

## ДОГМАТИЧЕСКАТА ЕКЗЕГЕЗА И БОГОСЛОВСКИЯТ ЕЗИК В ПОХВАЛНО СЛОВО ЗА ЙОАН БОГОСЛОВ НА ЙОАН ЕКЗАРХ

**ТАТЯНА ИЛИЕВА**

КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ НАУЧЕН ЦЕНТЪР  
ПРИ БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ  
*ilieva\_tatyana@abv.bg*

Обект на изследователско внимание в публикацията са думите със специално богословско съдържание в Похвално слово за Йоан Богослов. Разгледана е концептуалната и езиковата страна на богословската лексика в хомилията, след което въз основа на конкретните наблюдения са направени изводи за разволя на терминологичния пласт в речника на старобългарския език от Симеоновата епоха.

*Ключови думи:* българска историческа лексикология, история на терминологията, Йоан Екзарх

## DOGMA TIC EXEGESIS AND THE THEOLOGICAL LANGUAGE IN JOHN THE EXARCH'S *ENKOMION TO JOHN THE THEOLOGIAN*

**TATYANA ILIEVA**

CYRILLO-METHODIAN RESEARCH CENTRE, BULGARIAN ACADEMY OF SCIENCES  
*ilieva\_tatyana@abv.bg*

This study is focused on words with special theological usage in the *Enkomion to John the Theologian*. Its main concern are the conceptual and linguistic aspects of the theological lexis found in the homily. Based on the observations, the author draws conclusions about the development of the terminological layer of the vocabulary of the Bulgarian language of Tsar Symeon's age.

*Keywords:* Bulgarian diachronic lexicology, history of terminology, John the Exarch

Разностранны и плодотворни са научните търсения на изтъкнатата наша изследователка от втората половина на XX в. проф. Дора Иванова-Мирчева. Сред многобройните ѝ заслуги за развитието на българистиката трябва да се отбележи и нейният принос в проучването и обнародването на па-

метници от средновековната ни литература. В тази сфера особено значим е влогът на изследователката за въвеждането в научно обращение и изучаването на Йоан-Екзарховото книжовно наследство. Публикуваните от нея в началото на 70-те години на миналия век Слово за Преображение и Похвала за Йоан Богослов по българския препис от 1359 г. (Иванова-Мирчева/Ivanova-Mircheva 1971) запълват съществена празнина в старобългарското изворознание, защото за разлика от двете главни съчинения на автора, които са многократно изследвани и издавани, неговите проповеди се явяват една от слабо проучените страни на творчеството му. Първият том на поредицата „Йоан Екзарх Български. Слова“ слага началото на систематичното издаване на хомилетичните творби на книжовника. Публикуваният текст на всяко от словата е придружен от уводна студия, в която се прави детайлен езиков и литературен анализ на паметниците.

Едни от неизследваните аспекти на съдържателната и езиковата страна на Йоан-Екзарховите проповеди са тяхната теологическа рамка и свързаният с нея понятиен апарат, ако се изключи беглото представяне на терминологичната им лексика в излезлия през 2019 г. „Терминологичен речник на Йоан Екзарх“ (Тотоманова, Христов/Totomanova, Hristov 2019)<sup>1</sup>. В тази статия ще разгледам концептуалната и езиковата страна на богословската лексика в Похвално слово за Йоан Богослов (ПЙБ), след което въз основа на конкретните наблюдения ще направя изводи за развоя на терминологичния пласт в речника на старобългарския език от Симеоновата епоха.

В ПЙБ има думи с терминологично значение от почти всички подсистеми на богословието:

**ОНТОЛОГИЯ:** быти, същъе, същество, съсъщъе, ипостасъ, ѳстество, образъ, прѣбывати;

**ГНОСЕОЛОГИЯ:** вѣдѣнъе, вѣдомъ, невѣдомъ, познати, знаемъ, незнаемъ, разоумѣти, неразоумѣемъ, осажимъ, вѣра, вѣровати;

**БИБЛЕИСТИКА:** ветъхъи завѣтъ, мосии, пророкъ, еѳаггелъе, еѳаггелистъ, апостолъ, паулъ, оученъе;

**ЕРЕСИОЛОГИЯ И АПОЛОГЕТИКА:** еретикъ, оумышлѣи чловѣчьскъ, кръстити и кръщенъе (по отношение на еретиците – 35a8, 35a15), както и определената за Сина в еретическите учения неподобнъ (34b6, 15; 35a14), тварь (35a5); артемъ, жрьць, идолине, цръквице, капице;

**ТРИАДОЛОГИЯ:** троица, отъць, сынъ (инчадъ), нерастѣпъ, слово (~ въ ипостаси), отъ тогожде същина/божества сын, сын въ бозѣ, неразлжчно отъ него сын, доухъ свѣтын;

**КОСМОЛОГИЯ:** творьць, творитель, сътворити, миръ (въсь, съ), тварь (въста), /съ/звѣданъе;

**учение за безплътните сили:** ангелъ (*прен.*), дяволъ, прѣлѣсть;

**антропология:** чловѣчская, слово, доуша, оумъ, немощь;

**икономѣя (домострой) и сотириология:** оуправити; съпасенѣе (чловѣчскоѣ);

**христология:** христосъ, сънѣти, плѣтъкъ одѣкати сѧ (слово иже одѣкѧвъ сѧ плѣтъкъ), животъ, свѣтъ (~ истиньныи), поновити сѧ, оупразнити, дары дати, въставляти мрътвынѧ, животворити;

**еклесиология и мистериология:** цркъы, исповѣданѣе, исповѣдати, оучение, вѣрънии, пастырь, овьца христовы, епископъ; казати 'наставлявам, оглашавам', кръстити, кръщенѣе (примати); покапанѣе, казань;

**агиология:** доухъ свѧтыи прияти, чоудеса сътворити, цѣльбы сътворити, мрътвынѧ въставити, грѣшнынѧ миловати 360<sup>2</sup>, земныи ангелъ;

**есхатология:** сждъ, сждити, осжжденѣе прияти, днь сждьнъ, си жизнь ≠ бесконьчьнаѧ жизнь;

**етика:** грѣшнъ, грѣшникъ, праздньство, невѣръныи, зълъ, блждъ, прокоудливъ, надежда.

Поради ограниченията в обема в тази статия ще се спра основно на терминологичната лексика от първата част на хомилията предвид нейния философско-богословски характер.

Безспорно най-употребима от разглежданата категория думи в текста на ПЙБ е думата **богъ**, която е изобщо една от най-често използваните думи в средновековната българска литература предвид нейната религиозна насоченост. Тук тя има 39 употреби + 4 фиксации на относителното прилагателно **вожи**<sup>2</sup> (общо 43 пъти). В ПЙБ се използва:

– Като общо наименование на християнския Бог (33618 (цит. Евр 1:1-2); 3062; 3262; 33a1, 2, 10, 19, 20; 33610; 34614, 36a8, 616; 37a20; 39a15; 3965; 39610 цит. 39617, 40a2).

– В триадологични контексти, съответно по отношение на Първото Лице на Пресветата Троица (31a11), или по отношение на Втората ѝ Ипостас – в съчетание с апозиция **слово** (3062, 31618). Като отделна група тук се отделят употребите в многократно цитирания библейски стих Йо 1:1 (31a1, 32a7 [2 пъти], 15; 33a3 [2 пъти], 4; 3461 [2 пъти]; 40613 [2 пъти]).

– В христологични контексти по отношение на Исус Христос (32619 (цит. Римл 5:9; 34611 [2 пъти] (цит. Йо 5:16, 18)).

– В космологичен контекст (30620 (цит. Бт 1:1)).

**Господъ**, друго от имената на Бога, окачествяващо Го като Господар на цялото творение, се среща четирикратно в текста. В 33a12 е отнесено из-

общо към Бога, а в останалите три случая визира Месията – в 34a20 при отговорите на Йоан Богослов пред Съдещия Христос като обръщение  $\overline{\text{гн}}$  заедно с  $\overline{\text{владыко}}$  (още едно наименование на Бога, близкозначно на  $\overline{\text{Господь}}$ , употребено в ПЙБ само тук), в 35b15, където въвежда евангелски цитат, и в 38a18.

Двадесет и една са регистрациите на съществителното  $\overline{\text{сынъ}}$ , от които само два пъти то е в общоупотребим смисъл (30b6, 32b6). Във всички останали случаи се касае за тринитарния термин, с който се назовава Второто Лице на Пресветата Троица:  $\overline{\text{снъ}}$  и  $\overline{\text{гды}}$  и  $\overline{\text{лѣта}}$  и  $\overline{\text{вѣкы}}$  сътвори 33b14. Характерни за ПЙБ са употребите на думата в един контекст с другия термин от триадологията – названието на Първото Лице на Троицния Бог –  $\overline{\text{оць}}$ , също с 21 фиксации<sup>3</sup> в словото (31a11, 32b9, 11, 12, 16 (цит. Йо1:18), 34b18 (цит. Йо5:19), 35a1 (цит. Йо5:21), 34a12, 33b19), срещу една регистрация във формулата ( $\overline{\text{крѣстѣ}}$ )  $\overline{\text{въ}}$  има  $\overline{\text{оца}}$  и  $\overline{\text{сна}}$  и  $\overline{\text{стѣо}}$   $\overline{\text{дѣа}}$  35a12. (цит. Мт 28:19). Отделно се обособяват няколко контекста, в които терминът  $\overline{\text{сынъ}}$  е употребен с оглед на еретическото учение на арианите (35a5<sup>4</sup>; 33b12<sup>5</sup>; 34a6<sup>6</sup>; 35a13<sup>7</sup>). Еднократно е засвидетелствано и производното отвлечено съществително от  $\overline{\text{снъ}}$   $\overline{\text{снѡвьство}}$ , назоваващо ипостасното свойство на Второто Лице на Пресв. Троица като абстрактна определеност по отношение на Първото:  $\overline{\text{ни}}$   $\overline{\text{же}}$   $\overline{\text{во}}$   $\overline{\text{оумъ}}$   $\overline{\text{можеть}}$   $\overline{\text{домыслити}}$   $\overline{\text{са}}$   $\overline{\text{того}}$   $\overline{\text{снѡвьства}}$  (вар.  $\overline{\text{соущѣства}}$ ) 31a17-20–31b1.

Двадесет и шест фиксирания има съществителното слово. В антропологичен аспект като наименование на свойство на човешката душа думата е употребена двукратно (31a5, 15 и 31b13), а в значение на ‘учение’ – един път (36b19). Във всички останали случаи се отнася за тринитарния термин, с който се назовава Второто Лице на Пресветата Троица. И тук като отделна група се отделят употребите в Йо 1:1 (31a1, 32a7 [3 пъти], 15; 33a3 [2 пъти], 4; 34b1 [2 пъти]; 40b13 [3 пъти]).

Така общият брой на теонимните означения ( $\overline{\text{богъ}}$ ,  $\overline{\text{господь}}$ ,  $\overline{\text{владыка}}$ ) плюс триадологичните термини  $\overline{\text{отць}}$  и  $\overline{\text{сынъ}}$  възлиза на 95 словоупотребени. За сравнение четиридесет и две са регистрациите на името на четвъртия от благовестителите Йоан, комуто е посветено словото. Това са най-честите пълнозначни думи в ПЙБ, ключови за творбата. Те ясно очертават тематичната насоченост на хомилията, в която паралелно с похвалата за Йоан Богослов проповедникът прави задълбочена екзегеза на началните стихове от неговото Евангелие, като разгръща блестяща защита на християнския догмат за св. Троица срещу тринитарните ереси, и по-конкретно срещу Арий. Тази насоченост определя основните предметни области, от които са терминологичните наименования в ПЙБ.

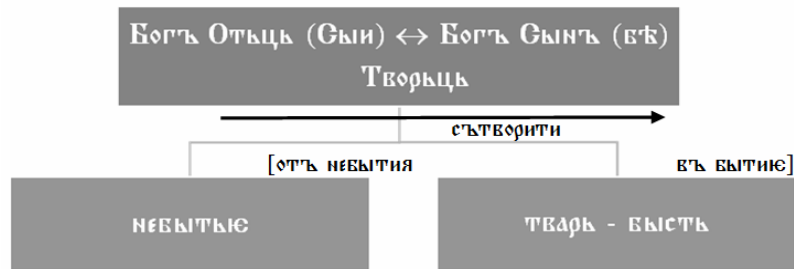
В съкратен или разширен вид началните думи на Евангелие от Йоан Искони бѣ слово и слово бѣ отъ бѣ и бѣ бѣ слово, чието тълкувание заема централно място в Похвалата, се повтарят многократно като рефрен в цялото слово. Използван по най-различен начин в текста на хомилията – в съпоставка с началния стих от Книга Битие, като контрадикция на античните философи и витии или в опозиция на тринитарните еретически доктрини, цитатът от Йо 1:1 се явява своего рода канава, която държи тъканта на цялото произведение. Базисен термин в тази утвърдена като догматическа дефиниция е екзистенциалният глагол **быти** (гр. εἶναι), и то в точно определена своя форма – бѣ (ἦν). На езиково равнище става дума за съвсем тривиална употреба на минало несвършено време от спомагателния глагол като копула в състава на изявително изречение. От задълбочената екзегеза на проповедника обаче се вижда, че на ниво теологически прочит се отнася за специфична употреба на граматическите категории вид и време при глагола, натоварени с допълнително концептуално съдържание в резултат от новото терминологично осмисляне на **быти** като термин от онтологията, означаващ чрез различните си граматически форми съответно различни форми на съществуване – времево индетерминирано с оглед на Божеството, без мислена начална точка и вечно продължаващо (при използване на несв. в. и имперфект бѣ), от една страна, а от друга – времево детерминирано с оглед на обективния свят, с предполагаема начална и крайна точка, сиреч ограничено в протичането си (при използване на св. в. и аорист **высть**). Като последица от това се явява стеснението на употребата на глагола в различните му граматически форми с различни субекти – в първия случай бѣ се отнася към безначалния Бог, а във втория **высть** визира създаденото в началото на времената от нищо при Божия творчески акт (**създаные**) творение (**зданые**, **тварь**): *Єда рече съ тако „бѣ“, почто иже отъ създании бѣ? въсѣ тѣмъ „высть“ а не рече тако „бѣ“, нж тако „высть“.* *Єсе тѣмъ высть и бес того [Бог Слово] не высть ниєдино. Паки рече „высть“. Иде о бѣ, то „бѣ“, а иже о твари, то „высть“ 32a17 и сл. По-нататък Йоан Екзарх продължава филологическите си разсъждения, подчертавайки регулярността на противопоставянето бѣ : **высть** в езика на Евангелиста: *Видиши ли како тѣ съблюдетъ Иоанъ „бѣ“ о бѣ положивъ и „высть“ о здании? Не бо естъ лѣпо боу рещи „высть“, ни зданию „бѣ“. Въ начало бѣ слово и слово бѣ отъ бѣ и бѣ бѣ слово. се бѣ въ начало отъ бѣ, всѣ тѣмъ высть ... єгда речеть высть, то къ твари исходитъ. и паки „животъ бѣ“ — и паки въсходитъ къ творителю 33a6–7<sup>8</sup>.**

Съобразно новото си онтологично съдържание двете форми на глагола **быти** влизат в нови отношения не само помежду си, но и спрямо други

думи с терминологично значение, като глагола сътворити<sup>9</sup> от космологията, с който се изразява отношението между Бога Творец (творецъ, творителъ) и Неговото творение (тварь): *Искони бѣ слово и слово бѣ отъ бѣ и бѣ бѣ слово. Нигдеже глеть тако „не бѣ“, нж възведе, тако же „бѣ“, нигде же „сътвори“, нж възведе, такоже „бѣ“. Прѣжде рекъ тако „бѣ“ ти потомъ „сътвори“, не о творци гла, нж о твари. 32аб и сл.* Тези думи проповедникът изрича в скрита полемика с арианите, изповядващи, че Синът е твар и е произлязъл във време от несъществуващото, като изтъква свидетелството на Йоан Богослов за Божието Слово, Което вече е съществувало („бѣ“) преди творението.

И още два аргумента против арианството извлича екзегетът от думите на Евангелиста: *„Никъде [Йоан] не казва [за Словото] „НЕ беше“, но възвести „беше“. И никъде [не каза] „сътвори“, но възвести, „беше“.* С това авторът обосновава, първо, че еретическата доктрина за тварността на Сина и произлизането му във време от несъществуващото е нововъведение и отклонение от истинността на Евангелското учение, и второ, че понятията *беше* и *сътвори* по своето съдържание са взаимоизключващи се и е невъзможно да се отнасят към едно и също, доколкото творенето е създаване от нищо и то не може да предполага като обект на действието собствения си субект – Вечно Съществуващия Бог: *„... „сътвори“ [казва], говорейки не за Твореца, а за творението“<sup>10</sup>.*

Посочва се и формалното и семантичното разграничаване между наименованията на формите на съществуване на Бог Отец (Сѣи) и Бог Син (бѣ ѿ ѿца<sup>11</sup>): *Сѣ ѿци во сѣи: „Язъ есѣм“, а о сѣи, тако „въ начало бѣ“. И нѣсть рече тако тожде „сѣи“ ти „бѣ“ 32б11-13.* И двете означават безначалността на Божествената природа, но първото визира безначалност по същество и по лично битие, а второто – безначалност по същество, но не по лично битие, сиреч вечното неначинаемо раждане на Сина от Отца извън времето (Дюлгеров, Цоневски/Dyulgerov, Tsonevski 1947: 71). Тълкувателят изтъква и йерархичната градуалност на понятията от двете редици, които образуват заедно с отсъстващия в този паметник, но имплицитно съдържащ се в концептуалното поле на космологичния термин *сътворити* отрицателен член *нѣбытѣ*, така характерната за богословската семиотична система степенна тринарна опозиция: *лѣствицѣ днес много тайнъ испълненъ носитъ. Егда ли възсходитъ къ бѣ „бѣ“ исповѣдаетъ, егда съходитъ къ твари „бысть“ приеметъ. Егда възсходитъ къ гѣ бысть отложивъ ти приеметъ „бѣ“ 33а8–13.* Ако трябва схематично да отразим отношенията между понятията, йерархичната степенна би изглеждала така:



И за да изчерпим терминологичната лексика от ключовия евангелски текст, около който се изгражда екзегезата в ПЙБ, остава да разгледаме употребените в него синонимни термини искони / *въ начало* / *въ началъкъ*<sup>12</sup>, назоваващи друго основно онтологическо понятие, свързано с категорията *време*. Неслучайно Йоан Екзарх започва тълкуванието си с упоредяване между Йо 1:1 и Бт 1:1: *Иоанъ ... ѿ сѧ по еѿгліе. Иоанъ, иже Моисеа ващъшжж повѣди, члѣы наоучи. Моиси бо рече: въ начало створи въ нѣбо и зема. Я съ твари оставлѣ, къ творцу възыде, рекыи: „Въ начало бѣ слово“ 30б16–31а1. Проповедникът разкрива различната употреба на термина в двата пасажа. В битийния текст с думата *начало* се означава определен момент във времевия порядък на относителното време – първият миг от протичането на тварното време, което е възникнало едновременно със създаването на творението (тварь). У евангелиста, напротив, с *начало* условно се назовава безотносителната извънвременна вечност на Бога, макар в нея да няма протичане с начален и краен момент, а само присносъщо настояще, защото по необходимост предшества тварното време, както се обяснява по-нататък: „Прѣжде рекъ тако „вѣ“ ти потомъ „сътвори““. Това уточнение е важен пункт от задочната полемика на Йоан Екзарх срещу арианите, които по аналогия с първия стих от кн. Битие разбирали израза „Въ начало“ от Йо 1:1 като определен момент от времето, в който се започва съществуването на Словото, отричайки Неговата вечност (Дюлгеров, Цоневски/Dyulgerov, Tsonevski 1947: 74). Най-сетне с *начало* се назовава и причината за нещо: *начало бѣ слово симъ (тварьмь) 32б3*.*

От довода на арианите за временното битие на Сина Божи, а оттук и за Неговото неединосъщие с Отца на свой ред произтича необходимостта, че докато не е имало Син, и Отец не е бил Отец: *дръзалъ и еретизи отъ юретиго глѣти, тако оць бѣ егда сѧ не бѣ 33б11–12*). Срещу това проповедникът задава реторичния въпрос: *колико естъ междъ има, повѣждѣ ми, о члѣе, лѣто ли высть по срдѣк? 33б14*, препращайки за отговора към св. отци като Григорий Богослов и Григорий Нисийски, които указват в произведенията

си, че у Бога волята не предшества действието, а е напълно едновременна с него. Тези два акта на Божествените енергии не са отделени от промеждутък (между) на време (лѣто<sup>13</sup>), така че раждането на Сина не се започнало след изволението на Отца, а заедно с Него, т.е. от вечност (Дюлгеров, Цоневски/Dyulgerov, Tsonevski 1947: 72). Изобщо, богословската концепция за време, респ. извънвремие, е ключова за изясняване отношенията между Лицата на Троицния Бог и опровергаване на арианската доктрина. В ПИБ тя се съдържа имплицитно в граматическата екзегеза, основана на противопоставянията **сынъ** — **вѣкъ** — **вѣсть**, в словесните антитези **искони** (**въ началѣ**) — **прѣжде** — **потомъ**, в съдържанието на понятията **вѣкъ**, **годъ**, **лѣто**<sup>14</sup>. На не едно място Йоан Екзарх изтъква отношението между Божието Слово и времето. Словото съществува отпреди вековете (**сынъ прѣжде вѣкы** 34a2, 4) и е техен Творец (**сынъ и годы и лѣта и вѣкы сътвори** 33b14-15. **тѣмъ створи вѣкы** 34a3, срв. също 33b20). *Как тогава времето или векът [биха могли да съществуват] преди Тоя, Който ги е сътворил? Как оубо вѣкъ или лѣто прѣжде сътворышааго вѣкы* 33b21-34a1.

... **иночадъи сынъ**, **сжи въ бѣзѣ**, и **сжщина сына сы и ѿчѣ**, **прѣбываше въ начало не знаемиъ** 31a11-13. Този пасаж, в който проповедникът продължава да развива своята противоарианска апологетика на църковното учение за св. Троица, съдържа редица важни тринитарни термини. Първият от тях е **иночадъи сынъ** 'единороден син' 31a10. С това определение на Второто Лице на Пресветата Троица се изтъква, че Логосът е Единствен Син от Единствения Бог Отец, от Когото роден по единствен и неповторим начин е един по същество с Него. Думата се среща още в класическите старобългарски евангелия в обиходната си употреба<sup>15</sup> (**призри на сынъ мой**, **ѣко иночадъ ми есть** Лк 9:38 в М, А, СК). Документирано е и преносно значение 'самотен, изоставен' (**помилуи ма ѣко иночадъ и нищъ есмь азъ** Пс 24:16 СП). Тези свидетелства показват, че прилагателното **иночадъ** е усвоено като триадологичен термин от ежедневния език, за което впрочем говори и морфологичният му облик (безсуфиксните образувания са характерни за народната реч). Вторичната терминологизация на думата вече е налице по времето на създаване на старобългарския канон (**да оуслышитъ бѣжени гласъ иночадаго сына твоего и бѣ нашего** Евх 101b22; **иночадъи сынъ бже** К 9a35). Пак оттогава датират и нейни текстологични замени с дублетите **юдиночадъ**, **юдинородъи** и **юдинорождѣи**<sup>16</sup>. Изместването на образуванията с **ино-** от тези на **юдино-** в синонимния ред **иночадъ** — **юдиночадъ**, което се открива и в традицията на анализирания тук ПИБ, логично се обяснява със съзнателното избягване на подвеждащата езикова омонимия между терминоелементите **ино**<sup>1</sup> 'одно-' и **ино**<sup>2</sup> 'друго-' в тези толкова



важни тринитарни термини. Така или иначе, наличието на дублета с *ино-* както в ПЙБ, така и в останалите съчинения на Йоан Екзарх, е белег за старинност.

*Сън* въ *ѣзѣ* „Съществуващият в Бога“ е друго терминологично определение на Второто Лице на Пресветата Троица (31a11). Това признаково означение на Логоса кореспондира пряко с думите на Евангелиста „*Словото бе у Бога*“, дефинирайки отношението между Първите две Лица на Троицния Бог. С него се означава вътрешното раждане без отделяне на Сина от Отца като вечно пребъждане в Неговите недра (*съ* въ *нѣдрѣ ѿчии* 32б16 (цит. Йо1:18)<sup>17</sup>). Екзегетът неслучайно поставя определението *сън* въ *ѣзѣ* в непосредствена връзка с атрибуцията *иночадъи*, целейки да предотврати у читателя и слушателя грешното тълкувание на термина *едино-*роден в ариански смисъл като ‘първоиден измежду тварите’ (Дюлгеров, Цоневски/Dyulgerov, Tsonevski 1974: 74).

*Сжциа* (вар *сжщства*) *съи* *ѿчѣ* ‘Който е от същността на Отца’ представлява перифрастичен вариант на документирания още в Синайския евхологий (Евх 64б2–3) термин *ѣдиносжщнѣ*, гр. *ὁμοούσιος* (31a11). Това наименование било официално утвърдено на Първия вселенски събор в Никея през 325 г. и също е свързано с появата на арианската ерес, чиито привърженици учели, че Логосът не бил произлязъл от същността на Отца, а бил създаден от нищо по волята на Отца като първо Божие творение. В състава на това терминологично съчетание влиза един от централните онтологични термини – *сжцие* (вар. *сжщство*) със значение ‘същност, мислена като съвкупност от онези дълбоки връзки, отношения и вътрешни закони, които определят основните черти и тенденции в развитието на всяка една даденост, това, което е тя сама по себе си’. И двата дублета – *сжцие* и *сжщство* – са регистрирани още в КСП (Супр 188: 7, Евх 5бб 13, 64a12). Те са образувани по модел на гръцкото им съответствие *οὐσία* от сегашната основа *-сжт-* на екзистенциалния глагол *быти* с основен мотивиращ признак неизменно пребиваване един и същ, постоянна качествена определеност, в противовес на дериватите от перфективната основа на същия *-бы-* със значение ставане, възникване, процес на преминаване от едно състояние в друго (срв. *бытье*). Еднократно в ПЙБ е засвидетелстван и терминът *ѣстѣство* (31a18), който означава качествената детерминираност на същността, нейните собствено присъщи свойства, склонности и действия, които я определят като самата нея. Тази дума също спада към дериватите на екзистенциалния глагол, но за разлика от другите му производни тя е образувана по твърде своеобразен начин не от основата на сегашното деятелно причастие, както обикновено, а направо от формата за 3 лице ед.ч. сегашно време на глагола *быти*<sup>18</sup>

„... тако же и иночадни снъ ... прѣбывааше въ начало незнаемъ“ 31a12 – тук като синоним на „бѣ“ отново с оглед на извечното съществуване на Сина в недрата на Отца се използва глаголят прѣбывати. Формантите в състава му – основата на екзистенциалния глагол -бы- плюс наставка -ва- за глаголи от несвършен вид и представка прѣ-, внасяща допълнителен нюанс в семантиката ‘разпростриране във времето’ на изразяваното от словообразователната база състояние, го правят подходящ за означаване безкрайното битие на Бога<sup>19</sup>.

Интересна в този пасаж е интерпретацията на гносеологичния термин *незнаемъ*, отнесен към Второто Лице на Пресветата Троица. Пребъдващото в лоното на Отца Слово се сравнява с произнесеното от човека слово, което остава скрито и неизвестно за другите, знайно само за своя носител. Обратно, явяването в света на Понизилия се (приел човешка плът) Логос в края на времената, Същият, Който съществува отпреди вековете неразлъчен от същността на Отца, бива уподобен на гласно изреченото човешко слово, изначално съществуващо с нашата душа: слово въ ипостаси слово въ послѣдныиа годы (вар. дъни) 31a2 гавиетъ сѧ и миръ съ оупразниетъ (вар. оуправи, слово очѣскаго сжщия отъ него неразлъчно сын, а тако же во и юже въ миѣ слово съсжщиемъ юетъ дшныимъ, а такоже изнесетъ сѧ оусты и прииметъ одеждѧ гласнѧа то оуже не въ миѣ юдиноу скръвено естъ, нж въсѣмъ чѧкомъ слышжщиимъ въдомо вждетъ 31a5<sup>20</sup>. Цитираният откъс представя твърде интересна терминологична лексика от различни подсистеми на богословието. Заеят от гръцкия език базов онтологичен термин *оупостасъ* ипостас – лице, самостоятелно субстанциално битие, субект, разбираан като носител на определени свойства, състояния и действия<sup>21</sup>, в съчетание с предлога *въ* влиза в състава на терминологичната синтагма *слово въ ипостаси*<sup>22</sup>, в която изпълнява адекативна функция и означава ‘който има автономно лично битие’ – диференциален признак на Второто Лице на Пресв. Троица (в противовес на тринитарните лъжеучения, поставящи Логоса по-ниско от Бога като тварно служебно същество). Паралелно с това тълкувателят привежда още две определения към Словото. Първото от тях е слово очѣскаго сжщия ‘Слово от същността на Отца’ 31a3 – вариант на разгледания по-горе термин от 31a11 сжщия сын ѡча (и единият, и другият синтактични перифрази на познатото ни от много паметници *юдиносжщныи* [ѡцѡу]). Второто определение – отъ него [ѡца] неразлъчно сын ‘Съществуващ неразлъчно от Бога Отца’ 31a4 – означава неразривната свързаност на Сина с Отца при запазване на Неговата лична самостоятелност да бъде слово въ [свои] ипостаси. Тук отново прозира критика срещу арианството, което не е могло да обясни съществуването на свойствата

ипостасност и единосьщие в Божествения Логос. Под влияние на Аристотеловото понятие за Божеството като самозатворена монада Арий смятал, че да се твърди, че редом с Бога, Който има в Себе Си Свой собствен Логос и мъдрост, съществува и някакъв друг Логос, ипостасен и съвечен Нему, значи да се допуска битието на две безначални и равни помежду си същества или да се учи за два бога. (Дюлгеров, Цоневски/Dyulgerov, Tsonevski 1947: 71). Според учението на Църквата, което изразява авторът на ПЙБ, Бог е един и цялостен (неделим) по природа, а троичен по Лица (троица), които са неразлъчно (нерастъпомъ) единени: *мы ѳдино исповѣданіе имаше, ѳдино крѣщеніе приемаемъ, стѣмъ троицѣ нерастѣпом стѣ* 35a15–17.

Неразкъсваемата битийна връзка между Първото и Второто лице на Пресв. Троица тълкувателят отъждествява със съществуването на човешкото слово и човешката душа, които са немислими едно без друго, намирайки се помежду си в отношение на съсъщностъ ‘съсъщност’ 31a5 – онтологичен термин, означаващ неразлъчното битийно единство на две същности една спрямо друга<sup>23</sup>. По-нататък екзегетът доразвива съпоставката си между човешкото слово и Божествения Логос: *пакже немощно естъ слово отъдѣлити отъ дѣшѣ, но естъ тогожде сѣщна въ дѣши прѣбываѣ, и с товож неразлжнѣ и неразоумѣемо и неотъдѣлимо, тако и бѣ слово неотължчимо, нж отъ тогожде сѣщна и отъ тогожде бѣства сѣи оѣѣ, отъ оѣѣ съкровищѣ изышедѣ, сѣниде плѣтиж одѣавѣ сѣи и въсѣм чюдныж дары даж* 31b13–32a1. В първата част на този пасаж авторът на ПЙБ употребява термина слово и неговите определения тогожде сѣщна ‘тъждествен [по същност]’ и неразлжнѣ неотъдѣлимо ‘неразлъчно неотделим’ от гледна точка на антропологията, като въвежда в екзегезата си още едно централно понятие от християнското учение за човека – доуша. Във втората част на пасажа същите определения (или техни синоними) се употребяват вече като диференциални признакови наименования на Бог Слово (бѣ слово):

*неотължчимъ* ‘неотлъчен, неотделим’ 31b18 – вариант на разгледания по-горе термин отъ него [оѣѣ] *неразлжчно сѣи* ‘съществуващ неразлъчно от Бога Отца’ 31a4;

*отъ тогожде сѣщна сѣи [оѣѣ]* ‘Който има еднаква същност с Отца, тъждествен по същност с Отца’ 31b19–20 и *отъ тогожде бѣства сѣи* ‘Който има еднаква божеска същност, тъждествен по божеска същност с Отца’ 31b20 – тези две близки по смисъл терминологични съчетания означават тъждесъщията на Сина по отношение на Отца. Тъждесъщие (тъждесъщност) ще рече, че същността Божия (вожѣство) и отличителните ѳ свойства – неначинаемост на битието и Божеско достойнство – принадлежат

еднакво на Сина, както и на Отца. Тук отново има контриране срещу арианския субстанциален субординационизъм на Лицата на св. Троица, който приема ипостасното различие между трите Лица на пресв. Троица като същностно, субстанциално (Дюлгеров, Цоневски/Dyulgerov, Tsonevski 1947: 72). Подобно е значението на разгледаните по-горе терминологични съчетания във функция на признакови определения на Словото *сѣщия сын ѿца* и слово *ѿцѣскаго сѣщия*, перифрази на познатия ни от много паметници сложносъставен термин *ѣдиносѣщныи [ѿцѣсѣ]*<sup>24</sup>. Разликата е в това, че при *ѣдиносѣщныи* и перифразите му се набляга на количествената страна – единството на субстанциалната общност на Лицата, а при *ѿтъ тогѡжде сѣщия / бѣжества сын* се изтъква тждеството на Тяхната качествена определеност. Към същия синонимен ред следва да отнесем и термините *тѣчѣнѣ* и *подобѣнѣ* (при *всѣмѣ ѿцѣсѣ*) срещу еретическото *неподобѣнѣ* от втората част на ПЙБ, изобразяваща картината на Страшния Христов съд, пред който Йоан Богослов и Арий отговарят за своето вероизповедание: *Въпросъ бѣдетъ ... Чѣто еси и ещѣ исповѣдалъ? азъ, рече, тако тѣчѣнѣ [сѣнѣ ѿцѣсѣ], а онѣ, чѣто тако неподобѣнѣ 34бб... Чѣто еси и ещѣ исповѣдалъ? тако подобѣнѣ естѣ при всѣмѣ ѿцѣсѣ 35а3. Вж. също 35а14.*

„... слово въ ипостаси, слово въ послѣднѣмъ годы (вар. дни и бы) гавивѣ сѣ и мирѣ съ оупразнивѣ (вар. оуправи) 31а1–3 ..... 31б21 сѣниде плѣтиж ѡдѣка сѣ и въскѣнѣ чѡудныж дары даж 32а11“. С тези думи авторът на ПЙБ се прехвърля от тринитарното върху христологичното учение на Църквата, преподадено ни от евангелиста богослов, като набляга на идентичността на Втория Божи Ипостас с Личността на Иисус Христос. Тук интерес представлява изразът *въ послѣднѣмъ годы* (вар. дни) ‘в последните времена’, с който се означава новозаветното време. Последни са наречени тези времена не в есхатологичен смисъл, а в значение на последната настъпила към този момент ера на благодатта, в която човечеството живее от боговъплъщението насам<sup>25</sup>. В структурата и идейното изграждане на текста свещеноисторическият термин *послѣднѣмъ годы* кореспондира тясно с израза *въ начало / въ началѣтѣкѣ* (искони) както в значението му от Бт 1:1, така и в това, което влага св. Йоан Богослов в предговора си към своя евангелски разказ. Това са жалоните на световната история, които проследява в изложението си проповедникът. Първият жалон е трансцендентното основание на световната история, което лежи в извънвременното начало на Божествения Логос, вторият – първата изява на Словото чрез мирсотворението, третият – втората Му изява чрез идването в плът да открие Истината пред човеците. Има и четвърти жалон, който също е споменат в словото, но по-нататък – *дѣнь сѣдѣнѣ* ‘сѣдният ден’ в края на времената,

когато всеки ще получи присъдата си (**осъждение приѣти**) за стореното приживе.

Но да се върнем към пасаж 31a1–3, до който бяхме стигнали и където все още останаха некоментирани термини. Твърде интересно е различенето **оупразнивѣ** – **оуправи**. В основния текст на изданието, който е по Германовия сборник от 1359 г., стои думата **оупразнивѣ**, но в превода си Д. Иванова-Мирчева се придържа към варианта **оуправи** от ркп. № 320 от Софийската народна библиотека (Иванова-Мирчева/ Ivanova-Mircheva 1971: 115, 164, бел. 7 в критическия апарат). Трудно е да се каже кой от вариантите е първоначален, тъй като и двата логически се връзват с текста. **Оупразнити** е старобългарският еквивалент на гр. κενόω ‘изпразвам, унижавам, понизявам’, *pass.* ‘обезценявам се, изгубвам стойността си’. Като христологичен термин κενόω / **оупразнити** означава снизхождането на Бога към хората. Учението за **кеносиса** разглежда действителната двойственост на Божеството – Христос, бидейки Бог, слязъл между хората в тяло, възприел мъченията и смъртта от любов към човеците<sup>26</sup>. С този вариант преводът би изглеждал така: *Ипостасното Слово, понизявайки Себе Си, се яви в последните времена на света*. Вторият термин **оуправити** е от областта на домостроя (Божествената икономия) и означава целта на Христовото пришествие – възстановяване на изначално заложения от Твореца ред в мирозданието ‘изправям, поправям, привеждам в порядък, подреждам’. Така или иначе, който и от вариантите да е вторичен, употребата му е добре премислена, плод на задълбочено вникване в текста на по-сетнешния преписвач.

В отношение на пряко допълнение към **оуправити** виждаме терминологичното съчетание **мирѣ** съ. **Мирѣ** е думата, с която в старобългарския език се предава семантиката на наследения още от Античността философски термин κόσμος ‘видимият материален свят в неговата съвкупност, мислен с хармонията и принципите, заложен в него от Твореца’. Под влияние на християнската теология κόσμος / **мирѣ** разширява първоначалното си значение и започва да назовава ‘целокупното творение – видимо и невидимо – с вложения в него от Създателя строй’. Тази семантика се експлицира в съчетанието с обобщителното местоимение **всѣ** **мирѣ** / **мирѣ** **всѣ**. Вж. 30б2–3 **пакы намиѣ прииде ... вѣсловѣць Иоанѣ пакы вогѣ слово вѣ повѣдажи мирѣ всѣ на нѣса възирати**, където **мирѣ** **всѣ** корелира с **нѣса** – невидимия, нематериален свят, мислен като особено място на Божието присъствие, местопребиваване на ангелите и на душите на починалите праведници. Срв. 30б15, 20 (цит. Бт1:1). В ПИБ се употребяват и други синонимни на **мирѣ** **всѣ** термини, между които съчетанието **вѣса** **тварѣ** (**мола** **вы** **вѣса** **тварѣ** **додрѣжати** **ти** **никакоже** **о** **иночадѣмѣ** **приимати** **или** **выстѣ** **или** **не** **выстѣ** 35a18–20) и субстантиватите от обобщителното местоимение **всѣ** / **вѣса**

(всѣ тѣмѣ бысть и бес того не бысть ниѣдино. 32a20; вса тѣмѣ бысть 32a19)<sup>27</sup>.

В съчетание с показателното местоимение съ за близки обекти съ миръ / миръ съ придобива специално значение в богословския език ‘настоящи-ят, тукашният свят’. (Вж. цитирания по-горе пример 31a1–3.) На друго място в анализирания паметник (в третата, последна част на творбата, съдържаща житийни разкази за чудесата на евангелиста) се среща и близкозначният на съ миръ терминологичен израз си жизнь ‘този, тукашният живот’ в общ контекст с антонимното си съчетание бесконъчната жизнь ‘безкрайният живот в отвъдността’ (въ тѣждѣ днь прѣставениѣ юмоу истъ сѣх жизни въ бесконечнѣх 40a18–20).

Като умел проповедник Йоан Екзарх прилага в първата, най-трудната част от хомилията си, катафатическия метод на преподаване на Божиите истини, за да обясни мъчната догматическа материя на своите слушатели. Методът на катафасиса се състои в привеждане на паралели – т.нар. притчи (притчѣ) – от човешкия опит и обективната действителност (чловѣчьская, земнага): се во аплѣ глеть знаемо ны творитѣ, тако очастимѣ приречемѣ, да сего ради отъ земныхъ и члѣскихъ понѣ малочѣстно вѣдѣниѣ подвиженѣ сѣ прижти 31b9–13.

Такъв паралел представлява съпоставката, която тълкувателят прави между Божието Слово и човешкото. Ето как авторът коментира сам направеното сравнение: притчѣ же сиѣ не юства дѣлѣ бѣжиѣ приемемѣ, невѣдомо во и недопытно (вар. неиспытно) и неразоумно и неислѣдно ни же во оумѣ можетъ домыслити сѣ того снѣвѣства (вар. соущѣства) 31a17–20–31b1. И продължава: нѣ члѣскыи образы и приклады приемемѣ нашеѣ дѣлѣ немоци, да негли понѣ мало оучастиѣ вихомѣ могли разоумѣти нѣсныхъ чюдѣсѣ образѣ 31b5–9.

Тук ясно е формулирана църковната доктрина за богопознанието. Според нея характерът на нашето знание за Бога се определя от представата за непостижимостта на Неговите същност и природа и от учението за възможността Той да бъде относително познат чрез откровенията Му в света и на човека, противно на крайните становища на гностици и скептици, които застъпват Неговата пълна познаваемост или непознаваемост (Дюлгеров, Цоневски/Dyulgerov, Tsonevski 1947: 35). Разумът не е източник на богопознанието, а само орган, при това с ограничени възможности за разбиране на необятните божествени истини.

В пасаж 31a17–20 са употребени няколко различни определения на Бога като недосегаем за човешкия ум, продуцирани от различни мотивиращи основи. Всички тях Д. Иванова-Мирчева отбелязва, анализирайки словообразуването в ПИБ, като подчертава, че по модела си на речепроизвод-

ство да аглутинират предхождащата ги негация тези думи калкират гръцки прилагателни или причастия, образувани посредством отрицателния префикс *ἀ-*. Тук спадат:

**невѣдомъ** (1) – ‘Неведом, непознаваем’. Думата е засвидетелствана още в класическите старобългарски евангелия с общата си употреба в смисъл ‘непознат, неизвестен’ (*естѣ ако и гроби невѣдоми* Лк11: 44 З, М). В Евх 66а4 е документирано значението ‘несъзнателен’ (*прѣгрѣшенииѣ наша ... вѣдомаа и невѣдомаа*). Като апофатическо определение на Бога **невѣдомъ** се среща в Супр 504, 30 (*ты невѣдомы и вѣдомъ высть мене дѣла*). Вж. в ПЙБ 31а14 антонима **вѣдомъ**.

**недопытънъ** (1) – ‘Опитно недостижим’. Думата не е регистрирана в използваните лексикографски справочници. Още в КСП обаче е засвидетелстван мотивиращият глагол – *пытати* ‘изследвам, издирвам усърдно, изучавам’. Въпреки че не открих никъде *допытати*, наличието в нвб. на глагол *допитвам се* позволява да предположим с голяма доза сигурност, че такъв префиксат на простия *пытати* е съществувал. Друго възможно предположение е **недопытънъ** да е произведено от основата на *пытати* по пътя на префиксално-суфиксалната деривация с прибавяне на готов префиксален компонент *недо-*, по аналогия с думи като *недо-стиж-ьнъ* (ЙоЕБ, ПАХІ), *недо-мысл-ьнъ* (Мин1096), *недо-вѣд-ьнъ* (ЙоЕБ), и на адекватен суфикс *-ьнъ*.

**неиспытънъ** (1) – ‘Който не може да бъде изпитан, опитно недостижим’. Този префиксален дублет на **недопытънъ** е засвидетелстван като негов текстологичен вариант в ръкописната традиция на ПЙБ. В текста на словото се среща на още едно място – в 31б2–3 (цит. Рим 11:33). Още в КСП е документиран мотивиращият глагол – *испытати* ‘изследвам, издирвам усърдно, изучавам’. Прилагателното **неиспытънъ** от ПЙБ е произведено по пътя на префиксално-суфиксалната деривация с прибавяне към основата *-испыт-* на отрицателния формант *не-* и на адекватен суфикс *-ьнъ*. Същото е отбелязано по данни на СЯС и в Беседите на Папа Григорий.

**неислѣдънъ** (2), **неислѣждънъ** (1) – ‘Който не може да бъде изследван, неизследим’. *юлма оубо сѣдове бѣжи неислѣдни и неспытѣни и неислѣждени пѣтиѣ юго* 31б2–3 (цит. Рим 11:33/Думата **неислѣдънъ** е позната още от КСП (*непостижныи, неислѣдныи, непрѣмѣныи, незлобиви ги* Евх 61б7). Пак оттогава са засвидетелствани още два члена от синонимния ред – **неислѣдимъ** (Супр 533, 24–25) и **неислѣжденъ** (Супр 301, 8–9), както и мотивиращият глагол *ислѣдити* (Супр 233, 2 и 16–17). Механизмът на словообразуване е същият като при **неиспытънъ** (вж. предходния термин).

**неразоумьнѣ** (1) – ‘Който не може да бъде разбран чрез разума, умонепостижим’. Думата е позната още от КСП (иже естъ аггелъскыиѣ силамѣ неразоумьнѣ Супр 248, 22). Продуцирана е по аналогичен начин като разгледаните по-горе **неиспытънѣ** и **неислѣдънѣ**.

В текста на ПЙБ се среща и прилагателното **неразоумѣиѣ** (1), словообразователен дублет на **неразоумьнѣ**, произведен от срастване на отрицателната частица **не-** със сегашното страдателно причастие на **разоумѣти**<sup>28</sup>. Употребено е като гносеологичен термин в антропологичен контекст (**немоуцъно естъ слово отъдѣлити отъ дѣшж, но естъ тогожде сжщия въ дѣши прѣбываѣ, и с тобож неразлжчнѣ и неразоумѣиѣ и неотъдѣлимо и неотъдѣлимо 31617**).

Освен упоменатите в пасаж 31a17–20 апофатически термини, указващи на недостижимостта на Бога и Неговите прояви в света, на други места в текста на словото се срещат още следните определения със същото или сходно значение:

**недостижимѣ** (1) – ‘Който не може да бъде постигнат от човешкия ум, недостижим’. како слѣеть кто пытати о съвѣтѣ того недостижимаго 3164. Думата е част от терминологичния пласт лексика в ЙоЕБ и ГБХІ. В КСП в Евх е засвидетелстван нейният словообразователен дублет **непостижънѣ**. Формирана е чрез прилепване на отрицателната частица **не-** към сегашното страдателно причастие на глагола **достигнѣти**.

**недоумислиѣ** (1) – ‘Който не може да бъде напълно осмислен’: не во естъ лѣпо того вѣщати о сжщии и недоумислиѣиѣ иночдаго сѣна, почто иже въ начало бѣ слово, егоже твои оумѣ не доидеть колико либо мыслиеть 35a19–35b1-4. В КСП е засвидетелстван мотивиращият глагол **недоумислити сѣ** (Йо13:22 3, М; Супр 466, 10–11), както и изходният **доумислити сѣ** (Супр 262, 19–20), който присъства и в цитирания по-горе пасаж 31a17–20. СЯС отбелязва **недоумислиѣ** и в Служ.

В материала се обособява група образувания на сложния префиксален комплекс **недо-**, който много сполучливо предава семата за непълно, частично знание: **недовѣдомѣ**, **недопытънѣ**, **недоумислиѣ**, **недостижимѣ**. (вж. повече у Илиева/Иlieva 2013: 113).

В следващия пасаж 31b5–9 (нж члчъскыи образы и приклады приемиѣиѣ нашеж дѣлѣ немощи, да негли понѣ мало оучастиѣ выхоиѣ могли разоумѣти нѣбесныхъ чюдесъ образъ) са употребени още няколко важни термина от християнската онтология и гносеология – образъ ‘подобие, образ’<sup>29</sup>, прикладъ в смисъл ‘символ’ и чоудо ‘необичайно явление, дело, свидетелстващо за особената намеса на Бога в живота на хората’<sup>30</sup>. На човека поради



неговата немощ е присъщо да прилага към Божествените проявления човешки образи и символи, за да може да схване поне частично образа (начина) на небесните чудеса.

По-нататък проповедникът продължава: *се бо аплѣ глѣтъ знаемо ны творитѣ, како очастиемѣ приречемѣ, да сего ради отъ земныхъ и члѣскихъ по нѣ малочьство вѣдѣние подвижемѣ съ прихти 3169–13*. Тук ще отбележа употребата на още един гносеологичен термин – *знаемѣ*<sup>31</sup> в израза *знаемо творити*. Интересно е и съчетанието *малочьство вѣдѣние* ‘частично знание’, синтезиращо църковното учение за богопознанието.

От извършените наблюдения могат да бъдат направени следните **изводи**:

Макар и никъде в словото да не е указано еретическото учение, срещу което полемизира проповедникът, от съдържанието е ясно, че това е арианството. Защитата на тринитарния догмат ще да е била изключително актуална във времето около бунта на Владимир Расате и възцаряването на Симеон, а това ясно ситуира времето, в което е съставена хомилията.

В терминологичния пласт лексика на ПЙБ влизат лексикални единици от различни категории пълнозначни думи: съществителни, прилагателни, глаголи, наречия, употребявани самостоятелно или в състава на терминологични синтагми. Особено характерни са перифрастичните съчетания, използвани от автора на хомилията вероятно с цел да направи по-ясно съдържанието на съответното понятие пред слушателите.

По отношение на разпространението им голяма част от термините са онаследени още от класическите старобългарски паметници или са общи с други текстове, свързани с Преславското книжовно средище. Установява се единство в употребата на един и същ набор специални наименования в различните произведения на Йоан Екзарх.

Терминологичната лексика на ПЙБ споделя особеностите, характеризиращи изобщо терминологичната лексика в старобългарския език – полисемия и синонимия.

#### БЕЛЕЖКИ / NOTES

<sup>1</sup> В публикувания през 2019 г. Терминологичен речник на Йоан Екзарх (Тотоманова, Христов/Totomanova, Hristov 2019) от Слово за Йоан Богослов са посочени само 10 думи в терминологична употреба, 4 от които с един и същ илюстративен пример (*вѣкъ, годѣ, лѣто, сѣтъ*), а две принадлежат към категорията на реалиите (*асия и артѣмь*). От Слово за Преображение са извлечени 23 единици със специално значение. Дори беглият поглед върху текста и на двете хомилии е достатъчен, за да се види, че думите от разискваната тук категория са значително повече. Една от основните причини за непълното представяне на специалната бо-

гословска лексика в посочения речник е, че авторите на справочника се придържат към мнението, че единствено съществителните имена в качеството си на части на речта, изпълняващи номинативна и дефинитивна функция, могат да бъдат същински термини. (Тотоманова, Христов/Totomanova, Hristov 2019: 8). На това основание съставителите на посоченото пособие лематизират само субстантивни терминологични единици. В него липват речникови статии за термини като *быти*, *прѣбывати*, *разумѣти*, *сътворити*, *управити*, *нночадънъ*, *неотъдѣлиинъ*, *тъчънъ*, *неразлжчнѣ* (с оглед на терминологичната лексика в анализирания тук книжовен паметник). Моите наблюдения отпреди години върху специалната богословска лексика в ЙоЕБ показват, че в старобългарския език терминологична функция са могли да изпълняват всички самостоятелни думи (Илиева/lieva 2013: 49). Ето защо в настоящото изследване върху терминологичната лексика в ПЙБ включвам всички лексикални единици със специално значение независимо от принадлежността им към една или друга част на речта.

<sup>2</sup> Относителното прилагателно *вожини* е застъпено в съчетанията *равъ бѣжини*<sup>1</sup> (39a20, 39b14), *юстѣство вожини* (31a18) и *сждовѣ вожини* (31b1).

<sup>3</sup> Към тази цифра трябва да се прибавят още 5 употреби на относителното прилагателно *вожини* и една на *отъчъскъ* като терминоелемент в терминологични съчетания като *сжщѣе отъче/отъчъско*, *вожѣство отъче*, *нѣдра отъча*.

<sup>4</sup> *тварѣ естѣ снѣ* 35a5.

<sup>5</sup> *еретизи отъ еретигъ глати яко оцъ бѣ егда сна не бѣ* 33b12

<sup>6</sup> *а ты сажѣши ли рещи, яко бѣ оцъ, егда сна не бѣ* 34a6

<sup>7</sup> *егда сажѣтъ еретизи крѣтити въ нима оцъ и снѣ неподобноуоуоу* 35a13.

<sup>8</sup> В Шестоднев и Богословие на Йоан Екзарх се открива същата теологическа натовареност на морфологията на специалните означения, мотивирани от основата на екзистенциалния глагол. Освен специфичната употреба на граматическите форми на *быти* Йоан Екзарх в своите съчинения употребява на същия принцип и неговите деривати от двете му основи – сегашната *-сжт-/-сжщ-* и аористната *-вы-* със или без разширение *-ва-* (през *ывати*). Думите, означаващи вечното Божие битие, както и устойчивата качествена характеристика на нещата се образуват от база *-сжт-/-сжщ-*: *сжщѣе*, *сжщѣство*, *присносжщѣ*. За продължаващо битие при тварите се използват глаголите *ывати* и *прѣбывати*, както и техни производни: отглаголни съществителни (*ыванѣе* и *прѣбыванѣе*) и субстантивирани причастия (*приснобываѣа*, *всѣ бывѣшиѣе*, *ываѣщяя*, */не/ вывыи* – последното за Второто Лице на Бога в хринологичен план). Вж. Шестоднев 17a, 36a, 128b и др.

<sup>9</sup> Терминът *творити* / *ποιέω* и сродните му се свързват с концепта ‘създавам нещо заради самото него като изящно произведение на изкуството и с идеални цели’ и се противопоставят в ПЙБ, от една страна, на *съзѣдати* ‘съзиждам’, което се съотнася с понятието за практически насочен занаятчийски труд (вж. 35b14, 39a1), а от друга, на *дѣлати* в абстрактното му значение ‘действувам’ (*Иѣкоже дѣлаетъ оцъ, дѣлаетъ и снѣ* 34b17–18 (цит. Йо5:19)). За лексикалното различие *дѣлати* ПЙБ : *творити* М вж. у Иванова-Мирчева/Ivanova-Mircheva 1971: 129.

<sup>10</sup> За съотнасянето на тази част от ПЙБ към Първо слово от ЙоЕШ вж. и у Иванова-Мирчева/Ivanova-Mircheva 1971: 125.

<sup>11</sup> На това място в гр. стои фразата  $\acute{\omicron}$  Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, съобразно славянския превод слово бѣ оу бѣ, визираща според новозаветните екзегети предвечното битие на Сина в лоното на Отца. Доколкото изразът  $\acute{\omicron}$  Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν е ключов за изясняване в триадологията на отношенията между Първото и Второто Лице на Пресветата Троица и техните ипостасни различия, замаяната в ПЙБ на предлога оу с ѿ се набива на очи като груба неточност. Тя би могла да бъде случайна преписваческа грешка, но многократното ѝ допускане при повторните цитирания на същия стих в словото разколебават подобно обяснение. Другата причина би могла да бъде пресъздаване на евентуално вариантно четене πρὸς τοῦ Θεοῦ в гръцката традиция на Евангелието, което се превежда именно тъй – слово бѣ ѿ бѣ. Така или иначе, тук става дума за явно неизправен догматически текст, тъй като официалната църковна доктрина учи за вътрешно раждане без отделяне на Сина от Отца, което именно е съществената разлика между свръхестественото Божествено раждане и раждането при тварите. Предлогът ѿ в този случай е съвършено неприложим, защото той създава впечатление за външно отношение между Отца и Сина и за тяхното разграничаване като различни същности. Раждането чрез отделяне (бѣ ѿ бѣ) противоречи на идеята за безначалността на Второто Лице.

Интерес представлява фактът, че в едно анонимно слово „Похвала за кръста“ по пергаментен сборник от Чудовския манастир от XIV в., което А. Соболевски предполага, че е от Климент Охридски, се среща същият цитат от Йо 1:1, който гласи както Екзарховият цитат: слово бѣ ѿ бѣ. Соболевски го смята за отклонение, за „собствен превод на автора и при това не особено сполучлив“. (Известия VIII (1903) 4: 59–71. Цит. по Иванова-Мирчева/Ivanova-Mircheva 1971: 128)

<sup>12</sup> За синонимната употреба на трите термина вж. подробен коментар у Иванова-Мирчева/Ivanova-Mircheva 1971: 128.

<sup>13</sup> Тук лѣто значи изобщо ‘време’ като основна форма на съществуване на материята наред с пространството.

<sup>14</sup> Наименованията вѣкъ, годъ и лѣто означават най-общо различни времеви отрязъци от времето.

<sup>15</sup> За разпространението на термините в паметниците съм се консултирала със следните лексикографски трудове: СС, СтБР, МДРЯ, SJS.

<sup>16</sup> В цитирания по-горе стих Лк 9:38 3 предлага разночетене *єдиночлѣдъ*.

<sup>17</sup> За лексикалния вариант *нѣдра* в този цитат от Йо1:16 у Йоан Екзарх срещу лоно в тетраевангелията вж. Иванова-Мирчева/Ivanova-Mircheva 1971:129.

<sup>18</sup> И. Гълъбов обяснява този феномен със заимстване на латински словообразователен модел, вер. морфосемантична калка от *essentia*. Произходът на термина кара изследователя да предполага, че същият е възникнал през моравския период на езика. Като аналогичен пример ученият привежда и засвидетелстваната в превода на *Четирите слова против арианите* от Константин Преславски форма

сжѣство, явяваща се редовно срещу φύσις, която според него е дериват от 3 лице мн.ч. на същия глагол. По мое мнение обаче там става дума просто за фонетичен вариант на сжѣство (Гълъбов/Galabov 1986: 407–412).

<sup>19</sup> На друго място този глагол се употребява в антропологичен контекст до-сежно начина на съпребиваване на човешкото слово в душата на човека: ... *не-лющно юсть слово отъдѣлити отъ дѣшѣ, но юсть тогѣждѣ сжѣния въ дѣши прѣбываѣ, и с товоѣ неразлжчнѣ и неразѣмѣемо и неотъдѣлимо ....* 31б14–16.

<sup>20</sup> Вж. за произносимото слово и в ЙоЕБ107б.

<sup>21</sup> Ипостасът по необходимост притежава същност (вж. по-горе сжѣние и сжѣство) в съвкупност със случайни свойства (акциденции). Той съществува сам по себе си и се възприема актуално, непосредствено, докато същността има опосредствано битие във и чрез ипостаса. За разлика от същността, която е общо субстанциално битие, ипостасът е единично (частно) такова.

<sup>22</sup> Срв. в ЙоЕБ слово въипостасъно 53а.

<sup>23</sup> Това сравнение на Йоан Екзарх не е съвсем изрядно догматически, доколкото човешкото слово не се възприема от светоотеческата антропология като самостоятелен ипостас, за разлика от Божествения Логос, а само като същностно свойство на човешката душа.

<sup>24</sup> При такива малко известни термини този похват би могъл да се обясни със стремение на автора да направи своята сложна богословска мисъл по-ясна за слушателите си. В други случаи, когато се перифразират всеизвестни термини, като например – въскрѣсѣннѣ с овлѣчениѣ плѣтъноѣ (по овлѣчениѣ же плѣтънѣмѣ въстѣ [слово бѣжнѣ] въскрѣмѣ въдолю 31а31а14) и на въскрѣсѣннѣ с одѣти сѣ плѣтънѣж (якоже во слово иже одѣя сѣ гласомѣ знаемѣ всѣмѣ вѣдетѣ тако и слово иже одѣав сѣ плѣтънѣж 31а15-16), подобни перифрастични предавания на съдържанието на еднословни термини биха могли да се обяснят с ораторската раздвиженост на хомилията.

<sup>25</sup> Срв. употребата на същия израз и в 33б18-20 – *древле бѣ главоѣ оцѣмѣ, на послѣднѣмѣ дни гла намѣ снѣмѣ егѣже положи приемника, имже и вѣкы сѣтвори* (цит. Евр1:1–2). Тук на послѣднѣмѣ дни се корелира с *древле*, което визира епохата на Стария завет срещу времената на Благодатта.

<sup>26</sup> Терминът *κένωσις* не е утвърден официално в Църквата, а е ползван само от някои св. Отци, защото съдържанието му подвежда към мисълта за страдание, изменение в божествената природа при възплъщението (Дюлгеров, Цоневски/Dyulgerov, Tsonevski 1947: 153).

<sup>27</sup> Субстантивацията като терминообразуващ похват тук върви със семантична кондензация след елипса на определяемото съществително от изходното съчетание *всѣ творѣннѣ / вся творѣннѣ* и поемане значението на цялата синтаagma от местоимението *всѣ / вся*. Този процес, както и по-късното срастване *всѣмир* от първоначално *всѣ мирѣ* могат да бъдат определени като различни видове универбизация.

<sup>28</sup> От същото словообразователно гнездо е и употребеното в третата част на ПИБ съществително *неразоумѣннѣ* от глаголната перифраза *въ неразоумѣнни быти* (3764–5). СЯС отбелязва думата в Беседите на папа Григорий.

<sup>29</sup> Думата *образъ* се среща още два пъти в третата част на словото: в 37611 е използвана в своето обиходно значение (*кацѣмъ образомъ [оумрѣ отрокъ]*), а в 38613 като част от съчетанието *дати образъ* ‘давам пример’.

<sup>30</sup> Думата *чудѣ* се среща още два пъти в третата част на словото в агиологични контексти като проява на Божията сила чрез Неговите угодници – светиите. Вж. 3661, 39a21 и 3968.

<sup>31</sup> Вж. антонима на *знаемъ* от същото терминологично гнездо *незнаемъ* (31a12) и глагола *познати*: *мѣлѣ тѣ велии, вѣстави сего умерѣшааго да и съ познаеть своего творца* 39618.

## ЛИТЕРАТУРА

- Гълъбов 1986: *Гълъбов, И.* Едно особено лексикално новообразование в стария български книжовен език. – В: Иван Гълъбов. *Избрани трудове по езикознание*. София, Наука и изкуство, с. 407–412.
- Дюлгеров, Цоневски 1947: *Дюлгеров, Д., Цоневски, Ил.* Православно догматическо богословие. София, Синодална печатница.
- Иванова-Мирчева 1971: *Иванова-Мирчева, Д.* Йоан Екзарх Български. Слова. Т. I. София, Издателство на БАН.
- Илиева 2013: *Илиева, Т.* Терминологичната лексика в Йоан-Екзарховия превод на „De fide orthodoxa“<sup>41</sup>. София: П-ца „П. П. Славейков“.
- Тотоманова, Христов 2019: *Тотоманова, А.-М., И. Христов.* Терминологичен речник на Йоан Екзарх. Под редакцията на А.-М. Тотоманова и И. Христов. София, УИ „Св. Климент Охридски“.

Sadnik 1967–1983: *Sadnik, L.* Des Johannes von Damaskus Ἐκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes. Bd. 1–4. Wiesbaden, Otto Harrasovitz – Freiburg i. Br., U. W. Weiher. 4 Bd. Index und rückläufiges Wörterverzeichnis zusammengestellt von R. Aitzetmüller. Freiburg i. Br., U. W. Weiher. (= Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes, T. V).

## REFERENCES

- Galabov 1986: *Galabov, I.* Edno osobeno leksikalno novoobrazovanie v stariya bulgarski knizhoven ezik. – In: Ivan Galabov. *Избрани трудове по езикознание*. Sofia, Nauka i izkustvo, s. 407–412.
- Dyulgerov, Tsonevski 1947: *Dyulgerov, D., Il. Tsonevski,* Pravoslavno dogmatichesko bogoslovie. Sofia, Sinodalna pechatnitsa.
- Ivanova-Mircheva 1971: *Ivanova-Mircheva, D.* Yoan Ekzarh Bulgarski. Slova. T. I. Sofia, Izdatelstvo na BAN.
- Ilieva 2013: *Ilieva, T.* Terminologichnata leksika v Yoan-Ekzarhoviya prevod na „De fide orthodoxa“. Sofia, Pechatnitsa „P. P. Slaveykov“.

- Totomanova, Hristov 2019: *Totomanova, A.-M., I. Christov*. Terminologischen rechnik na Yoan Ekzarh. Pod redaktsiyata na A.-M. Totomanova i I. Hristov. Sofia, UI „Sv. Kliment Ohridski“.
- Sadnik 1967–1983: *Sadnik, L.* Des Johannes von Damaskus Ἐκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes. Bd. 1–4. Wiesbaden, Otto Harrasovitz – Freiburg i. Br., U. W. Weiher. 4 Bd. Index und rückläufiges Wörterverzeichnis zusammengestellt von R. Aitzetmüller. Freiburg i. Br., U. W. Weiher. (= Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes, T. V).

#### ИЗТОЧНИЦИ

- Срезневский, И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. I–III Москва, 1989. (= МДРЯ).
- Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.). Под редакцией Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. Москва, 1994. (CC).
- Старобългарски речник. Т. I. София, 1999; Т. II. София, 2009. Отг. ред. Д. Иванова-Мирчева. (= СтБР).
- Slovník jazyka staroslověnského. Т. 1–3 Kurz (Ed.); Т. 4 Hauptova (Ed.). Praha, ČAV, 1958–1994. (= SJS).

#### SOURCES

- Slovník jazyka staroslověnského. Т. 1–3 Kurz (Ed.); Т. 4 Hauptova (Ed.). Praha, ČAV, 1958–1994.
- Sreznevskii, I. I. Materialy dlia slovaria drevnerusskogo iazyka po pis'mennym pamiatnikam. Т. I–III. Moskva, 1989. (= МДРЯ).
- Starobulgarski rechnik. Т. I. Sofia, 1999; Т. II. Sofia, 2009. Otg. red. D. Ivanova-Mircheva.
- Storoslavjanskii slovar' (po rukopisiam X–XI vv.). Pod redaktsiei R. M. Ceitlin, R. Vecherki, i E. Blagovoi. Moskva, 1994. (= CC).

#### СЪКРАЩЕНИЯ НА ПАМЕТНИЦИ

- А – Асеманиево евангелие  
Евх – Синайски евхологий  
З – Зографско евангелие  
ЙоЕШ – Шестоднев на Йоан Екзарх  
ЙоЕБ – Богословие на Йоан Екзарх  
К – Клоцов сборник  
М – Мариинско евангелие  
ПАХІ – Пандекти на Антиох (XI в.)  
СК – Савина книга  
СП – Синайски псалтир  
Супр – Супрасълски сборник  
КСП – Класически старобългарски паметници

СЪКРАЩЕНИЯ НА БИБЛЕЙСКИ КНИГИ

Бт – Книга Битие

Лк – Евангелие според

Йо – Евангелие според Йоан

Рим – Послание на ап. Павел до римляните

✉ Доц. д-р Татяна Илиева  
Кирило-Методиевски научен център  
Българска академия на науките  
ул. „Московска“ 13, 1000, София, България

✉ *Assoc. Prof. Tatyana Ilieva, PhD*  
Cyrillomethodian Research Center  
Bulgarian Academy of Sciences  
13 Moskovska str., 1000, Sofia, Bulgaria

Публикувано: 30 юни 2020