

## **ЧУЖДИ ДУМИ В ЕЗИКА НА СРЕДНОВЕКОВНИ АПОКРИФНИ МОЛИТВИ\***

**КАЛИНА МИЧЕВА-ПЕЙЧЕВА**

ИНСТИТУТ ЗА БЪЛГАРСКИ ЕЗИК „ПРОФ. ЛЮБОМИР АНДРЕЙЧИН“

ПРИ БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

*k.micheva@gmail.com*

В статията се анализират чужди думи в текста на апокрифни молитви от XV–XVII в. Представени са две групи заемки: названия на змии и названия на предмети. Заемките и калките от гръцки произход в молитвите срещу змии се свързват с магическата сила на словото в българската традиция. В други молитви се откриват названия на утилитарни средства в помощ на страдащите. Те се запазват в историята на езика ни и илюстрират връзките на българския език освен с гръцкия и със западноевропейските езици през Средновековието.

*Ключови думи:* апокрифни молитви; заемки; калки; български език

## **FOREIGN WORDS IN THE LANGUAGE OF MEDIEVAL APOCRYPHAL PRAYERS**

**KALINA MICHEVA-PEYCHEVA**

INSTITUTE FOR BULGARIAN LANGUAGE, BULGARIAN ACADEMY OF SCIENCES

*k.micheva@gmail.com*

The article analyses foreign words found in apocryphal prayers from the 15<sup>th</sup> to the 17<sup>th</sup> century, with particular attention to two groups of loanwords: names of snakes and names of objects. The loanwords, calques and untranslated transliterated lexemes of Greek origin used in the prayers against snakes are associated with the magical power of words in the Bulgarian tradition. In other prayers, names of utilitarian means to help the suffering are found. The words under consideration have been preserved in the Bulgarian language, demonstrating its connections with Greek and Western European languages during the Middle Ages.

*Keywords:* apocryphal prayers; loanwords; calques; Bulgarian language

### **1. Същност на апокрифните молитви в историята на българската книжнина**

Според учените апокрифната литература започва да се създава през II в. пр.н.е. и се преписва и чете в Европа до Ренесанса, а на Балканите и в България – до края на XVIII в. В езическия период апокрифите са тайни, скрити

книги, достъпни само за жреците поради божествения си произход. С приемането на християнството за официална религия и с канонизирането на библейските книги, всички произведения със старозаветна и новозаветна тематика, които остават извън Библията, се обявяват за лъжливи, еретични. Според Д. Петканова апокрифите във византийско-славянския свят са преди всичко отречените анонимни и псевдонимни творби с библейска тематика (Петканова-Тотева/Petkanova-Toteva 1982: 7).

Важна част от апокрифната литература са и апокрифните молитви. В старобългарската литература те имат езически или еврейски произход. Във вида, в който се разпространяват през вековете, те са християнизирани, като основни персонажи в тях са св. Богородица, Иисус, ангелите, светците. Въпреки силно изразения християнски облик молитвите съдържат редица образи и модели от по-стари вярвания и баения.

Върху същността на апокрифните молитви, техния произход, структура, съдържателни белези като квазиканоничност, наративност, неевхемност са писали редица учени (Дуйчев/Duychev 1954; Наумов/Naumov 1980; Ангелов/Angelov 1983; Милтенова/Miltanova 1985; Димитрова/Dimitrova 1986; Шнитер/Shniter 1989; 2001; Петканова-Тотева/Petkanova-Toteva 1991; 2001; Вълчанов/Valchanov 1998; Панайотов/Panayotov 2003; Карачорова/Karachorova 2015; 2016; Левшина/Levshina 2016). Според А. И. Яцимирски това са „лъжливи молитви“, които са неканонични словесни произведения и магически обреди с молитвени функции (Яцимирски/Iatsimirskii 1913). Д. Петканова ги определя като дял от отречената от църквата апокрифна литература, който не е свързан с каноничните книги и има извънлитургично предназначение. Към тях тя причислява: 1) Молитви – муски и рецепти; 2) Молитви – обръщения към християнски герои с пряка молба; 3) Молитви – заповеди към злата сила и заклинания; 4) Молитви – повествования; 5) Смесени форми (Петканова-Тотева/Petkanova-Toteva 1992: 39, 40). Очевидно е, че от всичките пет вида само вторият отговаря по форма на молитвения жанр. Въпреки това поради общността на съдържателните елементи, функцията и образността на тези текстове и досега те се обединяват под названието „апокрифни молитви“. По-прецизно се опитва да ги назове Ив. Дуйчев, като използва словосъчетанието „апокрифни формули и заклинания“ (Дуйчев/Duychev 1954), но то пък влиза в противоречие с големия обем и повествователния характер на част от използваните от него източници, както и с надслова им „молитва“. В многобройните си публикации върху новооткрити текстове върху олово от X–XI в. К. Попконстантинов ги дефинира като молитви заклинания или повествователни молитви според формата им (Попконстантинов/Popkonstantinov 2002; 2004a; 2004b; 2006).

В обширната си монография „Молитва и магия“ М. Шнитер изключително точно разграничава разнообразните средновековни текстове по четири диференциални признака. Според нея каноничните молитви притежа-

ват каноничност, предикативност, евхемност. Неканоничните, или квазиканоничните, се отличават от тях само по отсъствието на признака каноничност. Апокрифните молитви са също неканонични, евхемни, предикативни, но се характеризират и с наличието на апокрифен елемент в съдържанието. Заклинанията с молитвени функции са предикативни и с апокрифни елементи, но не са молитвени по форма и разбира се, са неканонични. И накрая, магичните заклинателни думи и знаци са маркирани положително само с един диференциален признак – апокрифно съдържание (Шнитер/Shniter 2001). Тази класификация удовлетворява в най-голяма степен изискванията за научност, особено при изследванията на жанра молитва в средновековната българска традиция. За целите на нашето проучване, което се съсредоточава върху чуждата лексика в текстовете, такова разграничаване не е нужно. Тук се използва по-широкото осмисляне на термина апокрифна молитва (Петканова-Тотева/Petkanova-Toteva 1985; 1992).

Съвсем накратко ще проследим пътя на този тип съчинения в българската култура. Повечето от тях са преведени от гръцки още през X в. Съществуват и оригинални апокрифни молитви, дело на поп Йеремия. През цялото Средновековие те се разпространяват успоредно с баенията, заклинанията и клетвите от традиционната култура и взаимно си влияят поради общността на функции, идеи и образи. Първите произведения, включени в списъците на забранените книги, се отклоняват от нормативния модел преди всичко по форма, тоест те не са молитви. Въпреки това присъстват в канонични молитвеници – по изключение. Единични текстове се откриват още в Синайския евхологий от XI в. и в Зайковския требник от XIV в. От XV и особено през XVI в. те са често градиво на канонични книги. М. Шнитер обяснява този процес така: „Ранните индекси определят като неканонични само неевхемните текстове. Тези ранни индекси обаче са неизвестни в България след XIV в. В късните (слабо разпространени) индекси молитвите не са обект на оценка. При това положение може да се предположи, че през XV–XVIII в. българският книжовник и преписвач не е имал официален критерий за определяне на молитвения текст като каноничен или извънканоничен.“ (Шнитер/Shniter 2001: 52). Именно поради тази причина нисшите духовници, които в ежедневната си практическа дейност се нуждаят от молитви против болести и зли сили, започват постепенно да включват апокрифни текстове в требниците и служебниците. В този случай действа функционалният критерий, според който присъствието на един текст в съответния ръкопис се мотивира от всекидневната практика на свещениците и на християнската общност.

Важно е да се изтъкне, че благодарение на епиграфския материал, открит и публикуван в последните години, може да се говори за корпус от апокрифни произведения с обща функция, общи съдържателни елементи и обща структура. Така молитвата против нежит, изключително разпространена в сборници от XV–XVII в., се открива в няколко оловни амулета в по-кратък

вид, но със същите мотиви. В молитвата против вещица върху оловна пластина от Варненския музей могат да се видят мотивите за изкореняването на плодното дърво, за св. архангел Михаил и за сестрата на св. Сисиний Мелентия, които са засвидетелствани в значително по-късни апокрифни молитви против зли сили. Във всички тях ясно личи близостта със заклинания, баения и магически ритуали от народната култура на българите. Следователно съществува континуитет в реализацията на молитвените текстове в книжовната и в народната традиция.

## 2. Проучване на чуждата лексика в апокрифните молитви

Многоаспектността в съдържанието и структурата на молитвите определя и тяхното лексикално богатство. Тъй като повечето от тях са преводни, може да се очаква влияние на оригиналния гръцки език. Кога и защо се употребяват обаче заемки, е въпрос, на който ще се опитаме да отговорим с конкретен анализ на засвидетелстваните лексеми. Освен стандартния метод на съпоставяне на данните от двата езика, тук се използва и диахронният метод, при който се установява дали заемката е по-стара, среща ли се в класическите старобългарските произведения и каква е съдбата ѝ в историята на българския език. Много важен за обяснението на някои специфични чужди думи се оказва лингвокултурологичният подход, чрез който се осмисля ролята на тези лексеми в определени текстове със специални функции в българската култура.

Материалът е ексцерпиран от: Б. Ангелов, М. Генов „Стара българска литература в примери, преводи и библиография“ (1922); Б. Цонев „Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека“ (1923); Н. Овчаров „Няколко слабо известни апокрифни молитви от 1497/1498 г.“ (1998); Ив. Дуйчев „Апокрифни формули и заклинания против болести и страдания“ (1954); М. Цибранска-Костова, Е. Мирчева „Зайковски требник от XIV век. Изследване и текст“ (2012) и поредица публикации на К. Попконстантинов за текстове върху оловни амулети.

## 3. Гръцки заемки в текста на апокрифните молитви

Представят се само по-редки лексеми, характерни именно за определен тип текстове. Не са обект на проучване познатите от старобългарския език гръцки заемки с общохристиянски характер като: *ангел*, *архангел*, *архистратег*, *херувим*, *серафим*, *апостол*, *евангелист*, *дявол*, *демон*, които се срещат често в апокрифните текстове.

Пълната ексцерпция на материала показва, че съществува лексикосемантична група ‘названия на змии’, в която се откриват много гръцки заемки и калки.

В Молитва срещу змия от ръкопис от Православната патриаршия в Йерусалим от 1497–1498 г., публикувана от Н. Овчаров, лексемата *змиа*, която е домашна и етимологически свързана със *земя* (БЕР/BER, 1 1971: 648), се

употребява 11 пъти. Още във втория абзац на повествователната част на молитвата се появява змия, която ухапва главния персонаж св. Павел: *змиа ѿ топлоти. оуѣкнѣ ме въ деснѣю рѣкѣ*. А след това в заклинателната част се изреждат десет вида змии, като към съществителното *змиа* всеки път се прибавя определение, изразено с причастие или прилагателно. Част от прилагателните са сложни и са калки от гръцки: *огневидѣна, тричелюстѣна, дрѣвовѣсходѣна, стодѣлна*. Те са неологизми, създадени за Молитвата срещу змия – в този и в други варианти. Единствено прилагателното *триглавѣнѣ* се запазва в историята на българския език. Открива се още в творчеството на Патриарх Евтимий в колокацията *триглавѣнѣи зѣмнии* и се съхранява в народните приказки и песни за триглавия змей:

*и змию вѣдѣщю и василиска. змию ѿгневиднѣю. змию тричелюстнѣю. змию дрѣвовѣсходнѣю. змию ст[о]дѣлнѣю. змию ѱрѣнѣю. змию триглавнѣю. змию звѣра земльнаго. змию лютѣю имѣщю гадѣ въ деснѣи чѣлюсти. змию пепелнѣю. и миша лѣкаваго. и скорпию въдѣхновение дѣволе.*

В този контекст има и две описателни названия на змията: *рѣды звѣрѣмь прѣсликающим се по земли; звѣрь ѱгадшивѣ*, в които тя е причислена към рода на зверовете. Едновременно с това са запазени и две чужди думи: *василискѣ* и *скорпина*. Лексемата *василискѣ* произхожда от гр. *βασιλίσκος* и се открива в Синайския псалтир. Названието възниква по метафоричен път – шарките на главата на този вид змия приличат на царска корона, затова змията се уподобява на цар или царски човек. Лексемата *скорпина* от гр. *σκόρπιος* назовава паякообразно отровно животно, тя се среща в старобългарските класически произведения. От лингвокултурологична гледна точка особено значима е прецедентната ѝ употреба в евангелския текст, според който Иисус надарява своите ученици със способността да унищожават змиите и скорпионите, като ги настъпват: *се дѣж вамѣ власть настѣпатн на змиѣи и скорпѣниѣ. и на всѣх снаж врага Мариинско евангелие Лк 10.19*. От този прецедентен текст тръгва и се разпространява словосъчетанието *змиѣи и скорпѣниѣ* със семантика ‘змии и скорпиони като особено опасни отровни животни, символ на вражеската сила на дявола’. Именно с такова значение го откриваме и в Молитвата срещу змия от XV в. Скорпията е наречена „вдѣхновение на дявола“ и се обединява не само със змията, а и с „лукавия миш“, който е друг образ на дявола и е определен с типичния за него епитет *лоукавѣ*. Без съмнение в средновековната концептосфера змията, скорпията и мишката са нечисти дяволски зверове. С тях се борят Иисусовите ученици, срещу тях се изричат отгонителни клетви и заклинания. Молитвата срещу змия всъщност съчетава две функции – утилитарна: да предпази хората от ухапване от змия и да им помогне, когато това се случи, и чудодейна:

чрез словесно заклинание да неутрализира вредоносната сила на опасните дяволски същества. За осъществяването на втората функция е необходимо да се подчертае силата на словото – да се натрупат повече названия на змиите, като се използват както домашни, така и калкирани и заети.

Подробният езиков анализ на редица апокрифни молитви показва, че плеонастичното изброяване е езикова стратегия за обезвреждане на зли сили. Например в Молитвата против вещица в сб. 273 НБКМ вещицата е назована с десет имена; в Молитвата срещу уроки от сборник от XV в. уроките са наречени с десет словосъчетания; в Заклинанието срещу бяс, вселен в човек, от XVII в. нечистият демон се реализира с повече от 30 номинации в текста. Следователно можем да направим извода, че и в анализираната Молитва срещу змия наличието на калки и заемки е резултат от изпълнението на тази езикова стратегия – отглас на архаичната вяра в магическата сила на словото.

Вариант на тази апокрифна молитва се открива в Рилския ръкопис № 42 от XVI–XVII в. Наративната част на текста е почти идентична на вече разглежданата, но змията, която ухапва св. Павел, е назована *εχιδνα*. Тази лексема е заемка от гр. *ἔχιδνα*. Първото ѝ писмено засвидетелстване е в Супрасълския сборник от X в. в контекст: *разгнѣвавъ же сѧ князъ ... повелѣ прнвести кѧнко нмѣтѣ звѣрнн. лютѣ н зълѣ. аспндѣ н εχндѣны. н керастѣ 183.21–22*, в който има още две гръцки заемки – *аспнда* и *керастѣ* – за назоваване на отровни змии. В апокрифната молитва от Рилския ръкопис *εχιδна* е употребена два пъти, като в заклинанието се срещат още *василискѣ* и три транслитерирани от гръцка азбука на кирилица, но непроведени определения на змия:

*н василнска змя родѣм, змя тетрахалнна, змя додекахалнна, змя лагодрома, змя εχιδна, нже нматѣ въ деснон странѣ гадѣ цю либо аще оугастѣ немошно емѣ ѡжитн.*

Защо *змя тетрахалнна*, *змя додекахалнна*, *змя лагодрома* не са преведени от българския книжовник, който е превел цялата молитва? Както установихме, в Молитвата от ръкопис от Православната патриаршия в Йерусалим от 1497–1498 г. подобни определения са калкирани. Едва ли може да се предположи незнание или творческа немощ. Би трябвало да има друга причина. Ако разширим проучването, можем да добавим и още един вариант на текста от ръкопис 6/99 НБКМ от 1479 г., публикуван от Ив. Дуйчев, в който към транслитерирани названия се добавят и гръцките оригинални:

*н василнска змя Родѣм (τὸν βασιλίσκον σράκοντα τὸν γεννᾶιον), змя тетрахалнна (ὄφιν τετραχάλινον), змя додекахалнна (ὄφιν τὸν δωδεκαχάλινον), змя лагодрома (ὄφιν λαγοδόρομα), змя двоѣ на десете главннаго, змяю ѡгнѣвѣднаго, змя вранѡвы(д)наго (ὄφιν τὸν κορακοειδῆ), змя дѣвовѣсходнаго*

(ὄφιν τὸν δένδροαναβάτην), змию стрѣлнѣю, змиа пепелннѣю, змию еχιδно, нж(ε) нмат въ дѣснон страннѣ гадѣ, что любо аще ѡгастѣ, немощно ис(тъ) емѣ жити.

Според Ив. Дуйчев българските апокрифни молитви срещу змия стоят близко до гръцкия първообраз и съхраняват калкирани и заети форми. Въпреки усилията на Яцимирски невинаги може точно да се определи съответствието между оригинал и превод, нито да се отгатне значението на едно или друго название (Дуйчев/Duychev 1954: 539). В нашия случай бихме могли да тълкуваме непреведените названия като ‘змия четиричелюстна’, ‘змия дванайсетчелюстна’ и ‘змия, надбягваща заека’. Това са фантастични ипостаси на несъществуващи животни, които целят да изградят цялостен негативен образ на отровните змии. Без да бъдат обаче преведени, тези изрази губят прякото си значение и добиват силата на магия. Известно е, че в много заклинателни формули се срещат непознати думи и изрази, които точно със своята неразгадаемост стават чудодейни. Тази особеност е характерна най-вече за молитвите срещу ухапване от бясно куче или вълк, публикувани от Ив. Дуйчев. Например:

Сне ѡт бѣсно ꙗе и ѡт звѣра напнши на прѣсенъ хлѣбъ на корѣ да нзедеть прѣжде снѣце въ нед(ѣ)лю сѧ слова: згофискронакн. кннфн. ѡестнн. адѡзѣбадѡ кавапѡфѡнепрзлеоркала і ѡ дсодзненз

Написатн на прѣсенъ кроуѣхъ въ пръвоу соуе(отоу) и вътороу прѣде снѣцем г(ос-под)оу помолнн' се. Въ хѣс. ѡвврнсь. дѡврнса вранъ декарнвнъ мендоу҃гасе мнѣ сесе грегарнсонъ. дѣка прѣскенъ доулкнъ кен'де. кате кеоуланъ. паде оу҃дадан. авоу҃самонъ. наврнсь прѣска доу҃влнсь кенъдедоу пенеде статн авосамонъ: гѣ хѣ мннъ.

По този признак – засилване на магическата сила на словото чрез непознати думи – молитвите срещу ухапване от бясно куче или вълк и молитвите срещу ухапване от змия се обединяват. От разгледаните гръцки заемки – *василискъ*, *скорпиа*, *еχидна* – днес думата *скорпиа* се среща в диалектите като название на стеножка и скорпион, а *еχидна* се употребява за назоваване на различни видове отровни змии, развива и преносно значение ‘зъл, подъл човек’. От калкираните лексеми няма следа в историята на езика ни.

#### 4. Други заемки в текста на апокрифни молитви

Бих искала да представя още няколко заемки, които назовават предмети от действителността и в апокрифните молитви могат да бъдат част от инструментариума за помощ на пострадалия.

Молитвата срещу гризящия зъбите червей Мигрин от ръкопис от Православната патриаршия в Йерусалим от 1497–1498 г., публикувана от Н. Овчаров, се състои от три части: в първата се описват страданията на Петър, който е нападнат от червея Мигрин; във втората се намесва Исус с действие и заклинание, а в третата се предлагат практически съвети за помощ.

Тъкмо в третата част се открива и една гръцка заемка, която освен в книжовния език съществува и в говоримия. А именно *керосан* в съчетанието *керосано платно*:

и очети еѣмѣ три пѣти на глава. и зави оѣ керосано платно да носить на връхъ главе и исцелееѣтъ

Трикратното прочитане на молитвата и носенето ѝ като амулет на върха на главата, завита във втвърдено платно, е гаранция за изцеление според текста. Платното е определено с гръцката по произход лексема *керосан* – от гр. σκίρω ‘втвърдявам се’, σκίρωσις ‘втвърдяване’ с изпадане на начално σ (БЕР/BER, 2 1979: 339). Носенето на апокрифни текстове като амулети, увити около врата, ръката, кръста и др., е древна езическа традиция, която се християнизира и разпространява през цялото Средновековие. Известни са амулетите от X в., чиито текстове публикува К. Попконстантинов. Интересно е, че и първата печатна книга на новобългарски език „Абагар“ също е била с такова предназначение. Тоест този начин за предпазване от болести и зли сили битува в българското пространство повече от седем века. Среща се като предписание и в някои лекарственици от XVII–XVIII в. В нашата Молитва от XV в. съхранението на ръкописа се препоръчва да бъде направено чрез увиване в *керосано платно*, по този начин той може да бъде носен по-дълго време. В случая е важно да изтъкнем наличието на една гръцка заемка, която се запазва в историята на българския език – глаголт *керосвам* е отразен в Речника на Н. Геров и в Речника на българския език като диалектен със значение ‘колосвам, като потапям нещо в нишесте, кола’. В Молитвата от XV в. вероятно е една от първите писмени фиксации на тази заемка.

В същия текст се среща още една гръцка заемка – *мраморенъ*: *седяше петръ на каменъ мраморенъ*. Лексемата *мраморъ* е засвидетелствана в Ягичевия златоуст от XIII в. и в Манасиевата хроника от XIV в. Но според специалистите е доста стара заемка от гр. μάραρος, тъй като личат резултатите от ликвидната метатеза на *ar* между съгласни само в първата сричка на думата, които в другите славянски езици са различни (БЕР/BER, 4 1995: 280). В Молитвата от XV в. се появява съчетанието *каменъ мраморенъ*, с което се описва мястото, където седи страдащият от червея Мигрин. В традиционната култура камъкът често е апотропей, той може да предпази от нечисти сили, Това вярване личи и в паремията: *Да спи зло под камък*. В една от апокрифните молитви от Зайковския требник срещу ухапване от бесен вълк или куче се казва:

Сѣж мѣтѣж ѹтъи, ф̣, щ̣. ножемъ ѹинѣ кр̣тъ ако ю близъ ѹлѣкъ тѣзи. даи юмоѹ вино и хлѣбъ. ако ли ю далеко. а тѣи на поскороѹ вино оѹлигавъ подди. и ножъ подложи п̣о становни каменъ. оѹ полоѹношиѣ. и сѣж м̣ ѣ: р̣ци 46а.



В този текст се преплитат християнски и народни ритуали, като с ножа се прави кръст и след това той се поставя под голям камък в полунощ. Вероятно и в Молитвата от XV в. мястото на Петър не е случайно избрано, защото мраморният камък може да се окаже сакрален топос, до който се появява Исус и идва чудодейното изцеление. Лексемата *мраморен* съществува и днес и има богата семантична структура.

Още едно средство за помощ на пострадал е названо с чужда дума. В една от молитвите срещу кръвотечение от носа, публикувани от Ив Дуйчев, пише:

станн кръвн станн да не капелшн въ нме ѿца н сѣа н стѣго дѣа всегда н н(ы)на.  
н врь(а)шланово лнстне н коупоусно н жднмавьско н помазо(у)н гл(а)воу, н лнстне  
коупоусново смесн, растлькъше з бельцемь ганномь н шафраном, положн на чело  
его

Както се вижда, тук заклинанието в името на Светата Троица е съвсем кратко, след което има конкретни указания за лечение с билков мехлем. Между съставките – бръшлянови и зелени листа, белтък от яйце – изпъква названието на ориенталско растение: *шафранъ*. Лексемата е арабска по произход, произлиза от арабска дума със значение ‘жълт’, от която метонимично се развива и името на подправката за ‘fagan, тъй като тя оцветява храната в жълто. Според етимолозите това е много стара арабска заемка в латински, а оттам във френски, италиански, испански. От западноевропейските езици думата преминава и във всички славянски езици поради изключителната ценност на растението като средство за лечение и подправка. Според руските етимолози лексемата *шафран* се открива в руски документ от XV в. (Черных/Chernykh 1999: 405–406).

В Молитвата против кръвотечение от XVI в., която разглеждаме, гръцката дума *крѳоc* е преведена с *шафран*, следователно тази заемка вече е съществувала в българския език. В историята на езика ни тя се запазва. Първоначално *шафран* се утвърждава като част от лексикалното богатство на ръкописните лекарственици, а по-късно като название на една от най-популярните подправки в българската кухня.

## 5. Заключение

В това проучване са представени част от засвидетелстваните чужди думи в езика на апокрифните молитви, които обогатяват средновековния писмен български език. Установяват се два типа чужди думи:

1. Сред названията на змии се откриват *василискъ*, *скорпиа*, *ѣхидна*, както и калкирани определения към *змиа*. Употребата на тези лексеми изпълняват определена езикова стратегия – злите сили да се неутрализират и оттласнат от човека чрез изреждане на имената им в заклинателната част на тексто-

вете. Напълно непознатите транслитерирани словосъчетания като *зѣма тет-раха̀лна*, *зѣма до̀дека̀ха̀лна*, *зѣма ла̀годро̀ма* осигуряват магическата сила на словото, която е характерна както за писмената традиция (езически формули и заклинания в източни, а по-късно и в старогръцки и оттам в български текстове), така и за баенията в българската традиционна култура.

2. Друга група заемки назовават предмети от бита, които могат да помогнат на страдащия да се излекува или спаси. Това са: *керосанѣ*, *мраморенѣ*, *шафранѣ*. И трите думи са част от говоримия български език от XV, XVI в. и се съхраняват и до днес. За *керосанѣ* и *шафранѣ* може да се предполага, че тези фиксации са едни от първите в историята на книжовния български език. Те доказват наличието на езикови връзки не само между българския и гръцкия, но и между българския и западноевропейските езици, от които е проникнала лексемата *шафранѣ*.

#### БЕЛЕЖКА / NOTE

\* Статията е написана по проекта на ЕБР – „Чуждите езикови влияния в историческото развитие на българския и на румънския език“.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Ангелов 1983: *Ангелов, Б.* За книжовното дело на поп Йеремия – В: *Старобългарско книжовно наследство*. София, Наука и изкуство, с. 37–43.
- Ангелов, Генов 1922: *Ангелов, Б., М. Генов.* Стара българска литература в примери, преводи и библиография, София, Издателство „Ал. Паскалев“.
- БЕР 1971–2010: *Български етимологичен речник*. Т. 1–7. София, Издателство на БАН.
- Вълчанов 1998: *Вълчанов, С.* Следи от апокрифни елементи в Кирило-Методиевата традиция на средновековна България. – В: *Медиевистика и културна антропология. Сборник в чест на проф. Д. Петканова*. София, Мнемозина, с. 195–210.
- Димитрова 1986: *Димитрова, Д.* Темата за произхода на злото в старобългарската апокрифна традиция. – В: *Литература, общество, идеи*. София, Издателство на БАН, с. 25–47.
- Дуйчев 1954: *Дуйчев, И.* Апокрифни формули и заклинания против болести и страдания – В: *Естествознанието в Средновековна България*. София, Издателство на БАН.
- Карачорова 2015: *Карачорова, И.* Към характеристиката на апокрифните молитви против зли сили и болести. – *Български език*, кн. 4, с. 60–67.
- Карачорова 2016: *Карачорова, И.* Молитви и заклинания в молитвено правило срещу духове нечисти и лукави в ръкописи от 19. век. – В: *Сб. Mirabilia: Чудеса и чудовища. Studia Balcanica 31*. София, Институт за балканистика с Център по тракология „Проф. Ал. Фол“ (БАН), с. 336–348.

- Левшина 2016: *Левшина, Ж.* Врачевальные молитвы „от нежита“ у южных и восточных славян (археографический обзор). – *Археографски прилози*, 38, с. 15–168.
- Милтенова 1985: *Милтенова, А.* Неофициалната книжнина през XIII век в контекста на идейните и литературните тенденции на епохата. – В: *Търновската книжовна школа*. Том 4. София, Издателство на БАН, с. 102–114.
- Наумов 1980: *Наумов, А.* Апокрифите в системата на старите славянски литератури. – *Palaeobulgarica*, кн. 2, с. 71–74.
- Овчаров 1998: *Овчаров, Н.* Няколко слабо известни апокрифни молитви от 1497/1498 г. – *Българска етнология*, кн. 3–4, с. 81–88.
- Панайотов 2003: *Панайотов, В.* Апокрифна молитва, включваща съня на Богородица. – В: *Глѣбина књижная*. Шумен, с. 254–256.
- Петканова-Тотева 1982: *Петканова-Тотева, Д.* Апокрифната литература в България. – В: *Стара българска литература. Том първи. Апокрифи*. София, Български писател, с. 5–27.
- Петканова-Тотева 1985: *Петканова-Тотева, Д.* Апокрифи. – В: *Кирило-Методиевска енциклопедия*. Том 1. София, Издателство на БАН, с. 89–91.
- Петканова-Тотева 1991: *Петканова-Тотева, Д.* Апокрифни мотиви в творчеството на Климент Охридски. – *Кирило-Методиевски студии*, 8, с. 11–21.
- Петканова-Тотева 1992: *Петканова-Тотева, Д.* Апокрифни молитви. – В: *Старобългарска литература. Енциклопедичен речник*. София, Издателство „Петър Берон“, с. 39–40.
- Петканова-Тотева 2001: *Петканова-Тотева, Д.* Апокрифните лечебни молитви. – *Старобългаристика*, 2001, с. 61–85.
- Попконстантинов 2002: *Попконстантинов К.* Оловен амулет с апокрифен текст от Варненския музей. – В: *Търновска книжовна школа. Т. 7*. Велико Търново, УИ „Св. св. Кирил и Методий“, с. 283–286.
- Попконстантинов 2004а: *Попконстантинов К.* Два оловни амулета от X в. против тресавици. – В: *Сборник в чест на проф. д-р Ангел Давидов по случай 70-годишнината му*. Велико Търново, УИ „Св. св. Кирил и Методий“, с. 469–476.
- Попконстантинов 2004б: *Попконстантинов К.* Кирилица и глаголица срещу дявола, или още един оловен амулет от X в. – *Старобългаристика*, № 4, с. 69–75.
- Попконстантинов 2006: *Попконстантинов К.* нежитъ идѣше от чръмнаго морѣ. – В: *Българска филологическа медиевистика. Научни изследвания в чест на проф. Ив. Хараламчиев*, Велико Търново, УИ „Св. св. Кирил и Методий“, с. 99–108.
- Цибранска-Костова, Мирчева 2012: *Цибранска-Костова М., Е. Мирчева.* Зайковски требник от XIV век. Изследване и текст. София, „Валентин Траянов“.
- Цонев 1923: *Цонев, Б.* Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека, София, Държавна печатница.
- Черных 1999: *Черных, Я. П.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 1., Т. 2. Москва, „Русский язык“.

- Шнитер 1989: *Шнитер, М.* Жанрово-стилистична характеристика на апокрифните молитви, включени в състава на требниците. – В: *Втори международен конгрес по българистика. Доклади 23. Млади българисти.* София, Издателство на БАН, с. 285–291.
- Шнитер 2001: *Шнитер, М.* Молитва и магия. София, УИ „Св. Климент Охридски“.
- Яцимирски 1913: *Яцимирский, А. И.* К истории ложных молитв в южнославянской письменности. – *Известия ОРЯС*, Т. 18, № 3, с. 1–102; № 4, с. 16–126.

## REFERENCES

- Angelov 1983: *Angelov, B.* Za knizhovnoto delo na pop Yeremia – In: *Starobalgarsko knizhovno nasledstvo.* Sofia, Nauka i izkustvo, s. 37–43.
- Angelov, Genov 1922: *Angelov, B., M. Genov.* Stara balgarska literatura v primeri, prevodi i bibliografiya. Sofia, Izdatelstvo “Al. Paskalev”.
- BER 1971–2010: *Balgarski etimologichen rechnik.* Т. 1–7. Sofia, Izdatelstvo na BAN.
- Chernykh 1999: *Chernykh, Ia. P.* Istoriko-etimologicheskii slovar' sovremennogo russkogo iazyka. Т. 1., Т. 2. Moskva, “Russkii iazyk”.
- Dimitrova 1986: *Dimitrova, D.* Temata za proizhoda na zloto v starobalgarskata apokrifna traditsiya. – In: *Literatura, obshtestvo, idei.* Sofia, Izdatelstvo na BAN, s. 25–47.
- Duychev 1954: *Duychev, I.* Apokrifni formul i zaklinaniya protiv bolesti i stradaniya – In: *Estestvoznaniето v Srednovekovna Bulgaria.* Sofia, Izdatelstvo na BAN.
- Iatsimirskii 1913: *Iatsimirskii, A. I.* K istorii lozhnykh molitv v iuzhnoslavianskoi pis'menosti. – *Izvestiia ORIAС*, Т. 18, № 3, с. 1–102; № 4, с. 16–126.
- Karachorova 2015: *Karachorova, I.* Kam karakteristikata na apokrifnite molitvi protiv zli sili i bolesti. – *Balgarski ezik*, № 4, с. 60–67.
- Karachorova 2016: *Karachorova, I.* Molitvi i zaklinaniya v molitveno pravilo sreshtu duhove nechisti i lukavi v rakopisi ot 19. vek. – In: *Sb. Mirabilia: Chudesa i chudovishta. Studia Balcanica 31.* Sofia, Institut za balkanistika s Tsentar po trakologiya “Prof. Al. Fol” (BAN), s. 336–348.
- Levshina 2016: *Levshina, Zh.* Vracheval'nye molitvy “ot nezhita” u iuzhnykh i vostochnykh slavian (arkheograficheskii obzor). – *Arheografski prilozhi*, 38, с. 15–168.
- Miltenova 1985: *Miltenova, A.* Neofitsialnata knizhnina prez XIII vek v konteksta na ideynite i literaturnite tendentsii na epohata. – In: *Tarnovskata knizhovna shkola.* Т. 4. Sofia, Izdatelstvo na BAN, с. 102–114.
- Naumov 1980: *Naumov, A.* Apokrifite v sistemata na starite slavyanski literaturi. – *Palaeobulgarica*, № 2, с. 71–74.
- Ovcharov 1998: *Ovcharov, N.* Nyakolko slabo izvestni apokrifni molitvi ot 1497/1498 g. – *Balgarska etnologiya*, № 3–4, с. 81–88.
- Panayotov 2003: *Panayotov, V.* Apokrifna molitva, vklyuchvashta sanya na Bogoroditsa. – In: *Glъbina kanizhnaya.* Shumen, с. 254–256.
- Petkanova-Toteva 1982: *Petkanova-Toteva, D.* Apokrifnata literatura v Bulgaria. – In: *Stara balgarska literatura. Tom parvi. Apokrifi.* Sofia, Balgarski pisatel, с. 5–27.
- Petkanova-Toteva 1985: *Petkanova-Toteva, D.* Apokrifi. – In: *Kirilo-Methodievska entsiklopediya.* Т. 1. Sofia, Izdatelstvo na BAN, с. 89–91.

- Petkanova-Toteva 1991: *Petkanova-Toteva, D.* Apokrifni motivi v tvorcestvoto na Kliment Ohridski. – *Kirilo-Methodievski studii*, 8, s.11–21.
- Petkanova-Toteva 1992: *Petkanova-Toteva, D.* Apokrifni molitvi. – In: *Starobalgarska literatura. Entsiklopedichen rechnik*. Sofia, Izdatelstvo “Petar Beron”, s. 39–40.
- Petkanova-Toteva 2001: *Petkanova-Toteva, D.* Apokrifnite lechebni molitvi – *Starobalgaristika*, № 3, s. 61–85.
- Popkonstantinov 2002: *Popkonstantinov K.* Oloven amulet s apokrifen tekst ot Varnenskiya muzey. – In: *Tarnovska knizhovna shkola. T. 7.* Veliko Tarnovo, UI “Sv. sv. Kiril i Metodiy”, s. 283–286.
- Popkonstantinov 2004a: *Popkonstantinov K.* Dva olovni amuleta ot H v. protiv tre-savitsi. – V: *Sbornik v chest na prof. d-r Angel Davidov posluchay 70-godishnina mu*. Veliko Tarnovo, UI “Sv. sv. Kiril i Metodiy”, s. 469 – 476.
- Popkonstantinov 2004b: *Popkonstantinov K.* Kirilitsa i glagolitsa sreshtu dyavola, ili oshte edin oloven amulet ot X v. – *Starobalgaristika*, № 4, s. 69–75.
- Popkonstantinov 2006: *Popkonstantinov K.* НЕЖИТЪ И ДЪШЕ ОТ УРЪМНАГО МОУКЪ. – In: *Balgarska filologicheska medievistika. Nauchni izsledvaniya v chest na prof. Iv. Haralampiev*, Veliko Tarnovo, UI “Sv. sv. Kiril i Metodiy”, s. 99–108.
- Shniter 1989: *Shniter, M.* Zhanrovo-stilistichna harakteristika na apokrifnite molitvi, vklyucheni v sastava na trebnitsite. – In: *Vtori mezhdunaroden kongres po balgaristika. Dokladi 23. Mladi balgaristi*. Sofia, Izdatelstvo na BAN, s. 285–291.
- Shniter 2001: *Shniter, M.* Molitva i magia. Sofia, UI “Sv. Klient Ohridski”.
- Tsibranska-Kostova, Mircheva 2012: *Tsibranska-Kostova M., E. Mircheva.* Zaykovski trebnik ot XIV vek. Izsledvane i tekst. Sofia, “Valentin Trayanov”.
- Tsonev 1923: *Tsonev, B.* Opis na slavyanskite rakopisi v Sofiyskata narodna biblioteka, Sofia, Darzhavna pechatnitsa.
- Valchanov 1998: *Valchanov, S.* Sledi ot apokrifni elementi v Kirilo-Methodievata traditsiya na srednovekovna Bulgaria. – In: *Medievistika i kulturna antropologiya. Sbornik v chest na prof. D. Petkanova*. Sofia, Mnemozina, s. 195–210.

✉ Доц. д-р Калина Мичева-Пейчева

Секция за история на българския език

Институт за български език „Проф. Любомир Андрейчин“

при Българска академия на науките

бул. „Шипченски проход“ 52, бл. 17, 1113 София, България

✉ Assoc. Prof. Kalina Micheva-Peycheva, PhD

Department of History of Bulgarian Language

Institute for Bulgarian Language, Bulgarian Academy of Sciences

52 Shipchenski prohod, Bl. 17, 1113 Sofia, Bulgaria