда от търновски скрипторий, а следващият неговите особености кодекс от 1475 г. е писан в манастира Нямц. Забележително е отсъствието на превода в ръкописните сборки на атонските манастири.

ГРУПИРАНЕ НА СЛАВЯНСКИТЕ ПРЕПИСИ СПОРЕД ОТРАЗЕНИТЕ В ТЯХ ЛИПСИ НА ТЕКСТ. Последното засега издание на Дванадесетте малки пророци с тълкувания, извършено от Р. Златанова (1998а), се базира върху осем преписа. От тях два възхождат към хипархетип с отстранени коментари, други два — към хипархетип с редуцирани тълкувания, а четири стоят най-близо до преславския оригинал. Те се намират в следните ръкописи: РНБ—Санкт-Петербург, F.I.461, кр. на XIV в., 440 л. (обозначен по-нататък като *pb*)¹¹; ГИМ—Москва, сборка на П. И. Шукин, № 507, 1475 г., 298 л. (*m*)¹²; РГБ—Москва, ф. 304.I, сборка на Троицко-Сергиевата лавра, № 89, XV–XVI в., 261 л. (*t*)¹³; РНБ—Санкт-Петербург, ф. 717, сборка на Соловецкия манастир, № 694/802, 1492 г., 595 л. (*s*)¹⁴. При осъществяването на изданието като основен е приет текстът от българския кодекс *pb*, а разночетения се прилагат само по влахо-молдавския *m*, който, вероятно с посредничеството на едно неизвестно копие, е наследил всички особености на *pb*¹⁵. Данните от руските *s* и *t*, които възхождат към ръкописа на Упир Лихий от 1047 г., не са включени в критическия апарат¹⁶.

XVI в. (с руски протограф според Алексеев 1999: 165), ГИМ—Москва, сборка на А. И. Хлудов, № 1, XVI в. (с руски протограф според Алексеев 1999: 136), РАН—Букурещ, № 84, XVI в. (с руски протограф според Мострова 1996) и др.

¹¹ Най-подробно описание и литература за ръкописа вж. у (Златанова 1998а: 41, 48–79). Текстът на Дванадесетте малки пророци с тълкувания от Теодорит Кирски обхваща л. 185 а10–225 а9, 333 62–334 614, 336 а9–337 630.

¹² Най-подробно описание и литература за ръкописа вж. у (Златанова 1998 а: 41, 80–110). Текстът на Дванадесетте малки пророци с тълкувания от Теодорит Кирски обхваща л. 40v–80 а, 193 а–194 а, 196 а–198 б.

¹³ Иларию, Арсений 1878–1879: № 89. Текстът на Дванадесетте малки пророци с тълкувания от Теодорит Кирски обхваща л. 1 а–50 а.

¹⁴ Порфирьев, Вадковский, Красносельцев 1881: № 134, срв. и ПС 1986: № 296. Текстът на Дванадесетте малки пророци с тълкувания от Теодорит Кирски обхваща л. 1 а–105 а.

¹⁵ «В текстово отношение този ръкопис дотолкова се припокрива с F.I.461, че някои учени го смятат за копие от петербургския ръкопис. Това обаче едва ли е така, понеже в правописно отношение той следва правилата на Евтимиевата школа. Освен това украсата на ръкописа е доста различна» (Николова 1998: XXI, срв. Златанова 1998 а: 81).

¹⁶ С изключение на Нм 3.16⁶–19 и Житието на пророк Наум, които са допълнени по *s*. Този подход обаче не е предприет по отношение на останалите липси на текст. Разночетения (извън тези от идентичния *m*) не са публикувани.

Текстологическите параметри на свидетелите дават възможност за тяхното групиране и частично възстановяване на историята на тази най-архаична версия от традицията на превода. От особено значение са липсите на по-големи или по-малки текстови отрязъци. Според изследването на Р. Златанова (1998а: 66, 104) в *pb* и *m* те обхващат: Ос 1.1–11; 2.1–23; 3.1–5; 4.1–19; 5.1–15; 6.1–11; 7.1–16; 8.1–14; 9.1–17; 10.1–15; 11.1–12; 12.1–14; 13.1–15; 14.1–10; Ил 2:27; Ам 1.8⁶; 2.14⁶; 3.7^a; Авд 1.15; Ин 1.12⁶; Мх 7.12⁶; Нм 3.16⁶–19; Авк 1.1–15; Сф 1.1–18; 2.1–14; 3.1–20; Аг 1.1–14; 2.1–23; 3х 1.1–12; 2.1–13; 3.1–10; 4.1–14; 5.1–11; 6.1–15; 7.1–14; 8.1–23; 9.1–8, 13–17; 10.1–12; 11.1–8, 14–17; 12.1–6, 11–14; 14.1–3, 11–21; Ма 1.1–14; 2.1–17; 3.11–16. Анализът показва, че Книгите на пророците Осия, Софония и Агей отсъстват изцяло, от тези на Захария и Малахия липсват значителни фрагменти, текстът на Наум и Авакум е слят поради липса на един или два листа в протографа, житията за Осия, Агей и Малахия не са на място, това за Наум е изгубено. Версията на Дванадесетте пророци, представена в *pb* и следващия го препис *m*, очевидно повтаря несъвършенствата на един *codex defectus*, в който не са били налични 527 от общо 1049 библейски стиха и съответните тълкувания.

За разлика от тази група преписи, отбелязва Р. Златанова (1998а: 44), липсите в *s* и *t* обхващат само Ам 4.7⁶–8^a, 9, т.е. отсъстват 3 стиха, два от които само частично¹⁷.

Въз основа на така проведеното текстологическо сравнение, Р. Златанова достига до два важни извода за разклоненията на ръкописната традиция. От една страна, преписите *pb* и *m* формират една група, в която *pb* е образец на антиграф, от който е преписан *m*. От друга страна, руските свидетели *s* и *t*, възхождащи към преписа на Упир Лихий, се обединяват във втора група и «стоят по-близо до преславския им архетип и вероятно са преписвани от по-коректен антиграф в сравнение с *pb* и *m*» (Златанова 1998а: 44, срв. и Zlatanova 1994: 223–229). Тези две разклонения възхождат независимо едно от друго към общ протограф, както доказват и липсите, които са общи за *pb*, *m*, *s* и *t* — Ил 2:27, Ам 2:14⁶, Авд 1:15, Ин 1:12⁶ (Златанова 1998а: 44, 46). Стемата на преписите на този етап от проучванията може да се изрази по следния начин:

глаголически архетип	протограф на <i>pb</i> , <i>m</i> , <i>s</i> и <i>t</i>	препис на Упир Лихий от 1047 г.	препис <i>s</i>
		протограф на <i>pb</i> и <i>m</i> (дефектен)	препис <i>pb</i> препис <i>m</i>

¹⁷ Липсата на Ил 2:32^a в *s* се погълва от изправния *t*, а Ил 2:27, Ам 2:14⁶, Авд 1:15, Ин 1:12⁶ отсъстват във всички копия, пазещи пълната версия (Златанова 1998а: 44).

При така направените заключения, издаването на текста по дефектния препис *pb* е защитено с това, че «той е не само най-старият в хронологическо отношение, но (...) е и най-старият запазен славянски ръкопис изобщо, в който се предприема опит да се събере в една книга текстът на Стария завет» (Николова 1998: XX, срв. Златанова 1998а: 43). Допълнителен аргумент според издателите е българският произход на ръкописа (Николова 1998: IX и сл., особено XVIII–XIX), а също така и отсъствието на описания на отделни труднодостъпни преписи и на проучвания, целящи съпоставянето и групирането им, тъй като «без подобно изследване всички заключения за първоначалния текст на преводите, основани на частично познаване на ръкописната традиция, винаги ще трябва да се приемат като условни и е абсурдно да се пристъпва към реконструкция на този текст» (Николова 1998: XXX, срв. Златанова 1998а: 21–22).

Групиране на славянските преписи чрез текстологическа съпоставка. Развитието на съвременните технологии би могло да доведе до нов етап в проучването на библейските текстове и в частност на тълковната версия. Експонирането в електронен вид на ръкописите от сбирките на Троицко-Сергиевата лавра и Московската духовна академия, съхранявани днес в Руската държавна библиотека (<http://www.stsl.ru/manuscripts>), дава възможност за привличане на допълнителни източници за текстологическа съпоставка. Освен споменатия препис *t*, който заради своята изправност е избран за основен в изданието на Н.Л. Туницки (1918), за целите на изследването тук ще бъдат използвани следните руски свидетели на превода: РГБ—Москва, ф. 304.I, сбирка на Троицко-Сергиевата лавра, № 63, кр. на XV в., 360 л. (нататък *ta*)¹⁸; РГБ—Москва, ф. 304.I, сбирка на Троицко-Сергиевата лавра, № 90, 1489 г., 463 л. (*tb*)¹⁹; РГБ—Москва, ф. 173, сбирка на Московската духовна академия, № 19, кр. на XV в., 393 л. (*ma*)²⁰; РГБ—Москва, ф. 173, сбирка на Московската духовна академия, № 20, 1489 г., 340 л. (*mb*)²¹. От съпоставката се изключва преписът *s*,

¹⁸ Илариий, Арсений 1878–1879: № 63, срв. и ПС 1986: № 2505. Текстът на Дванадесетте малки пророци с тълкувания от Теодорит Кирски е разположен на л. 1а–64б. В преписа са отстранени небиблейските части — въведения, тълкувания (изцяло) и жития (частично).

¹⁹ Илариий, Арсений 1878–1879: № 90, срв. и ПС 1986: № 280. Текстът на Дванадесетте малки пророци с тълкувания от Теодорит Кирски е разположен на л. 1а–94б.

²⁰ Леонид 1887: 19–20, срв. и ПС 1986: № 1803. Текстът на Дванадесетте малки пророци с тълкувания от Теодорит Кирски е разположен на л. 1а–71а.

²¹ Леонид 1887: 20–24, срв. и ПС 1986: № 279. Текстът на Дванадесетте малки пророци с тълкувания от Теодорит Кирски е разположен на л. 3а–87б.

който не ни е достъпен, но той е идентичен с *t* по отношение на липсите на текст, така че вероятно помежду им съвпадат и другите текстологически параметри²².

Сравнителният анализ между издания от Р. Златанова български препис *pb* и руските *t*, *ta*, *tb*, *ma* и *mb* потвърждава с текстологически аргументи, че наследниците на копиецо на Упир Лихий «стоят по-близо до преславския им архетип и вероятно са преписвани от по-коректен антиграф в сравнение с *pb* и *m*» (Златанова 1998 а: 44, вж. и Zlatanova 1994: 223–229, Златанова 2002: 126). И, на свой ред, фактите не са в подкрепа на предположението на Л. Мошински, че среднобългарският ръкопис «е най-близък до архетипа, възникнал в преводаческия кръг на архиепископ Методий» (Moszyński 2001: 415). От ексцерпиранияте 539 разночетения²³ само в малко над 50 случая *pb* и *m* имат по-добри четения от руските преписи, а в около двадесетина случая първичният вариант не може да се определи с абсолютна сигурност. Примерите, в които *t*, *ta*, *tb*, *ma* и *mb* поправят грешки в свидетелите от южнославянското разклонение на ръкописната традиция, наброяват над 450, което категорично доказва по-голямата им надеждност. Тя се потвърждава от всички текстологически параметри: размествания, липси на текст, пропуски или грешно предаване на отделни лексеми, неправилни поправки, преосмисляния, добавки и замени.

Разместванията на текст спрямо архетипа представляват интерес не само в съпоставителен план, но и, защото носят информация за историята на ръкописната традиция. Сравнението с гръцкия оригинал на Теодоритовото *Interpretatio XII prophetas minores* показва, че в някои случаи тълкуванията се поместват не на правилното им място. В *pb* коментарите към Нм 3.5^a и 3.8^a са разменени, също към Авк 3.10^a и 3.10^b, Авк 3.13^a е погрешно преместен след 3.13^b, 3.13^b след 3.14, Авк 3.14 след 3.15, Авк 3.15 след 3.16^a, Авк 3.16^a след Авк 3.16^b. Грешка от подобен род се среща веднъж и в руските копия — тълкуванието към Авк 3.6 всъщност трябва да е към Авк 3.7^a. И двете разклонения — южнославянското и руското — се

²² Текстът на Нм 3.16^b-19 и Житието на пророк Наум, публикуван по *s* от Р. Златанова (1998а: 218), съвпада дословно с използваните тук руски преписи *t*, *ta*, *tb*, *ma*, *mb*. Като цяло руската традиция е изключително стабилна и между привлечените свидетели почти няма разночетения.

²³ Разночетенията обхващат пропуски на текст, грешки и лексикални замени, морфосинтактичните различия са включени частично (по-детайлна ексцерпция от книгите на Йоил, Иона и Малахия вж. у Zlatanova 1994, Златанова 1998б, 2002). Извън регистрираните 539 разночетения са и посочените механични липси в *pb* и следващия го *m* — 527 библейски стиха и съответните тълкувания, които се попълват от руските копия.

съгласуват при погрешното поместване на коментара към Авк 3.12 след 3.13^a в *pb* и след 3.13^b в *t*, *tb*, *ma*, *mb*, а текстът, който следва да обясни Авк 3.16, е поставен след първата, а не след втората част от този стих²⁴. Ако трябва да обобщим, в южнославянския препис има седем размествени пасажа, в руските копия — един, а в общия за всички тях протограф са фигурирали най-малко два такива примера. Обяснението за тези грешки може да се потърси във възможността архетипът да е бил изписан в две колони, едната от които е съдържала библиейския текст, а другата тълкуванията (така, както е организиран текстът например в Болонския тълковен псалтир). При преписването в една колона и при инкорпорирането на коментарите към библиейските пасажи са допустими и размените им, и погрешното им прекомпозиране след друг стих. Те са настъпили главно в текста на книгата на пророк Авакум, тъй като тя е снабдена с най-голям брой катени и вероятността за неточност е най-голяма²⁵.

От липсите на текст (извън значителните отрязъци, обхващащи над половината от превода) само един пример обхваща по-голям пасаж — това е част от тълкуванието на Ам 5.5, което според *pb* завършва с *оставла* (196a13), но в руските копия (*t* 17626–34, *tb* 33611–22, *ma* 25a16–24, *mb* 29a18–26) преводът е запазен и по-нататък: *подождѣ на єднѣ градѣ а на другѣ єднѣ не подождѣ. ѹасть єдна надѣждѣт сѧ. н ѹасть на ню же ненадождѣ посѣхнѣтъ. н съберѹт сѧ два н трѣ градѣ. въ єднѣ градѣ пѣтѣ водѣ. н не насытѣт сѧ. н не ѡбратѣт сѧ ко мнѣ глѣтъ гб. повѣ вы рѣждѣженнѣмъ. н златѣнницю. н оумножѣте бѣѣствовати. ѡже оумножѣте вѣроградѣ вашѣ. н виноградѣ вашѣ. н смоковнѣѣ вашѣ. н маслѣнѣѣ вашѣ. поѣшѣ юсѣнѣца. Един случай за изпусната фраза се дължи вероятно на хомойотелеутон: н въ раздѣленіе (*pb* 215v5) стои вместо н въ раздѣленіе асѹрѣнско н градѣ твоѣ твердѣн н въ раздѣленіе.*

²⁴ Подобни примери, които обаче могат да се тълкуват като грешки едва след допълнително проучване, има и на други места в текста, например част от тълкуванието към Ин 1.12–16 в гръцкия оригинал е към Ин 1.9. Екскерпирането на всички подобни случаи не е задача на настоящото изследване.

²⁵ Размествания от същия тип се откриват и в Книгата на пророк Иезекиил (Тасева, Йовчева 2003: 61). В изследването, съпътстващо изданието на текста, авторките отдават тези отклонения на «компиляция между библиейския и тълковния текст, което предполага техните преводи да са правени в различно време, а след това да са били комплектовани». Установеното в Книгите на Малките пророци наличие на независими размествания — и в южнославянския препис, и в руските копия, и в протографа на двете разклонения — правят вероятно обяснението им с двуколонен текст.

Останалите пропуски в *pb* спрямо архетипа и привлечените за съпоставката свидетели се ограничават до отделни думи или фрази, например²⁶: похвалнѣ (*pb* 188v7) вместо похвалнѣ нмѧ, лѡіѣ (*pb* 188v9) вместо людіѣ мон въ вѣкы, глѣть (*pb* 192v3, 195v20) вместо глѣть гѣ, напаясте (*pb* 193v1) вместо н напаясте, оушненіѣ (*pb* 196r9–10) вместо оушненіѣ зѣбоуѣ, творѧн (*pb* 196r16) вместо гѣ творѧн, за стѣа (*pb* 196r20) вместо въ заостѣа, вѡж (*pb* 196r27) вместо водѣ морьскѡю, стверѣднѣ (*pb* 196v1) вместо оутверѣднѣ н велнкы бѣды оутншнѣ, ѿ стѧ (*pb* 197v19) вместо ѿ сѣды стады, нзбавѣшомоу (*pb* 197v27) вместо нзбавѣшомѧ ѧ, гн гн (*pb* 198v24) вместо н рѣ гн гн, цѣтво (*pb* 201r24) вместо на цѣтво, н нѣѧаахѣ сѧ (*pb* 205v21) вместо н нѣѧаахѣ сѧ моужн, сътворн (*pb* 210v14–15) вместо дрекле сътворн, вѣзкѣ (*pb* 210v27) вместо вѣзкѣ възне-заапѣ, сѣдекіѣѧ (*pb* 210v29) вместо бывшн сѣдекнѡ, нзвѣсн сѧ (*pb* 212v15) — н нзвѣзн ѧ дѣщн смѡна, ногѣн (*pb* 212v16) — ногѣн пѣзногѣн, твож (*pb* 213v13) — твоѧ н коумнра твоѧ, до горы (*pb* 215v6) — до горы днѣ водѣ н млзвѣ, до вѣа (*pb* 334v13) — до вѣатѣ югѧльнѣи и др.

Други неточности в *pb* се отнасят до неправилно разчитане или предаване на отделни букви и думи, междусловни асимилации и други сходни явления. Тези грешки не са свойствени за първоначалния превод, което се доказва от коректните варианти в руската традиция, например: дѣга (*pb* 336r13) вместо правилно дѣба, оутвърдѣнте сѧ (*pb* 185v18–19) вместо оутрѣзвѣнте сѧ, пшценіє н свѣѣ (*pb* 185v23) вместо поущеніє н съвьсть, възь ѡртнь (*pb* 186r3) вместо възь ѡртгъ, пннтѣ (*pb* 186r13) вместо быатѣ, бѣатѣ, оу ѡсаль-никъ (*pb* 186r29–186v1) вместо оу ѡсальн ѥ, агелан (*pb* 188r15) вместо дѣгла, творимъ тврѣ (*pb* 188v18–19) вместо сътворн имъ врѣдъ, есмь (*pb* 189r18) вместо се, памѧте памѣть (*pb* 189r28) вместо памѧтоуете памѣть, сѣмѣѣнникомъ (*pb* 189v7) вместо сѣмеждынникомъ, сала (*pb* 190v24) вместо села, братогбѣцъ (*pb* 192v16) вместо братолюбѣць, чюды (*pb* 193r27) вместо цюды, не прорече (*pb* 193v2) вместо не проречете, есть не (*pb* 194r6) вместо есть немощно, чюдеса (*pb* 194r23) вместо чюдесы, тѣдѣныин (*pb* 195r13) вместо трѣдѣныин, ва (*pb* 195r13) вместо ваша, поунѧете (*pb* 195r27) вместо поунтаете, гѧ (*pb* 196r13) вместо грѧ, нарѣвъ днь (*pb* 196v2) вместо нарѣ сънь, правѣннки (*pb* 197r8) вместо праздыннки, грѣшинн (*pb* 197v24) вместо прѣгрѣшинн, сего дѣлъ (*pb* 198r7) вместо села, мышцѣ (*pb* 198v11) вместо мѣшинца, съвьсншѣ (*pb* 201v7) вместо смѣснша сѧ, третін н (*pb* 204r6) вместо третнн ѥкъ, третін патъдестннкъ, тѣшин

²⁶ Тук и по-нататък се прилагат вариантите от преписа *pb*, който представя южнославянското разклонение на ръкописната традиция, следван от вариант, засвидетелстван използваните руски преписи. Запазен е оригиналният правопис, т.е. словоформите са дадени в нереконструирана форма. Първичността на примерите се доказва от извършена сверка с библейските и небиблейските гръцки текстове.

(*pb* 204v18) вместо тоѣно, вндѣвь (*pb* 207r12) вместо вндѣ бѣъ, грѣшнааго (*pb* 209v1) вместо смѣшнааго, въ тѣмѣ (*pb* 209v13–14) вместо въ тебѣ, домъ нсѹа (*pb* 209v21) вместо домъ соѹа, домове нсѹн (*pb* 209v21) вместо домове соѹн, плауинны (*pb* 209v26) вместо прнѹастинны, пѣвнн сн (*pb* 210r1) вместо пѣвннн, горы (*pb* 212v15, 222v1, 222v2) вместо рогы, лоуки (*pb* 213v15) вместо лѣгы, прѣвѣнца (*pb* 214r18) вместо прѣвѣснѣца, ѿ бесѹстннмъ (*pb* 215v22) вместо ѿбѣшѣстѣмъ, мѣны (*pb* 216r3) вместо ѣлѣны, воа оубо снлоа (*pb* 216v14) вместо свою снлою, стаа лѣвѣсѣка (*pb* 218r28) вместо стаа лѣвѣсѣкаа, врѣхомъ (*pb* 218v23) вместо старѣвшнна вѣхѣвомъ, сътворн н (*pb* 219r9–10) вместо твои, бѣжѣнѣ (*pb* 219r3) вместо бѣжѣстѣ, съврѣжѣт сѣ пѣты (*pb* 219r18) вместо свѣжѣтѣ пѣты, ѹнмъ (*pb* 220r4) вместо ѹннъ, оутврѣзѣт сѣ (*pb* 220v6) вместо оутврѣзѣа сѣ, оужа-сн сѣ (*pb* 222r1) вместо оувѣсн сѣ, прѣаншажѣтъ (*pb* 222v21) вместо прѣвѣщажѣтъ, агѣлѣ (*pb* 223r3) вместо апѣлѣхъ, потрѣбнѣтъ (*pb* 223r5) вместо потрѣбѣтъ, агѣлѣ (*pb* 223r12) вместо апѣлѣ, ѿвнтанѣа (*pb* 224r12) вместо ѿвнтанѣа, вѣплатѣтъ (*pb* 334r6–7) вместо вѣплатѣтъ сѣ, сѣѣтнѣж (*pb* 334r19) вместо сѣѣтнннѣ, ѿплатѣтъ (*pb* 337v5–6) вместо ѿбѣлѣтъ и др. Тук следва да се посочи и предаването на задпоставения предлог дѣлаа като дѣла (*pb* 186v19, 187r12, 189v28–29, 193r27, 197r16, 203v23, 204v9, 205r25, 206v18, 207v3, 208v23, 213v27, 220v4, 220v9, 221v1, 222v22), въпреки че това е обусловено от правописната норма, следвана от кописта.

В определени случаи неточностите биха могли да се дължат на транслитерация на глаголическия първообраз в протографа, например: пова-днт сѣ (*pb* 197r29) вместо поваднтѣ сѣ, дѣлаа (*pb* 202r12) вместо дѣдаа, дѣлы (*pb* 204r27) вместо вѣды, въ дѣлѣсѣхъ (*pb* 218v13) вместо въ тѣлѣсѣ. В други случаи причината е неправилен словораздел, например: нѣ не въ прѣлѣжѣ бѣ таахъ (*pb* 214v23) вместо нѣ въ неправѣжѣ богѣтѣахъ, лѣн еѣа дом сѣ нарнѣтъ (*pb* 217v15–16) вместо лѣе градо сѣ нарнѣтъ, пѣ нмѣтъ (*pb* 220v22) вместо пѣнмѣ и др.

Често в *pb* се предават погрешно лични имена и чуждоезикови заемки. Това също не е характеристика на първоначалния превод, както показва сравнението с руските преписи, например: <а>газѣтъ (*pb* 192r7) вместо газѣтъ, воама (*pb* 192v20) вместо моава, гѣла (*pb* 196r8) вместо гаагалаа, авндантннн (*pb* 199r1) вместо адамантннн, дама... дама (*pb* 199r1, 2) вместо адамасѣ... адамаса, меѣнаевъ (*pb* 199r7) вместо вѣтнаевъ, ѣзнан (*pb* 201r1) вместо незеки-нѣтъ, ѿлаама (*pb* 210r11) вместо ѿдолаама, ефрантовѣ (*pb* 212v25) вместо ефрата, сѣ ѣранѣмъ (*pb* 213v23) вместо сѣ ннѣлѣмъ, сътворнѣтъ (*pb* 337v25) вместо въ хорнѣтъ и др.

Неправилните добавки в *pb* са рядкост, срв. например прѣ (*pb* 189v7), еѣ (*pb* 197r7). За разлика от тях погрешните лексикални поправки и преосмисляния са значителен брой, например: на послѣдокъ (*pb* 192r24–25)

вместо на побыть, потръгошж (*pb* 192r29) вместо потоугъ, потоукъ, оузршиш (*pb* 199v21) вместо ратнны, зѣмла (*pb* 202r18) вместо работы, вернгы (*pb* 206v27) вместо ѡрнгы, каженіе (*pb* 219v23–24) вместо сътъ, пнтїа (*pb* 221r17–18) вместо съвращеніе, послѣннаа пѣснь (*pb* 224v11) вместо побытнѣю пѣснь, въ (*pb* 334r22) вместо посрѣдѣ, вы (*pb* 333v26) вместо сн сѣ, нѣ (*pb* 333v26) вместо мон, до полъ црѣ тоунаа (*pb* 334v14) вместо до пѣтоунаїа црѣа. Тези съзнателни смислови промени, както и във всички други случаи, не са свързани със сверка с гръцкия текст.

Предполаганата от някои изследователи и непроучена досега евентуална редакция на текста в Търново през XIV в. би могла да се състои в единичните лексикални замени, които се откриват в *pb*, например: ѡкрѣтъ (*pb* 191r19) — ѡбнмо, ѡскѣдѣвшъ свѣтъ (*pb* 187v12) — въшедѣ свѣтъ, оумалн (*pb* 186r7) — оумнн са, въаѣзѣте (*pb* 186r14) — вънндѣте, прїа (*pb* 188v28) — въа, не брѣжаахъ (*pb* 193r22) — не ѡтъхъ, оубогааго (*pb* 199v29) — ннѣааго, да ѡтворнмъ (*pb* 200r2) — да ѡврѣземъ, ѡтвѣраа црѣва (*pb* 204r15) — тетраваснанннъ, заповѣданнааго (*pb* 204v9–10) — повѣаѣнааго, разбнтн са (*pb* 205r8) — скрѣшнтн са, мнозн небо (*pb* 206r3) — не бо нъ н мнозн, ѡскѣдѣааше (*pb* 206r24–25) — не-конѡаааше са, ѡ боаѣр (*pb* 207r5) — ѡ дръговъ, нежелн (*pb* 207v13–14) — неглн, пожаа нн (*pb* 207v16) — пѡскрѣбѣ, поклааѣт са (*pb* 208v16) — поклаѣбляѡт са, възмаган (*pb* 212v6) — крѣпн са, поразнѣ (*pb* 212v20) — оударнтѣ, нскрѣнѣго (*pb* 221r17) — подрѣга, дрѣга, ажкъ (*pb* 223r7) — рожаннкъ, рожанїкъ, брѣсѣаннжъ (*pb* 224v16) — скоудѣельнѣ, ждръ (*pb* 337r27) — скоръ, рѣжцїжъ (*pb* 337r30) — пѣха-ѡцаа. При почти всички от посочените синонимни двойки е сигурно, че вариантът в *pb* е вторичен. Прави впечатление, че става дума предимно за контекстови замени на общоупотребима лексика, целящи подобряване на стила и разбирането на текста. В определени случаи се заменят редки думи, свързани с преславските преводи (например ѡбнмо, рожаннкъ, дръгъ, срв. и по-често употребяваните неглн, не бо нъ), а от изнесения по-горе материал е видно, че част от този тип лексикални маркери вече са неясни и копистът на *pb* ги изписва погрешно или ги пропуска (например ѡрнгъ, потоукъ, побытъ, побытнъ, прѣвѣснѣцъ, пазногѣтн и др.). Тази тенденция се потвърждава от постоянните, очевидно целенасочени поправки в среднобългарския препис, които обхващат именно такива маркирани лексеми, срв. замяната на:

ако с ѡко н, ѡко (*pb* 197v20, 197v21, 198v5, 198v5, 200r16, 200r17, 200v1, 200v2, 201r10, 201r11, 203r10, 203r29, 203v6, 203v6, 204r27, 206r29, 208v17, 208v18, 209r2, 209r6, 209r16, 209r16, 210r1, 210v8, 210v24, 210v25, 210v26, 211v13, 211v14, 211v21–22, 212r18, 212v5, 212v7, 212v14, 212v23, 213v1, 213v1, 213v4, 213v5, 214v18–19, 214v19, 215r4, 215r14, 215v3, 215v10, 215v21, 215v24, 216v11, 217r25, 217r26, 217v5, 218r9, 218r15, 218r16, 218r23, 218v16,

219r27, 219v2, 219v4, 219v7, 219v13, 219v14, 219v18–19, 219v28, 220r1, 220r23, 220r24, 220v5, 220v22, 221r6, 221r10, 221r20, 221v10, 221v18–19, 221v21, 222r25, 222v7, 222v16, 223r3, 223r19, 223r14, 223r26, 223v20, 223v27, 224v1),

бѣшащѣи с бѣваѣщѣи (*pb* 185r13, 186r18, 186v19, 188v10, 195r14–15, 196r9, 202r29, 203v1, 204r23, 216v26, 219r2, 220r11, 220r14, 222r10, 222v4, 224v9),

пастѹхъ с пастырь (*pb* 194r27, 194v2, 199r29, 199v8, 213r20, 213r23–24),

поуцѣати с поучати (*pb* 186r26, 188r5, 196r26),

ти с н (*pb* 222r6, 222r7, 222r10),

ѹго със се (*pb* 201r22, 201v2, 207r29, 211v2, 211v11) и с ѹбо (*pb* 208v25, 208v26, 209r3, 210r28, 221r3).

При този редакторски подход не липсват и грешки, така например вместо се што в *pb* веднѣж се среща са (*pb* 220v1), вместо поуцѣа — поснааа (*pb* 205r15), вместо поуцѣнене — поуцѣнене (*pb* 185v23). Въз основа на тези данни може да се обобщи, че от извлечените над 450 вторични четения в *pb* около една трета са резултат на лексикална редакция на текста.

Въпреки многобройните липси, неточности и отклонения спрямо първоначалния превод, *pb* в определени случаи коригира грешки и поправки в руските преписи.

Среднобългарският препис допълва в 13 случая липсващи в руските копия думи и фрази: н ѹада ваща ѹадома ѿ (*pb* 185r27), ѹ лють (*pb* 186r22), ѿ (*pb* 197v14), вѣѣ (*pb* 199r19), нзѣа (*pb* 200v21), ѿ ннхъ н не прѣстан бѣжѣаа (*pb* 203r28), а ѿѣлнмаѣне плема ѿѹдно съвратншѣ съ кмнрѣмъ (*pb* 209r5–6), съкроушенію (*pb* 210v10), прѣмлаа (*pb* 221v5–6), сѣлаа (*pb* 333v2), еце (*pb* 334r15), н (*pb* 334v13), вероятно и нннѣвгнѣомъ самѣ (*pb* 217r19–20). В протографа на руските свидетели посочените пропуски са възникнали поради сходно завършващи фрази (хомойотелеутон) в славянския превод, или поради неясност в текста, или поради механична грешка.

Неточностите, които се поправят от *pb* и *m*, се свеждат главно до погрешни разчитания на отделни лексеми в протографа на *t*, *ta*, *tb*, *ma*, *mb*: селомъ (*m*, *pb* fortasse 336r12) е предадено неправилно като соломонъ, воннѣхъ (*pb* 186r17) като внна, гѣаа нмъ (*pb* 187r13) като гѣаа ѿ, тѣа (*pb* 189r8) като когда и кѣгда, бѣговѣствѣющѣн (*pb* 189r11–12) като бѣгосѣствѣющѣн, н съверѣ (*pb* 189r20) като н съведѣ, показанне-го (*pb* 195v25) като по законы его, едннъ (*pb* 198v11) като нмѣ, гѣшное (*pb* 201r24) като гнѣвное, едмнъ (*pb* 202r11) като едемъ, вѣтроу знонноу жегѣшоу (*pb* 207v11) като вѣтроу знонноу же сѣшо, въ дѣвѣ (*pb* 215r5) като въ вѣдѣ, ѿ бесѣстннмъ (*pb* 215v22) като ѿбѣстѣемъ, поѹандра (*pb* 216r14) като пола андрѣа, нзбоде (*pb* 216v15) като нзведѣ, гла раны (*pb* 218v9) като въ гла ратнын, цѣтвомъ (*pb* 219r3) като

ѿрѣмь, стрѣнѣ (*pb* 219r8) като стрѣнѣ, рѣно (*pb* 219v5) като на не, да сѣ оубо-
 нѣмь (*pb* 221v15) като да оубоготвѣтъ, въ писанн (*pb* 224r18) като въ нсанн,
 въ нсаннн. В два случая грешките са настъпили по фонетични причини:
 а съ ѹдѣсы (*pb* 204v8–9) — а н съ щюдѣн, което се дължи на асимилация
 на съ в щ и преосмисляне, а предаването на тоуѣъ (*pb* 209v5) като щюдъ
 е свързано с междинно щюуѣдъ, щюуѣдъ. Към тези грешки, коригирани
 от южнославянското разклонение, трябва да се отнесе и един пример,
 който евентуално е резултат от транслитерацията на глаголически про-
 тограф: съберѣ въсѣ (*pb* 189v4) — съберѣтъ сѣ. Един е и примерът за непра-
 вилна добавка в *t*, *ta*, *tb*, *ma*, *mb*: на възѣтнн (*pb* 211v9) предадено като
 на възѣтнн вѣн, на възѣтнн вѣн.

Съпоставката показва, че в протографа на руските копия почти отсъ-
 стват целенасочени поправки. Като такива могат да се класифицират
 само следните случаи: вѣѣнѣ (*pb* 196r7) — мѣѣтъ, сѣѣдѣ тебѣ (*pb* 196v27) —
 тѣ, въ пропадѣн горѣнѣ (*pb* 206r22) — въ пропадѣн горѣнѣ, въ... въ (*pb* 214r16,
 17) — ѿ... ѿ, плаун (*pb* 215r6) — пѣнѣн, лѣнѣн (*pb* 215v3) — зѣлѣна, зѣлѣ-
 на, зѣлѣна. Към тези примери спада и еднократната погрешна поправ-
 ка на несъществуващо сѣтъ с рече при първично сѣ (*pb* 210r28). Формите
 за първи сигматичен аорист със запазена сигма, които между другото се
 срещат и в хърватските източници, са напълно заличени в руския прото-
 граф: поѣсѣ (*pb* 185r28, 185r29, 185v1) — поѣша, поѣдоша, поѣсѣ (*pb* 188v5) —
 поѣша, не прѣсѣ (*pb* 202r20) — не прѣша, не ѣсѣ (*pb* 204v8) — не ѣша, поѣсѣ
 (*pb* 205v26–27) — възѣша. Пазят се обаче някои форми за аорист, които
 са изгубени в среднобългарския препис, въпреки че в някои руски копия
 тяхната архаичност е довела до грешки, например срещу проѣдошѣ (*pb*
 334r6) стоят вариантите проѣша, проѣша с глоса проѣдѣша, проѣдѣша, проѣша,
 срв. и проѣдошѣ (*pb* 334r22–23), предадено като проѣша, проѣдѣша, проѣша
 поправено на проѣдѣша и проѣша.

Изводи. Текстологическата съпоставка между славянските преписи
 на Дванадесетте малки пророци с тълкувания, извършена за първи път
 върху целия обем на текста²⁷, потвърждава групирането на свидетелите
 и установява техните характеристики, които пряко се отнасят до надеж-
 ността им за възстановяване на архетипа. Обособяват се две разклонения
 на традицията на текста — руско, представено от привлечените за насто-
 ящото проучване *t*, *ta*, *tb*, *ma*, *mb*, и южнославянско, представено от сред-
 нобългарския препис *pb* и следващия го *m*, писан в манастира Нямц.

²⁷ Частични наблюдения върху разночетения, извлечени от преславската версия
 на книгите на Иоил, Иона и Малахия, вж. у Zlatanova 1994, Златанова 1998б,
 2002.

Извършената съпоставка с гръцките библейски, тълковни и агиографски източници на превода потвърждават едно от основните правила в текстологията, според което по-ранната хронология на даден препис и/или принадлежността му към езиковата и регионална среда на оригинала не са доказателство, не са фактор за неговата изправност. Ръкопис F. I. 461 притежава несъмнена ценност и значение като писмен паметник, като културен феномен и като артефакт, предхожда останалите свидетели с около едно столетие и е създаден в българските земи, вероятно в столицата Търново, но в сравнение с привлечените в настоящото проучване руски преписи той предава текста на Дванадесетте пророци с тълкувания с най-много отклонения спрямо преславския архетип. На първо място, както установява и Р. Златанова (1998а: 66, 104), в *pb* и следващия го *m* има значителни липси на текст, които обхващат около половината от оригиналното съдържание — това са 527 от общо 1049 библейски стиха и съответните тълкувания, в това число три книги отсъстват изцяло (Осия, Софония и Агей), а две са представени във фрагменти (Захария и Малахия). На второ място, чрез настоящото проучване се установяват редица текстологически отклонения в *pb* и *m* — това са над 450 примера за размествания на текст, за липси на по-малки отрязъци, на отделни фрази и лексеми, за неправилно разчитане или предаване на отделни букви и думи, за преписвачески грешки от различно естество, за погрешни преосмисляния. Особен дял заемат лексикалните замени и целенасочените поправки, които съставляват около една трета от общия брой на извлечените вторични четения.

Независимо от многобройните липси и неточности спрямо първоначалния превод, *pb* и *m* в малко над 50 случая коригират грешки и поправки, характерни за протографа на *t*, *ta*, *tb*, *ma* и *mb*. Тези четения показват, че представителите на южнославянското разклонение имат своето място като източник за възстановяване на преславските архетипи на старозаветните пророчески книги с тълкувания. Те биха могли да послужат като контролни копия спрямо свидетелите, възхождащи към ръкописа на Упир Лихий от 1047 г. Забележителната стабилност и изправност на руската традиция, доказано архаичният ѝ образец, пренебрежимите различия между преписите и възможността за достъп online до някои от тях — всички тези компоненти създават необходимите условия за нейното интензивно и приоритетно изследване в бъдеще, тъй като именно тя съхранява (поне от гледна точка на текстологията) в най-пълна степен характеристиките на старобългарския глаголически оригинал.

Литература:

- Алексеев 1999 — *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999.
- Викторов 1890 — *Викторов А.* Описание рукописных собраний в книгохранилищах северной России. М., 1890.
- Горский, Невоструев 1855, 1857 — *Горский А., Невоструев К.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. I. М., 1855. II. Писания святых отцев. I. Москва, 1857.
- Евсеев 1899 — *Евсеев И. Е.* Заметки по древнеславянскому переводу Св. Писания. III. Следы утраченного первоначального полного перевода пророческих книг на славянский язык // Известия Императорской Академии наук. 1899. Т. X. № 4. С. 355–377.
- Златанова 1998а — *Златанова Р.* Книга на дванадесетте пророци с тълкования. (Старобългарският превод на Стария Завет. Под общата редакция на Св. Николова. Т. I.). София, 1998.
- Златанова 1998б — *Златанова Р.* Книгата на пророк Йона и реконструкцията на първоначалния ѝ пълен превод // Медиевистика и културна антропология. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова. София, 1998. С. 470–501.
- Златанова 2002 — *Златанова Р.* Книгата на пророк Малахия и преславската рецензия // ПОЛУХРОНИЯ. Сборник в чест на проф. Иван Божилов. София, 2002. С. 119–144.
- Златанова 2004 — *Златанова Р.* Житията на дванадесетте пророци и преславският им превод // Преславска книжовна школа. 7. 2004. С. 22–41.
- Иларий, Арсений 1878–1879 — *Иларий, йер., йер. Арсений.* Описание славянских рукописей Библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1878–1879.
- Леонид 1887 — *Леонид, архим.* Сведения о славянских пергаминах и бумажных рукописях, поступивших из книгохранилища Свято-Троицкой Сергиевской лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 г. (ныне находящихся в библиотеке Московской духовной академии). Вып. 2. М., 1887.
- Милтенев — *Милтенев Я.* Кирилски ръкописи с глаголически вписвания // Wiener slavistisches Jahrbuch (под печат).
- Мострова 1996 — *Мострова Т.* За един ръкопис от XVI в. с книгите на пророците и Тълкования апокалипсиса // Българският XVI век. София, 1996. С. 475–485.
- Нахтигал 1902 — *Нахтигал Р. Р.* Несколько заметок о следах древнеславянского паримейника в хорватско-глаголической литературе // Древности. Труды славянской комиссии Императорского московского археологического общества. Т. 3. М., 1902. С. 175–221.
- Николова 1998 — *Николова С.* Въведение. Проблемът за издаването на небогослужебните български средновековни текстове на Стария Завет // *Златанова Р.* Книга на дванадесетте пророци с тълкования. (Старобългарският превод на Стария Завет. Под общата редакция на С. Николова. Т. I.). София, 1998.
- Николова, Йовчева, Попова, Тасева 1999 — *Николова С., М. Йовчева, Т. Попова, Л. Тасева.* Българското средновековно културно наследство в сбирката

на Алексей Хлудов в Държавния исторически музей в Москва. Каталог. София, 1999.

Попов 1872 — *Попов А. Н.* Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. М., 1872.

Порфирьев, Вадковский, Красносельцев 1881 — [*Порфирьев И. Я., А. В. Вадковский, Н. Ф. Красносельцев*]. Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Духовной Академии. Ч. I. Казань, 1881.

ПС 1986 — Предварительный список славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. (Для Сводного каталога рукописных книг, хранящихся в СССР). Москва, 1986.

Славова 2008 — *Славова Т.* Библейски преводи // История на българската средновековна литература. София, 2008. С. 93–103.

ССб 1991 — Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.). Т. 1. Изследвания и текст. София, 1991.

Тасева, Йовчева 2003 — *Тасева Л., М. Йовчева.* Книга на пророк Иезекиил с тълкования. Подбор на гръцкия текст: Т. Илиева. (Старобългарският превод на Стария Завет. Под общата редакция на С. Николова. Т. 2.). София, 2003.

Туницкий 1918 — *Туницкий Н. Л.* Книги XII малых пророков с толкованиями в древне-славянском переводе. I. Книги Осии, Иоилиа, Амоса, Авдия и Ионы. Сергиев Посад, 1918.

Moszyński 2001 — *Moszyński L.* Problem autorstwa staro-cerkiewno-słowiańskiego przekładu tzw. «proroków mniejszych» w świetle leksyki // *Slavia*. Roč 70. 2001. Seš 3–4. S. 405–415.

Thomson 1998 — *Thomson F. J.* The Slavonic Translation of the Old Testament // Interpretation of the Bible. Ljubljana; Sheffield, 1998. P. 605–920.

Vajs 1908 — *Vajs J.* Prophetæ Habacuc. (Analecta Sacrae Scripturae ex antiquioribus codicibus glagoliticis. Prophetæ minores.). Praha, 1908.

Zlatanova 1992 — *Zlatanova R.* Zur slawischen Übersetzung des Zwölfprophetenbuchs // *Anzeiger für slavische Philologie*. 21. 1992. S. 159–181.

Zlatanova 1994 — *Zlatanova R.* Zur kritischen Ausgabe des altbulgarischen Zwölfprophetenbuchs. Das Buch Joel // *Anzeiger für slavische Philologie*. 22. 1994. S. 207–241.

Zlatanova 2003 — *Zlatanova R.* Die Vita prophetarum in slavischer Übersetzung // *Die Welt der Slaven*. 48. 2003. S. 287–302.

Мария Райкова

Библейските образи-символи *мляко* и *мед* в църковноюридическата книжнина

Старозаветните образи-символи *мляко* и *мед* (Петканова 1992: 272–273) от Втора книга Мойсеева (Изход 3.8 — «7. И рече Господ (на Моисея): видях страданието на Моя народ в Египет и чух вика му от разпоредниците му; Аз зная неволите му 8. и отивам да го избавя от ръцете на египтяни и да го изведа от тая земя (и да го въведа) в земя добра и пространна, дето тече мед и мляко, в земята на хананейци, хетейци, аморейци, ферезейци, (гергесейци) евейци и иевусейци») (Библия 1982: 61) запазват своето значение и в книжнината от Средновековието. Те се срещат в разнообразен контекст в произведения на българската книжнина през вековете (Петканова 1992: 272–273). Към досега кратко представените различни по жанр творби задължително трябва да бъдат причислени и църковноюридическите сборници, в които библейските образи-символи също намират своето място в различни по характер правила. В някои разпоредби по един или друг начин медът и млякото, обикновено поотделно, съдейки от контекста, запазват участието си във всекидневния живот на населението. В настоящото изследване, въз основа на ексцерпиран материал от достъпни източници, е проследено появяването на двата образа-символа в различни правила.

В ръкопис № 194 от сбирката на Църковноисторическия и архивен институт при Българската патриаршия (по-нататък ЦИАИ), молитвослов, датиран към XV в. (Гошев 1927: 19/253), се откриват две правила, в които се срещат разглежданите тук библейски символи. Първата разпоредба гласи следното — *Не ꙗвѣтъ къ олтаръ приноси мѣ и мляко*. л. 1016 П. Същото правило се среща в ръкопис № 65 от сбирката на Българската академия на науките (по-нататък БАН), богослужебен сборник от края на XVI в. (Христова, Караджова, Икономова 1982: 148), л. 35а. В по-късни паметници, към забранените за внасяне в олтар храни е добавено и месото — *ЦИАИ 57*, требник от средата на XVII в. (Христова, Караджова, Икономова 1982:

196) — е [!] ꙗꙋѡдетъ въ цркви приносити къ олтарю мѣсо ни млѣко ни мѣтъ. л. 110б; **ЦИАИ 957**, требник от 1737 г. (Христова, Караджова, Икономова 1982: 228) — Не ꙗꙋѡде приносити къ олтарѣ. ни мѣсо ни млѣко. ни мѣдѣ. л. 143а; **ЦИАИ 445**, требник от края на XVII в. (Христова, Караджова, Икономова 1982: 216) — Не ꙗꙋѡдетъ въ црковѣ въносити къ олтарѣ мѣсо ни млѣко ни мѣтъ. л. 111б. Втората разпоредба, известна от **ЦИАИ 194**, в различни варианти е засвидетелствана в редица църковноюридически текстове. Тя е със следното съдържание — ꙗꙋѡде въпадѣ мишь въ мѣ, или въ вино, или въ ино что. и въкоуѣтъ не въде. ꙗꙋ, е дни. с. млтвѣ възъ. ком'каѣтъ се. л. 100 б II. Аналогично правило е засвидетелствано отново в **БАН 65** — ꙗꙋѡде въпадѣ мишь въ мѣдѣ. или въ дрмѣю или въ вино. или въ ино что. и въкоуѣтъ не въде. ꙗꙋ, е дни. с. днь мѣз творѣи да комкаѣтъ се. л. 34 а, като тук е предвидена възможността за падане на мишка в мед, армия и вино. Различен вариант, но отново със споменаване на меда, е засвидетелстван в ръкопис № 330 от сборката на Румънската академия на науките (по-нататък РАН), датиран към XV в. от П. Панаитеску (Панаитеску 2003: 99), с допълнително уточнена датировка към последното десетилетие на XV в. (Василев, Грозданович, Йованович 1980: 59) — ꙗꙋѡде мишь въпадѣ въ вино, или въ мѣдѣ, или оловиноу. или въ ино что, и въкоуѣтъ не въде. ꙗꙋ, е дни. а въ. с. днь млтвѣ възъ, да възъмѣ анафорѣ. л. 40 б. В същия вид това правило е засвидетелствано в един доста късен паметник от XVII в. — ръкопис № 251 от сборката на Националната библиотека «Св. св. Кирил и Методий» (по-нататък НБКМ), требник от 1641 г., писан от поп Богдан в с. Славовица, Плевенско (Христова, Караджова, Икономова 1982: 167) — ꙗꙋѡде въпадѣ мишь въпаднѣтъ [!] въ мѣдѣ или въ ви [!] или въ ино что и въкоуѣтъ не въде ꙗꙋ, е дни с. днь млтвѣ възъ комкаѣ се. л. 128 б, като явно в случая поп Богдан стриктно е следвал първоизточник, спазващ традицията. Както се вижда от цитираните примери, наказанието в случая също е с еднакъв размер (пост пет дни, а на шестия — след молитва да вземе нафора), както и поставеното условие за евентуално незнание.

Особено място сред паметниците, в които е засвидетелствано разглежданото правило, заема Берлинският сборник, среднобългарски книжовен паметник от началото на XIV в., където разпоредбата гласи следното — ꙗꙋѡде мишь или ино что въпадаѣтъ. въ вино или въ мѣдѣ. или въ водоу или въ ино что. ти въкоуѣтъ его не въди. е. днѣ да постит са. и въ. с. днь възъмѣ млтвѣ и причестит са. (Миклас, Тасева, Йовчева 2006: 72). За сравнение трябва да бъде посочено, че в най-стария достъпен църковноюридически сборник от българските книгохранилища, **ЦИАИ 1160**, датиран обикновено към края на XIV в. (Христова, Караджова, Икономова 1982: 55), се открива сходно правило, което, обаче, се различава съществено от цитираната разпоредба от Берлинския сборник, както и от по-късните източници.

Тук е посочено само за сравнение — *Аще ли въ вино въпадѣ или въ елен. и аще въ скорѣ вършет са, да измет са и да приидѣ попъ и оститъ е. аще ли оукъсни дондеже начне изгивати въ немъ. до втораго дне. да са прѣложи въ инъ сѣсѣчитъ и да вѣстит са ѿ іерѣа. Аще ли прѣвждѣ дондеже изгниѣ, то не доитъ въксити е нѣ да излѣт са на зема въсе:~л. 68 а, срв. л. 86 б II-87 а I, **ЦИАИ 177**, молитвослов от XV в., воден знак ножица от 1468 г. (Гошев 1927: 12/346). Така Берлинският сборник всъщност може да бъде посочен засега като най-старият достъпен източник, в който, в правилото за падане на мишка в някакъв течен продукт, е споменат медът.*

В останалите достъпни източници в същия контекст се открива другият библейски образ-символ — млякото, в различни комбинации с пресол, вино и пиво. Всъщност тук двата библейски символа са взаимно заменяемите компоненти, тъй като армеята и пресолът, както виното и пивото, обикновено са другите две редуващи се възможности. Може само да се гадае доколко медът и млякото са били взаимно свързани в съзнанието на средновековния книжовник, или става дума за отражение на реална действителност. В по-късни паметници санкцията е увеличена (пост осем дни и молитва), като не фигурира и условието за извършено действие от незнание — **ЦИАИ 944**, требник от втората половина на XVII в. (Христова, Караджова, Икономова 1982: 205) — *аще въпадѣтъ мишь въ мѣко. или въ прѣсолъ или въ пиво и въксѣтъ ктѣ по. и. дни и мѣтвъ сѣтворѣше. л. 145а; **ЦИАИ 445** — Аще въпад[етъ] мишь въ прѣсолъ или въ мѣко или въ пиво и въксѣтъ. по и дни и мѣтвъ сѣтворѣше. л. 111б; **ЦИАИ 57** — аще въпадѣтъ. мишь въ мѣко или въ прѣсолъ/или въ вино и въксѣтъ ктѣ. по. и. дни, и мѣ сѣтворѣше. л. 110а-б; **ЦИАИ 124**, требник от последната четвърт на XVII в. (Христова, Караджова, Икономова 1982: 216) — *Аще въпадѣтъ мишь въ мѣко, или въ прѣсолъ. или въ пиво и въксѣтъ, по и дни. и мѣтвъ сѣтворѣше. л. 43а; **НБКМ 619**, требник от началото на XVIII в. (Христова, Караджова, Икономова 1982: 256) — *Аще въпадѣтъ мишь въ мѣко или въ прѣсолъ или въ пиво. и въксѣтъ п. и. дни. и мѣтвъ сѣтворѣше:~л. 123 б. Паметниците от XVII и XVIII в. показват строга санкция, което може да бъде прието като свидетелство за значението на изброените в разпоредбата храни за ежедневието на българина. Трябва да бъде изтъкнато, че увеличаването на църковното наказание през вековете не е типично — обикновено в по-късни паметници то бива редуцирано.***

Молитва под надслов *мѣтва аще въпадѣтъ чѣо скврѣно въ сѣсѣдъ вина или мѣсла или мѣдъ. се среща, например, в **НБКМ 621**, требник от първата половина на XVII в. (Христова, Караджова, Икономова 1982: 190), л. 189а. По-нататък в текста на молитвата отново са изброени възможните продукти, които могат да бъдат развалени от нещо гнило — *Аще вѣдѣтъ разгнило**

се възпашее въ вино. или въ маслѣ, или въ медѣ или въ прѣсолы, или въ твршїи, или въ комвось. никтоже да не възкѣсѣтъ ꙗко сѣхъ прѣже ренѣи. л. 190а. В **НБКМ 971**, требник на Димитър Йованович от първата половина на XVII в. (Христова, Караджова, Икономова 1982: 191), надсловът на тази молитва е доста по-разширен — аще възпадетъ что скверно въ сѣхъ вина, или масла, или медѣ, или прѣсолъ, или комвось. л. 277а, като по-нататък в същата молитва медът е споменат още два пъти — та прѣливають вино или масло, или мѣ, въ тѣи сѣсѣдъ чистын. л. 277б, вѣкъ бѣви вино сѣе, или масло, или медѣ. твоєю бѣгтїю. л. 278а, то да проліае се вино, или масло, или медѣ, и никтоже да възкѣсѣтъ ꙗко нго. л. 278б. За сравнение може да бъде посочен надсловът на същата молитва от **НБКМ 619** — Аще что скверно възпадетъ въ вино или въ прѣсолъ, или въ маслѣ. л. 117б. При *Молитвите за всяка потреба* в някои случаи е засвидетелствано наименованието на питието *медовина*, например среща се още един текст, който включва питието *медовина* — мѣтва бѣвити вино. кисело, или вловинъ. или медовинъ. или квѣсъ. л. 150а (299), **ЦИАИ 55**; М. начѣти вино кыпѣло или ловинъ [!] и медовинъ. л. 136б, **ЦИАИ 957**; и др.

Прави впечатление фактът, че разгледаните дотук правила, включващи *меда* и *млякото*, са засвидетелствани в паметници, най-ранните от които са датирани към XIV в — Берлински сборник, както и към XV в. — **ЦИАИ 194** и **РАН 330**, като последният е преписван на чуждоезикова територия. В следващите векове и двете разпоредби намират своето устойчиво място в църковноюридическите текстове, като, за разлика от други случаи, при които с течение на вековете църковната санкция бива редуцирана, тук, при падането на мишка в мляко или друга течност, санкцията се увеличава и бива прилагана във всички случаи, без условия. Взаимната заменяемост на различни продукти от ежедневието може да бъде тълкувана като свидетелство за значението на правилото във всекидневния живот.

Млякото и *медът* в отделни паметници биват споменавани във връзка със спазването на поста и разрешените или забранените храни. В текста на Берлинския сборник се срещат някои правила, в които млякото е включено като позволена храна в различни случаи — Въ свѣтлинъ же. днь въскрѣсѣниа. на лѣтсргий і комѣкавъше сѣ. чрьньцемъ ѡ//дѣть. рибѣи и маслѣ и мѣко, и ѡица (Миклас, Тасева, Йовчева 2006: 49–50), Въ нелѣ же. въсѣ стѣхъ. бѣльцѣмъ достонѣ. въ сѣрѣ и пѣ мѣса ѡсти. черъцѣ млеко и ѡица (Миклас, Тасева, Йовчева 2006: 51), и др. В **ЦИАИ 177** медът е причислен специално към забранените храни при пост с цел опрощаване на големи грехове — въпроси исповѣдающихъ се їѣда боуѣтъ прѣже исповѣданїа комѣкали се недоинни соуше. да аще боуѣтъ комѣкали се кто. тѣ ѣга боудѣ по велицѣ дни, да аще боуѣтъ мали грѣси. аще ли велици. противѣу грѣхоу ѡлоучати стго комѣканїа. всѣ воіе тежѣчи грѣ, недоиннимъ комѣкати се въ лѣргїи. и ꙗко оуглашенѣи исхѣдити из цркве наи прѣво

различни ѿ вращень въ пнелъникъ въ срѣ въ пѣтъ лѣ, а заповѣди. ѿсти тъкмо сочиво и зѣлиѣ. иногo всего влюсти се, сѣра рѣбѣ мѣда и всего//сладѣка и вина. едѣно юже днѣмъ ѿсти въ тѣѣ три дни рен'ный: л. 20 а I-II.

Във връзка с някои погребални обичаи стои една църковна забрана, която се среща последователно в редица ръкописи, датирани най-рано към XIV в. (Райкова 2007: 169–174). В най-стария достъпен източник, **ЦИАИ 1160**, формулировката на съответното правило е следната — Взливажи водѣ въ вино и продаважи. лѣ. е. поклѣ. ѿз. л. 976. В по-късните паметници се наблюдава интересен процес на редуциране, а след това — на увеличаване на наказанието, но не в първоначалния размер. Според **ЦИАИ 194** през XV в. наказанието за разреждане на вино с вода и продажба е пост 100 дни — Аще кто водѣ въ вино лѣе продавае, по, р дѣны: л. 1046 I, през XVI в., според данните от **БАН 65**, постът е намален на 40 дни, но е придружен от сто поклона — Аще кто водѣ въ вино взливаеъ и продаваеъ по. м дѣны. поклѣ. р. л. 386. В някои по-късни паметници, датирани към XVII в., църковното наказание за това деяние отново се увеличава, като постът е шест месеца, например — взливае водѣ въ вино и продавае по с. мѣци. л. 1106, **ЦИАИ 445**, л. 1326, ръкопис **НБКМ 972**, требник на даскал Филип от 1685 г. (Христова, Караджова, Икономова 1982: 175), и др. На този фон впечатление прави текстът на съответното правило от **РАН 661**, молитвеник от XVI в., константинополска редакция от 1354 г. на Евхология, преведен в Русия (Константинеску 1984: 53), което гласи следното — Взливаа // водѣ въ вино или въ мляко и продавааи лѣ. е. поклѣ. ѿз. л. 3026-303а. Църковноюрдическата част е причислена към "pravila msa" (Константинеску 1984: 107). Всъщност в **РАН 661** църковноправните разпоредби заемат сравнително малко листове — от л. 280а до л. 329а, като в много отношения повтарят **ЦИАИ 1160**, характеризиращ се с последователно спазван търновски правопис — двуров, двуюсов. Въпреки че **РАН 661** е сравнително късен паметник и към неподлежащите на разреждане напитки е включено и млякото, санкцията, предвидена за това деяние, дословно повтаря размера на наказанието от доста по-ранния **ЦИАИ 1160** — покаяние пет години и 67 поклона.

Нетипичното съчетаване на вино и мляко в **РАН 661** само на пръв поглед би могло да бъде свързано с чуждоезиковата среда, но всъщност то би трябвало да бъде съотнесено към друга широко разпространена из достъпните църковноюрдически компилации разпоредба, осъждаща житовабството като магическа практика. По принцип съчетаването на вино и мляко е нещо напълно обичайно в по-късните варианти на това правило. В по-ранните паметници подлежи на осъждане само житовабството, като освен него са споменати още и виното, и хлябът, и следва обобщението и каквото и да е друго. В най-стария достъпен източник, **ЦИАИ 1160**, тази

разпоредба изглежда по следния начин – Жито вавѣ или инѣ кто ѿ таковыѣ еже дѣволѣ се дѣло оумѣетъ. или ѿ винѣ или ѿ хлѣбѣ или о inomъ чьсѣмъ либо. аще вставитъ сѧ ѿ сего дѣла, да ѿлжчитъ ѧ ѧѣа .д. покло. р.~ л. 69а. В по-късни паметници и съдържанието на правилото, и санкцията се променят — става дума за *житоваб* или *житомам* (*житомамец*) и отново описателно *или някой друг от тях, или за вино, или за мляко*, като наказанието е едногодишен пост, т. е. на пръв поглед необичайното съчетаване на двете напитки *вино* и *мляко* се среща в друга разпоредба в доста от църковноюридическите сборници — Жито вавѣ. или инѣ нѣкто ѿ таковыѣ. или о вини ѧ о млѣко да оставитъ се. по. а ѧѣ. л. 112а, *ЦИАИ 445*; л. 446 (2246), *ЦИАИ 54*; л. 112а, *ЦИАИ 57*; л. 133б, *НБКМ 972*; л. 145а, *ЦИАИ 944*; л. 44а, *ЦИАИ 124*; л. 278б, *НБКМ 621*. Тук специално място заема текстът на разглежданото правило от един късен паметник, а именно *ЦИАИ 55*, който, от една страна повтаря по-строгата санкция, известна от по-ранни ръкописи като *ЦИАИ 1160*, а от друга предлага съчетанието *вино* и *мляко*, типично за по-късните паметници – Жито вавѣ или инѣ кто ѿ таковыѣхъ влѣхвѣе. иже дѣволѣ се дѣло оумѣетъ. или ѿ винѣ. или ѿ млѣкоу, или ѿ чьсомъ inomъ. аще оставити ѿ сего ѿлжчитъ се ѧѣтъ .д. покло. р. л. 324 (1626). Както се вижда от цитираните примери и от изброените сигнатури, съчетаването на *вино* и *мляко* е нещо обичайно и вероятно задължително в по-късна епоха до такава степен, че преписвачът на тази разпоредба от *ЦИАИ 55*, следвайки традицията за строгостта на санкцията, към възможните за мамене на селскостопански продукти е добавил и млякото. Така текстът на *ЦИАИ 55* е свидетелство за навлизане на магическата практика *мамене на мляко* в народните обичаи, като тя бива добавена в преписвано по традиция правило от по-ранен източник. Този факт допълнително подчертава значението на млякото в ежедневието на българина. Различията в размера на наказанието, както и включването на разнообразни възможни за мамене селскостопански продукти, могат да бъдат тълкувани като свидетелство за широкото приложение на цитираното правило в практиката, което съответно санкционира явно често срещано престъпно деяние, имащо паралели и в съвременните изследвания по темата (Райкова 2008: 257-263). Тъй като целта тук е да бъде обърнато внимание специално върху магическата практика *мамене на мляко*, останалите възможности за отнемане чрез магия на чужд добив от различен характер само са споменати, без да бъде акцентирано върху тях. На първо място трябва да бъде изтъкнат фактът, че магическите практики, свързани с маменето, включително и на мляко, според свидетелството на църковноюридическите текстове са били извършвани от мъже, докато според по-новите изследвания, извършителките са предимно жени. Д. Маринов споменава за хванати на

местопрестъплението жени и мъже, които обират нивите (Маринов 1981: 280), като жените са поставени на първо място. В други източници се посочва, че основните извършители на маменето са жени-магьосници (бродници, мамници), а в редките случаи на мъж-извършител, той е или съпруг, или в някаква друга родствена връзка с магьосницата (Българска народна медицина 1999: 239). Според народните обичаи маменето на житото се извършва предимно по Еньовден, когато приближава жътвата, докато при млякото то се прави най-често към Гергьовден, след пролетната паша, като в източна България тогава се мами и житото (Арnaudов 1924: 397). Календарно маменето се свързва с Гергьовден, Еньовден и коледната нощ (в Родопите), а в денонощния цикъл — нощем или преди първи петли (Българска народна медицина 1999: 239). В църковноюридическите текстове се споменава за мамене на хляб, вино и всяко друго нещо, но за тези магически практики не са посочени паралели в съвременните вярвания. Обикновено става дума предимно за мамене на жито и мляко, а също така и на пчели (Маринов 1981: 271). Както сочат цитираните текстове от църковноюридически паметници маменето на мляко постепенно, с течение на времето, е добило достатъчно широка популярност като магическа практика, за да предизвика включването му към подлежащите на осъждане деяния от страна на преписвача в *ЦИАИ 55*, който по отношение на по-строгата санкция при мамене спазва традицията, известна от *ЦИАИ 1160*. От съвременна гледна точка маменето е определяно като обредна кражба на чуждото плодородие от нивите и на чуждото мляко от стадата (Българска народна медицина 1999: 239). Заслужава внимание почти пълното разминаване в пола на извършителя на въпросната подлежаща на осъждане практика според старите паметници и от по-новите изследвания, който, според запазените данни от XIV в. и по-късно, той е бил мъж. Единствено текстът на публикуваната от Б. Цонев (Цонев 1910: 151-152) апокрифна молитва срещу вятър, в която се откриват специализирани понятия за занимаващите се с три вида магически практики - мамене на жито, мляко и масло, а именно и *ѿ жито въвѣцѣ*, и *ѿ млеко мамицѣ*, и *ѿ масло мамица* л.175а, поместена в *НБКМ 631* - часослов, сръбска редакция от XVII в. (Цонев 1910: 148), дава сведения за вероятна извършителка жена, тъй като падежната форма *ѿ млеко мамицѣ*, наред с *масло мамица*, сочи по-скоро лице от женски пол. Засега това е най-ранното документирано от писмени източници свидетелство за извършване на магическа практика *мамене на мляко* от жена, въпреки че текстовете на църковноюридическите сборници до XVII-XVIII век, тази подлежаща на санкциониране дейност е била осъществявана от мъже.

И в други разпоредби по различни поводи е споменато млякото — и по конкретен повод, например като забрана за пиене на краве мляко от йерей, когато кравата роди — *Іерѣи да не възвшаѣ мѣлка кравнѣго е҃гда роди кравѣ даже и до, з. маго дне. и по, з. дмѣ дни да іастъ то:~* л. 70а, *ЦИАИ 1160*; л. 88а II, *ЦИАИ 177*, и др., и в образна употреба, например — *А вратъ твои неразѡм'ны. въ твоѣмъ неразѡмїе за негоже х҃с ѡѡмрѣтъ. Нѣ паче испрѣва іако мѣлкѡ напитаи е҃го. іако мѣца напитаи е҃го. неразѡмна.* л. 27а, *БАН 65*.

В Берлинския сборник, в *ЗАПОВѢДЬ СТЫХЪ ѠЦЬ Ѡ ВѢЛИЦѢМЪ ПОСТѢ*, в комбинация с виното е спомената напитката квасъ медьный — *Въ всѣхъ тѣхъ дорож. нѣлж по вѣрни. и по литвръгїи. сѣдшиимъ. на трапѣзж вѣльцѣмъ. преложить сѣ имъ ... и вына же іако кваса медьнаго. по чаши испивати. ва водѣ мѣсто.* (Миклас, Тасева, Йовчева 2006: 43). Тъй като не са посочени различения под линия, същият текст би трябвало да се открива и в сборника-близнак на Берлинския — ръкопис №42 от сбирката на Хилфердинг от библиотеката в Санкт Петербург, датиран към XVI в. (Миклас, Тасева, Йовчева 2006: 16). Споменатата напитка квасъ медьный е поставена след виното, което води до предположението, че тя е била алкохолна напитка със силата (градусите) на виното, т.е. най-вероятно това е друго название на медовината.

Както се вижда от цитираните от различни ръкописи текстове в продължение на векове по един или друг начин двата хранителни продукта *мляко* и *мед* присъстват в църковноюридически текстове. Правилата, които включват *млякото* и *меда*, са свързани с всекидневието. Трябва да се отбележи, че засега само в една разпоредба се открива съчетаването на двата хранителни артикула, а именно забраната за внасянето им в олтар, като в по-късни паметници към тях е добавено и месото. Интерес представлява съдържанието на правилото за падане на мишка в някаква течност. Отначало разпоредбата разглежда възможността за течности като мед, расол (армея, пресол), като в по-късните паметници *медът* бива заменен с *мляко*. Доколко тук в съзнанието на средновековния книжовник *млякото* и *медът* са били взаимно свързани и заменяеми едни с друг в зависимост от случая, или просто става дума за различия при храненето през съответната епоха, обусловени от областта на преписване на паметника, както и на първоизточника, е трудно да бъде определено, тъй като и двете възможности са напълно правдоподобни. Разбира се не може да бъде изключена и вероятността за комбинация между посочените две предположения. Включването на *млякото* допълнително в текстовете на правила, които спазват традицията, като цитираните разпоредби от *ЦИАИ 55* и *РАН 661*, е свидетелство за нарастващото значение на този продукт във всекидневието. Същевременно църковноюридическите паметници дават и сведения

за известни от съвременни изследвания магически практики, като *мамене-нето на мляко* е било сравнително широко разпространено, поне според сведенията от достъпните източници. За *мамене на мед* поне засега не се откриват сведения в исторически аспект, въпреки че тази магическа дейност (*мамене на пчели*) е спомената в съвременните изследвания. В църковноюридическите текстове по-често е споменавано *млякото*, като то дори измества *меда* в едното проследено в исторически аспект правило. От друга страна в *Молитвите на всяка потреба* намира отражение *медът*, като основа на медовината, докато млякото там не се споменава.

И двата библейски образа-символи *мляко* и *мед* в една или друга степен и по различен начин намират своето отражение в правила от църковноюридически сборници, както и в някои други текстове от паметници, включващи и църковноправни разпоредби. С оглед на достъпните източници може да бъде посочено, че, според данните от тях, проследени в исторически план, *млякото* с течение на вековете увеличава значението си в ежедневието.

Цитирана литература:

Арnaudов 1924 — Арnaudов М. Студии върху българските обреди и легенди. Ч. I—II. С., 1924.

Библия 1982 — Библия сиреч Книгите на Свещеното писание на Ветхия и Новия завет. С., 1982.

Българска народна медицина 1999 — Българска народна медицина. Енциклопедия. Съставителство и обща редакция М. Георгиев. С., 1999.

Василев, Грозданович, Йованович 1980 — Васильев Л., М. Гроздановић, Б. Јовановић. Ново датирање српских рукописа у библиотеци Румунске академије наука // Археографски прилози. 2. 1980. С. 41—69.

Гошев 1927 — Гошев Ив. Стари записки и надписи. Исторически, литургически и библиографически записки и текстове. С., 1927. Отделен отпечатък от Годишника на Софийския университет. Богословския факултет. Кн. IV, 1927.

Миклас, Тасева, Йовчева 2006 — Миклас Х., Л. Тасева, М. Йовчева. Берлински сборник. Среднобългарски книжовен паметник от началото на XIV век с допълнения от други ръкописи. София; Wien, 2006.

Панаитеску 2003 — Panaitescu P.P. Catalogul manuscriselor slavo-române și slave din Biblioteca Academiei Române. Vol. II. București, 2003.

Петканова 1992 — Петканова Д. Мляко/Мед // Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. Съставител: Д. Петканова. Под общата редакция на Д. Петканова. Научни редактори: Ив. Добрев и А. Милтенова. С., 1992. С. 272—273.

Райкова 2007 — Райкова М. Нови сведения за историята на някои погребални обичаи (по материал от църковноюридическите сборници) // Научен център

«Св. Дазий Доростолски» – Силистра към Русенски университет «Ангел Кънчев». Известия. Кн. II. Силистра, 2007. С. 169–174.

Райкова 2008 — *Райкова М.* Магически практики – история и съвременност (по данни от църковноюрдическите сборници) // Црквене Студије. Годишњак Центра за црквене студије. Г. V, Бр. 5. Ниш, 2008. С. 257–263.

Маринов 1981 — *Маринов Д.* Избрани произведения. Т. I. Народна вяра и религиозни народни обичаи. Съставител и редактор М. Василева. С., 1981.

Христова, Караджова, Икономова 1982 — *Христова Б., Караджова Д., Икономова А.* Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България. Своден каталог. Т. I. С., 1982.

Цонев 1910 — *Цонев Б.* Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. Т. I. С., 1910.

Ф. Б. Людоговский

Библейский текст в Великом акафисте, в церковнославянских акафистах и их болгарских переводах

Акафист и акафисты

Великий акафист (или просто Акафист) — византийский церковный гимн, созданный неизвестным автором не позднее 626 г. Акафист состоит из вступительной строфы, для обозначения которой используются различные термины: кукулий (кукулион), проимий, кондак, — и 24 строф, объединенных алфавитным акростихом. В славянской традиции вступительная строфа именуется первым кондаком (сокращенно — К1); следующая строфа, содержащая ряд однотипных воззваний — хайретизмов — называется первым икосом (И1); далее идут второй кондак, второй икос, вплоть до последнего, тринадцатого, кондака (К13). Ниже по большей части будет использоваться именно эта терминология.

Основная часть Великого акафиста (24 строфы, с И1 по К13) отчетливо распадается на две половины: историческую (И1 — К7) и догматическую (И8 — К13). Связь со Священным Писанием присутствует в обеих частях, однако именно в первой части эта связь выражена недвусмысленными отсылками к конкретным библейским сюжетам, а именно — к цепочке событий от явления Деве Марии архангела Гавриила до встречи святого семейства с Симеоном и бегства в Египет (первые главы Евангелия от Матфея и Евангелия от Луки).

Более поздние гимны, написанные по образцу Великого акафиста и также именуемые акафистами, отчасти унаследовали библейские аллюзии своего прототекста, существенным образом модифицировав их¹.

¹ Обзорные статьи об Акафисте и акафистах, отражающие текущую ситуацию и современное состояние исследований: [Акафист 2000], [Людоговский 2004], [Людоговский, Плякин, в печати]; см. тж. классическую монографию

Цель настоящей статьи — проследить судьбу евангельского текста, в виде цитат или свободного пересказа включенного в Великий акафист и получившего дальнейшую переработку и переосмысление в поздних церковнославянских акафистах, а также в их болгарских переводах.

Материалом исследования послужили следующие четыре издания: 1) трехтомник «Акафисты русским святым» [АРС], включающий 138 акафистов, 2) сборник акафистов Богородице «Радуйся, Невесто невестная!» [РНН] (помимо Великого акафиста — 59 гимнов), 3) «Акафисты Святой Пасхе и двенадцатым праздникам» [12 ПП] (помимо акафистов из [РНН] — 16 текстов), 4) «Православный молитвослов и Псалтирь» [ПМ] (помимо Великого акафиста — 2 текста). Греческий текст Великого акафиста приводится по [УХ, 25–36]. Источник болгарских переводов — издание [Акатисти].

Рассмотрим последовательно строфы исторической части Великого акафиста и соответствующие кондаки и икосы церковнославянских акафистов.

Икос 1: Ангел

Первое слово основной части акафиста — *ангел* (ἄγγελος). Разумеется, и в Писании, и в гимнографических текстах эта лексема встречается сотни и тысячи раз. Однако в данном случае имеет место отсылка к сюжету Благовещения (Лк 1:26–38). Относительно компактный евангельский диалог Девы и ангела превращается в Акафисте в развернутый обмен репликами, занимающий четыре строфы. С известной степенью условности можно сказать, что И1 соотносится со стихами 26–28.

Лексема ἄγγελος, находясь в начале первой строфы гимна, первой своей буквой входит в состав алфавитного акростиха. При переводе Великого акафиста на церковнославянский язык алфавитный акростих сохранен не был, однако на смену ему пришел псевдотекстовый акростих, образованный начальными словами всех 25 строф (включая К1). Возникнув в переводе Великого акафиста, эти слова (мы называем их *строфическими ключами*) закрепились в более поздних церковнославянских текстах этого жанра, составив одну из примечательных черт славяно-русской акафистологии².

профессора Казанской духовной академии Алексея Васильевича Попова [Попов 1903].

² Подробнее о строфических ключах см.: [Людоговский 2008], [Людоговский 2010].

Легко убедиться, что в общем случае славянские строфические ключи начинаются с букв, не соотносимых с начальной буквой соответствующего слова-оригинала. Однако лексема ἄγγελος была оставлена без перевода. Таким образом, церковнославянский текст основной части акафистов (И1 — К13) начинается с первой буквы алфавита. (Имеются еще несколько строф, сохранивших свою начальную букву.)

Между тем сохранение начальной лексемы (или хотя бы основы, корня) отнюдь не означает автоматического сохранения евангельского сюжета в тексте гимна. Лексема *ангел*, как правило, оказывается элементом двух устойчивых образов, мотивов.

Во-первых, это уподобление святого ангелу. Приведем примеры. *Ангела образом, земнаго суща естеством яви тебе вся твари Создатель...* (акафист святителю Николаю Чудотворцу [ПМ, 64]); *Ангела земнаго и человека небснаго яви нам тебе вся твари Зиждитель* (акафист преподобному Корнилию Комельскому [АРС 2, 412]); *Ангел во плоти явился еси на земли...* (акафист преподобному Савве Сторжевскому [АРС 3, 272]); *Ангельски на земли, отче, пожил еси, с плотию яко бесплотен...* (акафист святителю Евфимию Новгородскому [АРС 2, 173]); *Ангелообразным Богови угоден житием...* (акафист преподобному Иову Ущельскому [АРС 2, 369]); и др.

Вторая устойчивая конструкция, в составе которой может находиться *ангел*, — это перифраз понятия *Бог*. Примеры: *Ангелов Творец, предуведывый, по самовластному чистаго сердца твоего изволению, всеусердствующее Его воли исполнение...* (акафист преподобному Сергию Радонежскому [АРС 3, 370]); *Ангелов Творец избра тя изначала, да прославиши житием твоим пречудное имя Святыя Троицы...* (акафист преподобному Серафиму Саровскому [АРС 3, 313]); и др.

Возможны и контаминации двух мотивов, например: *Ангелов Творец земнаго тя ангела и человека небснаго показа нам...* (акафист святителю Иакову Ростовскому [АРС 2, 204]).

Предсказуемой модификацией описанного выше перифраза является перифраз наименования *Богородица* — также с участием лексемы *ангел*. Примеры: *Ангелов Царице и всея твари Владычице Госпоже Богородице ... сподоби и нас ... возносити к Тебе гласы хвалы...* (акафист Богородице в честь иконы «Неопалимая Купина» [РНН, 369–379]); *Ангелов Царица и Мати Господа, провидящи равноангельное житие твое, услыша молитву святых твоих родителей...* (случай контаминации; акафист преподобной Евфросинии Суздальской [АРС 2, 144]); и др.

Разумеется, за лексемой *ангел* могут стоять именно ангелы и даже конкретно архангел Гавриил (причем не только в связи с благовещенским сюжетом — см. примеры ниже). В акафистах святым это относительно

редкий случай, в акафистах Богородице, по понятным причинам, подобное встречается значительно чаще. Примеры: *Ангели радовахуся житию твоему...* (акафист блаженному Иоанну Устюжскому [АРС 2, 292]); *Ангел Божий послан бысть ... отрока твѣ суща мантиею святительскою покрыти...* (акафист святителю Иоанну Белгородскому [АРС 2, 347]); *Ангел возвести пастырем вифлеемским о рождестве Спасителя мира...* (акафист Богородице в честь иконы «Семистрельная» («Умягчение злых сердец»)) [РНН, 444]); *Архангел Гавриил с небесе послан бысть от Тебе, Богородице, к смиренному послушнику Горы Афонския...* (акафист Богородице в честь иконы «Милующая» («Достойно есть»)) [РНН, 227]); *Ангел Гавриил от Бога послан бысть во град Назарет...* (акафист в честь Феодоровской иконы Богородицы [РНН, 574]); и др.

Икос 1: Радуйся

Архангел Гавриил обращается к Деве со словами: *Радуйся, Благодатная! Господь с Тобою, благословенна Ты между женами* (Лк 1:28; греч. текст: χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ, εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν). *Радуйся* (χαῖρε) — обычное для греческого языка приветствие; в Новом Завете мы встречаем эту этикетную формулу в различных контекстах: Иуда в Гефсиманском саду здоровается с Учителем (Мф 26:49); воины адресуют Иисусу издевательское приветствие (Ин 19:3); воскресший Христос обращается к мироносицам (Мф 28:9); один римский чиновник пишет другому (Деян 23:26); и др.

Однако для Акафиста и акафистов χαῖρε — это, без преувеличения, жанрообразующая словоформа. В Великом акафисте (равно как и некоторых поздних текстах этого жанра) она используется 158 раз (при том что всего в греческом тексте Великого акафиста — 1507 неуникальных словоформ).

Но дело не в количестве. С формы χαῖρε начинаются хайретизмы — воззвания, которые, с учетом икосного рефрена, составляют более половины от общего объема текста гимна и, что важнее, определяют специфику акафиста как гимнографического жанра. При этом начальное χαῖρε задает рамки для структуры фразы в целом. Так, применительно к Великому акафисту можно выделить следующие типы структур хайретизмов:

1) К χαῖρε присоединяется придаточное причины: а) при помощи союза ὅτι, например: ὅτι ὑπάρχεις Βασιλέως καθέδρα, ὅτι ἐμαράνθησαν οἱ τῶν μύθων ποιηταί (всего десять случаев), б) при помощи союза γάρ с предшествующим сὺ: σὺ γὰρ ἀνεγέννησας τοὺς συλληφθέντας αἰσχροῦς и сὺ γὰρ ἐνουθέτησας τοὺς συλληφθέντας τὸν νοῦν (всего два случая).

2) К χαῖρε присоединяется придаточное определительное при помощи союзного слова ἥς с предшествующим предлогом α) δι', например: δι' ἥς βρεφουργεῖται ὁ Κτίστης, δι' ἥς ἡ ἀρὰ ἐκλείψει (всего десять случаев), б) ἐξ (единственный случай): ἐξ ἥς ῥέει μέλι καὶ γάλα.

3) Остальные хайретизмы (общим числом 121) представляют собой форму χαῖρε, за которой следует распространенное обращение, где в роли главного члена выступает: а) либо существительное, например: ὕψος δυσανάβατον ἀνθρωπίνους λογισμοῖς, σοφῶν ὑπερβαίνουσα γνῶσιν, б) либо причастие, например: τὸ Φῶς ἀρρήτως γεννήσασα, πυρὸς προσκύνησιν παύσασα, в) либо (единичный случай) сравнительная степень прилагательного: χαῖρε, Ἀγία Ἀγίων μεῖζων.

Помимо χαῖρε, имеется употребление (по одному случаю) имперфектной (ἔχαίρε — И3) и аористой (ἐχάρησαν — К5) форм этого глагола.

Кроме того, наличествуют и однокоренные лексемы. Во-первых, это существительное χαρὰ. Говоря о текстообразующем влиянии формы χαῖρε и однокоренных слов, следует обратить внимание на то, что χαρὰ в первом хайретизме И1 обуславливает присутствие рифмующегося ἀρὰ во втором хайретизме: Χαῖρε, δι' ἥς ἡ χαρὰ ἐκλάμψει, χαῖρε, δι' ἥς ἡ ἀρὰ ἐκλείψει.

Во-вторых, трижды встречается χάρις, причем два вхождения из трех — в К12. В этой строфе имеет место не только игра значениями лексемы χάρις («прощение» — «благодать»), но и аллитерация: Χάριν δοῦναι θελήσας, ὀφλημάτων ἀρχαίων, ὁ πάντων χρεωλύτης ἀνθρώπων, ἐπεδήμησε δι' ἐαυτοῦ, πρὸς τοὺς ἀποδήμους τῆς αὐτοῦ χάριτος, καὶ σχίσας τὸ χειρόγραφον, ἀκούει παρὰ πάντων οὕτως, Ἀλληλοῦᾶ³.

Наконец, в К1, который в целом находится за рамками нашего рассмотрения, присутствует форма εὐχαριστήρια.

Таким образом, в Великом акафисте насчитывается 165 словоформ с корнем χαρ-, что составляет 11% от общего числа словоформ.

Кондак 2

Текст второго кондака, не содержа точных цитат из Евангелия, представляет собой развернутый перифраз-интерпретацию 29-го стиха. В начало строфы вынесена словоформа βλέπουσα (*видящи*). В контексте Великого акафиста эта глагольная форма выражает самоосознание Девы, ее видение собственной непорочности — т. е. описывает текущую ситуацию,

³ Ср. тж. в евангельском тексте: Μὴ φοβοῦ, Μαριὰμ· εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ Θεῷ (Лк. 1:30).

Кондак 3

В начале этой строфы (греч. Δύναμις τοῦ Ὑψίστου ἐλεσχίασε..., цсл. *Сила Вышняго осени...*) — цитата из Лк 1:35 (с тем отличием, что в речи ангела в евангельском стихе употреблена форма будущего времени — ἐλεσχίασει, а в акафисте об этом говорится как о совершившемся событии, для чего использован аорист). То обстоятельство, что первые три слова данной строфы имеют библейское происхождение, вероятно, объясняет высокую устойчивость воспроизведения по меньшей мере двух первых лексем — словосочетания *Сила Вышняго* (в то время как в большинстве прочих строф стабильным элементом является лишь одна лексема). В ряде акафистов присутствуют все три слова: *Сила Вышняго осени* (с вариантами последней словоформы: *осеняет, осеняше, осенивши* и др.). Но даже и тогда, когда нет буквального воспроизведения текста Великого акафиста (и следовательно — Евангелия), в подавляющем большинстве случаев имеется в виду именно сила Господня: *Сила благодати Божия...*; *Сила Божественная...*; *Сила Божия...*; *Сила Всевышняго...*; *Сила Господня...*; *Сила духовная свыше от Господа...*; *Сила свыше...*; *Сила Христова...*; *Силою Духа Святого...*; и др.

Икос 3

Строфа начинается с формы ἔχουσα (цсл. *имущи*). Содержание повествовательной части икоса — приход Марии к Елизавете и «вызгание» младенца Иоанна во чреве матери — соотносится с Лк 1:39–41.

Начальная глагольная форма обладает чрезвычайно абстрактным значением, поэтому неудивительно, что в церковнославянских акафистах мы находим самые разные сочетания с формами глагола *имети* и однокоренными лексемами: *Имый/имея любовь божественную/велию/нелицемерную...*; *Имея неусыпное/непрестанное попечение...*; по меньшей мере в десятке акафистов ИЗ начинается следующим образом: *Имея(й) помысл чист и душу непорочну(ю)/непорочну душу...*; и др. Особо следует отметить использование глагола *имети* в значении долженствования: *Имеяше воистинну, отче Николае, с небесе песнь тебе воспеваема быти, а не от земли...* (акафист святителю Николаю Чудотворцу [ПМ, 65]).

В то же время можно указать и последовательности, существенно более близкие к тексту Великого акафиста: *Имый богоприятную мысль... познати истины христианския веры...* (акафист преподобному Петру, царевичу Ордынскому [АРС 3, 206]); *Имущи богоприятную Дева утробу, востече ко храму* (акафист Сретению Господню [РНН, 51]); ср. тж. такие варианты:

Имей благоприятное стремление... (акафист преподобному Никите Переяславскому [АРС 3, 37]); *Имуще благоутробное изволение...* (акафист Богородице в честь Тихвинской иконы [РНН, 504]); *Имуще/имей богатство милосердия неизреченное/неоскудно (е)...* (не менее пяти акафистов Богородице и двух акафистов святым) и др.

Кондак 4

В этой строфе изображается смятение Иосифа (Мф 1: 18–25). В противоположность развернутой интерпретации евангельского текста, представленной в предыдущих строфах, здесь следует говорить скорее о компрессии.

К4 начинается с формы *бурю* (греч. ζάλην). Стоит отметить, что буря эта изначально представляет собой метафору, указывающую на душевное состояние Обручника. Неудивительно, что переносный характер употребления этой лексемы становится в акафистах традиционным: *Бурею агарянского нашествия людие российстии потрясаеми...* (акафист преподобному Даниилу Московскому [АРС 2, 5]); *Бурею властолюбия обуреваем князь Георгий...* (акафист князю Михаилу Тверскому [АРС 2, 639]); *Бурею душевных волнений и плотских одержимый...* (акафист преподобным Андронику и Савве Московским [АРС 1, 208]); *Бурею неверия, сумнений и недоумений не поколебался еси...* (акафист равноапостольному князю Владимиру [АРС 1, 487]); *Бурею многих бед одержимым нам всегда помогаетши, Небесная Царице...* (акафист в честь иконы Богородицы «Утоли моя печали» [РНН, 565]); и мн. др.

Напротив, упоминание реальной бури на океане, в море, на озере — явление довольно редкое. Нам известны лишь следующие случаи: *Бурею морскою корабли онаго прегордаго кагана, град Твой пленити восхотевшаго, сокрушила еси, Владычице...* (акафист в честь Смоленской иконы Богородицы [РНН, 465]); *Бури морских волн не убоялся еси, преподобне отче Антоние, быв несен на камени с ветвию в руце твоей...* (акафист преподобному Антонию Римлянину [АРС 1, 271]); остальные акафисты святым, содержащие упоминание о морской буре, обнаруживают явную общность выражений с цитированным акафистом преподобному Антонию: *Бури океана хладна не убоаяся, любовьию Христовую согреваем, во страну северную преселился еси...* (акафист преподобному Трифону Печенгскому [АРС 3, 530]); при этом в двух акафистах, демонстрирующих чрезвычайную текстуальную близость друг к другу, буря на озере противопоставляется традиционной для гимнографии «бури житейской»: *Бури езера Ладожскаго не убоаяся еси, преподобне, егда бури и суеты житейския бежал еси...*

(акафист преподобному Адриану Ондрусовскому [АРС 1, 92]); *Бури езера Ладожскаго не убоялся еси, егда бури житейския бежал еси, преподобне Феофиле...* (акафист преподобному Феофилу Омучскому [АРС 3, 736]). Аналогичное, но уже имплицитное противопоставление бури на озере буре душевной видим в акафисте Иисусу Сладчайшему: *Бурю внутрь имея помыслений сумнительных, Петр утопаше...* [ПМ, 50].

В одном тексте имеется в виду не морская буря, а огненная стихия: *Буря огненная егда найдет на нас внезапно и пламень грады и веси наша обмет, тогда, Господже всемилостивая, ускори на помощь к нам безпомощным...* (акафист в честь иконы Богородицы «Неопалимая купина» [РНН, 371]); ср. тж.: *Буря Богоявления Твоего на горе Синайстей бысть, егда во громе и молниях даровал еси закон угоднику Твоему Моисею...* (акафист Преображению Господню [12 ПП, 363]).

В некоторых акафистах мы можем наблюдать текстуальное сближение рассматриваемой строфы с другим гимнографическим жанром — каноном, а именно с ирмосами шестой песни, основанной на песни пророка Ионы из соответствующей ветхозаветной книги (2:3–10).

В этой песни речь идет о морской глубине, в которую погружен пророк. Ирмосы 6-й песни по-разному обыгрывают этот сюжет: где-то Иона, поглощенный морским чудовищем, трактуется как прообраз Спасителя, а где-то несчастное положение пророка отождествляется с бедственным состоянием грешной души молящегося. Для ирмосов этой песни обычны лексемы *море, глубина, бездна, буря* и т. п.; совершенно нормальным здесь является возникновение метафор.

Как мы видели выше, со слова *буря* почти всегда начинается 4-й кондак, причем буря эта в подавляющем большинстве случаев метафорическая. И вот точка сближения, пересечения: *буря* как то, что грозит молящемуся потоплением, что представляет угрозу для его души. Это буря, которая застигает его при плавании по морю жизни — *житейскому морю*.

Теперь нам осталось вспомнить один из знаменитых ирмосов 6-й песни: *Житейское море, воздвигаемое зря напастей бурюю, к тихому пристанищу Твоему притек, вопию Ти: возведи от тли живот мой, Многомилостиве* (см., например, воскресную службу Октоиха, глас 6-й, канон на утрне; этот же ирмос присутствует в последованиях отпевания, панихиды и др.)¹.

¹ Интересно отметить, что в греческом оригинале Великого акафиста, с одной стороны, и ирмоса 6-го гласа (вслед за Иона 1:4) — с другой, использованы разные лексемы со значением «волнение, буря»: в Акафисте — ζάλη, в ирмосе — κλύδων. Однако в славяно-русской традиции это противопоставление снимается.

А среди акафистных строф мы обнаруживаем 4-е кондаки с таким началом: *Бурю житейскаго моря... научал еси безбедно преходити...* (акафист преподобному Афанасию Высоцкому [АРС 1, 380]); *Бурю житейскую... кротостию и незлобием препобеждала еси...* (акафист блаженной Ксении Петербургской [АРС 3, 643]); *Бурею напастей присно волнуемое житейское море благодатию Божиею немокренно прошед...* (акафист блаженному Иоанну Устюжскому [АРС 2, 294]); *Бурю многоятежную житейскаго моря безбедно прешел еси...* (акафист преподобному Макарию Римлянину [АРС 2, 549]); *Бури житейския избежавшии и в тихое пристанище спасения на Гору Афонскую притекишии обретают zde утешение благодатное...* (акафист в честь иконы Богородицы «Скоропослушница» [РНН, 455]) и т. п.

Таким образом, в ряде церковнославянских акафистов наблюдается своеобразная контаминация устойчивых выражений, восходящих к описанию двух библейских сюжетов: о пророке Ионе, проглоченном «китом великим», и об Иосифе Обручнике, смущенным «непраздностью» своей жены.

Икос 4

Греч. ἰκοῦσαν (цсл. *слышаша*). В этой строфе отражен евангельский сюжет о пастухах (ποιμένες — Лк 2:8–20): *Слышаша пастырие ангелов, поющих плотское Христово пришествие...* В славянских акафистах пастыри также могут упоминаться, однако почти всегда это метафора: имеются в виду не пастухи, а священники и архиереи. Например: *Слышавше пастырие Христовы Церкви о твоих подвигах... избраша тя во игумена обители...* (акафист преподобномученику Корнилию Псково-Печерскому [АРС 2, 430]); *Слышавше пастырие Христовы Церкви, яко обитель изрядну воздвигл еси... освятиша тя быти архимандритом...* (акафист преподобному Ефрему Новоторжскому [АРС 2, 105]); *Слышав пастырь паствы своя радостное обретение и Матерь Пастыренчалника, упасиуюся в странах Тихвинских, устрояет храм...* (акафист в честь Тихвинской иконы Богородицы [РНН, 505]).

Впрочем, в одном из двух акафистов Рождеству Христову — что вполне естественно — вновь фигурируют евангельские пастухи: *Слышаша пастырие Ангела, возвещающа им рождшагося Спаса миру...* [12 ПП, 122].

Разумеется, можно привести примеры употребления глагола *слышати* в начале И4 и в различных иных сочетаниях, например: *Слыша Господь моления Твоя...* (акафист в честь Боголюбивой иконы Богородицы [РНН, 140]); *Слышав похваляема себе от человек, убоился еси превозношения суетного...* (акафист преподобному Александру Свирскому [АРС 1, 163]); *Слышав*

сказания житий древних подвижников... тем подражати возревновал еси... (акафист преподобному Никите Переяславскому [АРС 3, 37]); и мн. др.

Кондак 5

Эта и следующие две строфы (И5, К6) отсылают нас к сюжету о волхвах (Мф 2:1–12, 16 а).

К5 начинается со словосочетания Θεοδρόμων ἄστέρᾱ² (цсл. *Боготечную звезду*); второе из двух этих слов восходит к евангельскому тексту (см. Мф 2:1–10). Словосочетание *боготечная звезда* в поздних церковнославянских акафистах воспроизводится с достаточно высокой степенью регулярности, причем, как нетрудно убедиться, в большинстве случаев это либо метафора (в отличие от текста Великого акафиста), либо сравнение: *Боготечная звезда явился еси, наставляя по морю плавающих люте...* (акафист святителю Николаю Чудотворцу [ПМ, 66]); *Боготечная звезда воем твоим явился еси, благоверный Михаиле...* (акафист благоверному князю Михаилу Тверскому [АРС 2, 642]); *Боготечней звезде подобяся, протекл еси земное поприще твое...* (акафист преподобному Иринарху Ростовскому [АРС 2, 280]); *Боготечною звездою являешися, Царице Небесная, всем под кров Твой всемогущий прибегающим...* (акафист в честь иконы Богородицы «Взыскание погибших» [РНН, 152]); *Яко боготечная звезда, явился еси, всеблаженне, в стране Вологодстей...* (акафист преподобному Александру Куштскому [АРС 1, 136]); и др.

² Отметим игру слов, в которой участвует первая словоформа строфы: Θεοδρόμων ἄστέρᾱ θεωρήσαντες Μάγοι... Не исключено, что близость этих слов с точки зрения неизвестного нам автора Акафиста обусловлена не только звуковым сходством: слово Θεός ‘Бог’ может сближаться церковными писателями с θεῶσι ‘смотреть, видеть, созерцать’, производным которого является употребленный в тексте Акафиста глагол θεωρέω с тем же значением. См., например: «Второе же имя — ὁ Θεός (Бог), которое производится от θεῖν — бежать и — окружать всё, или от αἰθεῖν, что значить жечь. Ибо Бог есть огонь, посядающий всякую неправду. Или — от θεᾶσθαι — созерцать всё. Ибо от Него нельзя чего-либо утаить, и Он — всевидец. Ибо Он созерцал *вся прежде бытия их*, от века замыслив, и каждое в отдельности происходит в предопределенное время согласно с Его вечною, соединенною с волею, мыслию, которая есть предопределение, и образ, и план» (преподобный Иоанн Дамаскин, «Точное изложение православной веры», кн. 1, гл. IX [Иоанн 1992, с. 100 нижней пагинации]). Таким образом, начало К5 может быть предположительно интерпретировано следующим образом: волхвы видят звезду, посланную Богом, который, в свою очередь, видит и волхвов, и их путь, указываемый им звездой.

В тех же случаях, когда речь идет именно о звезде, имеется в виду всё та же Вифлеемская звезда: *Боготечная звезда с небесе волхвом от страны Персския путь к являемуся Солнцу Правды показывает...* (1-й акафист Рождеству Христову [12 ПП, 104]); *Боготечную звезду... узревше звездоблюстители волсви...* (2-й акафист Рождеству Христову [12 ПП, 123]); *Боготечная звезда, волхвом на небеси явившаяся и дивный вертеп озарившая, показа Царя славы в яслех лежаща...* («Акафист Пресвятей Богородице, Светлой обители странников бездомных» [РНН, 607]); *Боготечная звезда древле приведе мудрецы восточныя к яслем вифлеемским...* (акафист преподобному Мартирию Зеленецкому [АРС 2, 583]).

Как отмечалось выше, лексема *звезда* восходит к евангельскому сюжету о поклонении волхвов. Быть может, поэтому *звезда* отчасти начинает жить своей жизнью: она может заменяться контекстуальными синонимами, а также выходить на первое место в К5; прилагательное *боготечный* также может заменяться родственными и неродственными эпитетами; возможно и сочетание всех этих модификаций. Приведем примеры.

Боготечное светило быв, всех к Солнцу правды Христу путеводил еси... (акафист преподобному Мефодию Пешношскому [АРС 2, 599]); *Боготечному солнцу уподобился еси...* (акафист святителю Макарию Московскому [АРС 2, 566]); *Боготечную зарю увидевше тя ... в пустыни людие, яко учителя светоносна придержаща о тебе...* (акафист преподобному Савве Вишерскому [АРС 3, 289]); *Боготечный свет явился еси, бури всех лютых разгоняя...* (акафист святителю Иоанну Шанхайскому [АРС 2, 333]); *Богосияннаго светильника тя, Михаиле богомудре, великий Владимир во омраченную идолслужением Российскую землю приведе...* (акафист святителю Михаилу Киевскому [АРС 2, 627]); *Богосветлая лампада... являеши... в посмертных деяниях твоих...* (акафист преподобному Иакову Боровичскому [АРС 2, 219]); *Звезда многосветлая земли Российския, мрак греховный просвещающая, явился еси...* (1-й акафист праведному Иоанну Кронштадтскому [АРС 2, 306]); *Яко лучезарная звезда возсия в стране нашей святая Твоя чудотворная икона...* (акафист в честь Бельницкой иконы Богородицы [РНН, 120]); *Светильника тя показа света, Иже чудес Бог и Отец светов, горяща и светяща в сей уединенной пустыни...* (акафист преподобному Тихону Лухскому [АРС 3, 578]); *Светозарный луч озари в нощней темноте место пустынно...* (акафист преподобному Александру Свирскому [АРС 1, 163]); и т. п.

Икос 5

В греческом оригинале Великого акафиста в начале И5 наблюдаем гомеровскую форму *ἴδων* (цсл. *видеша*). В соответствующем евангельском

стихе (Мф 2:11) — классическая форма εἶδον. Таким образом, в поэтическом тексте проведена намеренная архаизация.

Обратим внимание, что в переводе Великого акафиста и в оригинальных церковнославянских акафистах в абсолютном начале И5 присутствуют формы того же глагола, что и в К2. Кроме того, следует учесть, что и *видети* (К2, И5), и *слышати* (И4) суть глаголы чувственного восприятия (*verba sentiendi*). Поэтому неудивительно, что в ряде случаев наблюдается контаминация, а также смешение и перестановки указанных строфических ключей. Например: *Видя и слыша...* (акафист святителю Симону Владимирскому, К2 [АРС 3, 414]); *Слышаще и видяще...* (акафист преподобному Серафиму Саровскому, И4 [АРС 3, 315]); *Видяще...* (И4 вм. И5) — *Слышаще...* (И5 вм. И4) (акафист преподобному Даниилу Московскому [АРС 2, 5–6]) и т. п.

Кондак 6

В начале строфы — форма κήρυξ (цсл. *проповедницы*). В евангельском тексте (Мф 2:12) эта лексема, равно как и мотив проповеди волхвами Благой Вести, отсутствует (ср. в Акафисте: *Проповедницы богоноснии бывше вослви, возвратишася в Вавилон...*).

В церковнославянских акафистах в роли «проповедников» могут выступать самые разные персонажи: *Проповедник правды и ревнитель Святаго Имене Твоего, Илия досточудный, воззван от Ангела, ста в горе Хорив...* (акафист Святой Троице [12 ПП, 346]); *Проповедник дивный и Предтеча Иоанн многая изрече приходящим людям...* (акафист Богоявлению [12 ПП, 143]); *Проповедник Твоего незлобия явлься Пилат, показа народу ничтоже быти в Тебе достойно смерти...* (акафист Страстям Христовым [12 ПП, 248]); и т. д. Часто проповедником является сам святой, которому адресован акафист: *Проповедник боговещанный был еси, отче Феодосие, не токмо иноком, но и людям мирским...* (акафист преподобному Феодосию Печерскому [АРС 3, 692]); *Проповедник был еси евангельских добродетелей братии твоей...* (акафист преподобному Мефодию Пешношскому [АРС 1, 600]); и т. п.

Икос 6

Содержание этого икоса отсылает читателя к Мф 2:13–15 (бегство в Египет). Икос начинается с формы λήψας (цсл. *возсиявый*). Как

и в предыдущем случае, ключ данной строфы не восходит к библейскому тексту³.

Кондак 7

В начале строфы — μέλλωντος (цсл. *хотящу*); в соответствующем фрагменте евангельского текста (Лк 2:25–26) эта форма не используется. Как греч. μέλλω, так и (в данном случае) цсл. *хотети* означает не столько субъективное желание (такая семантика свойственна глаголу (ἐ)θέλω), сколько объективное долженствование: старцу Симеону *надлежало, предстояло* покинуть этот мир. Между тем в оригинальных церковнославянских акафистах глагол *хотети* в этой позиции приобретает преимущественно русскую семантику, например: *Хотяй долготерпеливый Господь явити бездну человеколюбия Своего...* (один из трех акафистов в честь Рождества Богородицы [12 ПП, 15]); *Хотящи возгрети в сердцах людей страны Калужския любовь к иконе Твоей ... токи чудес изливаеши от Твоея иконы...* (акафист в честь Калужской иконы Богородицы [РНН, 296]); *Хотя достойным образом совершити подвиг ... укреплял еси душу свою прочтанием житий святых...* (акафист святителю Димитрию Ростовскому [АРС 2, 51]); и др.

Возможно, такое смещение семантики, помимо очевидного влияния русского языка, подкреплялось началом К10, во многих акафистах выглядящим как *спасти хотя*; именно такое словосочетание мы видим в К10 и в Великом акафисте, однако в греческом оригинале здесь употреблен иной, нежели в К7, глагол — θέλω, который, как отмечалось выше, как раз и означает «желать».

Болгарские переводы

Сказанное выше о влиянии библейского текста на церковнославянские акафисты в целом справедливо и для переводов этих текстов на болгарский язык, однако с одной существенной поправкой: болгарский язык характеризуется более жесткими требованиями к порядку слов, вследствие чего те лексемы и словосочетания, которые в церковнославянских акафистах закрепились на первом месте в строфах, при переводе

³ Данный икос входит в число акафистных строф, объединенных общим мотивом света. Поскольку подобная проблематика далеко выходит за рамки нынешней публикации, отсылаем заинтересованного читателя к нашей статье [Людоговский 2009].

акафистов на болгарский нередко оказываются смещенными на одну или несколько позиций вправо.

Так, если говорить об И1, то наряду с началами типа *Ангелски ликове като Божији служители, стоящи около Кръста...* [Акатисти, 79] — ср. цсл. текст: *Ангелов лица, яко Божији служителие, Крест обстояще...* [12 ПП, 45]) имеются и такие: *Творец на ангелите те избра изначало...* (акафист преподобному Серафиму Саровскому [Акатисти, 681] — ср. *Ангелов Творец избра тя изначала...* [АРС 3, 313]); *Първият Ангел, слязъл от Небесата...* (акафист Богородице в честь иконы «Всецарица» [Акатисти, 430] — ср. *Ангел предстатель с небесе сшед...* [РНН, 187]); *Дойдете днес, Ангелски сили...* (акафист Богоявлению [Акатисти, 40] — ср. *Ангельския днесь предгрядите сили...* [12 ПП, 135]) и др.

Примеры легко умножить, однако в целом картина ясна: лексемы, восходящие к Великому акафисту и, в конечном счете, в Евангелию, во многом утрачивают свою маркированность в структуре строфы, за счет чего ослабляется связь как с прототекстом, так и с другими болгарскими переводами церковнославянских акафистов. Аналогичная картина наблюдается и в английских переводах.

Выводы

Следует признать, что влияние евангельского текста на Великий акафист (и, тем более, на поздние церковнославянские акафисты) весьма ограничено. Из 25 строф гимна лишь 12 (И1 — К7) достаточно надежно соотносятся с конкретными фрагментами Евангелия от Матфея и от Луки. Из этих 12 кондаков едва ли в половине мы наблюдаем прямые включения библейского текста; наконец, лишь в одном случае цитата представляет собой не одиночную лексему, а фразу из трех слов (*Сила Вышняго осени...* в К3).

И тем не менее, культурно- и текстообразующий потенциал Евангелия и Великого акафиста таков, что эти отдельные лексемы способны в течение веков транслировать от текста к тексту по меньшей мере свою форму; а что касается содержания, что касается тех мотивов, которые несут в себе зафиксированные в традиции слова и словосочетания, то в одних случаях (как, например, смятение Иосифа в К4) эти мотивы, претерпевая определенные трансформации, остаются узнаваемыми; в других же строфах происходит сдвиг смыслов — как правило, в сторону метафоризации (к примеру, образ звезды в К5 и пастухов в И4).

На материале К4 мы видели, как могут контаминироваться выражения, восходящие к описанию двух, казалось бы, совершенно различных

евангельских сюжетов: бедственного положения Ионы во чреве кита и горестного смятения Обручника, уверившегося было в неверности своей жены.

В рамках данной статьи мы ограничились рассмотрением лишь исторической части Великого акафиста (И1 — К7) и соответствующих строф церковнославянских акафистов. Вместе с тем, есть основания полагать, что изучение догматической части (И7 — К13) на предмет отражения в ней библейского текста также может дать небезынтересные результаты.

Источники

На греческом языке:

ΥΧ — Ὑμνολόγιον τὸ Χαρμοσύνη... Ἐκδοσις ἱερᾶς Μονῆς Σταυροβουρίου, Κουλρος, 1996.

На церковнославянском языке:

12 ПП — Акафисты Святой Пасхе и двенадцатым праздникам. СПб.: Царское дело, 2002.

АРС — Акафисты русским святым. Т. 1–3. СПб. Титул, 1995–1996.

ПМ — Православный молитвослов и Псалтирь. М.: Изд. Московской Патриархии, 1988.

РНН — «Радуйся, Невесто невестная»: Акафисты Божией Матери. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2002.

На болгарском языке:

Акатисти — Акатисти. Кн. 1. Сб. с 50 акатиста към Господа, Пресвета Богородица, Светите безплътни небесни сили и светиите/Превод от църковнославянски език. Славянобългарски манастир «Св Вмчк Георги Зограф», Света Гора Атон, 2006.

Литература

Акафист 2000 — Акафист//Православная энциклопедия. Том I. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. — С. 371–381.

Иоанн 1992 — *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Ростов-на-Дону, 1992.

Людоговский 2004 — *Людоговский Ф. Б.* Церковнославянский акафист как современный гимнографический жанр: структура, адресация и функционирование//Славяноведение. 2004. № 2. С. 56–67.

Людоговский 2008 — *Людоговский Феодор, диак.* Строфические ключи церковнославянских акафистов//Русский книжник — 2008. СПб., 2009. С. 25–44.

Людоговский 2009 — *Людоговский Феодор, свящ.* Тема света в церковнославянских акафистах. — URL: <http://www.bogoslov.ru/text/486196.html> (проверено 31.12.2011).

Людоговский 2010 — *Людоговский Феодор, свящ.* Церковнославянский акафист: структуры и константы//Славянские языки: единицы, категории, ценностные константы: сб. науч. статей/Отв. ред. Н.А. Тупикова. Волгоград, 2010. С. 47–68.

Людоговский, Плякин, в печати — *Людоговский Феодор, свящ., Плякин Максим, свящ.* Жанр акафиста в XXI веке//*Попов А. В.* Православные русские акафисты. М.: Издательство Московской Патриархии, в печати.

Попов 1903 — *Попов А. В.* Православные русские акафисты, изданные с благословения Святейшего Синода. История их происхождения и цензуры, особенности содержания и построения. Казань, 1903.

А. А. Турилов

О датировке и писце среднеболгарского Евангелия апракос при Скопском Апостоле 1313 г.

Среднеболгарский новозаветный кодекс библиотеки Русского Пантелеймонова монастыря на Афоне (современный шифр — Слав. 4), объединяющий в своем составе переписанные разными писцами Апостол апракос краткий (л. 1–77 об.) и Евангелие апракос краткий (л. 78–202), является пример поразительно неравномерной введенности в научный оборот частей одной и той же рукописи. Апостол уже почти 100 лет имеет достаточно краткую, но емкую палеографическую и правописную характеристику (Лавров 1914: 138), образцы его почерка не раз воспроизводились (Лавров 1916: 27; Мошин 1966: 59; Tachiaos 1981: [11–12]), внимание исследователей привлекали его лексические особенности (Мареш 1984–1985; Мареш 1985¹) и славянские памяти месящеслова² (Лосева 2001: 100), многократно издавалась и комментировалась запись писца — попа Николы (Стојановић 1902: 19, № 43; Иванов 1931: 104–105; Tachiaos 1981: 25; Христова, Караджова, Узунова 2003: 38, 98, 154; № 41³). В настоящее время Ш. Пилатом (Прага) готовится научное издание памятника.

Иначе обстоит дело с евангельской частью кодекса, хотя она и занимает в нем значительно большее место. Она известна более всего в связи с записью писца на л. 202 (см. ниже), которая издавалась, как правило,

¹ При этом нужно иметь в виду (хотя для указанных работ это и не имеет принципиального значения), что Ф.-В. Мареш был знаком с рукописью лишь по микрофильму (либо по ксерокопии с него), при чем, по всей видимости, не очень высокого качества. В придачу, он кажется, не знал обоснования датировки Апостола 1313 г. (см. ниже), поскольку датировал кодекс концом XIII в. (Мареш 1984–1985: 38).

² Следует заметить, что Апостол и Евангелие в составе Пант. Слав. 4 имеют самостоятельные месящесловы.

³ Данный перечень не носит исчерпывающего характера — ср., к примеру (Стојановић 1902: 19; Лавров 1914: 138).

вместе с записью из Апостола. В остальных отношениях рукопись оставалась практически неисследованной, получив описание (вместе с Апостолом) лишь в 1981 г. (Tachiaos 1981: 25–26); однако даже в этом случае не были изданы снимки ее почерка. В силу малой известности и (на тот момент) труднодоступности список не был привлечен для текстологического исследования в монографии Л. П. Жуковской (Жуковская 1976), не использован он и в издании славянского перевода Евангелия (Евангелие от Иоанна 1998⁴; Евангелие от Матфея 2005). В 1983 г. Н. Б. Тихомиров, безусловно один из крупнейших специалистов XX в. в области славянской палеографии, работая на Афоне с подлинником рукописи, предложил датировать Евангелие апракос в ее составе концом XIII — началом XIV вв., но эта датировка получила сравнительно широкую известность лишь в конце 1990-х гг. (Славянские рукописи 1999: 43–44, № 54). И только в самое последнее время польский исследователь Е. Остапчук обратился к рукописи в связи с изучением пасхального цикла в Евангелиях апракос (Ostapczuk 2008; Ostapczuk 2010), опубликовав при этом, что немаловажно, несколько образцов почерка этой части кодекса (Ostapczuk 2008: 48–50). Поэтому в отношении Евангелия апракос в составе Пант. Слав. 4 продолжает оставаться ряд не вполне решенных вопросов. Рассмотрению двух из них и посвящено данное сообщение.

Столь заметная разница в изученности апостольской и евангельской частей кодекса объясняется в первую очередь несоизмеримостью информации, содержащейся в записях их писцов на оборотах листов 77 и 202. Писец Апостола иерей Никола⁵ сообщил практически все, необходимое исследователю — свое имя и сан, место переписки рукописи (Скопье) имя, сан и местожительство заказчика, место [его брат поп Горд («Грьдь») «од Винька»]. И хотя в записи не указана годовая дата, она не вызывает сомнений, поскольку писец говорит, что работал «въ дни Уроша краля

⁴ В перечне источников (Евангелие от Иоанна 1998: 75) рукопись фигурирует с неточным определением «Апостол-Евангелие апракос краткий», т.е. сборник чередующихся апостольских и евангельских чтений, и датирована 1313 г.

⁵ Здесь следует заметить, что в исследовательской литературе (прежде всего болгарской) не преодолено до конца ошибочное мнение, идущее от свода Й. Иванова (Иванов 1931: 103–105, № 1) о тождестве писца Скопского Апостола 1313 г. с современным и соименным ему писцом Лобковского (или Хлудовского) Паремийника 1294–1320 гг. (Христова, Караджова, Узунова 2003: 153–154, № 40–41). Однако, как свидетельствуют данные почерка, кроме имени, времени жизни и региона, эти писцы явно не имеют между собой ничего общего (Лавров 1914: 121–122, 138; Куев 1986: 236–237; Турилов 2009: 334, № 40–41).

Милутина», когда тот «поби туркя в Грьцехъ». Это известие контролируется настенной надписью в церкви в Старо Нагоричино, где событие датировано 1313 (6821) г. (Стојановић 1902: 19, № 41–42). В противоположность этому запись писца Евангелия почти не содержит исторической информации, хотя при этом потрясает воображение почти каждого читающего ее, вызывая законные сомнения. За благодарственной формулой в ней следуют слова (публикуются по снимку): писа рака мн (или ракамн) ньро монаха скимника грѣшѣнаго нмашн лѣ(т): ꙗко: пач є н вѣще. да поманѣте а вѣсь бѣ адинъ. Традиционно принятое в литературе и кажущееся вполне ясным прочтение (писа ракамн кромонаха...), восходящее во всех случаях (см. выше), включая и каталог рукописей Пантелеймонова монастыря (Tachiaos 1981: 26), к публикации 1890-х гг. в т. 30 «Споменика Сербской Королевской Академии» (Стојановић 1902: 19, № 43; Иванов 1931: 104–105) представляет реконструкцию, попытку осмысления «темного места»: на снимке (Ostapczuk 2008: 48) отчетливо видно, что в тексте записи за мн следует (при всей близости начертаний И и Н у писца⁶) несомненно нь, а не ю. Что же может означать в данном случае это ньро? Единственное доступное мне на данный момент объяснение состоит в том, что речь идет о недописанном (?) псевдокалендарном имени «Нерон» (в данном случае в гиперкорректной форме «Ньронъ»), возникшем — именно под влиянием близости начертаний Н и И в кириллице — из вполне календарного «Иерон» (память 7 ноября). Данная псевдокалендарная форма имени хорошо известна у южных славян⁷, например, в списках XIV в. древнейшего перевода Пролога (Павлова, Желязкова 1999: 75; Велев 2004: 31)⁸. Думается, что в дальнейшем уместно именовать писца Евангелия апракос в составе кодекса Пант. Слав. 4 «Нероном» хотя бы условно, для внесения некоторого разнообразия в атмосферу господствующей анонимности славянской средневековой рукописной традиции.

Разумеется, внесение определенных корректив в прочтение записи писца и даже определение его имени (в случае достоверности предложенной выше версии) не позволяет решить вопроса о достоверности (либо — напротив — апокрифичности) сведений о возрасте схимника

⁶ Перекладина у обеих букв располагается почти посередине высоты и обладает лишь малым наклоном — справа налево у И, слева направо у Н.

⁷ Вполне сходная ситуация наблюдается, впрочем, и на Руси (Van den Baag 1968: 274), где это засвидетельствовано также существованием отыменной фамилии Неронов.

⁸ Не зная этих фактов, в одной из предшествующих работ (Турилов 2009: 334, № 41) я выражал необоснованное сомнение в подобной интерпретации этого слова, хотя и высказывал такое предположение.

«Нерона». Известное суждение об этом можно составить исходя из надежной палеографической датировки рукописи с учетом убедительного тезиса А.А. Зализняка (обоснованного им на материале корпуса берестных грамот) о том, что «человек на протяжении своей жизни почти не меняет ... графических и палеографических⁹ навыков, усвоенных им в детстве¹⁰» (Зализняк 2000: 423–424). Т.е. попытаться, установив дату рукописи, выяснить, насколько ее графико-палеографические особенности соответствуют нормам времени детства — юности писца (в нашем случае разрыв составляет около 110 лет). Ситуация, безусловно, усложняется тем обстоятельством, что «кирилловское письмо болгарских рукописей XII — XIII вв. представляет интерес своеобразия и неустановленности, архаических приемов и неожиданно ранней новизны» (Лавров 1914: 48), а для малых скрипториев на территории Македонии, о продукции которых идет речь здесь, данная характеристика вполне может быть распространена и на первую четверть XIV столетия.

Сразу следует оговорить, что датировка рукописи, предложенная Н.Б. Тихомировым (в особенности с учетом того, что в палеографии «пергаменного» периода «конец — начало» означают на деле «первую четверть — последнюю четверть»), представляется мне абсолютно надежной. К сожалению, сам исследователь не привел ее развернутой аргументации, ограничившись констатацией на полях рабочего экземпляра описания А.-Э.Н. Тахиаоса, но реконструировать круг его доказательств нетрудно. Большинство начертаний букв (в особенности показательны А с петлей, обычно не доходящей до строки, невысокое «ять», которое пишется обычно с перекалиной, лежащей на петле) тяготеет еще к южнославянской традиции XII в., исключение составляет «омега» с низкой серединой¹¹. Особенно архаично выглядят знаки interpunctio — писец регулярно употребляет (даже в «выходной» записи) двоеточие, которое представляет значительную редкость даже в памятниках XIII в. (в особенности второй его половины). Собственно, если бы написанная «Нероном» часть кодекса Пант. Слав. 4 существовала сама по себе, ничто не мешало бы датировать ее просто XIII в. Орфография рукописи не мешает

⁹ У А.А. Зализняка на первом месте помещены языковые навыки, однако при переписке книг весьма сильное воздействие на писца может оказывать копируемый оригинал.

¹⁰ Точнее, во время обучения письму, которое в эпоху Средневековья могло не во всех случаях совпадать с детством.

¹¹ О наборе графических признаков «первого восточнославянского влияния», прослеживающихся в южнославянских рукописях начиная с конца XII в., см.: (Мошин 1963/1998: 71–73; Мошин 1973: 61)

подобной датировке — она одноеровая (только Б), двуюсовая (с явным преобладанием малого), встречается «юс малый йотированный», наблюдается «мена юсов» и смешение носовых с редуцированными¹².

Уточнить датировку рукописи в рамках, предложенных Н.Б. Тихомировым, позволяют, на мой взгляд, некоторые кодикологические особенности Пант. Слав. 4, а также физическое состояние частей рукописи. Кодекс, к сожалению, не сохранил первоначального переплета (существующий изготовлен в середине XIX в., не позднее 1859 г.), однако при изучении стыка первой и второй его частей (л. 77–78) создается впечатление очень длительного (возможно, исконного) совместного их бытования. Конечный лист Апостола и начальный Евангелия не несут на себе следов обильного загрязнения («захватанности»)¹³, характерных для начальных и конечных листов бытующих долгое время самостоятельно рукописей. В придачу текст Евангелия начинается с лицевой, а не с оборотной стороны листа, что было бы более уместно для отдельной рукописи (правда, с лицевой стороны листа начинается и текст Апостола). Поэтому вполне допустимо предположить, что Апостол и Евангелие в составе Пант. Слав. 4 хотя и написаны разными писцами, но вполне современны друг другу, т.е. Евангелие следует датировать около 1313 г.

Подобная версия отнюдь не отрицает правдоподобия 120-летнего возраста схимника «Нерона», при том что его казус остается, несомненно, экстраординарным. Таким образом, он мог родиться около 1193 г. В расчете лет своей жизни писец, скорее всего, ориентировался на одного из современных появлению его на свет правителей — византийского императора Исаака II Ангела (1185–1195), болгарского царя Иоанна Асеня I (1186–1196) или сербского великого жупана Стефана Неманю (1166–1196); выбор кого-то из них конкретно в силу сложности исторических судеб региона представляется затруднительным. Учиться письму (если это произошло в детстве)¹⁴ будущий схимник долгожитель должен был в начале XIII в. (приблизительно около 1203 г.), его графико-палеографические приемы, описанные выше, этому не противоречат, вполне укладываясь в ситуацию, известную по другим памятникам. Поэтому — разумеется, с известной осторожностью — графико-палеографические данные Евангелия Пант. Слав. 4 могут, вероятно, привлекаться и для

¹² Примеры см.: Ostapczuk 2008; Ostapczuk 2010.

¹³ Это хорошо видно и на снимках: (Ostapczuk 2008: 47, 50); ср. состояние конечного л. 202 (Ostapczuk 2008: 49).

¹⁴ Разумеется, нельзя исключать и возможность обучения «Нерона» письму после его пострижения, но в конечном итоге это мало влияет на ситуацию.

характеристики ситуации в болгарских скрипториях северной Македонии на рубеже XII–XIII вв.

Литература

Велев 2004 — *Велев И.* Лесновски Ковачевикев Пролог. Скопје, 2004.

Евангелие от Иоанна 1998 — Евангелие от Иоанна в славянской традиции/Изд. подг. А. А. Алексеев, А. А. Пичхадзе, М. Б. Бабицкая, И. В. Азарова, Е. Л. Алексеева, Е. И. Ванеева, А. М. Пентковский, В. А. Ромодановская, Т. В. Ткачева. СПб., 1998.

Евангелие от Матфея 2005 — Евангелие от Матфея в славянской традиции/Изд. подг. А. А. Алексеев, И. В. Азарова, Е. Л. Алексеева, М. Б. Бабицкая, Е. И. Ванеева, А. А. Пичхадзе, В. А. Ромодановская, Т. В. Ткачева. СПб., 2005.

Жуковская 1976 — *Жуковская Л. П.* Текстология и язык древнейших славянских памятников. М., 1976.

Зализняк 2000 — *Зализняк А. А.* Палеография берестяных грамот и их внестратиграфическое датирование//*Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте из раскопок 1990–1996 гг. М., 2000. С. 134–429.

Иванов 1931 — *Иванов Й.* Български старини из Македония. 2-о изд. София, 1931 (репринт — 1970).

Кувев 1986 — *Кувев К.* Съдбата на старобългарската ръкописна книга през вековете. 2-о изд. София, 1986.

Лавров 1914 — *Лавров П. А.* Палеографическое обозрение кирилловского письма. Пг., 1914 (= ЭСФ. Вып. 4.1).

Лавров 1916 — *Лавров П. А.* Альбом снимков с югославянских рукописей болгарского и сербского письма. Пг., 1916 (= ЭСФ. Приложение к вып. 4.1).

Лосева 2001 — *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI — XIV вв. М., 2001.

Мареш 1984–1985 — *Мареш В. Ф.* Раннее свидетельство теории о скифском происхождении славян на Руси и на Балканах//*Cyrrillomethodianum. Thessaloniki, 1984–1985. Vol. VIII–IX.* С. 37–48.

Мареш 1985 — *Мареш Ф. В.* Словен «Скит» во Скопскиот апостол//Семинар за македонски јазик, литература и култура. XI научна дискусија, секција за литература (Охрид, 13–16 август 1984 г.). Скопје, 1985. С. 119–122.

Мошин 1963/1998 — *Мошин В. А.* О периодизации русско-южнославянских литературных связей X — XV вв.//*Русь и южные славяне: Сб. статей к 100-летию со дня рождения В. А. Мошина (1894–1987).* СПб., 1998. С. 7–113 (1-е изд. — ТОДРЛ., Л., 1963. Т. 19. С. 28–106).

Мошин 1966 — *Мошин В.* Палеографски албум на јужнословенското кирилско писмо. Скопје, 1966.

Мошин 1973 — *Мошин В. А.* Палеографическо-орфографические нормы южнославянских рукописей//*Методическое пособие по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР.* М., 1973. Вып. 1. С. 43–75.

Павлова, Желязкова 1999 — *Павлова Р., Желязкова В.* Станиславов (Лесновски) Пролог от 1330 година. София, 1999.

Славянские рукописи 1999 — Славянские рукописи афонских обителей/Сост. А. А. Турилов, Л. В. Мошкова / Под ред. А.-Э. Н. Тахиаоса. Фессалоники, 1999.

Стојановић 1902 — *Стојановић Љ.* Стари српски записи и натписи. Београд, 1902 (репринт — 1982). Књ. 1.

Турилов 2009 — *Турилов А. А.* Старые заблуждения и новые «блохи» (рецензия на: Христова, Караджова, Узунова 2003)//Вестник церковной истории. 2009. № 1–2 (13–14). С. 321–361.

Христова, Караджова, Узунова 2003 — *Христова Б., Караджова Д., Узунова Е.* Бележки на българските книжовници. X — XVIII в. София, 2003. Т. 1 (X — XV в.).

Ostapczuk 2008 — *Ostapczuk J.* Cerkiewnoślówiański przekład Evangelii Jana z okresu paschalnego w lekcjonarzach nr 4 z klasztoru św. Pantelejmona i nr 2 Serbskiej Akademii Nauk i Sztuki w Belgradzie//Rocznik teologiczny Chreścijańskiej Akademii teologicznej. Warszawa, 2008. Zs. 1–2. S. 21–53;

Ostapczuk 2010 — *Ostapczuk J.* Cerkiewnoślówiański przekład liturgicznych perikop okresu Paschalnego i święta Pięćdziesiątnicy w rękopiśmiennych ewangeliarzach krótkich. Warszawa, 2010.

Tachiaos 1981 — *Tachiaos A.-E. N.* The Slavonic Manuscripts of Saint Panteleimon Monastery (Rossikon) on Mount Athos. Thessaloniki; Los Angeles, 1981.

Van den Baar 1968 — *Van den Baar A. A.* A Russian Church Slavonic Kanonnik (1331–1332). The Hague; Paris, 1968.

Ваня Мичева

Библейските лингвокултурни концепти *добро* и *зло* в езика на новобългарските дамаскини

В изследването се анализират лингвокултурните концепти *добро* и *зло* в езика на старобългарските класически паметници и в езика на новобългарските дамаскини в съпоставителен план. В работата се използва определението на В. А. Маслова за концепт: «Концепт — это семантическое образование, отмеченное лингвокультурной спецификой и тем или иным образом характеризующее носителей определенной этнокультуры. Концепт, отражая этническое мировидение, маркирует этническую языковую картину мира и является кирпичком для строительства «дома бытия» (Маслова 2006: 47). Подобно проучване се опира на доказаната в науката връзка между езика и културата, в резултат на която се приема, че концептуалната картина на света се кодира в езика чрез всички негови компоненти и следователно езиковите реализации на културните концепти могат да се търсят на всички равнища на езика. Кратък критичен преглед на основните схващания по този въпрос от В. фон Хумболт, Е. Сепир, Л. Уорф, Лейкър и Джонсън до А. Вежбицка, Ю. Апресян, Н. Толстой, С. Толстая и др. може да се намери в студията на Петя Костадинова «Концептуализация на времето» (Костадинова 2006: 230–234).

Сред съвременните теоретични разработки специално трябва да се изтъкне монографията на М. Пенчева «Човекът в езика. Езикът в човека», защитеното в нея мнение за концептуалната и езиковата картина на света се прилага в тази статия върху езика на българските писмени паметници от X–XI в. и XVII в. (Пенчева 1999: 30–41). При йерархията на концептите като положителни и отрицателни М. Пенчева посочва като основни и концептите *добро* и *лошо* (Пенчева 1999: 52). Наскоро бяха публикувани няколко изследвания върху материал от българския фолклор — пословици, пожелания, клетви — и от съвременния български и руски език, които представят българската концептуализация на понятията *добро* и *зло*

и културно-националната специфика на езиковата им реализация (Панчев 2005, Панчев 2006, Панчев 2009, Крумова-Цветкова 2009).

В тази статия се използва лингвокултурният подход към проучвания материал, според който лингвокултурните концепти се реализират в езика чрез един основен представител — название на концепта — и поредица синоними, които оформят ядрото и приядрената зона, както и някои лексеми, които имат по-свободна връзка с концепта и принадлежат към периферията. Този подход последователно е приложен например в статията на Н. Павлова «Към характеристиката на съдбата в българската и румънската лингвокултура». Според авторката концептът се представя от лексемата *съдба* (ядро) и значително количество синоними: *орисия, участ, жребий, случай, късмет, шанс, предопределение* (приядрена зона), както и някои думи, които поради своята архаичност или ограничена употреба се причисляват към периферията: *рок, писано, драснато, наречено* и др. (Павлова 2003). Поради естеството на проучваните езикови паметници в тази статия се съчетават диахронният метод и методът на лингвистичната семантика. Целта на статията е да се установят езиковите реализации на лингвокултурните концепти *добро* и *зло* в два хронологични отрязъка (X–XI в. и XVII в.) и да се изтъкнат иновациите, промените в езиковата, а оттам и в концептуалната картина на света на българите в техния исторически път.

Ексерпиран е материал от Историческия архив на Секцията за история на българския език към ИБЕ — БАН от X–XI в. Понятието «библейски» се тълкува по-широко, т. е. извличат се данни не само от библейски текстове (евангелие, псалтир и т. н.), но и от други запазени старобългарски произведения, тъй като те също принадлежат към официалната канонична литература (според класификацията на Кр. Станчев). За XVII в. материалът е подбран от Тихонравовия дамаскин по изданието на Е. И. Дьомина, тъй като този ръкопис е представителен за новобългарските дамаскини от XVII–XVIII в. (Демина 1971).

Лингвокултурните концепти *добро* и *зло* в старобългарския книжовен език се свързват с християнската представа за праведност и греховност. Християнската парадигма е господстваща в българската духовност почти десет века — от покръстването на българите при княз Борис през 886 г. до разцвета на Българското възрождение през втората половина на XIX в. Следователно напълно естествено е християнските норми да залегнат в народния светоглед. Семантичната опозиция *сакрално* — *профанно* според изследователите е основна за всички етноси (Елиаде 1998). Според В. Иванов и В. Топоров тя може да се приеме като обобщаваща другите противопоставяния в официалната религиозна система на древните

славяни: *живот — смърт, свой — чужд, светъл — тъмен, ден — нощ, бял — черен* и др. (Иванов, Топоров 1965). Авторите не споменават опозицията *добро — зло* вероятно защото тя добива голямо значение именно при преминаването от политеизъм към монотеизъм. Християнството превръща зависимия от много божества природен човек в отговорен за делата си пред един единствен, но много силен и могъщ Бог, като делата се преценяват от гледна точка на *доброто* и *злото*. Така лингвокултурните концепти *добро* и *зло* обхващат всички сфери на човешката дейност и мисловност. Според С. М. Толстая *доброто* и *злото* са в основата и на народната аксиология на времето (Толстая 1999: 94).

Данните от ексцерпирания материал от старобългарски класически паметници показват, че основният застъпник на лингвокултурния концепт *добро* е лексемата *добро*. При семантичния анализ се установява, че тя се осъществява най-често в контексти, свързани с човешко поведение, което отговаря на християнските норми. *Доброто* се отъждествява с *добро дело*, *добродейание*, като рамките на тези постъпки са точно лимитирани от християнските изисквания.

не хотѣаше нуждеѣхъ сътворити добра С 408.25;

нѣстѣхъ творѣни добра нѣстѣхъ до единого СП 52.4;

зклони сѧ отъ зла і сътвори добро. ѿ живи въ вѣкъ вѣкъ СП 36.26–27.

Срв. 33.14–15;

въ добро поспѣшилъ еси. сънѣтъю сѧмъ дѣвѣнѣмъ СС 101 а 23;

начаша другѣ друга поштити на добро С 62.20.

Доброто трябва да се извършва поради вътрешни стимули и да задоволява духовните потребности на вярващия християнин (С 408.25, СС 101 а 23). То трябва да е съпротива на *злото*, т.е. да защитава активно определени ценности, като се противопоставя на злодеянията и греховете. Само по този начин то би осигурило вечен живот, т.е. Божията милост за праведниците (СП 36.26–27). *Правенето на добро* дори на враговете и на тези, които ни мразят, най-точно отговаря на същността на християнското учение. Да подкрепиш съмишленик е добре, но не е най-висшето *добро* (С 62.20), докато да насочиш *добротворството* към неприятелите е наистина нещо ценно, значимо, положително.

любите врагы вашѧ... добро творите ненавиждѣшѣниѧ въс М Мт 5.44 З, А, СК.

Съзнателният избор и усилията, положени за достигане на избраната цел, са част от християнската представа за верните Христови ученици. Затова и *стремежът към добро* се обвързва задължително с личното участие на Аза.

нъ югда тѣшѣниѧ сѧ. и сами о себѣ подвижеѣмъ сѧ на добро. С 415.2.

Доброто се превръща в название на Христовата вяра. С лексемата *добро* се назовава учението на Христос, което е убедително доказателство за приобщаването на културния концепт към сакралното.

да не оклеветаш нѣкѣи христоса глаголющѣ. почѣто не прѣложи нюдѣ на добро С 413.28.

С наречието *добро* в израза *не добро стѣ* се изтъква отрицателната същност на политеизма, като по този начин се постулира силата и стойността на монотеизма, т. е. на християнския Бог.

не добро стѣ многомѣ богомѣ быти. юдинѣ богѣ да бѣдетѣ С 100.26.

В няколко контекста семантичната опозиция *добро* — *зло* намира конкретен езиков израз. *Доброто* се противопоставя на *злото* по три признака — отношение към Бога, отношение към християнските ценности, отношение към другите хора. Така се съгражда езиковата картина на света на българите от X–XI в., в която *доброто* се вписва изцяло в християнска-та парадигма.

зѣво зѣла ненавиждѣтъ. и о *добрѣ* порадѣютѣ са С 29.11;

и положиша на мѣа зѣло въз *добро*. и ненавиждѣтъ за възлюбенѣе мое СП 108.5;
добро събѣраша. нѣ зѣлѣ съборѣ. не на любѣе нѣ на свѣрѣ. не на мирѣ идѣшѣ нѣ на рѣтѣ острашѣ са С 385.9;

и въ зѣлѣ мѣсто *добро* дароваа... кротко же трѣпа клеветѣ С 481.22.

Библейският концепт *добро* се реализира последователно като *добро дело* в евангелския текст.

тѣбѣже достѣтъ въ сѣвѣтъ *добро* творити 3 Мт 12.12;

ишѣдѣи ѣхиднова. како можете *добро* творити зѣли сѣшѣ 3 Мт 12.34;

достѣ ли въ сѣвѣтъ *добро* творити ли зѣло творити. дѣшѣ спѣти ли погѣвити 3 Мк 3.4, Лк 6.9;

вѣсѣгда во нишѣла имѣте сѣ совоѣж. и егда хошѣтѣ. можете *добро* творити имѣ. а мене не вѣсѣгда имѣте 3 Мк 14.7.

Част от примерите са свързани с конкретен хронотоп — времето на ранното християнство и отношението към него в Юдея; проблематизира се възможността за *добродейание* в съботния ден, който според евреите е различен от останалите. В същото време в други контексти *добротворството* се съотнася с най-общите и значими божествени и човешки ценности. Да се прави добро от злите е невъзможно (Мт 12.34), да се прави добро на бедните, нищите, нещастните е достойно и приближава хората до Бога (Мк 14.7).

Семантиката на лингвокултурния концепт *добро* в старобългарския период от развитието на езика ни може да се разкрие и като се анализират случаите, в които с лексемата *добро* се назовават благодеянията на Бога, жестовите към истински вярващите, които им носят добра участ, добруване.

а възискаѣши ꙗко не лишѣтъ сѧ всѣкого добра СП 33.11;
любашии¹ бога все спѣютъ сѧ на добро С 368.19;
не имѣахъ хвалы бѣ людѣи. ꙗкогда приимахъ добро отъ него. скоро забывахъ
К 6b 18.

В тези примери *доброто* произлиза от Бога и е насочено към хората, следователно *доброто* става част от Божията милост, от Божието присъствие. Очевидно в старобългарската култура от този период най-положителното, най-ценното се свързва с Бога. Тези езикови реализации илюстрират връзката между *доброто* и *сакралното*.

В периферията на концепта остават значенията на *добро*, свързани с материална ценност, имане, богатство.

ꙗ рече се сътвори² разорѣ житѣниѣ мои. ꙗ вольшѣ съзиждѣ. ꙗ съверѣ тѣ житѣ мои. ꙗ добро мое 3 Лк 12.18;

имаши много добро лежащите на лѣта многа. почиваи вѣждѣ ни. весели с 3 Лк 12.19;

добро естъ соль. аште же соль овсѣетъ. о чѣмъ ꙗко во осолитъ сѧ 3 Лк 14.34.
Срв. Мк 9.50;

имѣ что добро. зѣло драго украдетъ. дѣ ꙗко да ꙗветъ СС 102b 6.

Тези значения съответстват на един по-древен архетип, според който наличието на средства за живот е най-важната предпоставка за съществуването и продължаването на рода. Семантиката на *добро*, *благо*, свързана с тази нагласа, е съхранена през вековете в българския език и днес може да бъде открита в Диалектния архив (*добро* ‘имане, имущество’ БДА), тъй като отговаря на най-базовите потребности на човека (по скалата на Маслоу).

В приядрената зона на езиковите реализации на концепта *добро* остават синонимите на *добро* — *добростъ* и *доброта*. Първата лексема е засвидетелствана четири пъти и означава ‘положително нравствено качество, добрина, праведност’.

самъ во ѿсофѣ добротѣ своѣи и въздържаниѣ. въ отъчѣ добротѣ въ овлѣченѣ С 365.9.

С по-голяма фреквентност и по-богата семантична структура се отличава *доброта*. В част от примерите на преден план изпъква признакът ‘хубост, физическа красота’. Но внимателният анализ показва, че в повечето случаи става дума за съчетаване на физическото и духовно съвършенство, за *доброта*, която идва от добрите помисли и дела, от вярата в Бога и затова се проявява и като *доброобразие*, хубост.

и въсхошетъ црѣ добротѣ твоѣ. ꙗко тѣ естъ ꙗко бѣ твоѣ. и поклонѣши сѧ еми СП 44.12;

ѿчлани рече. мога доброта и украшение и лѣпота хъ стъ С 5.3.

Лексемата се осъществява най-вече в границите на човешката нравственост като означава ‘качество на добър, праведен, безгреховен човек’.

и *доброты* того съпоставя. молааше поставити и поа С 286.2;

отъ *доброты* сего освѣщае мѣ. много спѣшениѣ творѣаше въгаждати богу С 281.4.

Семантичното развитие е подобно на това при *добро* — и тук е засвидетелствано значение ‘качество на Бога’, което в най-пълна степен съответства на християнската ценностна система.

чловѣколювъцъ во юстѣ владѣа. и *доброты* го дарѣ въвадатъ С 380.29.

Като основен езиков представител на лингвокултурния концепт *добро* лексемата *добър*, макар и да се свързва по граматичен път с качество, признак, илюстрира точно и пълно *представата за добро* в старобългарския книжовен език и култура. Най-общо нейните значения могат да се изразят с ‘който има ценни качества, който отговаря на определени изисквания’. Конкретизирането става вече в зависимост от типа господстваща парадигма. Поради тази причина могат да се проследят различията в представите за добър, ценен през X–XI в., XVII в., и в съвременния език. В старобългарските паметници *добъръ*, когато се съотнася с предмети означава ‘какъвто трябва да бъде’: *доброє вино* ‘неразредено, чисто’ З Йо 2.10; *добра мѣра* ‘точна’ З Лк 6.38; *камени добро* ‘чисто, без примеси, с голяма стойност’ З Лк 21.5; *добра земля* ‘плодовита’ З Мт 13.8, 13.23, Мк 4.20. На пръв поглед и *доброє сѣм* би се тълкувало като ‘чисто, без плевели’, но в типичния за евангелските текстове иносказателен стил «доброто семе» се свързва с човешкия род, който би трябвало да се издигне до християнската вяра и да приеме безгрешно, чисто битие.

сподоби сѣ црѣвие нѣскоє чкѣ сѣвъшюмъ *доброє сѣм* на сѣлѣ своємъ З Мт 13.24;

гѣ не *добро* ли сѣмѣ сѣлѣ еси на сѣлѣ твоємъ. отъ кждѣ збо иматъ пѣвѣлѣ. З Мт 13.27;

доброє же сѣмѣ естѣ спѣве црѣвѣ. а пѣвѣлѣ сѣтѣ спѣве неприѣзници З Мт 13.38.

В притчата за доброто дърво и добрия плод отново конкретните значения отстъпват пред християнската образност, която чрез нагледен пример внушава изискването за *добротворството* на хората, за задължителността на «добрите дела» т. е. на добрите плодове.

тако всѣко дръво *добро*. плоды *добры* творитѣ. а зѣло дръво плоды зѣлы творитѣ З Мт 7.17;

не можеть дръво *добро* плода зѣла творити. ни дръво зѣло *добра* плода творити З Мт 7.18;

всѣко дръво еже не сътворитѣ *плода добра*. посѣкаѣтѣ. и въ огнѣ въметаѣтѣ З Мт 7.19. Срв. Лк 3.9;

ли сътворите *дрѣво добро. ꙗ плодъ его добръ. ли сътворите дрѣво зѣло. ꙗ плодъ его зѣлъ. отъ плода бо дрѣво познано вѣдетъ* 3 Мт 12.33.

Многократните повторения на *добро, добръ, добры*, както и антонимните релации със *зѣло, зѣлъ, зѣлын* на езиково равнище потвърждават значимостта на християнското изискване за добър, съобразен с нормите живот, който се противопоставя на греховността и злото.

Семантиката на *добръ*, когато се съотнася с хора и човешки прояви, може да се определи като: 'който отговаря на християнските норми, праведен, безгреховен'. «Добрите дела» са насочени към божественото, към Бога (3 Мт 5.16); «*добрият човек*» умее да сътвори добро, да бъде винаги праведен (3 Мт 12.35), той също така е винаги верен на Бога (3 Мт 25.21); «*добрият пастир*» се отъждествява с Бога (3 Йо 10.11).

тако да просвѣтитъ сѧ свѣтътъ вашъ прѣдъ чѣтъ. да зѣратъ дѣла ваша *добраѣ*. ꙗ прославатъ бѣа вашѣго иже естъ на нѣхъ 3 Мт 5.16;

добры чѣтъ отъ добраго съкровишта. износитъ добраа. ꙗ зѣлы чѣтъ отъ зѣлаго съкровишта износитъ зѣлаѣ 3 Мт 12.35;

рече еиѡзъ гѣ его. *добры рабѣ* влагы. ꙗ вѣръны. о малѣ вѣ вѣръны. надъ многы тѧ поставѣхъ 3 Мт 25.21;

азъ есмь *пастырь добры*. *пастырь добры* полагаетъ дѣшъ своѣхъ за овца 3 Йо 10.11.

Засвидетелстваните в старобългарския език композита с начална съставка *добро-* също дават информация за същността на лингвокултурния концепт *добро*. Макар и да принадлежат към периферията на неговата езикова реализация, тъй като не са пълни и точни синоними на основния представител, тези сложни думи свидетелстват за културните нагласи на българите. Част от тях са калки от гръцки: *доброевонъ, доброличнъ, доброобразнъ, добропотребнъ, доброразумнъ, добророднъ, доброродство, добросътворѣние*, но дори и те носят основните особености на християнското мислене и доказват, че основните християнски ценности могат да намерят подходящ езиков израз и в българската книжнина. Останалите композита не могат да се смятат за калки: *доброевѣгоднъ, доброевѣннъ, доброевѣние, добродарствѣнъ, добродръзостнъ, добродѣтелнъ, добродѣанъ, добродѣаніе, добродѣати, доброповѣднъ, добропомощница, добропринимати, добротворити, доброчестивъ, доброчестъ, доброчестнъ, доброчестіе*.

Лингвокултурният концепт *зло* се реализира в езика на старобългарските класически паметници чрез лексемата *зѣло* и нейните сродни и близки по значение: *зѣлоба, зѣлъ, зѣловъ*. В приядрената зона се откриват думи, които семантизират *злото* като признак (*зѣлъ, зѣловнъ, зѣлкѣ*), като действие (*зѣлословити, зѣлововати, зѣлодѣати*), като субект носител на злото (*зѣлодѣки*). Към периферията принадлежат поредица сложни думи, които

не са точни синоними на основния представител, но чрез съчетаването на два компонента обогатяват семантичното поле на културния концепт (зълѡвѣкънѣ, зълѡвѣрънѣ, зълѡвѣри, зълѡдѣиство и др.).

Лексемата *зълѡ* в ексцерпираните произведения означава ‘нещо лошо, отрицателно’. Конкретните ѝ реализации са повлияни от християнската парадигма. Всеки, който желае да стане истински християнин, не трябва да се противи на злото, разбираемо като насилие, лоша постъпка, насочена към него. Само така той може да стане добър според християнските норми.

НЕ ПРОТИВИТИ СѦ ЗЪЛѡ. НЪ АШТЕ КЪТО ТѦ ЗДАРИТЪ. ВЪ ДЕСНЪЖЪ ЛАНИТЪ. ОБРАТИ СѦ ЕМЪ ДРУГЪЖЪ 3 Мт 5.39.

«Зло» се назовават обобщено всички *престѣпления* — убийство, блудство, прелюбодеяние, кражба, користолюбие, коварство, богохулство, гордост. Те се дефинират като вътрешно присъщи на човека и така евангелският текст мотивира необходимостта всеки да се стреми да се очисти от оскверняващите го помисли и дела.

ВЪСКЪ СИ ЗЪЛѦКЪ. ИЗ ЖЪРИ ИСХОДАТЪ. І СКВЪРНѦТЪ ЧЪКА 3 Мк 7.23.

Злото може да бъде лошо намерение, лоша помисъл.

ВЪСКЪЖЪ ВЪ МЪСЛИТЕ ЗЪЛѡ ВЪ СРЪДЦИХЪ ВАШИХЪ 3 Мт 9.4.

Но най-често то се осъществява като нещо вече сторено, като *злодеяние*. Христос е обвинен несправедливо, че е *сторил зло*, и затова е разпънат. Ирод *извършва зло*, като затваря Йоан Кръстител в тъмница, и покъсно идва възмездие. Грешниците не спазват християнските норми, следователно «*творят зло*» и затова ще възкръснат за съд и вечни мъки. Така злодеянията се осмислят като най-лошото, на което човек е способен и което не може да бъде ненаказано (дори да е несправедливо, както е при Христос).

ІБЕМОНЪ ЖЕ РЕЧЕ ІМЪ. ЧЪТО ЗЪЛѡ СЪТВОРИ. ОНИ ЖЕ ИЗІХѦ ВЪПНѣХЪ ГЛѢЖШЕ. ДА РАСПЪТЪ ВЪДѢТЪ 3 Мт 27.23. Срв. 3 Мк 15.14;

ЧЪТО БО СЪТВОРИ ЗЪЛѡ. НИЧЪСОЖЕ ДОСТОІНА СЪМЪРЪТИ О НЪМЪ 3 Лк 23.22;

І О ВЪСЕМЪ ЗЪЛѦКЪ ЕЖЕ СЪВОРИ ІРОДЪ 3 Лк 3.19;

І ИЗІДѢДЪ СЪТВОРЪШЕИ ВЛАГА. ВЪ ВЪСКРЪШЕНЪ ЖИВОТЪ. А СЪТВОРЪШЕИ ЗЪЛА. ВЪ ВЪСКРЪШЕНІЕ СЪДЪ 3 Йо 5.29.

Незаслужено зло може да сполети и вярващите християни, защото следването на Христос изисква жертви, най-малката от които е «*злото име*».

І ПРОНЕСЪТЪ ІМ ВАШЕ. ЧЪКО ЗЪЛѡ СѦ ЧЪКАГО РАДИ 3 Лк 6.22.

Злото произтича не само от хората — от техните мисли и дела — но и от съдбата, т.е. може да бъде *злина*, нещастие, мъки, които сполетяват някого. Важното е, че и в този контекст християнската ценностна система определя последиците. Богаташът, който е живял охолно, след смъртта си ще се мъчи в «неугасимия огън», а бедният Лазар, отрупан

в струпеи, унижаван и пренебрегван, ще се радва на «лоното Авраамово». Така *претърпяването на злото* става път към вечен живот.

ѿдо поимѣни ꙗко възприимѣ еси твоѣ блага. въ животѣ твоѣмъ. ꙗ лазаръ такожде своѣ зѣмѣ 3 Лк 16.25.

С подобна на засвидетелстваната в Лк 16.25 семантика се открива думата *зѣмѣ*, употребена седем пъти в Супрасълския сборник като ‘злина, нещастие’, както и едната от двете реализации на *зѣмѣ* в Мт 6.34.

довѣлѣтъ дѣни зѣмѣ своѣ 3 Мт 6.34.

Зѣмѣ и *зѣмѣ* се свързват също с човешката греховност, със склонността към престъпления.

а ваша плѣна сѣтъ. хыштѣнѣ ꙗ зѣмѣ 3 Лк 11.39.

Най-близко до основния представител на лингвокултурния концепт *зло* в старобългарския книжовен език може да бъде поставена лексемата *зѣмѣ*. Тя се свързва най-често с думи, назоваващи човека, не рядко се субстантивира и по този начин изтъква значимостта на признака в още по-голяма степен. Качеството *зѣ*, отнесено към хората, означава ‘лош, грешен, несправедлив’. Престъпленията на хората се лимитират от християнските норми и спрямо тях субектите могат да бъдат квалифицирани като *зли*. Дори и този, който се съмнява в милостта на Бога, без да е извършил друго злодеяние, се нарича *зѣмѣ рабѣ* (Мт 24.48).

изидѣтъ ꙗли. ꙗ отѣлѣчатъ зѣмѣ. отъ срѣдѣ. праведѣнѣхъ 3 Мт 13.49;
родъ зѣмѣ роуководѣи 3 Мт 16.4;

аште зѣо въ зѣи сѣште. зѣмѣте даанѣ блага даати чѣдомъ вашинѣ 3 Лк 11.13;

гѣлаша емѣ. зѣмѣ зѣмѣ погубитѣ ꙗ виноградъ роудастѣ инѣмъ дѣлателѣмъ 3 Мт 21.41;

аште ли речѣтъ зѣмѣ рабѣ тѣ. въ срѣдѣи своѣмъ. мѣдитѣ мои гѣтъ прити 3 Мт 24.48;

ꙗко слѣнѣе свое сѣмѣтъ. на зѣмѣ ꙗ блага. ꙗ дѣждитѣ на праведѣнѣмъ. ꙗ неправѣдѣнѣ 3 Мт 5.45;

ꙗко тѣ блага естѣ. на не възблагодѣтѣнѣмъ. ꙗ зѣмѣ 3 Лк 6.35.

Зли са и тези, които получавайки 1 талант (1 мина), не ги увеличават. Употребата е мотивирана от иносказателния подтекст — християните трябва винаги да се стремят към нарастване на вярата и старанията в името на Бога.

зѣмѣ рабѣ лѣнѣ 3 Мт 25.26;

отъ естѣ твоѣхъ осѣжда тѣ. зѣмѣ рабѣ 3 Лк 19.22.

Злото, което при анализа на лексемата *зѣмѣ* беше определено и като вътрешно присъщо на човека, може да се осъществи като лоши думи, лоши помисли и намерения.

отъ срѣдѣа во исхѣдѣтъ. помышлѣннѣ зѣлаѣ. зѣнствѣа поклѣводѣннѣ. татѣ-
вѣ. лѣжѣствѣдѣннѣ 3 Мт 15.19;

вѣсѣкѣ зѣлаѣ глѣ на вѣ. лѣжѣштѣ менѣ ради 3 Мт 5.11.

Отъждествяването на *злото* с дявола и неговите слуги намира езиков израз в словосъчетанието *дхъ зѣлаѣ*. От културологична гледна точка злият дух, нечистият дух са същества от народната митология и се свързват с езическото. От традиционната култура те преминават в книжнината, но при наличието на официална християнска религия тяхното битие се променя — злите духове стават помощници на Дявола, а тяхната сила може да сломи единствено Христос. Така в рамките на този отрязък от културната история на българите *злото*, видяно като дяволско, е победено от *доброто*, осмислено като божествено.

вѣ тѣ часть исцѣли многы отъ недѣгъ ꙗ ранъ. ꙗ дхъ зѣлаѣ. ꙗ многы слѣк-
помѣ дарѣа прозѣрѣннѣ 3 Лк 7.21;

ꙗ женѣ етерѣ. ѡже вѣахъ исцѣлѣнъ отъ недѣгъ. ꙗ ранъ. ꙗ дхъ зѣлаѣ. ꙗ болѣзнь 3 Лк 8.2.

Композита с начална съставка *зѣло-* в старобългарския книжовен език са засвидетелствани не малко на брой, като само няколко могат да бъдат определени като калки: *зѣлословити*, *зѣлострадати* (Старобългарски речник 1999). Семантичното гнездо: *зѣловѣрнѣ*, *зѣловѣрство*, *зѣловѣриѣ* — тълкува *злото* като ерес, като неправилна, *зла вяра* и така се свързва точно с хронотопа на старобългарските паметници — България в първите векове след покръстването. Прилагателните *зѣлокъзньнѣ*, *зѣлонравнѣ*, *зѣлочъстѣнѣ* назовават определени човешки качества, които се приемат за лоши — коварство, престъпни наклонности, лош нрав, безбожност, неверие. Лексемите *зѣлодѣи*, *зѣлодѣинѣ*, *зѣлодѣискѣ*, *зѣлодѣичество*, *зѣлодѣяти сѧ* с разнообразните си морфологични характеристики представят *правенето на зло* като най-значимия *грѣх*. Точно затова са необходими средства за номинация на вършителя, на самото действие, на резултата от действието, както и на качеството, свързано с вършителя на действието. Очевидно с граматични средства българските книжовници представят духовните и ценностни ориентири на своята епоха.

В езика на новобългарските дамаскини лингвокултурните концепти *добро* и *зло* се осъществяват също в рамките на християнската ценностна система. Основен лексикален представител на концепта *добро* е лексемата *добро*. Нейните семантични реализации се свързват както с човека, така и с Бога. Човешкото *добро* най-често се отъждествява с безгреховното, праведно битие (33.234), с добрите дела (38.282 б) и следователно с живот според християнските норми (15.1386).

амн затова н бѣ не щѣ да владѣ на оумьѣлюкоу. амн го остави да боудѣ на своа волѣ. ако щѣ *добро* залюбѣн, ако щѣ *зло* 38.282б;

тѣна слы, бѣ, дето гы сѣга сказахъ мѣ даде гы бѣ аламоу, да моу сѣ ревны, *добро*, н да любѣ *праведное* н бѣгоѣ 33.234;

амн дето ненавѣды *добро* дѣаволь, что нзънанѣ като глѣдаше тогази уѣ съ оумишжава хрѣтианство 15.138б.

Както в старобългарски, така и в книжовния език на народна основа в новобългарските дамаскини *добро* означава и *добродейание*. В християнската аксиология *правенето на добро*, т.е. извършването на полезни, значими за другите хора дела винаги е изтъквано като важен елемент от християнското поведение. Някои от примерите напълно отговарят на библейската представа за добродейание — като милостиня, помощ за бедните.

н фрѣлн онѣзи крѣпа съсъ жлѣтниците посрѣкъ къщѣта н отидѣ си. н никон го не съскѣтн. отн не щѣше да моу знае никон *доброто* чтото *униѣше* 15.134б;

амгы да сторилъ *добро* н да сторѣ мѣтыни да харнжеме ѿ що имаме ѿ малѣко малѣко ѿ много много, да пригледаме сыромасы 18.206б;

праведнь моужь снѣкъ дѣнь милоуѣа н дава. снѣкъ снѣкъ дѣнь до живота своего, мѣтѣни н *добротѣны* 38.294.

В същото време в други контексти ясно личи стремежът на книжовниците да приобщат слушателите и читателите към високите изисквания на християнското учение, като ги направят достъпни и ги свържат с правилата за ежедневието. В «Словото за десетте заповеди» от Дамаскин Студит последователно се разяснява как да се прави добро през празниците:

да не пофаташь никакѣва работа... н проплаун, н просѣхън сѣ ѿ твонте съгрѣшенїа н ѿндѣ прѣлѣка нзѣбрана. дето знае н може да те нагун кое *добро* дауниши дето да сѣ спѣеши... сѣкогы *добро* доуман. а доугниго дето не ѣ тѣка, не осѣждай 1.4б, 1.5.

В заключителната част на Словото *да правимъ добро* (1.8) е противопоставено на всички грехове, в чието изброяване и подредба се проявява новият поглед на човека от Предвъзраждането към света. Този човек уважава християнските схващания, но е активен и присъстващ и затова ги обогатява със своя житейски опит и възгледи. Така към традиционните християнски престъпления се добавят и други отрицателни поведенчески модели като: коурковство, доушманство, каразь, обганїе (1.8). Показателно е, че едновременно с демократизацията на мисловните нагласи протича и процес на демократизация на езика. В него навлизат лексеми от разговорния език, като част от тях са от турски произход. Анализът доказва, че език и култура си взаимодействат при езиковите реализации на лингвокултурния концепт *добро*.

В Словото за цветоносие от Дамаскин Студит в заключителната поучителна част е обяснено *доброто*, към което се стреми душата, като то се

противопоставя на телесните нужди от ядене, сън и плътски удоволствия. Т.е. в този контекст християнското добро е дефинирано като надмогване на земните потребности.

н дѣла жєлає сѣкогы добро. н по воля бжѣа да живн по ѿ любви. а мнѣо іадѣніє ненавнѣн. вѣдѣніє любн мнѣо сънь не нщє. вѣзрѣжаніє нщє. а ѿ влоудѣ се гноуєсн 34.254.

Изискването за достоен пост с добродетелно и смирено съществуване е обяснено чрез конкретни заповеди с думи от живия узус. По този начин се разчита на пълно приближаване до възприемателите и оттам на точно спазване на предписанията.

кога се постнтє, не боудѣте полрѣкнѣлє, н поннкнѣлє като ѿскрѣвенн, н да сн помрауаватє лицето да се покажетє на ульцн какъ се постнтє... отн сн нзгѣуєнхѣтє доброто 34.254б.

Доброто, разбирано като *добродѣяние*, се открива в засвидетелстванияте в текста устойчиви словосъчетания *правя добро*, *струвам (сторя) добро*, *свършувам добро*.

єлатє н выє конто стє нмалє грнжа сѣкогы. та стє *правилє добро* да направнтє менє доврѣк 18.202б;

коѣто *строуєа* сыромахоу добро, менє строуєа. коѣ даєа сыромахоу н просѣкѣс вѣ рѣка. на моє рѣка да го намѣрн 18.205б;

попоовє щє да поунта на старн людїє щє да се срамѣ. на младаытє щє *добро* да нмѣ *стрѣва* 18.187;

послоушантє на снѣвє ульѣсцїн... ує стє *сторилє добро* на тїа монтє вратїа мнѣнѣкнтє мѣнѣ стє сторилє 18.203б;

н постѣ да залюбѣѣ. защо ѿ постѣ. снѣко *добро свършѣва* улькѣ на дѣшѣта сн. ѿ по бѣ вѣва смѣренѣ улькѣ н кротѣкѣ. н ѿ по улькѣ разѣмѣ прнхѣдн да уннн снѣко добро на дѣшѣта сн 38.294.

Добро може да се нарече и човешката същност, когато тя отговаря на християнските изисквания за добродетелност.

сѣкын нмашє сєвѣ сн мрѣтѣвъ съсѣ тѣлѣто. іадѣніє нмѣ вѣшє да дѣматѣ вжїн рѣкун... това вндѣк ѣ нѣ зєснма, н поудѣн се на тѣѣно *добро* 17.165;

амн помнѣо поєєстѣ, нмашє зарадн нєгово *добро*, н зарадн нєговѣ унєтѣ разѣмѣ щѣто нмашє. отн, защо вѣшє на ѿнова вѣѣмє красєнѣ н свѣѣтєшє съсѣ дѣшѣвала добрына щѣ правєднѣо унѣѣшє 9.62.

Доброто, което произтича от Бога, е награда за добродетелен живот. То се отъждествява с вечния живот на праведниците след Второто пришествие на Исус Христос. То не е задължително, но може да се постигне с активното и целенасочено усилие на истинските християни. Така доброто, божественото и праведното образуват едно семантично цяло, лексикализирано с *добро* със значение '*добруване, живот в рая*'.

и какъ да си испльни свѣтлѣннкъ със^ч масло да злѣзе със^ч моудрыте дѣвци въ ран, да се насыти красота ранскаа, и хубость и свѣтлѣ... тѣк^чмо затова и вѣше мысль... какъ да ползун онова *добро* 8.55б;

кспѣте си млтнниа. сиромаси съ помлоуваніе. съ снѣреніе, *вѣкуое добро* да се насладите 31.222.

В периферията на лексикалните реализации на концепта *добро* се намира и значението ‘материална ценност, богатство, благо’. Това значение съществува и до днес в диалектите, а в историята на книжовния ни език то може да се открие във всеки конкретен книжовен идиом от старобългарския до новобългарския в дамаскината литература.

тон гравы и ѿнїема тѣка, а дръгымъ остане *доброто* 31.216;

а дръгы говорн дарн ми нѣкога годнна да пожнѣка, защо оше домъ нѣ съмъ доправнѣ, щото *добро* и *блго* нма, на чедата си нѣ с^чмъ раз^чдѣлнѣ 31.218;

азъ вѣмъ направнхъ оун, да гледате моата направа по снуката земліа а вїе ги наготвнх^чте да завнднѣте, ѿкоу *доброто* щото нма тоѣ та къща хубава. та нманїе мнмго... та лозїе хубаво. та ннвїе хубави 18.204б.

С висока фреквентност е засвидетелствана лексемата *добринна*, която не се открива в класическите старобългарски произведения. По своите семантични признаци тя се оказва твърде близка до *добро* и затова се включва в ядрото на лингвокултурния концепт *добро* в езика на новобългарските дамаскини. *Добрината* се свързва с Бога, със светците, следователно със сакралното. Тя е нещо дарено на другите с любов, чрез нея божественото се докосва до човешкия свят и го прави по-съвършен. Така доброто става медиатор между сакрално и профанно. Бог поради своята щедрост и човеколюбие дарява добрините си на хората; те, от своя страна, се стремят да подражават на Бога и извършват достойни добри дела, живеят добре, праведно, според християнските норми и по този начин постигат вечно добро, добруване в рая. Очевидно около християнската представа за добро и зло се съгражда цялата картина на света, тъй като в него най-важно е отношението сакрално — профанно.

В много контексти *добро* и *добринна* са употребени като синоними или се допълват (при характеристиката на Бога, на св. Николай, св. Георги и др.).

внднѣ ли вѣвннїи хрїтіанѣ кол^чко ли любн ѣцнѣ бѣ и колко ли є *добринна* нїегова на нѣ 32.224 б;

прнх^чмѣ ѿ бѣ тол^чкози *добро* 5.27б;

гпдннѣ, и вндѣх^ч та как^ч си хубавѣ, та се уюдѣ на твоата младость и *добринна*. защо снѣкы вѣгдаха ѿ това езеро. амин ты как^ч си слѣбаль та си дошьлѣ тѣка да загннѣш ѿ зла съмрьѣ 39.310 б;

и ѿ снѣки вѣше похвалнѣ и поучѣнѣ радн *добринѣта* моу. и мнмзына вндѣха *доброто* моу 15.137 б.

н пазѣте са ѿ тѣа щото *зло* работѣтъ, н пазѣте са да се не ѿречете ѿ *хѣ* вѣла 18.180;

н толѣкози хѣла н прѣтрыпѣ, доде го н распеѣа н междѣ двата разѣвонника, като злодѣн дето унин *зло* 35.259;

н дето нмаше голѣма поуѣстъ бѣѣа уто вѣше мѣ бѣ дарувалѣ. амин самѣн стори *зло* н дови си погывѣлъ 33.2346;

н това като вндѣ н ую онннфорѣ, остави се малѣко вѣмѣ ѿ това *зло*. н пакѣ въ є дно вѣмѣ започѣ да унин пакѣ онова *зло* 9.74;

амин посѣга ты вндѣ тѣлото мин голо, давно н *зинната* моа да се оунсти н оголи 17.168.

Злото е присъщо най-вече на човешкия род, то го съпътства в битието му и се изразява в многобройни прегрешения. Хората *причиняват зло* т.е. беди, нещастия (2.10), *злото* е синоним на грях (2.12), *злото* е наказание за тези, които не споделят същата религия, най-вече за ранните християни (6.41 б).

н ѿ людѣ мнѣго *зло* щѣшь да теглншь 2.10;

коє тѣ є *зло* сторнѣ, н кон грѣѣ 2.12;

н *зло* уннѣше н мѣуѣше конто вѣрѣваше *хѣ* 6.41б.

Според културните представи на християнството Бог е съвършен и непостижим и не върши зло. Само езическите богове са способни на добро и зло.

...добры н злы бѣгове... амин ныє хѣтѣане щото вѣрѣваме въ єдного бѣ вѣлаго н добраго не принаѣ намѣ да дѣамѣ. бѣ унны н добро. н *зло* 1.3.

Злото, свързано с Бога, не е *злодеяние*, а е наказание за *злите дела* на хората. Така се появява второто основно значение на *зло*, а именно ‘беда, нещастие, мъка’. Те могат да бъдат причинени от Бога (1.4, 5.27), от Антихрист (18.193, 18.179), от съдбата (12.109) или от други хора, които не споделят нечий възгледи (15.139, 34.254).

защо бѣ снѣко *зло* щото пѣща на ѹлѣнтѣ, защо вндѣ бѣѣ не ходнѣ право камѣто нѣго. 1.4;

дрѣго второе пакѣ бѣва, кога съгрѣшн ѹлѣкъ бѣѣ. н гѣ ѿстѣпи ѿ нѣго радн грѣхѣ нѣгоѣ, н нападне го *зло* 5.27;

ѹє щѣ въ нѣгоѣто цѣтѣво да вѣдѣ гладѣ голѣмѣ. н щѣтъ, да паднатѣ людѣетѣ ѿ *зло* н като ѿ раслана на мѣѣка 18.179;

а не знаѣтъ грѣшнѣн сырѣмѣн ѹє є се єднакѣво *зло* по снѣкѣтъ свѣтъ. єто такѣвѣн щѣ да вѣдѣ мѣка н грнѣжа по людѣето въ тозн вѣмѣ. какѣто нѣ є вѣло ннто щѣ да вѣдѣ 18.193;

амин пакѣ не бѣ менѣ нн єдно *зло*, нли нѣкоа нивола, да повѣтѣрѣ за дрѣгыѣо мѣжа 12.109;

н наѣунѣа ны н наѣавнѣа, н вѣразѣмнѣа. н ѹѣдѣса сторнѣа. н мнѣго *зло* прѣтрыпѣхѣ.23544;

и тамо ꙗ тѣмници мно҃го зло поте҃гли, гладѣ, и жежда, и дрꙋго мно҃го досажденіе 15.139.

Лексемите *зло* и *злина* в книжовния език на народна основа от XVII в. най-често се осъществяват като 'беда, бедствие, неволя, зла участ'. Тоест злото се конструира, като нещо, което може да сполети човешкия род във всеки миг от неговото съществуване, като феномен, априори присъщ на човешкото битие. Но в същото време това явление не е случайно, не е част от хаоса, а е закономерен резултат от човешките действия — то е наказание, заслужена отплата за зли дела (18.180б, 1.3б). То може да бъде и незаслужено мъчение за полезни и добри постъпки, но те отново са избор на самите хора. Светците, мъчениците в името на Христовата вяра претърпяват много злини, но сами решават да тръгнат по този път (срв. по-горе цитираните 15.139 и 34.254).

ни да похꙋлнѣшъ, на бѣа, ко҃га ти до҃нде нѣко҃а *злыни*, или бѣда, за҃що и това мѣка наноси на дѣшъ ѡл҃къ 1.3 б;

и ꙗе да съди снꙋ҃кыте людіе. и да даде ꙗѣ сѣко҃мꙋ кон ꙗо е работниѣ. до҃бромꙋ ѡл҃къ до҃бро, а зломꙋ *зло* 18.180б.

Анализът на езиковите реализации на концепта *зло* доказва, че в езика на новобългарските дамаскини се откриват християнските представи за злото като грях, несправедност или беда, мъка, които са засвидетелствани и в езика на старобългарските класически произведения. В същото време са налице и някои иновации, свързани със стремежа на книжовниците към приближаване до възприемателите. Целта на дамаскинската литература е не да възвисява и респектира читателите, а да възпитава и въздейства пряко. За да изпълни своята дидактична задача, тя обяснява, конкретизира някои от християнските норми. Особено ярко личи това при изложение, свързано с човешките грехове, престъпления. Те се класифицират така, че човек по-лесно да може да ги познае в ежедневието и да се предпази от тях.

прѣвѣнѣ поиде на крꙋ҃говѣ҃ство. ѿ мал҃ко по мал҃ко ꙗе и да краде. и напоконѣ станѣ, прѣвѣн на разбѣи҃нници снꙋ҃е во҃евода на влѣхвѣте. и ходѣше по гора҃ и по планина и по пꙋ҃тици, и ꙗе вѣнѣхꙋ людіе, и крадѣхꙋ, и дрꙋго мно҃го *зло* уни҃хꙋ 6.47;

и ꙗе да е крꙋ҃вои҃мѣшество. клевети, прѣслоꙋшаніе. ꙗе вѣдѣніе, ѡбѣжданіе, ка҃мат҃ство, лако҃м҃ство, и дрꙋ҃гы мно҃го *злыни* ꙗото стрꙋ҃ватъ ѡл҃ците 32.224;

ꙗнан ꙗе до, оти са. ꙗ. помислове дѣто снꙋ҃ко *зло* стрꙋ҃ватъ. ꙗрѣвоѡбѣдѣніе крꙋ҃говѣ҃ство сребролюбѣ҃ство, каразѣ, грижа нехара҃нство ꙗа҃здо поꙋнтаніе ко҃мꙋсѣваніе, това са снꙋ҃ки *злыни* ꙗото се вѣратъ сѣ сѣко҃го ѡл҃ка 19.207б.

Наред с кражбата и убийството, клеветата и завистта, кръвосмешението и сребролюбството, които традиционно се определят като големи грехове, се изтъкват и други човешки отрицателни прояви, които са част

от ежедневно поведение на хората — кама̀тство, лако̀мство, ко̀урство, кара̀з, ко̀мфу̀ване, у̀рѣко̀вѣданіе и др. Така възприемателят се стимулира да бъде активен в тяхното отбягване. Разчита се на активното действие на човека, т.е. предполага се една нова роля на индивида, която е част от предвъзрожденската епоха. Употребените лексеми са от разговорния език, което също отговаря на новия подход към предвъзрожденския човек. Потвърждават се изводите на Е. Мирчева (Мирчева 2001) и Н. Драгова (Драгова 1985) за «битовизация» и осъвременяване на текста на новобългарските дамаскини.

Засвидетелствани са 9 композита с начална съставка *зло-*. Две са от старобългарски — *злодѣи* и *злочестен*. При първата лексикалното гнездо от старобългарски се е стеснило и през XVII в. в дамаскините се открива само една лексема с една употреба. При втората — *злочестен* — лексикалното гнездо се е разширило, в книжовния език на народна основа се появяват още 3 думи — *злочестник*, *злочест*, *злочесто*, има и семантично развитие — освен значението ‘престъпен, недостоеен’, се реализира и ‘нешастен, претърпял беди’, което в съвременния език е доминиращо. Новите сложни думи — *злоумен*, *зломисленик*, *злотръпълив*, *злоезичен* — семантизират отрицателни човешки прояви, и то най-вече от духовната област. Откроява се двойката композита *добромисленик* — *зломисленик*, която е иновация в езика на новобългарските дамаскини.

Анализът на библейските лингвокултурни концепти *добро* и *зло* в езика на новобългарските дамаскини доказва, че основното им съдържание отразява християнската представа за света. В същото време тя се допълва и с предвъзрожденски подходи и културни нагласи, които се отразяват и върху езика.

Литература

Демина 1971 — Демина Е. Тихонравовский дамаскин. Болгарский памятник XVII в. Исследование и текст. Ч. II. С., 1971.

Драгова 1985 — Драгова Н. Жанрова трансформация на Евтимиевото житие на Св. Петка Търновска през XVI–XVIII век // Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985. С. 85–101.

Елиаде 1998 — Елиаде М. Сакралното и профанното. С., 1998.

Иванов, Топоров 1965 — Иванов В., Топоров В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.

Костадинова 2007 — Костадинова П. Концептуализация на времето (Изграждане на езиковата картина на света в историята на новобългарския книжовен език) // Българите, книжовността, езикът. XIX–XX век. С., 2007. С. 227–276.

Крумова-Цветкова 2008 — *Крумова-Цветкова Л.* Пожеланията и клетвите в езика на българите като част от българската самобитност и култура //Български език. 2008. Кн. 1. С. 33–45.

Маслова 2006 — *Маслова В.* Введение в когнитивную лингвистику. М., 2006.

Мирчева 2001 — *Мирчева Е.* Недамаскинови слова в новобългарските дамаскини от XVII век. В. Търново, 2001.

Павлова 2006 — *Павлова Н.* Към характеристиката на съдбата в българската и румънската лингвокултура //Актуални проблеми на балканското езикознание. Аспекти на изследването на общобалканската лексика. С., 2003. С. 80–92.

Панчев 2005 — *Панчев И.* Разбиранията за «добро» и «зло» като лингвокултурни концепти у носителите на българския и руския език. Анализ на анкетен материал //Научни изследвания в чест и в памет на академик Иван Дуриданов. В. Търново. 2005. С. 265–271.

Панчев 2006 — *Панчев И.* Разбиранията за добро и зло като лингвокултурни концепти, отразени в български и руски пословици //Българска реч. 2006. Кн. 2–3. С. 105–109.

Панчев 2009 — *Панчев И.* Към опита за лингвокултурна съпоставка на концептите добро и зло в български и руски език //Български език. 2009. Кн. 1. С. 81–87.

Старобългарски речник 1999 — Старобългарски речник. Т. I. С., 1999.

Толстая 1999 — *Толстая С. М.* Дни добрые и злые // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. II. М., 1999.

Августа Манолева

Онародяване на езика на библейските лица в новобългарски паметници от Котленския книжовен център

1. Въведение

Котленският книжовен център е най-късното ръкописно средище в предвъзрожденския период на българската езикова история. Независимо че ръкописното му наследство е разпиляно, каквато е съдбата на голямата част писмени паметници в поробена България, до нас са достигнали около 60 оригинала. Те са създадени в периода XVIII — началото на XIX век (приблизително в годините около 1744—1805) от книжовници, част от които известни, като Милко Котленски (най-ярък, считан за първоучител и основател на средището), Стойко Владиславов (негов пряк ученик), Теодор йерей, Велико йерей, Димо Теодоров, Йосиф Хилендарски, и голяма част анонимни. Ръкописите имат своя очертан езиково-палеографско-кодикологичен облик, който типowo ги обединява около една писарска школа. От езиково гледище част от тях са с преобладаващи църковнославянски, традиционно-книжни черти, а друга, са онародени.

2. Отношение към оригинала

От направените проучвания на част от ръкописите (№ 1072, № 1424, № 437, № 1133, № 13.5.18, № 1057)¹ ясно личи, че преписваческото дело за дамаскинарите е осъзнат тип книжовна дейност. Те създават нови редакции — в ръкопис № 437 е открита трета сводна редакция на апокрифа «Слово за Адам и Ева», позната засега единствено от този препис (Ди-

¹ Писмените паметници №1072 (Жеравненски дамаскин), № 1424, №1133, №1057 се пазят в Ръкописния отдел на НБКМ, където се намира и №437, издаден от А. Манолева, Котленски сборник лято 1805. С., 2006.; №13.5.18 (Котленски дамаскин) Санкт-Петербург, ръкоп. сбирка на Сирку — БАН

митрова 1982: 70). — или допълват изконния текст. Освен в съдържателен аспект и езикът им е достатъчно освободен, като вече излиза далеч от рамките на архаизираните клишета и носи познание не само за широкия регион, а за конкретните места на преписването. Потвърждение намираме и в сравнението на откъслека Мт 25.34–36 от Библията с ръкопис № 1424.

В посочената част текстът е почти еднакъв, срвн.: *потизи ще дарице црѣ и гдѣ исадники правѣ напеизи цопто са ѿдѣсна спрана нѣто илатѣ при-спапепти блѣвени ѿоца моего иданамерипти цоптовѣи натопвинѣ нацрѣтѣво... Опти (бѣхѣ) глѣдинѣ авиема нахранѣхте ижединѣ бѣхѣ авѣима натойхпти иболинѣ бѣхѣ авѣема нахранѣхте потлѣдахте ивѣтѣмница бѣхѣзатрѣнѣ авѣ-ема исѣхптихте толѣ бѣхѣ авѣема ѿблѣкохте² № 1424496 (скъсан лист горе ляво). В Библията (работено е по изданието: Библия сирячъ священо-то писаніе на ветхый и новъй завѣтъ. Цариградъ, 1871) написанието гласи: тогази царѣтъ ще рече на тези които са от десната му страна: елате вы благословеннии на Отца моего, наследувайте царството пригответено за вас от создание мира. Защото огладнях и дадохте ми да ям; ожеднях, и напоихте мя; странен бях, и прибрахте мя; гол бях и облякохте мя; в тъмница бяхъ, и дойдохте при мене.*

По-нататък ръкописът продължава с конкретизирането на лицата, към които Господ се обръща. Написанието е в характерния библейски дух и с необходимата убеждаваща достоверност. Това са важни факти, тъй като този епизод липсва в Евангелието: ами илати ївѣ прѣоци опти мно-то зло испѣтѣхте зараї мене• прѣидѣхте койтѣ спанѣхте прѣмоапѣ законѣ правѣдни ичѣти илюбили царство нѣное икой имѣши ѿнапрѣдѣ правѣдни прѣдѣ хрѣта... елатѣ ивѣ вѣще идѣхмнѣци ипопови койтѣса хѣбѣвѣ ѿспѣвавали днесѣ иносѣсѣ фѣчерѣва ичѣсто оучили хорѣпта напѣтѣ инѣзаконѣ испѣнски елати ївѣи мѣници опти казѣвахте мойто имѣ прѣцрѣй ипрѣчѣлати иприпѣрѣхпти мно-то маїка испѣтѣхпти пѣлѣто елати ивѣ постѣници дѣпѣспѣи товѣли исѣдѣли по-торѣптѣ издѣхтѣхте ипокаманипо наспѣтѣ инѣмразѣ пѣко дѣнаѣїитѣ дѣѣвола елатѣ ивѣ... цопто спѣ постѣли чѣспѣи исѣшивѣли пѣлѣто... елати... пѣси почѣрнѣхпти хѣбѣвѣли лица ѿсли маїки елати... койтѣхте любѣли сирѣмѣси... ами нищѣхпти мно-то имѣни дѣзѣирѣй елати... дѣѣвали насирѣпти инѣпросѣци вѣрѣхте амѣса нѣхѣлаахте... икойтѣспѣи обѣлачили толи сирѣмѣси ипросѣци...

² Цитираният материал ще бъде предаван с шрифт — копие на почерка на общия анонимен книжовник на паметниците №437 и №1424. Той е шаблонизиран като представителен за част от ръкописното наследство (преди всичко дамаскини, сборници от дамаскини тип, както и такива със светски характер) от Котленския книжовен център през XVIII век. Шрифтът е изработен от компютърния специалист Йордан Желев, който направи предпечата и дизайна на посочената по-горе книга «Котленски сборник лѣто 1805».

Следователно, когато става въпрос дори и за езика на библейските лица, не може да се говори за ‘цитат’ в класическата му църковно-славянска форма. (В речниците се акцентува върху определението ‘точно’ «точно, буквално изговорени или написани чужди думи или мисли» — РСБКЕ, т. III, Р-Я, С., 1959; «точно пресъздадени в устна или писмена реч чужди думи, извадка от чужд текст, съчинение» — БТР, допълнено и преработено от Д. Попов, С., 1997). Тук под цитат се разбира не само «точни», но и преработени мисли, т. е. авторски допълнения на преписвача, който поставя свои думи, чрез своята новобългарска (разговорна) реч в устата на библейските лица. Затова по-добре е в границите на понятието цитат в дамаскините да се има предвид и преразказания цитат. В едни случаи той направо преминава в преразказ, в други преобръщането в преразказна форма се получава благодарение на думата ‘каже’. Иречи азѣ **данїлѣ прѣрокѣ** видѣхъ **каже** насане **чеизлазѣха** **ѣ** **въпрое** **нѣнїи** № 14247 а-б:

ипакъ рече **ѣѣ** вси оне се де пѣ речи **ѣѣ** цпопо сичко дѣржи посичиситѣ паптю-
ви и оулицѣ плачѣ толѣмѣ ишаписаніе икоздишаніе № 1424 3 б-4 а⁴.

В граматико-синтактичен план преписите са смесен тип. Най-точно е определението ‘с преобладаващи черти’, тъй като не може да се определи като ‘чист’ нито народния, нито църковно-славянския или дамаскинарски характер на ръкописите. Тази тенденция е отразена и върху езика на библейските лица, който носи по-скоро чертите на конкретния паметник, отколкото да е белег за тяхното персонално охарактеризиране.

3. Обща характеристика на езиковите особености на Котленския книжовен център

Тук вниманието е насочено към ръкописи с добре изразени (дамаскин от 1765 г. СПб, БАН, Сирку № 13.5.18) или преобладаващо народни черти (рък. № 1072, № 437, № 1424). Не са пренебрегнати също и типични случаи с черковнославянски или дамаскинарски характер, в същите източници.

Като изключим чертите, които се носят от първооригинала, паметниците от Котленския книжовен център са отражение основно на два типа североизточни диалекта: мизийски и балкански.

3.1. Най-характерните особености в областта на фонетиката са:

— пълна редукция на неударените широки гласни *a*, *o* съответно в *ѣ*, *у* и на *e* в *и* или *ѣа* (*а*): *прѣхѣ* (№ 13.5.18);

— лабиализация на *и* в *у* след шушкатавте съгласни *ж*, *ш*: *сажѣбава* № 1072, в № 437 примерът е единичен — *жѣф*;

— специфична особеност на котелския говор е голямата мекост на съгласните *т’* и *д’*, които звучат като *к’* — *з’*. Примерите в ръкописите не са многобройни, поради яркия им диалектен характер. Вероятно е и самите преписвачи да са ги чувствали като раритет, заради което не са отразявали типичния за котелския диалект преход (*т’* → *к’* се открива в Сборника № 1424 *чарвапѣмѣ икорѣмапѣмѣ ѿмекѣ ба*, т. е. от медь → мет’ → мек’);

— група *рѣ-*: *попѣрѣси*, *изфѣрѣли*, *дѣржѣишѣ*, *идѣрѣвѣпа/дѣрѣвѣ*, *ѣпѣрѣдѣи* (№ 13.5.18), *насѣмѣрѣпѣ* (№ 1424);

— група *лѣ-*: *сплѣпапѣ* (№ 13.5.18).

⁴ Преписвачът на ръкопис № 1424 и на № 437 е един и същ. Използването на графемата **а** вместо звука [ѣ] е от най-типичните черти в двата паметника.

Окситонно ударение при прилагателните от типа слѣпѣ, болнѣ, бѣснѣ (№13.5.18), ѿдѣснѣ стрѣна (№13.5.18) и при глаголите — лѣтнѣлѣ, дѣитнѣлѣ (№13.5.18).

Тук не отбелязвам специално фонетичните явления, намерили отражение в правописа, като обеззвучаване (тип пафлѣзи №1424), озвучаване (да збирѣ №1424), фонетика на отделната дума (лахтѣ/ лахтѣи №437, дѣхѣмници №1424), опростяване на групи съгласни (фаллаха №1424) и други подобни, защото те са много характерни за късните дамаскини и за сборниците със смесено съдържание.

3.2. В областта на морфологията:

— членуване на съществителните от м. р. ед. ч. при балканските говори с морфема -ѣт, отбелязвана в някои от паметниците като -атѣ: ѿкрѣпѣтѣ¹, иѣдѣсѣлѣтѣ¹ (№13.5.18), ивинѣцапѣ ѿпрѣнѣа (№1424); при мизийските -о под ударение и -у или ю ('у) извън ударение: синоси (№1424);

— членуване на съществителните в мн. ч. с морфема -то (при старите събирателни): камаѣнѣпто, жребѣпто (№13.5.18), вторѣпто ипоплаѣнѣпто (№1424);

— минали действителни причастия на е: ѣѣлѣ ипазѣлѣ, ходѣлѣ; кѣрѣлѣ; ѡжѣнѣлѣ (№1424); ѿпѣдѣлѣ, дѡспѣтѣлѣ, ѡскрѣбѣлѣ;

— предлог у: ѣтѣдѣитѣ рѣѣѣ, ѣтѣрапѣ^т (№13.5.18).

3.3. В областта на лексиката:

Наличие на чуждици (гръцки и турски) като:

ѡс ѣтѣ сѣпѣкасѣѣлѣ (№13.5.18), дѡфѣа/прифѣа (№13.5.18), ѡблѣѣса ѣѣлѣтѣнина (№13.5.18), пѣйси земѣа хакапѣ (№1424), фѣасѣла (№1424), нѣхарѣитѣ хора (№1424), дѣпто ѡблѣаха (№1424).

4. Библейски лица, които се срещат в ръкописите от Котленския книжовен център, цитирани в работата:

ѣѣамѣ

= червен; червена земя

Името на първия човек, родоначалник на човечеството, сътворен през шестия, последен ден от сътворяването на света, от земна прѣст, по образ и подобие Божие.

ѣтѣлѣ / ѣтѣлѣтѣ

от евр. и гр. = `посланик, вестител`

Сврѣхѣстѣствѣни, безсмѣртни, разумни съществѣ, които заемат най-висшѣта стѣпен в рѣда на творѣнията. Те са прѣтѣници, служѣтели на

Бога, които се появяват като дух или в тяло. В смисъл на 'вестител', думата ангел се употребява и за Христа, като велик Ангел или Вестител на завета.

а̀посто̀л / а̀п̀лаи́тѣ

Преди всичко се свързва с 12-те мъже, които Исус Христос определя да бъдат с него, да проповядват, да изцеляват и насърчават.

а̀п̀ла̀д па̀вѣи́лѣ

Савел (евр.) → Павел (гр. вар.)

Едновременно юдеин и римски гражданин. Велик апостол и първомисионер, чиито послания съставляват значителна част от Новия Завет.

а̀п̀ла̀д ꙗ̀ома

евр. — 'Близнец'

Ученик на Христос, изобразен като скептик (Йоан 20, 24—27.). С неговото име са свързани редица апокрифи — «Деяние на Тома», още «Евангелие на Тома», «Апокалипсис на Тома». Патрон е на дърводелците, защото според преданието, намерило място в ред творби, бил дърводелец.

г̀дѣ

Едно от имената Божии, което на евр. се изразява с думата Иехова. Около 271 г. пр. Хр., вместо Иехова постоянно е въведено Kúrios — Господ. В Новия Завет се използва както от самия Господ, така и от апостоли като собствено име Божие.

д̀иаво̀лѣ

= клеветник, прелъстител

Сатана, началникът на падналите ангели — лоши ангели, които с коварство и старание прелъстявали хората и им внушавали лъжливи мисли и зловни желания, зъл дух.

ѡва

от евр. = 'живот'

Името дадено от Адам на неговата жена. Ева е създадена от Бог от реброто на Адам по време на неговия сън — създадена от мъжа за мъжа.

с̀миа(п̀а)

Символ на злобата, жестокостта, коварството и на самия Дявол.

проро̀кѣ / проро̀ци́тѣ

Често ги наричат Божии хора. В Стария завет означава или 'човек, който е призван' или 'човек, който призовава'. Бог се намесва и говори съдбоносно чрез тях.

Онародено — пророкът е човек, изправен пред Бога. Пророците са загрижени за целостта на живота, за обществената етика, както и за благочестието на отделния човек.

проро̀кѣ да̀ви́дѣ

Бележитият израелски цар, когото Бог нарекъл «човек според моето сърце».

Най-малкият син на Йесей, много талантлив, свирел на арфа, пишел поезия (негови са повечето от псалмите), убил с прашка великана Голиат, помазан за цар над всичките 12 племена в Хервон, мести столицата в Йерусалим. Положил началото на златния век в историята на Израил. Той бил предвестник на бъдещия месия. В Новия завет е споменат 58 пъти — Исус често се характеризира като «Давидов син». 73 от библейските псалми са означени като «Давидови», някои говорят за негово авторство. Евреите виждат в него идеалния цар.

пророк ДАНИИЛ

Последният от четирите големи еврейски пророци, чиято история е предадена в книгата, носеща неговото име. Потомък на Давидовия царски род. Показал пророческите си дарования като изгълкувал сън на Навуходоносор, заради което царят го направил управител на Вавилонската област. По удивителен начин е спасен от устата на лъва, когато бил хвърлен в неговата яма заради привързаност към вярата си.

Книга на пророк Даниил е историческа и пророческа, включена е в еврейския текст на Агиографите.

пророк ИСАЯ

Пророк живял в Йерусалим, от царско потекло, започва да пророкува около 740/739 г. пр. Хр., когато умира юдейският цар Озия. Според старозаветното предание е прерязан на две с трион по заповед на цар Манасия (Евр. 11:37), но това свидетелство не е доказано исторически. Женен за пророчица, двамата му сина имат символични имена — Шеарясув («остатъкът ще се завърне») и Махер шалал хаш баз («Побързай да развалят! Той побърза за грабеж!» или «бърза да користите той побърза за грабеж»). Информацията за литературната дейност на пр. Йсайя е много оскъдна. Характеризира се като исторически писател, възприет като най-значимия сред старозаветните пророци заради възвишения стил и духовното богатство на неговата книга «Книга на пророк Исайя». Пръв описва Месия като страдащ служител (раб), убит за греховете на хората му.

пророк МОЙСИ

евр. = 'извлечен от водата; спасен'

Вожд и законодател, който извежда израилтяните от Египет, пророк и първи свещен Битоописател. Като прекосил по суша Червено море, завел народа си до Синайската планина, където Бог му дал 10-те заповеди, в продължение на 40 години води бунтовния израилски народ през пустинята и ги завежда в Обетованата, обещаната на предците им, земя.

Роден е в Египет 1574 г. или 1576 пр. рождество Христово. Вероятно името му е дадено от неговата майка: на евр. *masa* `извлечен (изваден) от` е сходно с египетската дума за `дете`. Три месеца след рождението му е сложен в «тръстено кошче» и скрит в тръстиката край брега на р. Нил, заради египетския закон да се убиват мъжките деца на евреите.

С҃МЕОНЪ Б҃ГОП҃РЕМУЇ

Благочестив и праведен старец, живял в Йерусалим, на когото било предсказано, че няма да умре, докато не види Христа. Когато на 40-тия ден от рождението му довели младенца Иисус в Йерусалимския храм, праведният Симеон благословил Бога и приветствувал Младенеца като Спасител на всички народи. Едва тогава Божието откровение се изпълнило и той починал (Лк 2:25-35). Паметта му се празнува на 3 февруари.

Х҃Р҃ПОС

евр. = Месия

Помазаният, посветеният. Предсказаното от пророците, че Месия ще е Бог и човек, възвишен и понижен, свещеник и жертва. Това наименование е възприето за второто лице на Пресветата троица — Иисус Христос.

5. Текстологичен анализ

Съпоставката на един и същи текст в два различни ръкописа (дори принадлежащи само към Котленския книжовен център) дава възможност да се проследи как в езика на преписвачите се прокрадват особеностите на собствения им диалект, което естествено помага за установяване на принадлежността на ръкописа, неговото локализиране. Цитатите, принадлежащи на библейските лица, не се открояват езиково, а по-скоро се вписват в общия контекст на разказа. Те не носят определени разграничаващи ги характеристики чрез архаичния си език. Запазването на старите езикови особености би трябвало да подчертае библейското, свещеното, да е персонализиращ признак. Всъщност се наблюдава точно обратната неперсоналност, характерна за Котленската писарска школа. Онародването на езика на библейските лица (свещени, богове, светци) ги сваля до обикновените хора от народа, но затова пък в противопоставянето старо-ново се натъкваме на редица особености, от които печели живото произношение.

Примерите потвърждават наблюденията:

Пример I — пр҃рокъ исаѣа парво рече каптоше даса доварши свѣтѣ земаѣ
ваша пѣста итрадови ваши ѿотнѣ шѣпѣ дѣизторѣпѣ мѣспѣпта ваши чѣжди
хора шѣпѣ дѣти изѣдѣпѣ прѣвасѣ иоставихѣте дѣци сионова капто едѣна
каща наложѣр зимѣ икапто врапта набахчѣр зимѣ №1424.

Същият текст:

прѣкѣ исайе прѣво речи каптоше даса доврши свѣто землапта ваща пѣста
итрадоуеи ваши ѿот¹ нѣ шпта дѣизторѣптѣ имѣсптапта ваши чѣзди хѡра шпта
дати изидѣптѣ прѣвѣасѣ. иѡспавѣпти дѣщи сѡнова капто идна кѣща вѣлози
зими вѣрпта идѣахѣи зими №1072.

В ръкописа №1072 намираме отразени чертите на жеравненския говор (мизийски тип) в следните случаи:

— в областта на фонетиката и морфологията — променлива, по-често задпоставена ерова гласна в групата тър/ръ — прѣво, доврѣши, но и вѣрпта. (На същото място в №1424 откриваме предпоставен ер: парво, даса доварши.) В №1072 са отразени повече форми с редукция (в случая на е в и) във всякакви позиции на думите — началословие, средисловие и краесловие: речи, итрадоуеи, иѡспавѣпти, дѣщи, вѣлози, зими, изидѣптѣ, идна.

Наблюдава се и характерното членуване на -о на съществителните от м. р. ед. ч. -свѣто, докато в съпоставения Сборник стои традиционното свѣптѣ.

— в областта на лексиката — народната форма чѣзди в №1072 срещу книжовната чѣжди в №1424. Турската дума бахча се употребява и днес в Котленския край (наѣахѣи зима/идѣахѣи зими) със значение 'зеленчукова градина' (бахчуванжѣи — 'човек, който се занимава с градината, градинар').

Пример II — ѿнапрѣптѣ доуаха прѣцѣпти парѣкаха епѣи близѣ_скончанѣе свѣто_птапѣкѣ доуаха по сѣпни аѣлипти таи пѣи рѣсѣха епѣ малѣо ѡспана даса сѣвѣрши свѣто ѡпти видѣха сѣчѣипти хѡра посѣчѣиптѣ свѣптѣ. флазаха фзлина №1072.

Същият текст:

доуаха прѣцѣпти парѣкоха с поѣ близѣ_скончанѣе свѣптѣ_птапѣкѣ доуаха. ѡсѣпни аѣлипте таипте рѣкоха епто малѣо ѡспана даса сѣварши свѣптѣ ѡпти видѣха сѣчѣипте хѡра посѣчѣиптѣ свѣптѣ чифлазѣха фзлина №1424.

И тук наблюдаваме в областта на фонетичните изменения — редукция и обеззвучаване; в областта на морфологията — смесване на двата типа членуване: мизийския, член -о при съществителното от м. р. ед. ч. свѣптѣ — скончанѣе свѣто, даса сѣвѣрши свѣто с балканския тип, членна форма -ѣт/-ят — посѣчѣиптѣ свѣптѣ.

В съчетанието скончанѣе свѣто много добре е отразено преплитането на църковнославянска форма с диалектно окончание.

Интерес представлява и глаголят река-рекна. В ръкописите: парѣкаха, рѣсѣха срещу парѣкоха, рѣкоха отговаря на днешното диалектно (шѣ му) рѣкна, рѣкѣх в жеравненския диалект и рѣкух в котленския.

5.1. Случаи и с някои архаични черти в цитатите⁵ на библейските лица:

ипавѣлми рече کوتاщѣшѣ до примѣне пакѣ вѣлѣко спѣи №1424; ипавѣлми рече کوتاщѣшѣ до примѣне пакѣ вѣлѣко спѣи• иазѣ фрѣлих ѿключѣте вморѣпо иреїдох пѣа ѿключѣ کوتا излѣзатѣ изморѣпо потиваща до притѣбѣ №1072.

Употребата на бъдеще време със съкратен инфинитив, която обикновено се счита за често срещана в ръкописите от ранния новобългарски период (XVI в.) и за източните български говори, в паметниците от Котленския книжовен център (XVIII-XIX в.) е по-рядко срещана — ца до, щѣшѣ до.

прѣрока давид речи засѣдѣ бѣиѣи памѣ поставѣха прѣхѣбави прѣполи насѣдѣнищѣа бѣиѣи ихѣбавитѣ спѣлови дѣпѣ кащѣапа нѣворатѣ давидѣвѣ памѣ дабадѣ №1424.

Наред с архаичните черковнославянизми сѣдѣ бѣиѣи, сѣдѣнищѣа бѣиѣи (замяна на ж с ѝ, както и характерното задпоставено прилагателно) и дамаскинарското прѣхѣбави, срещаме новобългарските членувани форми при съществителното кащѣапа нѣворатѣ давидѣвѣ, характерно за котленския диалект, както и редукция на е в и речи, спѣлови и на о в у дѣпѣ, давидѣвѣ.

мѡѣсѣе ѡнѣ же рече: что естѣ тѣи: речеже тѣи: неприближаисѣ сѣмѡ ї иззѣи сапѣти ѿнѣтѣ пѣвоих №1057.

Репликата носи подчертано архаичен характер (в морфологичен и лексикален план), в нея обаче освен народното иззѣи, е отразена и цялостната конструкция (иззѣи сапѣти ѿнѣтѣ пѣвоих), характерна и днес за жеравненския говор — изуй си краката. Дума сапѣти възрастните информатори днес в Котелско не познават, навярно идва от преписа на първооригинала.

Подобен факт наблюдаваме и при рядкосрещаната с диалектен характер форма *чулетина/чулетини*, 'нещо, като чувал', която фиксираме в един подчертано архаичен текст: ирече цѣица.....тѣшѣко мѣне синѣко мои пѣанѣсасали мѣне трѣхѣ сѣ бѣратѣси• ѣмища исѣ синѣси дѣса прѣлѣс...ѣа исѣзѣа сѣчѣко синѣси кѣисѣ бѣло испѣнѣси• ипѣоизи чѣ...блѣчѣса цѣица ѣчулѣтѣнина⁶ №13.5.18.

В примери като:

⁵ Всеки цитат от речта на библейските лица езиково се анализира във фонетично, морфологично или лексикално отношение последователно (на едно място) след примера.

⁶ По-възрастните информатори от котленския район не знаят тази дума (като се има предвид, че живи възрастни котленци почти вече не са останали, сегашните жители на града са преселници от околните села). Дори и те я извеждат от чул - 'тъкът съ ут козинѣ за кунети, шоту съ испутени; грубѣ дрѣихѣ; ѣамурлѣци' тур. перс; твърде старинно същ. от кор. арио-алт. *keu- *kou- покривам крия...в лат. cutis кожа.

Би трябвало да се отбележи и факта, че книжовникът Стойко Владиславов, макар очевидно да се придържа към езика на първооригинала, привнеса доста диалектни «отклонения» в преписите си. Това особено се отнася за Котленския дамаскин №13.5.18 (1765 г.). Най-често срещано

— в краесловието: пѣоипѣ, тлѣданипѣ, злѣпѣ чиспѣ/слѣпо, тлѣдаши, рацѣпимѣ, ирѣминипи, кѣлѣнипимѣ №1072; итлѣданипѣмѣ, пѣвардѣ, лицѣпѣ №1424;

— групи -ѣр/-рѣ-: сребрѣни, поптракѣли №1072 (напълно отразява характерната особеност на жеравненския говор);

— обеззвучаване: ѡмѣпѣ.

Характерната силна мекост на съгласната *т*, която се е превърнала в чисто *к'* — икѣремѣпѣмѣ ѡмѣкѣ №1424/икѣрѣмѣпѣмѣ ѡмѣпѣ №1072 — е един от най-ценните фонетично-диференциални белези (макар и рядко отбелязани) на котленския диалект, който ни е предоставил неизвестният, т.нар. Четвърти анонимен книжовник Г, от класацията на Д. Караджова (Караджова 1994: 100). Чрез него може да се локализира ръкописът.

В областта на морфологията: любопитен е материалът със съкратен инфинитив ѡа дѣвѣ №1072, както и архаичната конструкция прилагателно след съществителното име ѡзлѣпѣ чиспѣ №1072.

Лексика: на мястото на народните облици члѣкѣ, члѣка в №1072 (Жеравненски дамаскин), в Котленския дамаскин (ръкопис №1424) стоят традиционните члѣкѣ, члѣка №1424; подобни са примерите поптракѣли в №1072 и пѣтѣрѣколи в №1424.

6. Съвременен състояние на диалекта (в сравнение с езика на цитатите от паметниците)

Логиката на изнесенения материал от писмените паметници, принадлежащи към Котленския книжовен център, изисква сравнение с днешното състояние на говора в региона. Чувствам се длъжна отново да подчертая факта — днес живи възрастни котленци почти не се срещат (все пак има още някои останали). За котленец и носител на котленския говор се счита само онзи, който е роден в Котел. Този демографски факт е потвърден и от самите днешни жители на града, които са преселници от селата. В Жеравна положението е по-обнадеждаващо, но за последните две години информаторите са намалели значително (за съжаление, починали са най-автентичните носители на старинния говор на селото). Любопитен е и фактът, че вече в много по-добра степен диалектът е запазен при мъжете (оказват се по-консервативни), а не при жените¹⁰, каквато беше тенденцията в миналото. Такива бяха и изискванията за събиране на говор преди години — предимно (ако е възможно, дори само) от жени, защото

¹⁰ Този факт много добре илюстрират братът и сестрата Тодорка и Георги Рандеви. Те винаги са живели заедно, но Георги е съхранил в голяма степен говора на Жеравна, отколкото неговата сестра Тодорка.

те са по-автентични. Всъщност обективната реалност днес — атакуваща информация най-вече чрез телевизията и радиото, както и от вестниците, оказва своето силно влияние и въздействие. Дори малкото останали възрастни информатори, в по-голямата част от речта си са се отърсили от диалектните думи и са започнали да говорят «по книжовному».

6.1. Въпреки това във фонетиката се наблюдава:

— редукия: нуктити, дадох на Ивана куритуту — котленски говор; турскуту времи, на истук ут селуту — жеравненски говор;

— мекост на съгласната *д*, която звучи като *г* — ас нѐма дѣ хог'ъ, кѣт ни хог'ъ пу бол'ници, г'адо попе, вс'аку гърнѐ и мируг'ъ, г'ъца, г'уда (дюля), къдету ми виг'ът учѣти — котленски говор;

— лабиализация: ку съм жува дугудина — котленски говор; в жеравненския примерите са многобройни: жув'ей, жуф, ужув'ах, жуѣтнити, чуфл'ик.

— застъпници на групи *-ѣр/рѣ-*: бѣрс, гѣрп, гѣрк, пѣрч, дѣрт/врѣф, прѣф, у тѣс стѣрнѣ, човрѣс, чѣр'ѣн — котленски говор; дѣ ни истрѣве, дрѣпѣла съм ги, шѣ гу закр'ѣпим, да йѣ дрѣжа, цѣруви дрѣва, хврѣчат — жеравненски говор;

— преглас на *а* в *е*: пул'аѣа-пулѣни, жаба-жѣби, но и туйага-туйаги (днешен изговор) — тѣеги (по-непривично), шапка-шапки, чаща-чаши — котленски говор.

В жеравненския говор — й'аркѣ — й'ерки, й'аслѣ — й'если, пул'анѣ — пулѣни, туйагѣ — туйѣги, жаба — жѣби, жѣд'ѣн/жѣднѣ — жѣдни, пѣглацѣн, пиѣниѣ — пиѣниѣ (пийѣндѣрник — пийѣндѣрниѣ) — множествените облици се употребяват и днес. При чашѣ и шапкѣ прегласѣт може и да не е стигнал до днес. Една от най-устойчивите информаторки¹¹ изговаря шапки, чаши, докато за формата чѣши по-скоро е несигурна, замисля се.

— **ѣ** в краесловие се изговаря като *е*: умрѣ — котленски говор;

ѣ — една от най-характерните черти на мизийските говори, се чу съхранена от най-възрастните информаторки в Жеравна¹². Позицията е пред шушкава съгласна и в края на думата: пуср'ѣштѣм уфцѣѣштѣй, н'ѣшту, б'ѣ, грѣм'ѣ, фхун'ѣ (увоѣя), дубр'ѣ, ужив'ѣ. Дали обаче в ръкопис №1072 е отразена последователно важната особеност, не може да се твърди — как се е произнасяла графемата **ѣ**, гадаем. От днешна гледна точка можем само да

¹¹ Изказвам благодарност на Николайка Димова Николова — 74 г., една от най-активните и основни мои информатори, която е съхранила и до днес жеравненския говор

¹² Баба Генка (вече покойница) и Събка Пошцова, и двете бяха малко над 80-годишни.

предполагаме, базирайки се на различните нюанси, намерили отражение в писмените паметници на Котленския център.

Фонетика на отделната дума: *чүздә-чүзди*, *шъ* сиди *ф* *чүздъта* *къшта* – котленски говор; *чүзди*, *млогу* – жеравненски говор.

Акцентни черти: *ас* *сига* *йа* *служих*, *сношти* *веки* *цъфнъл*, *косми*, *лактѣ*, *въшка*, *кустити*, *болни*, *черни*, *грузни*, *дива*, *голю*, *младо*, *празно* – котленски говор.

6.2. Някои морфологични особености

— при членуването на съществителните:

за *мъжки род* *ед. ч.* окончанието е *-ът* в котленския говор: *записът* *дету* *си* *усинувена* и *-о* в жеравненския: *ф* *балкано*, *нусо*, *на* *сайвано*, *прес* *балкано*, *дол'нийо* *баир*, *колку* и *пруклет* *животу*;

окончанието на *имената за женски род* *ед. ч.* е *-ъ* под ударение: *къшлѣ*. Членната форма е по-скоро *-ъ*, но се среща и *-а* *фнес* *ми* *тавѣта*, *шъ* *ти* *фчуп'а* *главѣтъ*, *турбѣта*, *махылѣтъ*, *унукѣта* в котелския говор, което намира съответствие и в ръкописите *сичкѣшта* *земла* (146.1072)/*насичкѣшта* *земла* (1424)¹³, *шѣпѣса* *ѡкѣсна* *ѡпланинѣшта* 106.1072, при №1424 имаме традиционно предаване *чиса* *ѡкѣсна* *ѣдина* *камака* *ѡѣдна* *планина* (в този паметник книжовникът използва графемата *а* за предаване и на двата звука [а] и [ѣ]; *ф* *тимутѣта*, *гурѣта*, *вуйнѣта* е окончанието в жеравненския говор;

съществителните, които се схващат като събирателни, при членуване получават окончание —*то*: *снопиту* (котл. диал.)

— глаголите от *нѣ* *имѣти* в котленския и жеравненския говор са *нѣма*, *нѣмам*: *нѣмам* *зѣби*, *нѣмаши* *отде* *да* *съ* *купи*, *нѣма* *зоп*, *като* *нѣма* *сино* *нѣма* *стока*;

окончание *-е* при минали действителни причастия на *-л*: *умале*.

6.3. Особенности в областта на лексиката

— при глаголите: *духѣждам*, *флаз'ъм* — *излаз'ъм*, *млогу* *ми* *съ* *рѣвн'ши*, *гудѣх* *гу*, *подуйава*, *липѣаха*, *нѣма* *гу*, *сичкити* *ми* *думѣт*, *ривѣ* — *ривнал*, *липѣа* — *липѣали*, *тѣй* *ищам* (*искам*) – котленски говор; *скунд'ъм* *са*, *шъ* *удумѣми* *кл'укити*, *лахат* (*приказват*), *рѣквѣш* – жеравненски говор;

— при съществителните: *ногѣ*, *млогу* *мѣ* *бул'а* *нузѣта*, *котур* (*котка*), *съсед'ѣн*, *скопус*, *нидел'а*, *манѣа*, *хабер*, *чил'ак*, *гат* — *гадуви* – котленски говор; *бурун'* (*баир*) – жеравненски;

¹³ Характерна особеност за книжовника на ръкописите номера 437 и 1424 е изписването на звука [ѣ] с буквата *а*.

— други: хиргил’ъ коне, вѣчик, наедну, ката ден върви, ут фсинца ни, тугис – котленски говор.

7. Заключение

От направения анализ става ясно, че:

1. Езикът на библейските лица не ги характеризира персонално, а носи общия облик на езика на конкретния писмен паметник.

2. Макар и да не може да се говори за ‘цитат’ в класическия му вид и форма, в езика на библейските лица са отразени тънки диалектни особености на съответното селище, от което произхожда съответният книжовник.

3. Благодарение на говорните особености, отразени в паметниците, днес с точност можем да определим от кой район произхожда ръкописът. Т.е. езикът, наред с палеографско-кодикологичната характеристика, е важен фактор за локализирането ръкописната школа в Котленския регион.

Библиография

Бажанов 1993 — *Бажанов Н.* Пълна православна Библейска енциклопедия. В. Търново, 1993.

Български диалектен атлас. Обобщаващ том. Ч. I–III. Фонетика. Акцентология. Лексика. (Авторски колектив). Книг. къща Труд. С., 2001.

Бояджиев 1979 — *Бояджиев Т.* Изговорни и правописни варианти в книжовния български език // *Език и литература*. 1979. № 1.

Вачкова 2008 — *Вачкова, К.* Характер на нормализацията и кодификацията на българския книжовен език през Възраждането // *Български език*. LV. 2008, Кн. 2. С. 31–40.

Вътов 2001 — *Вътов В.* Езикът на Софроний Врачански. В. Търново, 2001.

Гренобль 2008 — *Гренобль Л.А.* Синтаксис и совместное построение реплики в русском диалоге // *Вопросы языкознания*. М., 2008. № 1. С. 25–36.

Димитрова 1982 — *Димитрова Д.* Някои наблюдения върху литературните особености на апокрифа «Слово за Адам и Ева» // *Старобългарска литература*. 1982. № 11.

Димитрова 1982 — *Димитрова Д.* Към въпроса за историята на текста на апокрифа «Словото за Адам и Ева» // *Старобългарска литература*. 1982. № 12. С. 70–81.

Иванова-Мирчева 1987 — *Иванова-Мирчева Д.* Въпроси на българския книжовен език до Възраждането (IX–X до XVIII век). С., 1987.

Иванова 2003 — *Иванова Д.* Езикът на Библията. Български синодален превод 1925 г. (върху материали от Евангелието). Пловдив, 2003.

Иванова 2008 — *Иванова Д.* Езикът на българските преводни версии на Библията — огледало на тенденциите в развитието на книжовния език през Възраждането // *Български език*. LV. 2008. Кн. 2. С. 41–57.

Караджова 1994 — *Караджова Д.* Котленският книжовен център през XVIII век. Пловдив, 1994.

Кондрашов 2004 — *Кондрашов А.П.* Кто есть кто в Библии. М., 2004.

Кочев 1980 — *Кочев И.* Българската диалектология през Възраждането и въпросът за книжовно и диалектно при изграждането на книжовния език // Български език. 1980. Кн. 1. С. 25.

Кочева 1968 — *Кочева Е.* За превръщането на граматичните архаизми в езикови формули в дамаскини от XVIII в. // Известия на ИБЕ. XVI. 1968. С. 418.

Кочева 1990 — *Кочева Е.* Начини за интелектуализация на лексиката в дамаскини от XVII и XVIII в. // Kształtowanie się nowobułgarskiego języka literackiego (do roku 1878). Wrocław; Warszawa; Kraków. 1990. S. 97–105.

Младенов 1941 — *Младенов С.* Етимологически и правописен речник на българския книжовен език. С., 1941

Ничева 1965 — *Ничева К.* Езикът на Софрониевия «Неделник» в историята на българския книжовен език. С., 1965.

Петканова 1965 — *Петканова Д.* Дамаскините в българската литература. С., 1965.

Пимен 1988 — *Неврокопски митрополит Пимен.* За Библията. С., Синодално изд., 1988.

Попова 1992 — *Попова Л.* Библейски речник. С., 1992.

Попова 1997 — *Попова Л.* Библейски речник. С., 1997.

Рѣчникъ 1884 — Рѣчникъ на свято-то писаніе. Цариградъ, 1884.

Словарь 1990 — Словарь библейского богословия. Belgique, Изд. Жизнь с богом. 1990.

Словарь 1992 — Полный православный богословский энциклопедический словарь. М., 1992.

Солярскаго 1879 — *Прот. Солярскаго П.* Опыт библейского словаря собственных имен. СПб., 1879.

Стойков 1968 — *Стойков Ст.* Българска диалектология. С., 1968.

Христова-Шомова 2005 — *Христова-Шомова И.* Библейските цитати и реминисценции в *Молитва към Богородица* на Димитър Кантакузин // Български език. 2005. Кн. 3. С. 46–53.

Лидия Стефова

Фонетични църковнославянизми в Райковския дамаскин

Райковският дамаскин е български възрожденски паметник от Родопите, писан с гръцко писмо в средата на XIX в. Произхожда от с. Райково, днес квартал на гр. Смолян. Съхранява се в Пловдивската народна библиотека. Описан е от Красимир Станчев (Станчев 1982: 42–51, № 160 (600)). Паметникът има две издания в кирилска транслитерация: по-старо, непълно, дело на Маньо Стоянов (Стоянов 1972: 225–307), и ново, пълно, на всички слова в дамаскина, осъществено от Георги Митринов (Митринов 2005: 46–246, заедно с текст от несъщинската част на дамаскина 246–255). В тази работа се използват и двете издания. Сигнатурите на примерите се дават първо по изданието на М. Стоянов, а после в скоби по изданието на Г. Митринов или само по Г. Митринов, когато словото е издадено само от него; в скоби са дадени и различните места в разчитането на Митринов.

В увода към своето издание на паметника Маньо Стоянов е написал, че «езикът му е чисто среднородопско наречие, без каквото и да било влияние на църковнославянската традиция, така характерна за другите дамаскини» (Стоянов 1972: 225). Това не е съвсем така. Наистина народната езикова стихия доминира в Райковския дамаскин и църковнославянизмите се срещат островно. Но, като част от българската езикова култура през Възраждането, те се откриват и тук.

Както е известно, църковнославянският език представлява руска редакция на старобългарския език. Русификацията засяга главно фонетичната страна на езика. На мястото на старобългарските звукове и съчетания виждаме техните руски съответствия. Тук се разглеждат тези от тях, които се откриват в дамаскина: предаването на голямата носовка с у, групата *-er-* между съгласни, предлогът и представката *во-*, представката *воз-*, представката *со-*, наставката *-ние*, наставката *-ие*, рус. *ж* като съответствие на стб. *жд*, епентетичното *л*. Като паралел към църковнославянските

ма̀ка вѣчна 280.12 (155.14); *И други мло̀гу такѝва мо̀ки му прѣвеха и врут сна̀гата му ва̀нца фау̀ ко̀рве* 296.45 (228.9), *мо̀ка вѣчна* 296.49 (228.12); *по̀-барже ще (ште) да умрам да се умирай ти ут мѣне ут ма̀чение* 239.33 (51.22), *какви стра̀шни и ба̀лни теглѝла и мо̀чения (мо̀ченийа) притарпѣл и притѐглил зарадѝ Исуса̀ Христа̀ и за вѐрата христиа̀нца* 254.9 (75.26); *Дя̀вол (Дьа̀вол) хи ма̀чи* 279.29 (154.10–11), *у вѣчна мо̀ка да са мо̀чет* 275.36 (149.25), *сига̀ ни мо̀чат ни биа̀т* 278.34 (152.32), *и хи мо̀чеха зарадѝ христиа̀нската вѐра* 254.3 (75.18), *ка̀к са е (ѡа) мо̀чил сфетѝ Теодур* 254.16 (75.36), *мло̀гу гу ма̀чили* 278.41 (153.1).

Руският и църковнославянски рефлекс на голямата носовка -у- и народният български диалектен рефлекс -ѡ- в родопския райковски говор на дамаскина (в гръцкото писмо на оригинала на паметника и в двете му издания -о-, -а-) са представени в цяла редица думи и контексти, свързани с християнството. Семантична разлика и разлика в употребата между думите с двете застъпвания не може да се открие. Има дори няколко случая, в които църковнославянската форма с -у- и народната с -о-, -а- се срещат в едно и също изречение: *А други сфетѝци му̀ченици, що (што) хи ма̀чили за вѐра христиа̀нца ... сѐкии дѐн му̀чили мло̀гу тюрлю̀ (тъурлю̀) ма̀ки* 278.24, 25 (152.19, 20, 21), *истина сѐе (сѐѡа) сфетѝци му̀ченици гу̀лему и стра̀шну теглѝлу притарпѣли, ѐце хи мо̀чили ѐленете* 253.42, 43 (75.10, 11), *ко̀лку гу̀леми и тѐжки (тѐшки) ма̀ки са притарпѣли сфетѝ му̀ченици* 278.31, 32 (152.28, 29), *И му бидѐ та̀ѡа му̀ка на̀ѡ-гу̀лѐм от сѝчките му по̀рвитѣа мо̀ки* 298.24 (230.33).

Трябва да се посочи още един интересен факт, свързан с корена -мжк-, в Райковския дамаскин: употребата на глагол *мо̀чем* (графично *мочем*, *мачем*) — най-често без възвратна частица — в значение ‘мъча се, правя усилия, стремя се’. В това значение на глагола коренът не се среща в църковнославянски облик с -у-, а само в народен с -о-, -а-. Това се обяснява с обстоятелството, че това значение на глагола е присъщо на народната реч, не и на езика на църквата и затова не е повлияно от църковнославянския рефлекс на носовката. Значението е доста отдалечено от основното ‘измъчвам, изтезвавам’ и би могло да се приеме за отделен омонимичен глагол. Примери: *са̀с то̀лку а̀га мо̀жиши (мо̀чиши) ти да ма̀ упла̀иши ут то̀лку ма̀лку ма̀ка* 239.31 (51.18), *ка̀ту да мо̀чиши да пи́суваши на̀ ледунка или на̀ вода* (188.37), ... *и ка̀ту чу̀л зарадѝ сфетѝ Теодур, ѡ̀ти е (ѡа) христиа̀нин и дида̀ксува и мо̀чи и дру̀гите да хи сто̀ри христиа̀не, мло̀гу са уха̀хари ца̀рет* 256.2 (77.1), *мо̀чи да хи учи* (188.11), *да мо̀чи да хми угуди* (208.37), *да мо̀чѡме да развалѝме врут христиа̀нете* 237.48 (48.34), *да ма̀чѡме за тѐе ра̀бути* 256.11 (77.13), *да ма̀чѡме и ниѣ (ниѡа) ко̀лкуту мо̀жѡме* 260.48 (85.8–9), *а̀га мо̀чѡме да ми́риме лю̀дѣте (лю̀дѣете), ... а̀га*

мѹчимѣ за правина 274.31, 32 (133.24, 25–26), пумагѣт нам ... агѣ видѣт да **мѹчимѣ** за хаир 274.47–48 (134.6), такиѣ рабѹти хѹбави да **мѹчимѣ** да прѣвимѣ (148.13), и нѣ да **мѹчимѣ** да са пукаивамѣ 285.42 (165.37), на другѣ динийѣ да **мѹчимѣ** да смѣ хѹбави (175.13), кѹлку мѹжимѣ да **мѹчимѣ** ут тесните врата да варвимѣ (175.15–16), нам трѣбуѣа фсѣ да **мѹчимѣ** за хѹбавѹ (176.15), вѣруватѣ тай да **мѹчимѣ** тѹѣа, да мѣслимѣ вѣрѹт как да наидѣмѣ кулай да са загѹбѣт, дѣту хи вѣкаха хриѣтиѣне 237.40 (48.24), истината, дѣту **мѹчимѣ** виѣ да упадѣмѣ днеска 238.42 (50.11), Алѣ ни штѹ нѣту сѣс кавѣа, нѣту сѣс карѣз, нѣту сѣс лѹши лѣфѹѣе да **мѹчимѣ** (211.2), ... да джелатѹват хриѣтиѣнетѣ, да **мѹчѣт** да хи убѹрнат на ѣленцката вѣра 238.14 (49.13), А сегѣ така да **мѹчѣт** дали бѣше нашѣл ут дѣсѣт хѣлѣди (хѣлѣади) едѣн да прѣтарпѣ такѣи лѹти [лѹти] и тѣшки мѹки 279.6, 7 (153.20, 21), да **мѹчѣт** да прѣѣт и тѣѣ такиѣ хѹбави рабѹти (204.5), ѹти **мѹчѣт** да гу прибѣѣт (205.36), И мѣслѣше как да са радѹват и да празнѹват на ѣленцкѣмѣ празници и за тѣѣ вѣра **мѹчѣше** по-млѹгу 237.7–8 (47.16), и кадѣту чѹѣ да ѣма пѹдѣн (бѹдѣн) хриѣтиѣнин, **мѹчѣше** сѣ (сѣ липсѣѣа) сѣс тѹрлѹ (тѹрлѹ) — тѣрлѹ кулай да гу убѣрне на ѣленцкѣмѣ [а] вѣра 254.23 (76.4–5), Алѣ кѹлкуту хи тѹи **мѹчѣше** сѣ (сѣ липсѣѣа) да изгѹби хриѣтиѣнцката вѣра, наѣ гѹспѹт хи по-млѹгу наплѹдѹѣашѣ (наплѹдѹѣѣашѣ) 254.26 (76.8), **мѹчѣше** да хи стѹри хриѣтиѣне 254.47 (76.34), **мѹчѣше** да наидѣ (наидѣа) кулай, е (ѣа) да гу утрѹѣи, е (ѣа) да гу прибѣѣ (прибѣѣа) 270.38 (127.13), (ѹтнѣсѣа сѣ за Юда) агѣ гу **мѹчѣше** гѹспѹт да е наѹчи (188.15), **мѹчѣше** да гу прибѣѣ (205.35), виѣ **мѹчѣхѣ** и виѣ сѣс нас за гѹспѹдѹѣѣѣт зѣкон (213.18), Сѣѣ рабѹти **мѹчѣхѣ** да стѹрѣт, сѣѣ дѹми **мѹчѣхѣ** да дѹмѣт (148.4, 5), **мѹчѣхѣ** да хи сгѹдѣт (208.38).

Църковнославянски облици с -у-: *Тое сфети пророк Даниил ут това видение млогу са уплашил защо (зашто) видел какво ще (иште) да **буде** страшен суд (суд) божии 275.37 (149.27), Мислете кои што сте научили и чули и видели ф мене, това творетьа и господа намирате, иште да **буде** сас вас (182.40); казах ви вече и не чухте, зашто пак искате да чуите и да не ицкате и вие да **будете** негуви ученици (179.11). Народни форми с -и-, -о-, -а-: ти за негувуту здравие да **бидиш** (**бодиш**) есакчие 291.41 (220.10), кату ище (иште) царет, той ще (иште) да **боде** и кату ищите (иштите) вие 256.29 (77.37), той може да **боде** син божии 280.10 (155.10), за тридесте сребреници ще (иште) да **боде** продаден 289.31 (216.35), Сас дету е сабираниету и зенгинликт вайи, таму иште да **баде** и сарицету вайе залепену (248.31–32), Оти дету иште да ви а зенгинликт, таму иште да **боде** и сарицету вайе (249.1), Да е имае пумушник на гувенету наше, зареди да ни **боде** кувет на слабустат на снагитѣ ни (249.37).*

Църковнославянски облик с -у-: *Ала куга̀ дойде го̀спот на̀ш Иисус Христос и хи дида̀ксуваше и хи учѐ и хми ка̀за истината, туга̀ва кату̀*

премудри и кату̀ бѣха хубави лиудийа, то̀е час̀ слѹшеха и фатиха та̀ слѣдѣха хубавуту и гу̀ правѣха и гу̀ сфоршиха (187.28).

Църковнославянски облици с -у-: *Ох, безю̀мни (безю̀мни) и мужѣ и жѣни си купюват (купюват) самѣ вѣчна ма̀ка* 277.20 (150.25), *ут пѣт хлѣбуве пет хилѣди (хилѣди) мужи насѣтил* 278.39 (152.38), *сѣчки мужи и жѣни кнѝга зна̀ели* 279.19 (153.38), *сѣе ва̀ишите мужи (у Митринов липсва на с. 232.40) зѣмаха мо̀иат ко̀рф ва̀рх тех и ва̀р тѐхните чѐда* 299.38. Народни форми с -а-/-о-: *Ама̀ сфети и ма̀жи и жѣни и деца̀ не уста̀вили вѐрата, ами ходили на моки ка̀то на радус* 279.5 (153.18), *Сѣчките христѣанѣ и мо̀жи и жѣни, има̀ме да убо̀риме со̀с дя̀вола (дѣ̀вола)* 279.45 (154.33).

Църковнославянски облици с -у-: *да клеветаш кату̀ кабахатѣе и присту̀пник и грехо̀ван чоловѣкатук* (253.5–6), *Койту присту̀пува и ни слѣди со̀е за̀кон, той бѝс шу̀бе пра̀ви нѐправда* (253.30), *то̀га̀ва присту̀пува̀и за̀кунат на пра̀вина̀та* (253.39), ... *престу̀пуваниѣту на вру̀т еуангелские за̀кун* (254.1). Народни форми с -а-: *ка̀кту (ка̀к ти [!]) тѝе (тѝйа) ста̀пта̀ваха диа̀вулат (дѣ̀вулат)* 261.29 (86.13), ... *той пу̀та̀пта̀ва сѣчките за̀куне бо̀жиѣ* (254.21), *иде ма̀лку обла̀к, ко̀лкуту ста̀пка ут чѣлѣк* (109.39).

Църковнославянски облици с -у-: *вѝдел ка̀кво̀ ѝе (ѝте) да бу̀де стра̀шен су̀д (су̀т) бо̀жиѣ* 275.37 (149.28), *и ѝте да ѝдат онѣ, ко̀йто са су̀твурѣли до̀бри ра̀бути во̀ воскресѣние на̀ живо̀т, а ко̀йто са со̀творѣли зѣи во̀ воскресѣние, на су̀дат* (180.11), *фа̀в стра̀шен су̀д (фа̀у стра̀шен су̀т) да нѐма ка̀ков дѣ̀ху̀а̀н да му ду̀мат* 296.21 (227.16). Народни форми с -а-/-о-: *Бла̀гати́чки са тѝе (тѝйа), дѐту мѝслет стра̀ишиа̀т дѐн са̀до̀вѣе (са̀до̀вѣйа) и са ка̀харо̀ват* 262.48 (88.26–27), *то̀е (то̀йа) сфети проро̀к Даниѣл вѝде на̀ стра̀ишу са̀до̀вѣе (са̀до̀вѣйа) го̀сподова̀та* 275.31 (149.19), *по̀рвусмѐрт, фто̀ру са̀до̀вѣе, трѐту е ца̀рѣку небѣ̀сни (небѣ̀сн [и=у]) четвѐрту ма̀ка вѣчна* 280.12 (155.13), *вру̀т лѹдьѣ̀та ѝте да ста̀нат ут гробу̀вете на̀ со̀до̀вѣйа* (202.5–6), *И а̀га̀ тѝе бѝли ѐлене и па̀рати́ки лѝудѣе и ни позна̀ваха ѝстинуту бо̀га и ни чѐкали са̀до̀вѣйа и воскресѣние ...* (204.11), *ка̀к кату̀ о̀фѣца на̀ зако̀ливање во̀де́т и кату̀ ѐгненце, ку̀га̀ гу̀ стри́жѣт ни пу̀викува во̀ смирѐниѣта нѐгуви, са̀до̀вѣята зѣха дру̀ги и нѐгувиат ро̀д ко̀й мо̀же да хи ка̀же* 302.5 (236.28); *Кой си тѝ ... койту са̀диши чу̀с чѣлѣк ... Ка̀к тѝ са̀с толку̀ф пу̀куте са̀диши чу̀с-дие а̀ргати́н* (252.40, 253.1), ... *Кой си тѝ, койту са̀диши чу̀сдие ра̀п* (252.40, 253.1, 8), *Чолечѐ, тѝ нѐмаш и́зик да са̀диши ху̀сметкѐрина̀т на ѐднѣк ца̀ре* (252.33), *ѝте да до̀йде ча̀с и са̀ха̀т и дѐн и ѝте да до̀йде го̀спот да си́ди на̀ сто̀лат си нѐгуф и ѝте да са̀ди зѐме и нѐбу и ди́ньѣта и вру̀т лѹдьѣ̀те* (182.6), ... *ку̀га̀ту до̀йде са̀с нѐгувата сла̀ва и са̀с сѣчките а̀нѣли да са̀ди жи́ви и умрѐли ...* 302.32 (237.24), ... *да са мо̀лиме (мо̀лимѣа) на̀ бо̀га да ста̀не ми́лустѣф на̀ нас и да на пу̀мили́ва то̀е дѐн, ку̀га̀ту да на са̀ди* 307.32 (245.33),

Той да си о́ду (да съо́ди) та́м, той да е кату ца́р на та́е гра́да 254.43 (76.29), ... койту е сайби́е и ца́р и спаси́теля на челуве́ка, та ... не́гу со́диме (252.31), Чифу́тете (чифу́тетъа) па́к ви́каха ...: койту пра́ви каба́хат сре́шу (сре́шту) ке́сара, ду́стуен е (ѡа) за уми́ралката. И та́й ти́е (ти́ѡа) на Пила́та со́ди́ха 298.31 (231.3); Исти́на е пра́ф го́спут и пра́ва му е са́дбата, зареди́ ту́ва ви́каше и ца́р Дави́т на пса[р=л]ти́ре: пра́ваф си го́споду и пра́ви са тво́ите са́дби (247.17, 21); ще (и́тъа) да ни пу́сече... сме́рта́ и ще (и́те) да ни у́д-несе та́мо, на стра́шен со́дия (со́диа) Иису́са Хри́ста́ 280.6 (155.5), Ту́ва на анадо́лцката зе́ме мло́гу ѡма́е хри́стиа́не лю́дие (лю́диѡа), та ни ра́чет да слу́шет тфо́ета са́диѡ 237.28 (48.7), И па́к хми ре́че ца́рет ... ка́та гуле́мец да зе́ме са́диѡ́ и за́ко́н и ферма́н и да ѡ́де ка́та еди́н на ме́стуту му да мо́чима да разва́лиме вру́т хри́стиа́ните 237.47 (48.33); го́спот е са́рдѡ́т са́до́вник (169.14), Хри́сто́с о́ти е по́рф са́до́вник... (190.40); Ве́лик е, ни и́те да са про́мени го́спудѡ́ са́дника на́ши (252.22), Ку́га́ту кле́ветаме бу́днек чиле́ка, кле́ветаме койту гу́ е степса́л и са́дник и койту е сайби́е и ца́р и спаси́теля на челуве́ка (252.30).

Църковнославянските форми от мжж с -у- и народните форми с -а-/-о- в корена се употребяват без стилистична разлика. Същото може да се каже и за думите с корен сжд- и за формите от корена вжд-. Двете думи от корена сгжп- с църковнославянско застъпване на носовката с -у- принадлежат към по-високия стил на езика, а думите с народен рефлекс -а- в корена се употребяват в ежедневиия език. Поради семантиката си коренът -мждр-, в църковнославянски и в дамаскините -мудр-, се свързва с високия стил.

Праславянска група **ьr* между съгласни, старобългарска група -*рь*-

1. Застъпник на сричкотворно *p*

Сонантичната група -*рь*- между съгласни с църковнославянско застъпване -*ер*- е представена в лексемата *сме́рт* и производни от нея; в корените *мертф*-; *перв*-; *четвер*-.

Църковнославянски облик с -*ер*-. ни зна́име ку́га́ ще (и́тъа) да ни гра́бне и ще (и́тъа) да ни пу́сече стра́шна секи́ра ... сме́рта́ 280.6 (155.4–5), по́рву сме́рт, фто́ру са́до́вие, тре́ту е ца́рцку небесни́ (небесн [и=у]), четве́рту ма́ка ве́чна 280.12 (155.12), Ха́риза жи́во́т бис сме́рт 286.35 (179.36). Отглаголно съществително с църковнославянската наставка -*ние*: Те́жку (те́шку) и ко́рку (го́рку) ва́м ще (и́те) да би́де на ва́шиѡ уми́ра́ние 277.7 (150.6). Народен синоним: ти́ со́диш и на жи́во́т, и на уми́ралката (145.40), Сува́ ро́ждестфо́ твоѡ́ Бугуро́дица ... разва́ли уми́ралката́ и ха́риза на́м жи́во́т ве́чний 282.8 (160.8–9), Ева́та уми́ралката́ дука́ра на́ лю́дьете (лю́диѡате) ... ами́ сфета́ Богоро́дица жи́во́т дука́ра на́ лю́дьете (лю́дьетъа) 282.22 (160.28), те́бе ни мо́же да (та) на́вѡе уми́ралка́ 285.27 (165.15), О, го́рко

Поради сакралността на понятието смърт думата, както и производните от нея, се предават в дамаскина в църковнославянски облик *смерт*. Но виждаме думата и членувана: *смерта*. Употребява се и народната дума *умиралка*. Интересна е една употреба на *умиралка* като пояснение на *смерт* — очевидно писачът на дамаскина е чувствал стилистичната разлика между тях: *Биз кабахат, така бѣсни чифуте та кашмероваха и та бахтаха и пречистите ти роки на корст закуваха и смерт (и умиралка) си фкуси и умре* 304.24 (240.24). Църковнославянска пълна форма и народна членувана форма виждаме в *бесмертни, безмертний*.

Сакрален е и коренът *мертф-*, затова и той е в църковнославянска форма. Но и той е комбиниран с елементи от народния език: думата е членувана и е употребена с предлога *от*, а не с *из*: *воскрѣсна от мертфите*.

Към църковнославянизма *пѣрву* (с народна редукция *о > у*) има паралелна народна форма *първу* и *пөрву* (*а* и *о* предават родопското широко *’о*), *пөрвупумушник, пөрвуапостовете*.

Коренът *четър-* е представен само в църковнославянски облик *четвер-*.

2. Застъпник на несричкотворно р

Църковнославянски облик: *ни мой (нимой) са бави Пилате, ами прикуваи на крѣсна смерт* 298.27 (230.37). Народна форма: многократно *корст*, рядко *карст*, напр. *умиралка на корст приготвиха* 299.4 (231.36), *ни наидоха там Исуса, защото (защото) бѣха гу удѣли фав (фау) гурата Голгота, да гу прикуват на корст* 299.17 (232.14), *та гу прикуваха на корстат сас пироне на пречистите (пречиститѣ) роки и ноги* 299.43 (233.8), *зѣми изин за снагата Христова, да е сфалиме от корстат* 303.32 (239.8–9), *Исус Христос ... пружитаваше куити гу бѣха закували на карстат* (248.15).

Предлог и представка въ-

Църковнославянски облик *во-*: *внидем во селѣние (селѣний) его, поклонѣм са на мѣсту, идѣже стоѣте нозѣте его* 264.19 (118.20), ... *осанѣ, сине Давидуф, благуслувѣн градиѣ с името господне осанѣ на вовишнаго* (149.5); с народна редукция *фо > фу*: *да на фуведѣ фав царцкуту небѣсну* 289.34 (216.38–39). Народни форми *в-*, *ва-*: *внидем во селѣние (селѣний) его* 264.19 (118.20), *ни видите тѣе уисти (усти) що (што) ви зауисти дяволат (дѣволат) и вавлечѣ у вѣчна мака* 277.10 (150.10), многократно *фав, фаф, фау ‘във’*, напр. 243.43 (58.1), (173.17), (179.25), 287.37 (215.25), 295.30 (226.2, 9, 10).

Представка въз-

Църковнославянски облик *воз-* (с асимилация *вос-*): *воздаи слава на бога* (179.5), *ѣла восѣдни на конет* 249.3 (66.5).

Църковнославянски облик (с редукция на българска почва *воз-* > *вуз-*): *сфета Неделе вуздиѣина ут сарцѣто* (144.34).

Народна форма *ваз-* (с асимилация *вас-*): *ти ... васѣдниши* (114.9), ... *васѣдна на конет* 257.20 (79.11).

Църковнославянски облик *воз-* (с асимилация *вос-*): *слѣт три дѣне ще (ште) да възкреснам* 305.38 (242.29), *ф трѣтиат дѣн ще (ште) да възкрѣсне от гробат* 289.47 (217.16), *И тугава сфети Пѣтар казуваше на лѣудѣте за Исуса, дѣту ... на трѣте дѣне възкрѣсна* (73.40), *ниа га гу видехме та възкрѣсна* 267.13 (121.22), *И ут куга (уткуга) възкрѣсна Исус Христос, тугава станали* 40 гѣдини 269.11 (124.28), *сфетѣхи Бугуродици снагата възкрѣсна* (202.3), *кату Исус Христос умрѣ, ала пак възкрѣсна* (202.7), *И го-спот възкрѣсна от гробат* 306.21 (243.30), ... *ф кутри сахат възкрѣсна* 306.22 (243.31), *возкрѣсна Исус от мѣртфите* 306.24 (243.34), *госпот възкрѣсна от мѣртфите* 306.39 (244.15), *истина дѣмат христианете, оти Исус Христос е възкрѣснал ут умрѣлите* 260.17 (84.7), *как е възкрѣснал заради нашету спасѣние (спасѣнийа)* 307.2 (244.33), *возкрѣсни госпоти и помогни нам* 302.13 (236.38), *воск[р]есни, фав (фау) трѣте дѣне* 305.19 (242.6); *и ште да идат оние, които са сѣтворили добри рабути во възкрѣсѣние на живоѣт, а които са сѣтворили зли во възкрѣсѣние, на судат* (180.9, 10), *Тугава сфета Богородица иштеше ... да види мѣстата, дѣту е ходил син хи, ага извади вериниѣта ут джендѣмат на възкрѣсѣниѣту* (198.29–30), *Пак сфети апостол Тома, кату на възкрѣсѣнийату Исус Христову ни бѣше сас другите апостоле наѣдно* (201.16–17), *ни чѣкали садовийа и възкрѣсѣние* (204.11).

Църковнославянски облик *воз-*: *дѣту сиди син мой възлюблен* (вероятно погрешно *вм. възлюблен* — Л. С.) *драк, там да сам и аз* (195.4), *твоѣиат син възлюблен* (195.36–37), *возлюблени Петре, нимоѣ са нахарова хич* (196.37).

Църковнославянски облик *воз-*: *сига ще (ште) да са вѣсна на горе (нагоре)* 305.25 (242.13), *И на Спасуѣден възнесе са госпот на небу* 267.16 (121.26), *на нѣва мѣсту дѣту са възнесе госпот на небу* (194.32), *куга той са възнесе на небу* (195.38), *оти цалу са възнесе на небу...* (204.35), *вознесѣте (воснесѣте) господа бога нашего и кланѣите се поднозеио (под нозеио) ногѣ еѣ* 264.18 (118.18); *Слушѣйте за днѣшнийат празник, бл. хр., слѣд (слѣт) възнесѣние (воснесѣние) господне (слѣд (слѣт) Спасуѣден гу зѣвѣте вѣд), куга утиде Исус Христос на небу* 253.9 (72.29–30), *куга станаха десѣт дѣне от господовуту възнесѣние от Спасуѣден, пак ут Велиден станѣва пѣдесѣ дѣне* (73.8), *И слѣт възнесѣниату на десѣт дѣне, на гулѣмиат празник дѣту гу зѣвоѣт пѣвѣхѣстѣ ... гулѣм гормѣш стана ут неботу* (156.17).

Срещу терминологичната църковнославянска лексика с представка *воз-/вос-* няма народни български паралелни форми. Народни български

съответствия *ва-*, *ваз-* (*вас-*) на църковнославянските предлог и представка *во-*, *воз-* (*вос-*) се откриват в областта на битовата лексика.

Представка *съ-*

Църковнославянски облик (с редукция на българска почва *со-* > *су-*): *И уплаши са нѣбу и ти, землѣ, потрасиѣ за чифуцкуну суборища (субориш-та) и зависте* 304.27 (240.28).

Църковнославянски облик (с редукция на българска почва *со-* > *су-*): *зашто сугрешѣваме и да думаме* (170.29), *И сугреший порвие чилѣк Адам и разгнева се гѣспот на нѣгу* (169.19), *кой сугреший, той или родителите му, та са е рудил слѣп* 286.30 (178.1), *Сугрешиха порвите ангеле на гѣспода* (169.15), *И сугрешиха чифутете и разгнева се гѣспот и хи предаде на душманѣцките роки* (169.32), *нито е той согреший, нито родителите му* (178.3), *и разгнева се гѣспот ... и хич ни хи пумилува, оти бѣха млогу сугрешѣни* (169.28), народна форма: *Згреши гѣсподовуту дѣст и гален сфетѣ Давид* (169.35).

Църковнославянски облик (с редукция на българска почва *со-* > *су-*): *наипарвиа сусдѣн чулудек Адам пѣти толкува балневи* (247.2), *Как ти ... содиши... на бѣга небѣснаго сѣсдѣниѣту* (253.2), *Как ти слет толкува твой грѣхуве пукутѣсуваши да клеветаш... човека тук, който е сѣсдѣние бѣжие* (253.6), *Кажитѣ ми котри е тоѣ, дету гу гали да клеветѣ, кажитѣ ми котри е тоѣ, коготу гали и гу усусдѣва* (254.15), *Койту пак усусдѣва брата нѣгувек, той путаптава сичките закуне бѣжици* (254.21), *Койту е приѣ грѣх между вас, рѣче гѣспут, на който клеветѣаха и усусдѣваха гр[о=е]ховната жена, порѣу да фарли камен на неѣ* (254.36).

Църковнославянски облик: *идѣже (итѣже) ест сокровище (сокро[б=в]-иште) ваѣша, таму бѣдет и сарцѣту ваѣша* 278.4 (151.33)

Църковнославянски облик (с редукция на българска почва *со-* > *су-*): *и ште да идат ониѣ, които са сутвурили, добри рабути во воскресѣние на живѣт, а който са сотворили злѣ, во воскресѣние на судат* (180.9, 10).

Църковнославянски облик: *Сохрани гѣсподи фсѣх православѣнии от сейѣ страни* 280.12–13 (155.14).

Срещу църковнославянските форми с представка *со-* (на българска почва с редукция *су-*) стои българска форма *зереши* с изпаднал слаб ер и асимилационна промяна *сг* > *зг*, както и побългарени форми с представка *са-*, напр. *да ни саберѣме* (248.35), *сабирайте* (248.37) (вж. по въпроса Мирчев 1978: 97, 98, 99, 124).

Отглаголни съществителни с наставка от старобългарско *-нѣѣ*

Както е известно, старобългарската наставка *-нѣѣ* се развива по-късно в български в *-не*, *-н'е*, а на руска почва — в руски

и църковнославянски — в *-ние* (за развоя на малкия ер пред йота срв. Мирчев 1972: 20–21). През Възраждането от руски и църковнославянски в книжовния български език проникват множество отглаголни съществителни на *-ние* — църковна лексика и от различни други области на живота. В сравнение със съответните български съществителни на *-не*, за които е характерна ясно изразена глаголност и употреба най-често в битовата сфера, възприетите съществителни на *-ние* се отличават с по-висока степен на абстрактност и принадлежат към по-високия стил (срв. Стоянов 1964: 406–412).

В материала от Райковския дамаскин прави впечатление честото разминаване между двете издания по отношение предаването на тази наставка. В изданието на Маньо Стоянов наставката почти навсякъде е с църковнославянски облик *-ние*, рядко с народен облик *-не*. В изданието на Георги Митринов освен като *-ние*, *-не*, тя се среща и като *-нѣ*, *-нѣа*, *-нийа*, *-ния*, което вероятно отразява непоследователността при предаването ѝ в гръцкото писмо на оригинала. Поради пъстротата в предаването на наставката материалът от дамаскина тук е подреден общо по азбучен ред на съществителните. В рамките на всяка дума примерите се дават по нарастващи номера на страниците. След последния илюстриращ пример за думата се отбелязва с буква **Ф** наличието на лексемата в речника на старобългаризмите и църковнославянизмите в руския литературен език от Пенка Филкова (Филкова 1987).

сигà пак са пуклãнeтe на дьãвола (дъãвола) сãс бãние и сãс магiiи 277.26 (150.33), сãс проклѣто биãние (б[и=а]ãние) и магiiи самi са придãват на дьãвола (дъãвола) 277.23 (150.29). Ф баяние, баание; ут млогу ба[x]тãние залепi са снаãгата му на земѣта ут карфтаiт 241.45 (54.40), да умрѣ ут бахтãние (140.14); Молите са кãта един да ни станѣ вãшету бѣгãние ниту на зимну врѣме, ниту ф собуту 299.39 (233.1). Ф бегание; катѹ е благувѣстувãние сефтѣ и порф прãзник на сфетѣхи Бугуродици прãзниците... (193.24). Ф благовѣствование; iа тоглѣм ут булениiа (91.11), да са кортълисам ут булениiа (91.12). Ф боление; ни (си) забурил ти нãшету плачѣниету (плачѣнѣту) и вãздишениету (вãздишѣнѣту) 249.28–29 (66.39). Ф воздоишение 'отречение, оставление'; за хубаву штѣ да е совã видѣние (104.32), плакал от това страшен видѣние 275.38 (149.29). Ф видение; сãс гулѣм плач и викание 304.13 (240.11). Ф викание; И слет вознесѣниату на десет дѣне, на гулѣмиат прãзник дѣту гу зувот пѣвдихотѣ... гулѣм гормеш стãна ут неботу (156.17). Ф вознесение; та да ва утварзѣ и вãс Госпот ут джендемскуту вãрзуваниiа (92.10). Ф срв. верзание; да сме на вãскресѣние сãс врѹт сфетците 253.2 (72.20), агã извãди вериниѣта ут джендемат на вãскресѣниету (198.29–30), катѹ на вãскресѣниiату Иисѹс Христѹв

(201.16–17), и да наслідиме (наслідимьа) царикуту небєсну и **воскрєсєніа** Христову 307.33 (245.34). **Ф** **воскрєсєніе**; трєбуваше, царю (царю) сува **галєніе**, дєту ми казуваш, трєбуваше по-напрєш да ма милуваши, да ни ми даваши толкуф изєт 245.14 (60.7–8), **И** рудї хми са єднѡ маїшко дєтє и за **галєніе** (**галєнѣ**) на сфетї Геѡрги, кату нимєха, корстїха гу на нєгувуту юмє (їумє) 247.25 (63.29), тєшко на мєнє, сїн мой драк и **галєніе** 248.13 (64.37). **Ф** срв. **галєніе** 'ликованїе'; тугава кулай станува врут балнуту или **гувєніе** или милустївна и сичкуту другу хаїр и хубаву 252.34–35 (71.39), ага стѡрєт чифутє тєхан Велидєн, слєт тєхан кутрѡ недєлє доїдє да правїмє нїа, да ни гу правїмє веднѡш сѡс чифутє и пєтруфїкуту **гувєніа** (213.7), ... кугату гувєїмє, да правїмє и милустївна ... нїмѡї да станува твѡєту **говєніа** за тамахкерлук, да артардисѡш и да наплѡдиш иманєту ти, та зарєди тугѡ гувєїш, амї да гувєїш за бѡга (249.5), Дєту штєшє да пухарчїш зарєдї маңжї млѡгѡ, даї гу на сурмасїтє, пак ти гѡвєї, тугѡф да тї прїемє бѡг **гувєнєту** (249.11–12), да пумѡгнїмє на сурмасїтє прїс свєтѡсу **говєніа** (249.15), и на днїтє на **гувєнєту** и кугѡту са пада да смє пукѡєнї и наведєнї и управєнї ут грєхувєтє нѡшї (250.28). **Ф** **говєніе**; как прїтарпєваш толкуф изєт, толкуф **джєлатѡванє** 242.38 (56.13), заклѡювашє (заклѡювашє) гу сѡс млѡгу изєт и сѡс **джєлатѡванє** (**джєлатѡванѣа**) 254.25 (76.8), катува стѡрїтє христїанє нїсахѡ (нїсали) пѡтїлуту и тєглїлуту и **джєлатѡванєту** (**джєлатѡванїѡту**) и изєтєт, дєту са тєглїлї сфетцїтє 260.50 (85.11), тугава, кату вїдє царєт отї нї штє да мѡжє да гу убѡрнє нї сѡс **джєлатѡванїє**, нїту сѡс хубаву... (140.20), да са прїдадєш такѡвѡ камѡтна снѡга на **джєлатѡванїє** и на изєт (141.2), нї є кабїл да ма удєлїш мєнє ут гѡспѡда нї сѡс **джєлатѡванїє**, нї сѡс изєт, нї сѡс саклєт (141.13), нїмѡї да та є стрѡх Недєла ут **джєлатѡванїєту** (143.5–6), Сѡї рєчє гѡспѡт, та хї направи рѡнїтѡ дєту имєшє ут **джєлатѡванїѡту** (143.8), да са куртѡулїсѡш ут **джєлатѡванѣа** (93.24); да напуєва и нѡшїтє душї гѡспѡт сѡс **дїдаксуванїє**, сѡс сфетѡ єуѡнгєлїу слущєніє (177.5); Сѡє прѡзник тѡчїмє днєска, бл. хр., **дохождѡнуту** му сфетї духѡт ѡт небѡту (74.3), тїє сфетцї, дєту прѡрѡчєствувѡхѡ (прѡрѡчєствувѡхѡ) напрєш за гѡспѡдовуту **духождѡнїє** (**духождѡнїѡ**) 301.19 (235.22); тєхнуту гнусну правєніє (правєнїѡ) и грєшнуту думѡнїє (**думѡнїѡ**) 296.2 (226.29); чїсту **жївєніє** 279.17 (153.35), у (ут) грєшнѡ **жївєніє** 279.23 (154.2), дубрѡту **жївєнїѡ**, хубавїтє хаїрни спасєватє чєлѡвєка (180.13), нї єдїн нїмѡї да їма умут му сѡс вєратѡ, отї мѡжє да спасє душєтѡ му будїн бїс дубрѡ **жувєніє** (180.16–17), вєра сѡс **жївєніє** ... вєра сѡс христїанцїкї хаїрувє (180.21); как кату ѡфцѡ на **заклѡїванїє** водєт 302.4 (236.26–27). **Ф** **заколєніє**; нї мѡї (нїмѡї) сѡс хѡру и сѡс **їгрѡнїє** (**їгрѡнѣ**) кємєнчє и гайдї 251.46 (70.30), **И** нї мїслєм хїч сѡє изєт тѡфѡєту, амї гѡ слѡгам кату **їгрѡнїѡ** (141.40), нїмѡї да устанѡт

умира бес **покаєние**, теѣску (теѣску) и горку тем 277.14 (150.17), Кои има мисли дубри и благи, тие са мисли за **пукаєние** 277.44 (151.18), доидях да повикам греховните (греховнитѣ) на **покаєние** 285.44 (165.39–40). **Ф** **покаяние**; теѣхнуту гнѣсну **правєние** (**правєнийѧ**) 296.1 (226.28). **Ф** **правление**; ... **престѹпваниєту** на врѹт еуангелские закѹн (254.1–2). **Ф** **преступание**, **преступление**; тугаѣ и бок прѹштава нам наѣшту **пригреѣєния** (247.11), Аку ни штете да устави на лѹдѣте, дету ви са пригреѣшили, нѣту башта ваѣши ште да устави вам **пригреѣєнията** ваѣши (247.16). **Ф** **прегрешение**; сува е мѣта снага, който са за вас прилѣмува и за мѣлѹ челѣвѣци и (с) **прощєние** (**проштєние**) грехѣв 292.40 (221.29). **Ф** **прощение**; Туга е **прутивєние** (**пр[е=у]тивєние**) да ва е нѣ страх от дявола (дѣвола) ... Туга е **прутивѣние** на дявол (дѣвол) и да са пѹкаете 280.2, 3–4 (154.40, 155.2). **Ф** **противление**; теѣхнуту гнѣсну **пуплювање** (**пуплювѣнийѧ**) 299.20 (232.18). **Ф** **плюновение**; дѹма и фалба на **ражданиєту** бугурѣдичну 280.25 (159.9–10). **Ф** **раждение**; Нѹва врѣме замѣнѹваѣше Исѹс и видѣ едного челѣвѣка слѣп от **рождєниєту** му 286.29 (177.36–37). **Ф** **рождение**; Сига ут порвѹту **развалєние** (**развалєнийѧ**) ... ду сѣтнѹту развалєнѹ гѹдини 50269.40 (125.25); Сас дету е **сабираниєту** и зєнгинлѣкет ваѣши, таму ште да бѣде и сарцѣту ваѣше залєпѣнѹ (248.31). **Ф** **собрание**; внидем во селєние (селєнийѧ) егѣ 264.19 (118.20). **Ф** **селение**; да напѹєва и наѣшите дѹши гѣспот сас дидѣксување, сѣс сфетѣ еуангѣлѹ **слушєние** (177.5–6). **Ф** **слушание**; зацѣ (заштѣ) гѣспот сѣн бѣжии, тѣлкува теглѣлѹ и смѣєние (смѣєнийѧ) ут безакѣните чифѹте приѣ (приѣд) натѣлѹ 296.16 (227.10); Как тѣ ... сѣдиш чѹсдие аргѣтин, ште да речѣ на бѣга небѣснаго **сѣсданиєту** (253.2), Как тѣ слѣт тѣлкува тѣвоѣ грѣхѹве пѹкѹтѣсуваѣш да клєвѣтаѣш ... челѣвѣкатѹк, който е **сѣсданиє** бѣжии (253.6) **Ф** **создание**; Исѹс Христѣс ... тѣѣ да ни пѹмага нам да стѣгнѣме и на дѹрга гѣдини и на мѣлѹ гѹдини ... сѣс **спасєние** 252.46 (72.15), тѣ си на грехѣвните христѣанѣ **спасєние** (**спасєнийѧ**) 285.40 (165.34), Заштѣ сфѣта Богѣрѣдѣца е пѣрѣва и сѣтна на **спасєниєту** на лѹдѣтѣѣ (193.28), дѹми за **спасєние** дѹшѣта на лѹдѣтѣѣ (194.8), как е вѣскрѣсѣнал зарадѣ наѣшту **спасєние** (**спасєнийѧ**) 307.2 (244.34). **Ф** **спасение**; да (вм. та — бел. моя, Л. С.) му са пѹсмѣваѣше на **тарпєниѧту** му 239.47 (51.39), Тугаѣва е бахтаѣха сѣймѣнѣтѣѣ ... амѣ тѣ ѧа прѣтарпѣла тѣлкуф **тарпєнийѧ**, заштѣ гѣспот бѣше сѣс тѣѧа (141.28). **Ф** **терпение**; Теѣску (теѣску) и корку (горку) вам ще (ште) да бѣде на ваѣшиѧ **умирѣние** 277.7 (150.6); Чуѣте ли кѣлку има **управєния** гѣспѹт вѣрх нас, чѹѣте ли кѣлку е близу бок сас лѹдѣте (252.24). **Ф** **управление**; Блѣзе на сѣрумѣси и на бѣлни и мѣлѹ страѣнѹ на богѣти и на здѣрѣви, ѣниѣ далѣкѹ стѣѣт от **утѣшєние** (**утѣчєние**) бѣжии 278.12 (152.3). **Ф** **утешение**; Нѣе смѣ дѹстѹєни за суѣ **фалєние**, ѧгѣ вѣрата наѣше е намѣсѣна сѣс гѣспѣѣѣѣѣт либѣф (182.27), Кѣлку **фалєние** има сфѣта Богѣрѣдѣца (190.17), кѹтрѣ са нѣхѣни

имета, дѣту има за фаление нѣхину да гу казувам вам (190.20). Ф хваление; Сига са сфорши чѣканиету на радуста и весѣлиату утиде 305.14 (241.38–39).

От материала се вижда, че наставката *-ние*, по-рядко *-не* са богато представени в Райковския дамаскин. Справката в речника на Филкова показва, че повечето от съществителните с наставка *-ние* в дамаскина се срещат в старобългарските и/или староруските паметници и принадлежат към лексикалния фонд на църковнославянския (в повечето случаи и на руския литературен) език. В дамаскина това е преди всичко терминологична църковна лексика: *благувестуване*, *видение* (*видѣния*), *воскресение* (*воскресѣния*, *воскресѣнийя*), *крещение*, *наказание*, *покаяние* (*пукаѣние*), *пригрѣшения*, *прощѣние*, *рождѣние*, *содание*, *спасѣние* (*спасѣнийя*), *утешение*.

Както е установено, народните български отглаголни съществителни на *-не* се образуват от несвършени глаголи, а църковнославянските на *-ние* — от несвършени и свършени глаголи. Следователно, при непоследователното предаване на наставката в паметника в двете му издания, към църковнославянската лексика безспорно принадлежат отглаголните съществителни на *-ние*, образувани от свършени глаголи. Това са посочените по-горе съществителни, образувани съответно от (посочва се изходният старобългарски глагол): *въскръснѣти*, *кръстѣти*, *наказати*, *покаяти сѧ*, *прѣгрѣшѣти*, *простѣти*, *родѣти*, *сѣздати*, *сѣпасѣти*, *оутѣшѣти*; тук се отнася и несвършеният глагол *благовѣстовати*, както и двувидовият *видѣти* (срв. Иванова-Мирчева Старобълг. Р).

Вторият критерий за разграничаване на съществителните на *-не* и *-ние* — възможност за употреба на съществителните на *-не* без предлога *на* (пряка винителна рекция) и задължителната употреба на съществителните на *-ние* с предлога *на* — позволява като народни български съществителни на *-не* да се посочат предадените с наставка *-ние* в паметника *моление* и *играње* (т.е. тук *и* е белег за мекост и *-ние* има фонетична стойност *-н'е*): *моление бога*, *сѧс играње* (*играње*) *кеменче и гайди*, *сѧс ... играње* (*играње*) *хору*. В последните два случая издателят Митринов правилно е предал наставката като *-нѣе*. Следа от винителната рекция на *играње* е композитумът *хоруиграње* (*хору игранийя*); на друго място той е разделно предаден в двете издания като *хору играње* (*хору играње*).

С предлог *на* са употребени няколко отглаголни съществителни на *-ние*: *престѣпуваниету на вѣрут еуангелские закун*, *спасѣниету на лѣудѣта*, *чѣканиету на радуста* (но също и с пряк обект: *думи за спасѣние душѣта на лѣудѣтъя*). В (с) *прощѣние грѣхѣв* отглаголното съществително се посянява от църковнославянска родителна форма.

Някои от съществителните с наставка *-ние* са предадени с фонетични промени, характерни за диалекта: диалектен развой на сонантичните *р, л > ор/ар, ал* (*вòрзувания* — срв. цслав. *верзание, тарпѣния, тарпѣния* — цслав. *терпение, малчѣние* — цслав. *молчание*), редукции *о > у, е > и* (*благувестување* — цслав. *благовествование, булѣния* — цслав. *боление, гувѣние, гувѣне* — цслав. *говение, прутивѣние, прутива́ние* — цслав. *противление, пригрешѣния* — цслав. *прегрешение*), лабиализация *и > у* (*жувѣние* (и *живѣние*) — липсва **Ф.**, преглас *а > е* след меки съгласни и йота (*малчѣние* — цслав. *молчание, плачѣние* (*плаченье*) — цслав. *плакание, слушѣние* — цслав. *слушание; покаѣние* (*пукаѣние*) — цслав. *покаяние*), елиминиране на епентетичното *л* (*правѣние* (*правѣния*) — цслав. *правление, управѣния* — цслав. *управление*).

В речника на Филкова липсват църковнославянски съответствия на: *бахтаніе*, *думаніе*, *духождание* (*духожданийа*), *живєніе* (*живєнійа*), *накладанѣа*, *пуплювание* (*пуплюванийа*), *развалєніе* (*развалєнійа*), *смєєніе* (*смєєнійа*), *умираніе*, *чєканіе*, както и, естествено, съответствия на отглаголни съществителни, образувани от гръцка или турска основа. Ако приемем, че тук наставката е *-ние*, а не *-не* (ако *-и* (в гръцкото писмо на оригинала) се третира като самостоятелен звук [и], не като белег за мекост), това говори за настаняването на един важен църковнославянски елемент и в съществителни с народна българска основа.

Виждаме наставката *-ние* дори и в някои отглаголни съществителни от чужда, неславянска основа — турска и гръцка, които се срещат в народния език на дамаскина: *джелатòвание* и *джелатòване* (*джелатòванийя* и *джелатòвания*) — чрез тур. от араб.; *дида̀ксувание* — от гр.; *каидѝсувание* (*каидѝсувание*) — от тур.

Забележителна е употребата на църковнославянско съществително на -*ние* заедно с народни съществителни в едно и също изречение: *Мѧлакъ грѣхъ слагатъ людѣте клевѣтанѣту и пакъ той е престѹпуваніе ту на врѹтъ еуангелскіе закън* (254.1) (заедно с отглаголно съществително на -*не*); *Сигѧ ут порвѹту развалѣние (развалѣнийѧ) ... ду сѣтнѹту развалѣну гудіни* 50269.40 (125.25) (заедно със субстантивирано страдателно причастие).

Съществителни с наставка от старобългарско -ѹѢ

кой ни щѣ (штѣ) да са чуди (чъуди) на чифуѣкту бѣзумие (бѣзумиа) 289.20 (216.19). **Ф** безумие; аджеба Георгие (Георгийа), радуѣта и весеѣлие ти доиде ут чѣсмете 241.33 (54.26), Сига ... весеѣлиату утиде 305.14 (241.38). **Ф** весе-
лие; Иисус Христос ... той да ни пумага нам да стѣгнѣме и на друга гудина
и на млогу гудини сас здравѣе (здравѣе), сас спасѣние 252.46 (72.15), И пак

ни иштите, ни трѡсеше и лек̑ ут̑ господа, дѣту дава̑ здравіе на болните (112.21), *И да пумагаши̑ гѡсподи на тѣе лѣудѣ ... и харизаи̑ тѣм берекѣт̑, дра̑к и длѣк̑ живѡт̑ и здравіи̑а* (146.10), *И да на прустѣ̑ нашіите грѣхове и да ни хариза̑ мло̑гу гудини бис̑ балну, бис̑ стра̑х, бис̑ зар̑а̑р, с̑а̑с берекѣт̑, с̑а̑с здравіе, с̑а̑с радѹста* (177.31), *ти̑ за нѣгувуту̑ здравіе (здравѣ̑е) да бидиши̑ (бѡдиши̑) есакчїе̑* 291.41 (220.10). **Ф** здравіе; *садо̑вїе, садо̑вїи̑а, садо̑вїа* вж. при формите с ж; *Синѹду̑ ите̑ да рече̑ сбирѡвїи̑а* (205.18) **Ф** срв. соборование 'църковен обряд над умиращ'.

Съществителните със стара наставка -ѹк̑ споделят пътя на съществителните със стара наставка -нѹк̑. Тези с развой на наставката към -и̑е като *безумїе, веселїе* се схващат като присъщи на по-високия стил на езика, свързан с църковнославянската традиция, а тези с развой към -е/-'е като *здраве/здрав'е* са безспорно присъщи на народния език (и поради групата -ра- срещу руското -оро-). *Безумїе, веселїе* и *здравіе* са включени в речника на старобългаризмите и църковнославянизмите в руския литературен език на П. Филкова. Колебанието в графическото предаване на думите в дамаскина — *безѹмїе* и *безѹмїа, весѣлїе* и *весѣлїа, здравіе* и *здравїи̑а, садо̑вїе* и *садо̑вїи̑а, садо̑вїа* вероятно се дължи на гръцкото писмо на оригинала. Разчитането *здравѣ̑е* най-точно отразява българския развой на наставката. *Садо̑вїе, садо̑вїи̑а* и *сбирѡвїи̑а* са народни форми по отношение съответно на корена *сад-* и *бир-* и представката *с-*, но с църковнославянска наставка -и̑е.

Праславянска група *dj, старобългарско жд

В дамаскина се натъкваме на единичен случай на предаване на съчетанието *dj с -ж- като в руски език — в думата за 'господарка' — *гѡспѹжа: чѹват̑ свои̑ гѡспѹжа̑ душ̑а* 277.49 (151.24–25). В църковнославянски се пази старобългарската форма с -жд-: *госпожда̑ Ф*. В дамаскина поради отмет на ударението върху първата сричка формата е с диалектна редукция *о > у*.

Епентетично -л-

Църковнославянски облик с епентетично -л-: *дѣту̑ сидѣ̑ сѣ̑н мой̑ възлѹблен̑* (вероятно погрешно вм. *возлѹблен̑* — Л.С.) *дра̑к, та̑м да сам̑ и̑ аз̑* (195.4), *тво̑и̑ат̑ сѣ̑н̑ възлѹблен̑* (195.36–37), *возлѹбленни̑ Петре, нимо̑й̑ са̑ кахарѡ̑ва̑ хич̑* (196.37).

Църковнославянски облик с епентетично -л-: *ти̑е̑ са̑ далѣ̑к̑ (делѣ̑к̑) пѡ̑т̑ землѣ̑ затѡ̑рени̑ у̑ темни̑ци̑ стра̑ш̑ни̑* 277.46 (151.21), *землѣ̑та̑ са̑ трѣ̑сала̑ стра̑ш̑ну̑* 278.46 (153.9), *Христѡ̑с̑ ку̑га̑ ходил̑ пу̑ землѣ̑та̑ и̑ испадил̑ ут̑ един̑ чилѣ̑к̑ мло̑гу̑ дя̑воле̑ (дѣ̑а̑воле̑)* 279.30 (154.12), *И̑ е̑ зѹ̑ва̑т̑ сфѣ̑та̑ землѣ̑ ут̑ гѡспѡ̑довите̑ уст̑а̑ на̑ прорѡ̑к̑ Моу̑ш̑и̑* (190.31), *Небѡ̑ту̑ са̑ ут̑ стра̑х̑ тра̑пѣ̑раше̑*

и землѣта са трѡсеше 296.24–25 (227.20), слонѣту пак угрѣ пусѣката землѣ 301.36 (236.4). Народни форми без епентетично -л-: да са загубѣт, дѣту хи виѣаха христиѣне, ут земѣта 237.42 (48.26), Тугава рѣѣаха сѣчките порви ут анадѡлѣката зѣме 237.44 (48.29), та утиде на Палестѣни на тѣхната земѣ 238.7 (49.3), Ут млѡгу ба[х]тѣние зелѣи са снагата му на земѣта ут карфтѣт 241.46 (55.1), и на нѣбу и на зѣме 251.30 (70.7), Врут на една зѣме ходѣме 252.29 (71.31), гѡсподи Иисусѣ Христѣ ... ти дѣту си излѣл ут небѡту на земѣта 257. 11 (78.40), Ниѣ знѣимѣ да са пуклѣнемѣ на истину гѡспот Иисуса Христа, дѣту стѣпса нѣбу и зѣме (140.2), Доидѣ ут нѣбу на земѣта и стѣна чилѣк сѣс снага (140.4), ти гѡсподи содиш и на нѣбу и на зѣме (145.39), и гулѣми чуда ште да стѡрем на небѡту и на земѣта (156.40), пумагай нам Богородѣца, цѣрица и на нѣбу и на зѣме 285.24 (165.12), И сугрѣши пѡрвѣе чилѣк Адам и разгневѣ са гѡспот на нѣгу и гу упѡди ѡт бѡжи рай и гу сурдѣса ѡт бѡжи рай на сѣе зѣме и гу приѣалнѣ да тѣгли на сѣе дѣнийѣ и земѣта да му рѣжда шѣпки и чѣли и да едѣ нѣгувиѣт хлѣб сѣс млѡгу салѣзи и сѣс млѡгу знѡи (169.21, 22), Кутрѣ е тоѣ дѣту стѣпса дѣньѣта и небуту и земѣта (174.31), ште да доидѣ гѡспот ... и ште да сади зѣме и нѣбу и дѣньѣта и врут лѣудѣте (182.6), слѣт трѣ дѣне штѣш да устѣвиш земѣта, да доидиш на нѣбу (194.25), врут дарвиѣту са навѣдаха на земѣта, та стѡриѣа метѣние на сфѣта Богородѣца (194.34), сѣн моѣ драк и саморѡден и лубѣзан, ти дѣту доидѣ на земѣта, та стѣна чилѣк ут моѣат корф, ти замиѣна (194.38), радуи са Бугурѡдице, да знѣиш ѡти слѣт трѣ дѣне ште да ѣдиш ут земѣта на нѣбу (195.31), Катѣ ма ѣмѣхте на земѣта сѣс снагата, таѣ пак штѣте да ма ѣмѣте пѡмуш сѣс Иисуса Христа (196.38), Иди сфѣта Богородѣце ... ут гнѣла зѣме на вечнѣе нѣбу (200.40).

Возлюблен безспорно е църковнославянска дума — не само поради епентетичното -л-, но и поради развоя ѣ > о в представката. Формата с епентетично -л- землѣ традиционно се смята за църковнославянска (цслав. *земля* [земля]), а формата без епентетично -л- зѣме — за народна българска (тенденцията в български е към изчезване на епентетичното -л-, за разлика от руския език, където то се пази). Но изследванията на Й. Заимов (1980: 170–202) и Ив. Кочев (1980: 104–107) показва, че тъкмо при тази дума обликът с епентетично -л- е засвидетелстван не само в старобългарските паметници, но и в българските диалекти и в българската топонимия. Следователно, може да се направи извод, че църковнославянската форма с епентетично -л- е намерила подкрепа в народни български облици. Като местна диалектна черта в Райковския дамаскин при тази дума трябва да се посочи прегласът 'а > е след мекото -л- (земл'а > землѣ).

Заключение

Семантична и стилистична разлика между думите с църковнославянско и народно застъпване на голямата носовка, напр. *му̀ка* и *ма̀ка*, не може да се открие. В значение ‘мъча се, правя усилие, стремя се’ глаголят *мо̀чем/ма̀чем* (от мжчители) не се среща в църковнославянски облик с -у-, а само в народен с -о-/-а- (те предават диал. *ѿ*): *мо̀чем/ма̀чем да...* (направя нещо).

Старобългарската група -ръ- между съгласни, в която *р* е сричковторно, се предава с църковнославянската група -ер- и диалектната българска група -ор-/-ар- (те предават диалектното *ѿр*), напр. *пѐрву* и *по̀рву/па̀рву*. Старобългарската група -ръ-, в която *р* не е сричковторно, е предадена с църковнославянско -ре- в съчетанието *кресна смѣрт*, срещу което в редовна употреба стои българското диалектно *корст*.

Срещу църковнославянските предлози и представки *во-*, *воз-*, *со-* (и с българска редукция *вуз-*, *су-*) се явяват спорадично българските съответствия *ва-*, *ваз-* (*вас-*), *са-*; постоянно се среща предлогът *фав* (*фаф*, *фаву*).

Широко разпространена е църковнославянската наставка -ние, порядък е -ие. Много от думите, образувани с наставката -ние, са претърпели диалектни промени в основата.

Засвидетелстван е един случай на предаване на съчетанието **dj* с *ж* като в руски език.

Един типичен църковнославянски белег — епентетичното -л- — се среща в думите *возлѹблен* и *землѣ*. Първата поради църковно-терминологичния си характер няма народно съответствие. Като народно съответствие на втората се явява форма без епентетично -л- — *земѣ*. Но трябва да се има предвид, че при тази дума в българските диалекти и в българската топонимия като реликти от по-старо състояние са засвидетелствани и облици с епентетично -л-.

Както беше казано в началото, формите с църковнославянска фонетика в Райковския дамаскин не са много. Но както и в други възрожденски текстове, те присъстват и тук, вплетени в народната реч на дамаскина. Облиците с църковнославянска и с народна фонетика не са стилистично диференцирани. Те се употребяват в еднотипни контексти, свързани с християнството; понякога се срещат в едно и също изречение. Само в единични случаи се чувства принадлежността на църковнославянизмите към един по-висок стил.

Цитирана литература

Георгиев БЕР 1971–2002 — Български етимологичен речник / Ред. В. И. Георгиев. БАН. София. 1971–2002. Т. I–VI.

Заимов 1980 — *Заимов Й.* Епентетично л в Супрасълския сборник // Проучвания върху Супрасълския сборник. София, 1980. С. 170–202.

Иванова-Мирчева Старобълг. Р. — Старобългарски речник / Отговорен ред. чл.-кор. проф. Дора Иванова-Мирчева. Т. I. София, 1999. Т. II. София, 2009.

Кочев 1980 — *Кочев И.* Съдбата на l-epentheticum в българския език // Български език. 1980. Кн. 2. С. 104–107.

Мирчев 1972 — *Мирчев К.* Старобългарски език. София, 1972.

Мирчев 1978 — *Мирчев К.* Историческа граматика на българския език. Трето изд. София, 1978.

Митринов 2005 — *Митринов Г.* Родопско книжовно наследство. Райковски дамаскин. Съставители: Хр. Гиневски и Г. Митринов. Издателство на Варненския свободен университет «Черноризец Храбър». Варна, 2005.

Станчев 1982 — *Станчев Кр.* Опис на славянските ръкописи в Пловдивската народна библиотека «Иван Вазов», постъпили след 1920 г. Офсетова база при Народната библиотека «Кирил и Методий». София, 1982.

Стоянов 1972 — *Стоянов М.* Райковски дамаскин // Родопски сборник. БАН. София, 1972. Т. III.

Стоянов 1964 — *Стоянов Ст.* Граматика на българския книжовен език. Фонетика и морфология. София, 1964.

Филкова 1987 — *Филкова П.* Староболгаризми и църковнославянизми в лексиката на руского литературного языка. Издателско-печатна база при ЕЦНПКФКС. София. 1987. Т. I–III.

Георги Митринов

Данни за «Златоградски сборник» в една публикация на родоповеда Стою Н. Шишков

Откритият в средата на 90-те години на XX в. родопски възрожденски писмен паметник Златоградски сборник, датиран от 1852 г., представлява несъмнен интерес за изследвачите на родопската и общобългарската възрожденска писмена традиция през втората половина на XIX в. Този интерес е свързан с наличието на два успоредни текста в сборника, гръцки и български. Първо е изписан гръцкият текст, а на всяка срещуположна страница е отбелязан българският му превод, предаден с гръцко писмо. Следвайки общобългарската възрожденска писмена традиция, местните родопски книжовници са превели гръцкия текст на местен родопски диалект, като е налице употреба и на книжовна по характер лексика.

Интерес представлява и тематиката на сборника. Първата му част е писмовник, включващ примерни текстове на писма до близки и роднини, до непознати, до лица с високо обществено положение и др. Откриват се и примерни текстове на завещание и на документ за даване пари назаем. Отделно в два текста са дадени напътствия как да се напише и оформи писмо. Важно е да се отбележи, че писмовникът е без аналог сред запазените до днес в български книгохранилища подобни писмени документи от тая епоха (Стоянов 1969; 1973).

Следва раздел за обучение по математика, който включва изписана таблицата за умножение, решението на примерни задачи с аритметични действия събиране и изваждане, а също изписани словом на гръцки език единици, десетици, стотици, хиляди, милиони. Този раздел завършва с написана на гръцки език рецепта за приготвяне на мастило, която включва подробни данни за материалите, от които се добива продуктът, а също и напътствия за изготвянето му.

Втората основна част на сборника включва гръцки препис и български превод на части от книги «Премъдрост Соломонова» и «Притчи Соломонови» на Библията. Така с тези библейски текстове сборникът добива

специфичен тематичен облик, различен от този на среднородопската дамаскинска книжнина.. Както отбелязва изследователката и добрата познавачка на българската дамаскинска книжнина Д. Петканова, «от произведенията на Дамаскин Студит, поместени в сборника «Съкровище», най-разпространени в българската книжнина са словата с евангелско съдържание и тези за живота на старохристиянски мъченици» (Петканова 1965: 40). Това важи и за двата открити досега дамаскински сборника от Среднородопието — Петковски дамаскин (Попконстантинов 1888) и Райковски дамаскин (Стойанов 1972; Митринов 2005).

Частта от книга «Премъдрост Соломонова» обхваща от с. 1 до 14 по пагинацията на сборника и започва със заглавен текст: Παρά Σολομώντη εγγρόμιον της / Σοφίας (с. 1) от Σολομώννα φαλλα νά μῦδρῳστα / (σοφίατα) (с. 2) *От Соломона фалба на мудруста (софиата)*. Следва пояснителен текст: Ενθάδε μετενέεσθен ἰνά τοῖς Ναίοις / εφημερινῇ αναμνήσθη ἡ (с. 1) τῷσα σά ηζβάδενι ζά да é να δετζάτα / катаδνέсно опомнѣние (с. 2) *Тъва са извадени, за да е на децата катаднѣсно спомнѣние* (2, II). От този текст стават ясни подбудите да се включат части от книга «Премъдрост Соломонова» на Библията в учебното помагало, като целта е те да се използват в обучението на учениците при усвояване на гръцки език, а и при писане с гръцки букви на български език. Текстът не е оформен подобно на библейския, в отделни мисли, отбелязани с арабска числова номерация, а представлява непрекъснат разказ в монологична форма, обхващащ части от глави 7, 8, 9 на посочената книга. Така на с. 2 се открива текст от т. 1–8 на гл. 7:

μπεχ η γιά от котρίτῳ омірат λιѣдие атίν / аднакаф катῷ бріт η ξεμороδνεμῳ, πάρβῳ / στέ да νέμῳ βνѣк η φαф κῳρέμ μάηтзін ζεχ / σνάγα η να аднаκβάσα μάтзна пátнаχ / ζέме, φ πάρф γλάς аднакаф катῷ бріт / πλάκναχ φαф πλένη са χράνεχ η сас γρί= / ζάνие, тῳδєние (γάλι é пáредин тзár са νι рáда / ήνακ аднаκβó ε бріттем βлізаниетῳ* аднаκβώ / ε сέкемῳ тзолéкῳ, ζáреді η тбá помóлоχ са / η мῳδρῳς дáде мί са, поήσкаχ η доήде μη δéχ / мῳδρη отсáдннх мῳδρῳста πό γιάтзе от стóл / тзáртзη η ηмáние ζа νíсто νí ποσláγαχ кóγáтῳ / стóриχ аγiáρ сáς мῳδρῳстá

*νά ζιβóтєς / η ηζлѣζáниєтῳ

Бех и ѱа от котриту омират лѳудие адин / аднакаф, кату врит и земнороднему, парву / ще да нему внук и фаф корем майчин зех / снага и на аднаква са мачна паднах / земеф парф глас аднакаф кату врит / плакнах, фаф плени са хранех и сас гри= / жание, трудение (гали е баредин цар са ни рада / инак аднакво е вриттем влизаниету аднакво / секему чолеку, зареди и тва помолох са / и мудрус даеде ми са, поисках и дойде ми дух / мудри, отсaднх мудруста и по ѱаце от стол / царци и имание за нищо ни послагах, когату / сторих айар сас мудруста *на животес земни / и излузаниету*

За разлика от гръцкия текст, в българския на различни места са отбелязани пояснения, означени с надреден графичен знак (*).

Текстът на с. 4 е от т. 3 до т. 13, а последната мисъл е от т. 25 и 26 на гл. 7: ...τῷιστο ἐ σαμ νά 8τῷιλ πρής χασετλήκειε δά / βαμ ημάνιέσῃ η νι σκρίβαμ τῷρμα ε / ὡτ μπόγβάτα σήλα η ογледάλδ νά ζά / κλιτῷξενῷ νά μπόγοβιτε рάποτη η κῷνι= / сμα νά χолπαβίναта μπόγβα.

...чисто е сам научил прис хасетликее да / вам иманиесу и ни скривам (т. 13) турма е / от богувата сила (т. 25) и огледалу на заключену на богувите работи и куни= / сма на хобавината богува. (т. 26).

Страница 6 обхваща т. 29, 30 от гл. 7 и началните т. 2, 3 и др. от гл. 8. На с. 8 се откриват части от т. 12–18 на гл. 8, а с. 10 е с текстове от т. 19–21 на гл. 8 и т. 1–5 на гл. 9. Част от текста на т. 5 от гл. 9 е включена на с. 12, наред с текст от т. 6, 10 – 13:

... ζαστό σαμ ράπ τβόη η σίν / ρατακίνην τη: // (т. 5, гл. 9 – с. 10, р. 15); τζолэк σαμ слал η μαλογόδεν η μάλακ νά / γίξμ, να σαδιέ η ζάκον (νόμος) (т. 5, гл. 9 – с. 12, р. 1).

... защо сам раб твой и син / ратакини ти: // (т. 5, гл. 9 – с. 10, р. 15); чолек сам слаб и малогоден и малак на йум, на садие и закон (номос) (т. 5, гл. 9 – с. 12, р. 1).

Последната с. 14 е с по-кратък текст, който обхваща т. 14–18 на гл. 9.

В края е изписано с по-едър шрифт: υπέρ τῆς Σοφίας τάν / τα Παρά τόν Σοφόν / Σολομόντος υἱύ Δαβίδ / τόν προφήτῃ ερρέ= / θησαν (с. 13) Ζαρέτ Σοφίατα σέβα δουμη / от Σοφόν Σολομώννα σίνα Δα= / βητοφ Прорόκοφ σα рé= / кани Зарет софиата сева думи от софῷ Солоμόна, сина Давиδοф Прорόκοφ са рёкани (с. 14). В края на гръцкия текст е отбелязана дата: 1852 Κατά ὑνίου, а по-долу, в десния край е изписано име А. Κυριάку – на евентуалния преписвач и преводач на тази част от сборника. Най-вероятно това е гръцкият облик на името на златоградския възрожденски деятел Ангел Киряков, с чиято дейност се свързва въвеждането в местното училище на обучението по роден български език (Шишков 1892: 3–10). Над всяка страница от гръцкия текст отгоре е изписано εγγόμιον, а над всяка страница от българския превод – της σοφίας.

Следващата, най-обширна част, (пагинация с. 16–104) започва със главни думи: ὡδε γράφωμαιν ταῖς παροιμίαι / τῷ Σολωμώντος (с. 15) τοῦβα πισοβάμε манέτα / Σολομόνοβη Τῷβα πῖсоваме манёта Соломонови (с. 16). Тя включва преписи на отделни части от книга «Притчи Соломонови» на Библията, като на всяка страница са изписани от 4–5 до 8–9 мисли с поучителен характер, означени с арабска числова номерация. В края е отбелязано: τέλος τών τοῦ Σολομοντος παροι / μων (с. 103) κονέτс νά σολωμόνοβите / прһтῷκη (с. 104) Конёц на Соломоновите прѣчки. Изписана

е дата: Σεπτεμβρίῃ: 13: 1852: *Септемвриу*, 13, 1852 и отдолу е добавено име Νικόλαος Δήμου (с. 103) Νικόλαος Δήμῃ (с. 104). Най-вероятно става въпрос за известния лекар хаджи Никола Димов от Даридере (дн. Златоград), учил медицина в Александрия (Египет).

На всяка страница с гръцки текст отгоре е изписано Παροιμίαι, а на страниците на българския превод - Σολομώντος, т.е. *притчи Соломонови*. Прави впечатление че няма системност и последователност при изписване на отделните мисли. Така част от текста на първа глава (началните 28 точки) е разпределена съответно в текстове на сборника: на с. 16 — от т. 1 до 6; на с. 18 — от т. 7 до 12 включително; на с. 20 — от т. 13 до 20 включително; на с. 22 — от т. 21 до 28 включително. Части от последната глава 31 на книга «Притчи Соломонови», озаглавена «Думи на цар Лемуила. Поука, с която го е поучила майка му» (от т. 9 до 30 включително) са включени в текстовете от сборника на с. 100 — от т. 9 до 15 включително; с. 102 — от т. 17 до 22 включително; с. 104 — т. 23, от т. 25 до 30 включително: (с. 104):

- 1: λήτξεν στάνα μαζέ νέιν να βρατά η κογά (т. 23)
сѣдне να ζπερέβисте сѧς стѧртѧη
- 2: γιὰκῆς η κρασотѧ са оплѧкал η ποβεσελή са (т. 25)
να дѧне стѧρη.
- 3: оотѧ νέηνη отбѧρη смѧшленη η сѧς ζѧкон (т. 26)
η мѧрка си κλάδε νѧ ηζѧкет νέην.
- 4: βοζδѧγνα си тѧεδѧта η стѧναχα μπѧγάти (т. 28)
(κѧζѧντίсѧχα) η μαζѧт νέην ποфѧλη νεѧ
η рѧтѧη η: лѧζλίβο оγѧδѧние η парѧтика (т. 30)
καματνινѧ νέμα φαф τέπε.
оотѧ распрѧна млѧγοοслобѧ са страχ
γоспѧден тѧ βѧ да фѧλη.
1. личен стѧна мажет неин на врата и кога (т. 23)
седне на зберевище сѧс старци.
2. ѧѧкус и красота са облекал и повесели са (т. 25)
на дене стари.
3. оста неини отвори смислени и сѧс закон (т. 26)
и мерка си κλάде на изикет неин.
4. воздигна си чѧдата и стѧнаха бугати (т. 28)
(κѧзантисѧχα) и мажет неин пофѧли неѧ
и рече и: лѧжливѧ огадание и парѧтика (т. 30)
камаτнина нема фаф тебе.
оста расбрана благословева са страх
господен тава да фѧли.

Понякога части от две глави са написани на една страница в сборника:

(с. 68):

- 1: 'От оостá прaбoбéδнн тетζέ μύδpυς, ηζίκ (гл. 10, т. 31)
κρίφ пák сá рaсcо́пoвa.
- 2: μπάρoνoι λίσδιeм πράβιμ eтζέ дáрпa, oсстá (гл. 10, т. 32)
пeςβeрníтζκi сá ηςκpиβéβaт.
- 3: τέγлeνiε κpίβς γνoσтá oπpές μπόгa (гл. 11, т. 1)
тeрeζίe πpάβi пpηήμa тóη.
- 4: καтéγ блéζe кáрaνiе тáμς η лoсoтíнa
oсстá нa σμiрéνiе oтζéт сa μýδpυς.
- 5: дýсe μплaγoσлoбéнa сéкa мiрнa тζoлéκ
сaрdít νe é дoпpé σμήσлeν.
- 6: Кóηтς σпήpа ζήтς тóη стe дá γó oсáβη (гл. 11, т. 26)
нá ηζитζнeтζи μлaγoσлoβiа пáк
нá γлáβa кóηтς γý дáβa.
- 7: кóηтo сa бéрβa нá ηмáνиeý σи тóη стe (гл. 11, т. 28)
дá áδнe.
1. *от оста правоведни тече мудрус, изик (гл. 10, т. 31)*
криф пак са рaсcипoвa.
2. *барной лyдeм пpавим тeчe дapбa oстa (гл. 10, т. 32)*
бeсвepницки сaиcкpивeвaт.
3. *тeглeниe кpивy гнyсyтa oпpeш бoгa (гл. 11, т. 1)*
тeрeзиe пpavi пpишмa тoй.
4. *кадету влeзe кapаниe, тaмy и лoшoтинa,*
oстa нa смиpенитe oчeт сa мyдpyc.
5. *дyшe блaгoслoвeнa сeкa миpнa, чoлeк*
сapдит нe e дoбpe смислeн.
6. *кoйтy сбиpа житy, тoй щe дa гo oстaви (гл. 11, т. 26)*
нa изичници, блaгyслyвиa пaк
нa глaвa кoйтy гy дaвa.
7. *кoйтo сa вepувa нa иманиeтy си, тoй щe (гл. 11, т. 28)*
дa пaднe.

Въпреки че писменият паметник е открит едва в края на XX в., част от него е била публикувана още в началото на века, на страниците на сп. «Родопски напредък» (1905, кн. 2, с. 98-102), издавано от родоповеда Ст. Н. Шишков. Тя представлява публикация на малък откъсляк от текстовете, включени в най — стария известен засега възрожденски писмен паметник от Среднородопието — Златоградски сборник, датиран от 1852 г. (Митринов 1997: 36). Текстът е публикуван в рубрика «Народни умотворения из Родопите», раздел 1. «Народни приказки из Дарь-дере (Записал

Ст. Н. Шишков)», и е съпроводен от кратка пояснителна бележка под линия. Тази бележка съдържа ценни данни за възрожденската история на градеца Даръдере (дн. Златоград):

«Горните откъслеци случайно намерих из бележките си от 1890 година. Доставени ми са от един мой приятел — учител, родом от с. Даръ-дере, комуто по известни съображения не е удобно да споменавам името сега. Това са преводи от гръцки на местния български говор из библейските книги, давани като уроци на учениците там, преди да бъде въведен българския език в училището им, т.е. нещо преди 40-50 години. В същото време те са служили и за проповед в черквата и поради това се казвало вазове от глаголът вази — проповядва, поучава. Като езиково градиво от тоя вътрешен Родопски край, те са интересни, поради което ги и предаваме чрез сп. «Родопски напредък» на читателите» (Шишков 1905: 101).

От цитираната бележка не става ясно кой е собственикът и приносителят на въпросния текст, но като разказвач на две народни приказки по говора на Даръдере, публикувани в същата рубрика непосредствено преди текста, е посочено лице с инициали К. А. По-точно в края на първата народна приказка е отбелязано: «Слушана от К. А. през 1891 год.» (с. 100), а в края на втората е изписано: «Слушана от същия» (с. 101). Тези инициали съвпадат с имената (собствено и бащино) на известния според златоградските краеведи последен собственик на учебното помагало Костадин Александров (Митринов 2000: 3). Дори според откривателя на «Златоградски сборник» — местния краевед Васил Манолов —, писменият паметник е открит заедно с други книжа като част от архива на даръдерския възрожденски деятел Костадин Александров. Твърде вероятно е текстът да е бил предоставен от въпросния Костадин Александров, който по устни сведения на златоградския краевед В. Пачилов наистина е бил учител в даръдерското училище, макар и за кратко, в началото на 90-те години на XIX в., преди да започне да се занимава с търговия.

Интересно е да се спомене, че Костадин Александров не е отбелязал името си в бележките (приписките) в края на Златоградски сборник, макар там да се откриват 18 антропонима, датирани от 1855, 1867, 1870, 1874 г. Най-вероятно той по-късно е станал собственик на сборника, но не са ясни подбудите да не напише името си там, каквато е била тогавашната традиция.. Така например последният собственик на Райковски дамаскин, датиран от 1859-1860 г., — Георги Радев — не само е добавил текстове в сборника, под които е изписал името си, но и е изтрил имената на истинските преводачи или преписвачи на писмения паметник, като на същото място е изписал своето име. Навярно в случая става въпрос и за моралните подбуди на отделните притежатели на писмени паметници,

които са били колективно дело. Освен това е важно да се спомене, че през 60-те и 70-те години на XIX в. учебното помагало сигурно все още е било актуално и се е използвало при обучението в местното училище, докато през 90-те години на същия век използването му навярно вече е било анахронизъм.

Трябва да се отбележи, че твърде малко се знае за Костадин Александров като възрожденски и просветен деятел от Даръдере (дн. Златоград). Името му дори не е включено в изследването на Хр. Гиневски за родопската интелигенция през Възраждането (Гиневски 2001), което показва че все още има бели петна в проучването на този важен за родопската история период.

От друга страна кратката бележка под линия дава нови сведения за развитието на учебното и книжовното дело в Даръдере в средата на XIX в. На първо място по безспорен начин Ст. Н. Шишков утвърждава, че въпросният писмен паметник е преведен от гръцки език на “местния български говор», което говори за една много добра езикова подготовка на местните даръдерски даскали, превели текстовете. Освен че учебното помагало е било преписано и преведено от гръцки език, може да се предположи, че даръдерските книжовници сами са го създали, като са включили материали по математика, вероучение и др. с цел да бъде използвано в обучението на учениците по гръцки език, български език, математика, християнска религия (Митринов 2003: 4). В сравнение с тези преводи, преводите на дамаскинска книжнина от Среднородопието са твърде по-свободни, с доста пропуски и грешки (по данни от предварителни бележки върху текстовете на Райковски дамаскин).

Споменава се, че преводите от библейските книги били “давани като уроци на учениците там, преди да бъде въведен българския език в училището им, т.е. нещо преди 40–50 год.». От този кратък цитат може да се направи извод, че става въпрос за периода преди въвеждането на обучението по български език в местното училище, съпадащ с прехода от килийно към светско училище. Според данните на Ст. Н. Шишков това е времето между 1855-1865 г. (50-те и 60-те години на XIX в.). Тази датировка, макар и с твърде широки граници, в общи линии е вярна, защото според някои изследователи до към края на 50-те години на XIX в. обучението в среднородопските училища се е водило преимуществено на гръцки език (Гиневски 1994: 59), а в Даръдере гръцкият език е господствал напълно в обучението на учениците до 1852 г. (Шишков 1892: 131).

Авторът свидетелства, че въпросните кратки религиозни текстове, преведени от даръдерските книжовници, са били използвани за «вазове», т.е. проповеди при богослужението в местната черква, което е било

традиция през тази епоха в Среднородопието, още повече, че тогава често в християнските села службите на попа и на учителя били съвместявани, поради липса на добре подготвени учители (Гиневски 1994: 60).

Опитното око на родоповеда веднага е открило важноста на изпратените му писмени материали и той, макар и доста по-късно, ги публикува. Навярно предадените на Ст. Н. Шишков материали са само преводи на религиозни библейски текстове от втората част на сборника. Иначе едва ли родоповедът би пропуснал да спомене за наличието на писмовник с примерни текстове на писма и на документи за даване пари назаем, завещания и др. Не е ясно защо приносителят и притежател на сборника е избрал само религиозните текстове. Може би е било преценено, че тези текстове са по-актуални във връзка с възраждането на местното малобройно християнско население и борбата му за черковна и политическа независимост. Тук отново трябва да се спомене, че не са ясни подбудите на даръдерските просветители да включат старозаветни библейски текстове в създаденото от тях учебно помагало. Ако това е препис на гръцко учебно помагало, те механично са пренесли текста. Но ако сборникът е компилация от включени преписани разнородни гръцки текстове, които в последствие са и преведени, то може да се предположи, че текстовете от книги «Притчи Соломонови» и «Премъдрост Соломонова» на Библията са предпочетени заради нравоучителния си характер.

Както е отбелязано и в заглавието на краткия текст, публикуван от Ст. Н. Шишков «Преводи от гръцки из книгата „Притчи Соломонови“ на Даръ-дерски диалект» (с. 101), включеният материал обема само части от свободния препис на различни глави на книга «Притчи Соломонови» във втората част на Златоградски сборник. Така от текста на с. 16 в сборника са включени т. 1–3; от текста на с. 18 – т. 4–5 и част от т. 6; от текста на с. 20 – част от т. 6 и т. 7.

Езикова характеристика

Прави впечатление, че предоставеният текст не е предаден дословно, а са налице някои поправки, като целта е той да добие напълно диалектен облик. Знайно е, че в Златоградски сборник като учебно помагало е налице много по-голямо книжовно езиково влияние, за разлика от среднородопските дамаскински текстове, чиито облик е почти изцяло диалектен (Митринов 2001: 31). Така от текста на първоизточника са премахнати всички ония фонетични особености, които имат книжовен характер. Едва ли може да се приеме, че предоставилият текста даръдерски възрожденски деятел сам се е решил да го промени, без да е бил насочен евентуално

от Ст. Н. Шишков. Голяма е вероятността редактирането на текстовете да е дело на самия Ст. Н. Шишков, който е имал опит като издател на вестници и списания в набирането на диалектни текстове от Родопите.

1. Фонетични различия.

1.1. Непоследователно отбелязване на редукция $o > y$.

В преписа е налице широко застъпена редукция $o > y$, която е избягвана или по-точно отбелязвана непоследователно в текстовете на първоизточника: *мане Сулумѡнуви* (РН) вм. *мане Σολομόνοβη мане Соломѡнови* (Зл. сб.), *страх Гѡспудуф* (РН) вм. *отрахѣт γѡспотоф страхѣт гѡспотоф* (Зл. сб.), *ѡкул* (РН) вм. *ѡкол ѡкол* (Зл. сб.); *ут* (РН) вм. *от от* (Зл. сб.); *мѡлку* (РН) вм. *мѡлко мѡлко* (Зл. сб.); *чулѣка* (РН) вм. *тѣолѣка чолѣка* (Зл. сб.) и др.

Отбелязване на звук *e* с диграф *ea* в преписа, независимо дали е застъпник на стб. Ъ или на стб. Ь:

- *ea* < стб. Ъ: *вѣара* (РН) вм. *βѣра вѣра* (Зл. сб.) < стб. ЪѢРА; *бѣага* (РН) вм. *мλѡγѡ бѣага* (Зл. сб.) < стб. ЪѢГАТИ; *на среадѣ* (РН) вм. *να средѣ на средѣ* (Зл. сб.) < стб. СРѢДЪ;

- *ea* < стб. Ь: *тѣамна* (РН) вм. *тѣмνα тѣмна* (Зл. сб.) ТѢМНЪ.

Според установената възрожденска писмена традиция по българските земи, за отбелязване на специфичния за българския език звук ъ, при използване на гръцка графична система се употребява графема α. В публикувания препис той е заменен с кирилски диграф ъа:

- ъа < стб. Ъ, Ж: *пѣат* (РН) вм. *пат пат* (Зл. сб.) < стб. ПЖТЬ; *скѣапу* (РН) вм. *σκѣλѡϛ скѣапу* (Зл. сб.) < стб. СКЖПЪ; *кѣарф* (РН) вм. *карф карф* (Зл. сб.) < стб. КРЪВЪ; *пугѣалним* (РН) вм. *πογѣλνιμ погѣалним* (Зл. сб.) < стб. ПОГЪЛТИТИ.

- ъа < ъ < стб. Ь: *напѣалним* (РН) вм. *ναпѣλνιμ напалним* (Зл. сб.) < стб. НАПЪЛНИТИ; *пѣарѣу* (РН) вм. *пѣарѣу пѣарѣу* (Зл. сб.) < стб. ПРЪВЪ.

Освен това са налице и примери в преписа, в които е направен опит да се замени диалектният облик с такъв, характерен за черковнославянската писмена традиция: *по-мудар* (РН) вм. *по мѣдар по-мѣдар* (Зл. сб.) < стб. МЖДРЪ. В случая не става ясно какви са подбудите на нормализаторите на текста да го архаизират, като не посочват характерни особености на местния родопски говор.

Докато в целия текст на Златоградски сборник се открива едва един пример на запазен преглас *e > u*, характерен за говора на Златоград, то в преписа са налице цели два, без те да са засвидетелствани в първоизточника: *зѣмеа 'вземе'* (РН) вм. *ζѣме зѣме* (Зл. сб.); *зѣмимеа 'вземем'* (РН) вм. *ζѣμιμε зѣмиме* (Зл. сб.).

В отделни случаи нетрадиционният за местните говори словоред, използван в Златоградски сборник, е бил нормализиран в преписа: *Първата мудрус еа* (РН) вм. *първата е мудрус* *Първата е мудрус* (Зл. сб.).

4. Лексикални различия.

4.1. Характерна за преписа, в сравнение с първоизточника, е замяна на една лексема с друга. Най-често това е направено с цел да придобие текстът в по-голяма степен диалектен облик: *Сева, кутриту слушеа...* (РН) вм. *сѣва кѡтѣ слѣше...* *Сева кѡту слѣше...* (Зл. сб.); *И кутриту ѿма дѹма...* (РН) вм. *ѣ кѡтѣ ѿма ѣѹм...* *И кѡту ѿма ѣѹм...* (Зл. сб.).

Понякога тези опити водят до неточно предаване на автентичния текст: *...да скрѹмеа ф зѹмеа чулѣака прѣвеак* (РН) вм. *...да скрѣѹме фаф зѣме чулѣака прѣведнек* (Зл. сб.). В случая облик *прѣвеак* (РН) е с по-общо значение и не може да предаде точно значението на облик *прѣведнек* (Зл. сб.). Същото важи и за следващия пример: *...нак дилѣд'би клѣди на среадѣ нам* (РН) вм. *...нак делѣт си клѣди на средѣ нам* (Зл. сб.). Тук не става ясно защо лексема *дел дел* е заменена с лексема *дилѣдби* (мн.ч.), от което изразът става безсмислен!

Съвсем несполучлива е замяната в следния пример: *...да раз'ѹмиш дѹма умѹита и прѣѹ...* (РН) вм. *...да расѣѹмиц дѣѹа ѣѹѣта ѣ прѣѣда...* *да расѣѹмим дѹма ѣѹѣта и прѣѣда...* (Зл. сб.). Докато съчетание *дѹма ѣѹѣта* дѹма *ѣѹѣта* е употребено в Зл. сб. със значение 'неразбираема дума, дума с преносно значение', то в преписа съответствието и *дѹма умѹита* се възприема със значение 'умна дума'! Същото важи и за опозицията *прѣѹ* (РН) — *прѣѣда прѣѣда* (Зл. сб.), като първият облик е със значение 'нещо правилно, право', а вторият — със значение 'правда, истина'.

Понякога замяната е напълно нелогична, като на практика няма никаква връзка между двете употребени лексеми: *И кутриту ѿма дѹма...* (РН) вм. *ѣ кѡтѣ ѿма ѣѹм* *И кѡту ѿма ѣѹм* (Зл. сб.). От това и текстът на преписа придобива съвсем друго значение, в сравнение с този в първоизточника.

Интерес представлява замяната на използвания в оригиналния текст гърцизъм *промиде* *промиде* (мн.ч.) 'желания' с посочената като характерна за говора на Даръдере (дн. Златоград) дума *прошеати* (мн.ч.): *...и нимѣй беага ут прѣѣи прѣшеати* (РН) вм. *...ѣ ѣѹѣѣ ѣѣѣа ѣт прѣѣѣ промиде* *ѣѣѣѣѣѣ ти и нимѣѣ бѣѣга ут прѣѣи промиде ѣѣѣѣѣѣ ти* (Зл. сб.). Според приложения в края на книжката на сп. "Родопски напредък" речник, думата е отбелязана със значение 'пътища, права посока, ходене'. Интересно е, че тази дума не е включена в Родопски речник на Т. Стойчев (Стойчев 1965: 119-314; 1970: 152-221; 1983: 287-353), което показва, че тя навярно

днес не е с широка употреба в говора, ако въобще е оцеляла. В случая употребата ѝ може да се приеме като принос към родопската лексикография на дарьдерския книжовник, включил я в преписа на част от Златоградски сборник, изпратена на родоповеда Ст. Н. Шишков.

4.2. Налице е и изпускане на отделни думи в направения препис или замяната им с други.

В отделни случаи в преписа са изпуснати повече от една дума, като е извършено своеобразно съкращаване на текста: *...да гу пугълнем кату жендем* (РН) вм. ...*δα γ' πογάλνιμ κατ' τζεντέμ τζηφ η δα βδίνγημ σπομίνатиέτ' μ' от ξεμέса ...да гу погълним кату джендем джиф и да вдѣгним споминатиѣту му от земѣса* (Зл. сб.); *...и нимой бѣага ут прѣви прѣшеати...* (РН) вм. η νιμόη μπαιγѣ от прѣви промидиѣ мѣητζινη τι *...и нимой бѣага от прѣви промидиѣ мѣηчини ти* (Зл. сб.).

Налице е и невключване в преписа на поясняващи думи, чиято употреба е характерна за възрожденските ръкописни текстове: *...царѡвашеа на Исрал'* (РН) вм. ...*τζαρόβασε νѧ (ιѣρσαλήμ) νѧ ισραήλ ...царѡваше на (Йерусалим) на Исраїл* (Зл. сб.).

Както бе отбелязано и по-горе, открива се и замяна на една дума с друга в преписа, което променя смисъла на изречението: *...и да раз'умѣш дѹма умувѣта и прѣву, за да дам на будалѣ хѣтрус...* (РН) вм. η δα ρασιγѣμς δѣμα γѣβѣта η прѣβδα ѣσѣва стѧ δα δѧμ νѧ пѣδαλѣ *..и да ρѧсиѹмѣм дѹма ѣувѣта и прѣвда, ѣстина шѧ да дѧм на будалѣ...* (Зл. сб.).

Макар, също в отделни случаи, да е засвидетелствано и дословно предаване на текста от първоизточника в преписа, по съображения на преписвача: *Сѣнеа нимой да вѣрвиш на пѧт с теах, теахнитеа нѡги на лѡшу тѣарчѣат и бѣарзи са да истѹреат кѣарв.* (РН) вм. σѣνε νημόη δα βαρβѣз νѧ пат сѧς тѣх, тѣхните νόγη νѧ λόσѣ тарτζѣт η лѧρζη σα да ιστѣрет кѧρφ. *Сѣне, нимой да вѣрвиш на пѧт сѧς тѣх, техните нѡги на лѡшу тарчѣт и бѧрзи са да истѹрет карф* (Зл. сб.).

Кратката съпоставка на двата текста показва стремеж на създателите на нормализацията от началото на XX в. да добие тя изцяло диалектен облик. Навярно това е направено с цел да се публикуват писмени образци от говора на южнородопския градец Дарьдере (дн. гр. Златоград), за който тогава все още малко се е знаело. Такава е била политиката на създателите на сп. «Родопски напредѣк», което тогава се явява важен и често единствен източник на данни за говорите на български родопски и тракийски села, останали в границите на османската империя, като тези данни са били използвани от наши и чужди езиковеди. А нормализацията на текста, независимо чие дело е тя, дава важна информация за тогавашното състояние на говора на Дарьдере (дн. Златоград).

Цитирана литература

- Гиневски 1994 — *Гиневски Х.* Родопското Възраждане. Смолян, 1994.
- Гиневски 2001 — *Гиневски Х.* Родопската интелигенция през Възраждането. Смолян, 2001.
- Дьомина 1968 — *Дёмина Е.* Тихонравовский дамаскин. Болгарский памятник XVII века. Т. 1., С., 1968.
- Митринов 1997 — *Митринов Г.* Най-старият известен досега писмен документ в Родопите от епохата на Възраждането // Българска реч. 1997. № 3—4.
- Митринов 2000 — *Митринов Г.* Златоградски сборник. С., 2000.
- Митринов 2001 — *Митринов Г.* За възрожденската писмена традиция в Среднородопието по данни от писмени паметници от 50-те години на XIX век // Родопите през XIX и началото на XX век / Език, култура, история. Смолян, 2001.
- Митринов 2003 — *Митринов Г.* Златоградски сборник — среднородопски възрожденски паметник от средата на XIX век (Автореферат на дисертация). С., 2003.
- Митринов 2005 — *Митринов Г.* Родопско книжовно наследство. Райковски дамаскин. Варна, 2005.
- Петканова 1965 — *Петканова-Тотева Д.* Дамаскините в българската литература. С., 1965.
- Попконстантинов 1888 — *Попконстантинов Х.* Материал за изучаване на родопското наречие. СбНУ. Кн. 1, 1888. Кн.2, 1889.
- Стойчев 1965 — *Стойчев Т.* Родопски речник // Българска диалектология / Проучвания и материали. № 2, 1965.
- Стойчев 1970 — *Стойчев Т.* Родопски речник. Първо допълнение // Българска диалектология / Проучвания и материали. 1970. № 5.
- Стойчев 1983 — *Стойчев Т.* Родопски речник. Второ допълнение, под редакцията на М. Сл. Младенов // Родопски сборник. 1983. № 5.
- Стоянов 1969 — *Стоянов М.* Български ръкописи с гръцки елементи // Известия на Народната библиотека «Кирил и Методий». 1969. №. 9.
- Стоянов 1972 — *Стоянов М.* Райковски дамаскин. Родопски сборник. 1972. № 3.
- Стоянов 1973 — *Стоянов М.* Опис на гръцките и други чуждоезични ръкописи в Народната библиотека «Кирил и Методий». С., 1973.
- Шишков 1892 — *Шишков Ст.* Кратки описателни бележки за Даръдеренска каза и градеца Даръдере // Родопски старини. 1892. № 1—4.
- Шишков 1905 — *Шишков Ст.* Народни приказки из Даръ дере // Родопски напредък. 1905. № 2.

Научное издание

Язык Библии: лингвотекстологические исследования

ответственные редакторы: д.ф.н., гл.н.с. *Г.К. Венедиктов*
проф. д-р *Елка Мирчева*

Научна публикация

Езикът на Библията: езиково-текстологични проучвания

отговорни редактори: д.ф.н., гл.н.с. *Г.К. Венедиктов*
проф. д-р *Елка Мирчева*

Выпускающий редактор *М.В. Беглецова*
Оригинал-макет *Н.Г. Философов*
Дизайн обложки *Е.В. Кудина*

Подписано в печать 29.11.2012. Формат 60×90 ¹/₁₆
Бумага офсетная. Печать офсетная
Усл.-печ. л. 12,5. Заказ № 2758
Тираж 500 экз.

Издательство «Нестор-История»
197110 СПб., Петрозаводская ул., д. 7
Тел. (812)235-15-86
e-mail: nestor_historia@list.ru; www.nestorbook.ru

Отпечатано в типографии «Нестор-История»
198095 СПб., ул. Розенштейна, д. 21
Тел. (812)622-01-23