

Vanya Micheva

(Sofia, Institute for Bulgarian Language (IBL), Bulgarian Academy of Sciences)

The Linguo-Cultural Concepts of Up and Down in Modern Bulgarian Damaskins

Abstract: This study explores the semantic and linguistic realizations of the concepts of *up* and *down* in the history of the Literary Bulgarian language. The research provides an analysis of linguistic facts discovered in Modern Bulgarian damaskins. The author studies the concepts of *up* and *down* in the texts of the damaskins and in Bulgarian culture, as well as their relation to Christian and mythological notions and to the Pre-Revival period.

Keywords: linguistic realizations of cultural concepts, cultural paradigm, language and culture.

Ваня Мичева

(София, Институт за български език, БАН)

Лингвокултурните концепти *горе* и *долу* в езика на новобългарските дамаскини

Една от новите задачи на съвременната лингвистика е разкриването на езиковата картина на света. В края на XIX и началото на XX век езикознанието може с право да се определи като антропоцентрично. Връзката между езика и културата се осмисля и анализира с оглед на присъствието на човека в света. Затова картината на света се дефинира като ментална репрезентация на всички знания за света, с които разполага човекът като културно детерминиран тип, бидейки индивидуален или колективен субект. Според някои учени съществува научна и наивна картина на света, която се отразява в езиковата (Апресян 1995), според други може да се говори за концептуална и езикова картина на света (Вендина 1999), а съществува и мнение, според което към концептуалната и езиковата трябва да се прибави и митологическа (Пенчева 1998). Концептуалната картина на света представлява организирани по определен начин концепти и съдържа сведения за действителността, кодирани вербално и невербално. Езиковата картина на света е езикова репрезентация на концептуалната. Накратко езиковата картина на света е феномен, отразяващ концептуалната картина на света с помощта на езика (Аврамова 2007: 55). В нея взаимодействат общочовешкото, националното и индивидуалното начало. Националната концептосфера като съвкупност от обработени и стандартизирани концепти в съзнанието на етноса се реализира и в значими текстове. Вербализацията на концепта се осъществява чрез лексеми, фраземи, изречения в свързан текст. Когнитивната лингвистика си поставя за цел да представи в подреден вид и комплексно да опише този участък от системата на езика, който вербализира даден концепт. Следователно задачата на това проучване на лингвокултурните концепти **горе** и **долу** в езика на новобългарските дамаскини може да се смята за задача на българската историческа когнитивна лингвистика.

В лингвокултурологията понятието концепт се определя като: „културно-ментално образование“, „сгусток култури в сознании человека“, „основная ячейка

культуры в ментальном мире человека” (Степанов 1997: 40), „своего рода алгебраическое выражение значения... но и отклик на предшествующий языковой опыт человека в целом” (Лихачов 1999: 149). В това проучване се използва определението на В. А. Маслова за концепт: „Концепт – это семантическое образование, отмеченное лингвокультурной спецификой и тем или иным образом характеризующее носителей определенной этнокультуры. Концепт, отражая этническое мировидение, маркирует этническую языковую картину мира и является кирпичиком для строительства „дома бытия” (Маслова 2006: 47). Изследването се основава на доказаната в науката връзка между езика и културата, в резултат на която се приема, че концептуалната картина на света се кодира в езика чрез всички негови компоненти и следователно езиковите реализации на културните концепти могат да се търсят на всички равнища на езика – лексикално, морфологично, синтактично.

Й. Бартмински обосновава възможността езиковата картина на света да се изследва в рамките на даден текст. Според него тя е съхранена в езика интерпретация на действителността, която може да се представи като комплекс от съждения за света. Тези съждения могат да бъдат закрепени в самия език – в граматичните форми, лексиката, пословиците, или да бъдат имплицирани под формата на езикови текстове (Бартмински 2005: 88). В съвместна публикация на Й. Бартмински и Р. Токарски се разглежда отношението между текста и езиковата картина на света, като се утвърждава тезата, че семантичната свързаност на текста зависи от приетата в текста една или друга картина на света. От друга страна, езиковата картина на света зависи от жанровите и стилистични особености на текста, затова при разкриването ѝ трябва да се имат пред вид и те (Bartminski, Tokarski 1986). Тези научни схващания имат методологическо значение при проучването на значими концепти в определени текстове на българската средновековна книжнина, за които са характерни специфични жанрови черти.

В науката разкриването на езиковата картина на света се осъществява чрез анализа на отделни концепти, свързани в бинарни опозиции. Според С. Толстая, Н. Толстой, М. Пенчева и др. цялата човешка действителност може да бъде описана и осмислена чрез противопоставянето на няколко важни концепта: добро – зло, свое – чуждо, положително – отрицателно, горе – долу, светло – тъмно, дясно – ляво, живот – смърт, здраве – болест (вж. по-подробно Мичева-Пейчева 2013: 9-10). В последните години и българските етнолингвисти посветиха приносни научни статии, студии и монографии на бинарните опозиции в българската култура и език (Китанова, Витанова, Мичева-Пейчева, Кирилова 2013).

Основополагащо и до днес си остава изследването на В. Иванов и В. Топоров „Славянские языковые моделирующие семиотические системы” (Иванов, Топоров 1965), в което е анализиран славянският модел на света с оглед на официалната религиозна система от езическия период. Древната славянска културна парадигма е реконструирана, като се представят съдържателните елементи на семантичните опозиции: щастие – нещастие, живот – смърт, четно – нечетно, дясно – ляво, горе – долу, небе – земя, земя – преизподня, юг – север, изток – запад, море – суша, ден – нощ, светло – тъмно, земя – вода, свой – чужд, дом – гора, мъжки – женски, сакрално – профанно. Противопоставянето горе – долу се осъществява, като първият член се отъждествява с положителното (небе, връх на планина, връх на дърво, море, живот, мъжко начало), а вторият член – с отрицателното (земя, долина, корените на дървото, дъното на морето, смърт, женско начало) (Иванов, Топоров 1965: 91–97). Опозицията се включва и в по-широк пространствен контекст, като се привеждат данни за нейната реализация в културите от евразийски, африкански и американски тип. Посочват се корелации с още значими противопоставяния: добро – зло, чисто – нечисто, огън –

вода, десен – ляв и др. (Иванов, Топоров 1965: 203–205). Може да се твърди, че обектът на представеното тук проучване според наблюденията на други учени заема важно място в културата на различни етноси в различни пространствени и времеви граници.

Освен обектът на изследването, би трябвало да се аргументира и изборът на материала. Наистина новобългарските дамаскини са значителен феномен в историята на българския книжовен език, защото при тях за първи път след Кирило-Методиевата епоха се възстановява връзката между книжовен и говорим език. Но от друга страна, те са сборници с неустойчив характер, в които освен словата на Дамаскин Студит влизат различни по характер и произход преводни и оригинални старобългарски произведения. В такъв случай може ли на тях да се гледа като на цялостни текстове, които представят езиковата картина на света от тази епоха? Постиганията на най-компетентните изследователи показват, че новобългарските дамаскини се отличават не само с говоримия си език, но и с цялостното преосмисляне на включените в тях текстове. Н. Драгова говори за битовизиране, определяване и фолклоризиране на текста на Житието на св. Петка (Драгова 1985: 85–101). Целта на съзнателната преработка на Евтимиевия текст, според авторката, е приспособяването му към новата епоха и новия тип слушатели, за които не е достатъчно текстът да се трансформира на говорим език, а трябва да се трансформират и редица художествени стереотипи. В публикациите си А. Милтенова изтъква разликите и приликите между сборниците със смесено съдържание и дамаскините (Милтенова 1980), както и възможността в тях да навлизат произведения от различни жанрове (Милтенова 1986). Според авторката, промяната в литературния процес по време на османското робство, липсата на доминиращ книжовен център води до заличаване на границите между канонична и неканонична книжнина, между официална и неофициална литература. Така отначало в сборниците със смесено съдържание, а по-късно и в дамаскините, се включват различни по тип текстове. Текстовете в новобългарските дамаскини в условията на Предвзраждането през XVII в. се преработват с оглед на новите социални задачи пред литературата.

Е. Мирчева в своята монография за не-Дамаскиновите слова защитава тезата, че в някои случаи става дума за адаптация, която обхваща преди всичко осъвременяването на езика, но по-често се извършва цялостна промяна на всички текстове, включени в даден дамаскин: „Преработката се проявява под различна форма и различни варианти... На преработване са подложени и оригиналните Дамаскинови слова от архаичния превод, и недамаскиновите... В светлината на цялостния литературен процес на новобългарските дамаскини трябва да се гледа не само като на паметници, забележителни с характера на книжовния си език, а и като на ново литературно явление” (Мирчева 2001: 64, 68).

Е. Дьомина въвежда термина **книжовен език на народна основа** и изследва съчетаването на традиционни и народни елементи в него като част от общобалканския процес на възраждане и просвещение (Дьомина 1985). Според нея новобългарските дамаскини от първи и втори тип „переписвалих и подвържах изменениям в полном своем составе как единое цело... Оно имеет принципиальное значение для понимания особенностей языка старших новоболгарских дамаскинов, претерпевших однотипные изменения на протяжении всех входящих в них статей устойчивого состава независимо от их первоначального происхождения” (Дьомина 1968: 226). Текстологичните проучвания на Е. Дьомина и Е. Мирчева конкретизират заключенията на Д. С. Лихачов за същността на сборниците в средновековната литература, които той определя като отделен „обединяващ жанр”. Авторът разглежда включването на всяко произведение в сборника като приспособяване към „обединяващия жанр” (Лихачов 1987).

В наскоро публикуваното изследване и издание на Ловешкия дамаскин О. Младенова и Б. Велчева защитават последователно с текстологични и езикови аргументи ценността и целостта на текстовете в новобългарските дамаскини (Младенова, Велчева 2013). Според авторките текстологичният анализ позволява да се осмисли по нов начин творческата роля на книжовниците, създали първите новобългарски дамаскини от тип *тогива*. Те не само скъсват със средновековния книжовен език и създават книжовен език, близък до говоримия, но пренебрегват и традиционната почитателност към сакралното слово и се осмеляват да включват своите произведения в различни по тип сборници. Така те съставят дамаскините от III група, компилират тези от II група, обучават и първите книжовници от средище тип *тогизи*. По този начин творчеството и интелектуалната мощ на книжовниците определят цялата българска книжнина от XVII в.

Езиковите съпоставки в изследването доказват, че авторските намеси при превода на дамаскините слова не са случайни, те са подчинени на концепцията за разбираем книжовен език. Именно затова отрязъци от текста с неясно, абстрактно или богословско съдържание са преведени с повече думи, с допълнителни разяснения. С подбрани примери двете авторки илюстрират умението на дамаскинарите да използват както богатата традиционна лексика, така и новите думи и изрази от говоримия език.

Модерно е представен и приносът на книжовниците към българската култура. Тъкмо те разширяват кръгозора на предвъзрожденските българи, като правят достъпни за широк кръг читатели и слушатели известни произведения с есхатологична тематика. Важно е да се подчертае, че някои от тях като Видение Павлово и За покаяние душевно са ни познати именно в новобългарската им преработка. О. Младенова и Б. Велчева смятат, че схващането на П. Орешков за дамаскините като преводи трябва да се преразгледа. Произведенията от тип *тогива* не са просто преведени на говорим език. Авторките защитават тезата, че става дума за „многопланова намеса” на българските книжовници: превод, компилиране, самостоятелен изказ в бляскава форма на идеите от първоизточниците. По такъв начин в текстовете се отразява мирогледът на техните автори, а чрез тях и на обществото, от което са част. О. Младенова и Б. Велчева се присъединяват към становището на В. Ламански, че както откритият от него Люблянски дамаскин, така и другите дамаскини дават представа за обществените отношения в България по времето на тяхното създаване (Младенова, Велчева 2013).

Всички тези сериозни и задълбочени наблюдения и изводи ми позволяват да гледам на новобългарските дамаскини като на отделен стойностен феномен в историята на българската култура. Активната и целенасочена творческа дейност на техните създатели ги прави текстове, по които може да се съди за езиковата картина на света от тази епоха.

Материалът е ексцерпиран от Тихонравовия дамаскин по изданието на Е. Дьомина, тъй като този ръкопис е представителен за новобългарските дамаскини от първи тип (Дьомина 1971). При цитирането не се привеждат надредните знаци, понеже не носят допълнителна информация с оглед на избраната проблематика.

В проучването се прилага лингвокултурният подход към материала, според който лингвокултурните концепти се реализират в езика чрез един основен представител – название на концепта – и поредица синоними, които оформят ядрото и приядрената зона, както и някои лексеми и фраземи, които имат по-свободна връзка с концепта и принадлежат към периферията. Поради естеството на проучваните паметници се съчетават диахронният метод, методът на лингвистичната семантика и методът на контекстуалния анализ.

Основен езиков репрезентант на концепта **горе** е наречието **горѣ**. Извън лексикалното му значение ‘горе, на по-високо място’ културно значима е реализацията му като ‘място, което осигурява досег до божественото’. Това може да е високо възвишение, планина, на която достойните християни се приближават до Бога и се отдават на молитва:

И поиде тогази ѿвѣнъ горѣ на планинѣ цю вѣше тамо. и ѿнеговъ ѿченикъ прохоръ. и мѣхъ се бѣ на нѣмъ г. дни 6.466.

В текста на Словото за смъртта св. Йоан Богослов общуването с Бога може да се осъществи на определено място – горе на планината, по определен начин – чрез утвърдената от канона молитва, в определено време – три дни, като и трите маркера на свещенодействието в християнската символика имат сакрален смисъл. В други контексти **горѣ** се свързва с божественото само чрез актуализация на действието ‘вдигам ръце нагоре’, тъй като този жест в християнството е знак за молба към Бога.

И наидѣрихъ стѣго чѣ стои правъ, и ръцѣте си вдигнахъ горѣ на нѣво. и благодаря бѣ 39. 301.

Св. Георги, преследван и измъчван от имп. Диоклециан, потопен в трап с негасена вар, остава жив само защото се моли на Бога с вдигнати ръце. Тук **горѣ** не означава място (например върху планината, както в 6.466), а посока, и то към небето като обиталище на Бога. В още един пример от „Мъченията и чудесата на св. Георги“ **горѣ** се свързва с Бога и небесните жители:

бѣ дете сѣдишь горѣ на вѣсоко на херѣвѣмѣ. и гледашь долѣ подъ землѣта въ бездна ... стори със мене знаменїе на добро 39. 311.

Ясно се откроява опозицията горе – долу, която корелира с небе – земя (подземна бездна) и божествени същества – земни хора. В старобългарския език последното противопоставяне има свой конкретен езиков израз: **горѣнии** – **долѣнии**. В текста на Тихонравовия дамаскин Богът, който единствен е достоен да бъде **горѣ** на **вѣсоко**, е носител на доброто. По този начин концептът **горе** се свързва с друг основен концепт в християнската картина на света – **добро**.

Ритуалното вдигане на ръце нагоре за молитва е толкова важен елемент от богоугодното поведение, че постепенно губи своето конкретно измерение и се превръща в обобщаващ знак за чисто, праведно житие. При нарушаването на ритуала, при отказа от него човекът се отдалечава от чистото горе и се омърсява.

Изъ въ направихъ ръцѣ да гы вдигате горѣ на мѣла и на мѣленїе. а вѣе гы омръсѣхте на сила, или със краденїе 18. 2046.

Семантичното противопоставяне се реализира освен чрез лексикални контекстови антоними: **вдигате горѣ** – **омръсѣхте**, **на мѣла** и **на мѣленїе** – **на сила**, **или със краденїе**, и със средствата на синтаксиса: съюзът **а** в случая изразява отстъпително противопоставяне и подсилва разликата между желанието на Бога сътворител и действията на сътворения човек.

В текста на Словото за второто пришествие от Дамаскин Студит **горѣ** се реализира като значим културен концепт, свързан с чистотата и праведността. Това има особено значение във връзка с изводите на О. Младенова и Б. Велчева, че именно това слово е първото Студитово произведение, включено в най-старите новобългарски дамаскини, създадени в книжовно средище, близко до Ловеч и Троян (Младенова, Велчева 2013). Сравнението на словото в Тихонравовия дамаскин и в изданията Ловешки дамаскин показва почти пълна идентичност на текстовете. Следователно може да се каже, че установените семантични корелации и опозиции при

осъществяването на концептите **горе** и **долу** в Тихонравовия дамаскин са валидни и за най-ранния етап от формирането на дамаскината книжнина на говорим език.

В края на Словото за второто пришествие преди поучението е представена картина на живота на праведниците и грешниците. Тя е изградена на принципа на смисловите противопоставяния и структурния паралелелизъм, а възходящата грация завършва с опозицията **горе** – **долу**.

Праведниците със агглы. а грѣшниците със дѣвола. Праведниците пѣхатъ. а грѣшниците каратъ и срьдѣтъ. Праведниците горѣ и на нѣбо и на зѣмлю. а грѣшниците долѣ въ бездна и въ мѣкѣ 18. 206б.

Именно праведниците се ситуират **горе**, близо до ангелите и в досег до божественото, защото са спазили християнските изисквания. Нещо повече, те са „горе и на небето, и на земята”. Противопоставянето **небе** – **земя** се сменя, за да се утвърди постулатът за заслуженото по-горно място на безгрешните хора в цялото пространство. В същото време на грешниците е отредено да се приобщат към антибожественото, към дяволското обиталище ниско **долу** в бездната, в ада. Такова разположение на хората след второто пришествие на Иисус Сина Божи отговаря на християнската културна парадигма и е божествена санкция спрямо човешкия род.

Според текста на новобългарските дамаскини с опозицията **горе** – **долу** е свързано осмислянето на света не само от Бога, но и от хората. Социалният ред изисква по-горе да се настанят по-почитаните и уважаваните, а по-долу по-обикновените и маловажните. При разясняването на десетте божии заповеди почитанието към по-старите се изразява и в запазването за тях на най-хубавите горни места на трапезата.

Тѣ ни сѣдни погорѣ ѿ постарѣго. макаръ и сиромахъ да ѣ. нѣ ѿ сѣукыте тѣ сѣди подѣлѣ (!) 1.5б. Следователно в човешкия свят йерархията на хората по възраст, а оттам и по достойнство, се извършва в рамките на едно метафорично пространство със свои горни и долни граници.

Прилагателното **горнь** е засвидетелствано еднократно и участва в съчетание, с което в текста на дамаскина се назовава Иисус Христос, тоест отъждествява се горното със сакралното. Известно е, че в старогръцката християнска литература едно от имената на Сина Божи е **бгѣб упцѣб**. Още първоучителите св. Кирил и св. Методий превеждат съчетанието **бгѣб упцѣб** с *Божия премъдрост*, на старобългарски **вѣмѣдростъ**. Те решават да използват славянската дума **мѣдростъ**, която в старобългарските класически произведения има следната семантика: 1. разум; 2. знание, познание; 3. учение; 4. мъдра мисъл, притча (Старобългарски речник 1999: 890–891). Според авторите на Българския етимологичен речник тя произхожда от праславянски корен със значение ‘бодър, дързък, горд’ (БЕР 1995: 372–373). По-вероятно обаче е схващането на В. Иванов и В. Топоров, подкрепено и от И. Шомова-Христова, че лексемата **мѣдростъ** е свързана с корена **мѣд-**, същия като в диалектната дума **мѣде** ‘тестис’ (Иванов, Топоров 1974: 190; Шомова-Христова 2007: 139). В архетипните представи на много народи мъжката възпроизводителна сила се смята за най-важната човешка способност, тъй като продължаването на рода е най-значимата ценност в началния етап от развитието на цивилизацията. Затова по-късно при промяната на битието и културната парадигма, когато знанието и опитът започват да се осмислят като изключително ценни, те се назовават по подобен начин, тоест *мѣдрост*. Може да се каже, че мъдростта опложда всяка човешка дейност, както мъжкото семе продължава рода. Св. Кирил и св. Методий избират вече съществуващата дума **мѣдростъ**, но за да я отличат от обикновеното човешко качество, те я степенуват,

превръщат я в прѣмѣдрость и я определят като вожыа. И така съчетанието вожыа прѣмѣдрость става едно от имената на Иисус Христос в средновековната българска книжнина, а оттам и в цялата православна култура.

В старобългарските класически произведения се откриват много текстове с подобен смисъл: ѿ вожѣ въ истинѣ прѣмѣдрость, небскы крестѣ въдръжаше са. а идольскаѣ слоужѣва разорена бѣваше Клоцов сборник 10b 7–8; и прѣмѣдростнѣ своѣѣх отѣ небытнѣ въ бытнѣ прѣвѣдѣн въсѣбѣскаа. и стѣнѣнѣ своѣмѣ дѣхѣмѣ въсѣмѣ жнзнь дарѣа Супрасълски сборник 535. 14. През XVII в. в езика на новобългарските дамаскини със съчетанията вожыа прѣмѣдрость и горьнаа прѣмѣдрость се назовава именно Синът Божи:

и оуѣзѣ оу него прѣмѣдрость бжїа. и дѣхъ стѣнъ въселън се въ срдцѣто негово 12. 109.

Второто съчетание е засвидетелствано в Словото за Рождество на св. Богородица от св. Климент Охридски, тоест в един преработен старобългарски оригинален текст:

и така се въселън горьнаа прѣмѣдростъ снѣ бжїн, дѣто е със оца същн и едно 3. 17б.

Трябва да се изтъкне, че в оригинала на Климентовото поучение за Рождество Богородично, публикуван от Хр. Кодов в първи том на Събрани съчинения на Климент Охридски по най-стария препис от ръкопис 1324 от XII–XIII в., и в разночетенията по 12 преписа не се открива такова съчетание. Хр. Кодов смята, че най-смислен е вариантът въшнѣго бѣ оупостасънаа прѣмѣдрость, в който обаче не съществува съчетанието горьнаа прѣмѣдрость като име на Сина Божи. Следователно в новобългарските дамаскини се открива нова употреба на горьнѣ, която доказва връзката между концептите **горе** и **сакрално**.

Наречието горѣ по произход е адсубстантивно – от местен падеж на съществителното гора (БЕР 2007: 265), като старобългарското и праславянското гора означава ‘планина, възвишение’ (Старобългарски речник 1999: 358). Едва по-късно въз основа на метонимична връзка възниква второто значение на лексемата: ‘място, обрасло с дървета’. Днес това е обичайната семантика на думата. През XVII в. в езика на новобългарските дамаскини се срещат и двете значения (Речник 2012: 146). По подобен начин е образувано и наречието долѣ – от местен падеж на съществителното долѣ (БЕР 2007: 410), като в старобългарски по-честа е формата долѣ, но е засвидетелствана и долѣ. От гледна точка на историята на езика двете наречия, основни представители на концептите **горе** и **долу**, възникват по един и същи начин. Семантично те са производни на названия на различни земни форми, като едната е пределно изпъкнала, а другата е пределно вдлъбната. Конкретните значения на двете лексеми и до днес отразяват същността на своите етимони. В езика на новобългарските дамаскини обаче количествено тези употреби са около една трета от всички. По-чести са културно обоснованите значения на наречията, които от гледна точка на историята на културата са наследници на архетипните представи за небето като селение на боговете и за подземното царство като обиталище на мъртвите, на демоните и нечистите сили (Елиаде 1998, 2012). Именно затова много от имената на древните богове се съотнасят с названия на небето и небесните тела (Бартмински 2005; Иванов, Топоров 1965).

Към приядрената зона на лингвокултурния концепт **горе** принадлежи и лексемата **гора**. В християнската традиция планината е място, където се случват значими от гледна точка на религиозната история неща. На планината Синай е срещата на Моисей с Бога, на Планината Елеон се възнася към небето Иисус, Света гора се нарича възвишението Сион край Йерусалим, Голгота е хълмът, където е разпънат Синът Божи. Тези сакрални ключови топоси се съхраняват в книжнината през вековете и се откриват и в текстовете на новобългарските дамаскини. **Гора** в значение ‘планина’ е мястото, където Христос завежда апостолите (38. 292б), тя е и скривалището на пророк Илия (11. 90б), и мястото, на което Иисус се явява на учениците си след възкресението (38. 287б). Засвидетелстван е и един нов топоним – **свѣта гора** като название на духовното средище на Атонския полуостров (8. 59). По този начин още веднъж се осъществява връзката между високото и святото.

Лексемата **планина** също е с голяма фреквентност в текстовете на новобългарските дамаскини. В Студитовото слово за чудесата на архангелите Михаил и Гавриил е преразказана библиейската история за Авраам, който бил готов да жертва сина си Исаак в името на Бога. За разлика от Битие гл. 22 тук мястото на чудото е конкретизирано: **на връхъ планината**. Изкачването е представено като изпитание за бащата и сина, а стигането до най-високата точка като край на мъките чрез божествена намеса.

Тогава Авраам оузе оногова шена, и закла го на мѣсто сѣна своего. Исаака. и нарече Авраам име на онѣзи планинѣ. **бѣ видѣ** 11.85б.

Назоваването на планината е сакрален акт, още повече, че името е свързано с Бога (в Битие гл. 22 „Господ ще предвиди”, в Тихонравовия дамаскин **бѣ видѣ**).

В Словото за второто пришествие планината се отъждествява с друга хипостаза на божественото – Света дева Мария Богородица.

Та е тоиѣзи камикъ хс истиннѣ. а планината е бѣца мѣрѣа, та вѣкзе дхъ сѣтъи в неѣ, та се породѣ хс ѿ неѣ 18. 181.

Налице е точно и достъпно тълкуване на пророчеството на пророк Даниил в Книга на пр. Даниила, гл. 2, което се отнася до съня на цар Навуходоносор и се включва в цялата поредица предсказания за свършека на света. В новобългарските дамаскини метафорите са лишени от своята иносказателност, разкрити са техните съответствия: камъкът е Иисус, а планината е св. Богородица. Разбира се, това лишава текста от неговата специфична естетическа стойност, като се нарушава принципът на двойното отражение. Но по-важното е, че е изпълнена основната социолингвистична задача на предвъзрожденската книжнина – да бъде разбираема и нейните послания да достигат до максимален брой възприематели. В тази насока е преработена не само съдържателната страна на текста, но и формалният израз – изреченията са въведени трикратно със съединителния съюз **та**, който е типичен наративен съюз в новобългарските текстове с много честа дистрибуция (Мичева 2013: 77–83).

В приядрената зона като основен синоним на **горѣ** се осъществява и съществителното **небо**. В научната картина на света небето е въздушното пространство високо над земята. В митологическата картина на света то е хипостаза на сакралното, понеже е обожествявано във всички древни религии. В християнството се извършва креолизация на архаичните представи за небето и то става дом на Бога. Така в религиозната картина на света, засвидетелствана в старобългарската литература, небето последователно се осмисля като ‘място, където живеят Бог и неговите помощници’. С това значение и до днес се използва устойчивото съчетание *небесни селения*. Езиковата картина на света в текста на новобългарските дамаскини отразява елементи от

съществуващите различни типове картини на света, защото те са част от националната концептосфера. Доминират езиковите реализации на религиозното осмисляне на небето.

И като ме занесоха под нѣбо. видѣх тамо много чѣ пѣха със великъ глас. стѣ стѣ стѣ гѣ саваоѣ 11. 103б; а вѣсоевѣ, що вѣха ѿпаднѣлѣ прѣвѣнѣ ѿ нѣбо, и достигнѣлѣ вѣха въ адѣ 35. 263б.

Според примерите в текста горе в небето се намират както ангелите, небесните войни, така и слугите на дявола, преди да се откажат от Бога. Във Видение Павлово ясно личи и друга семантика на нѣбо – ‘място, където живеят праведниците’. То може да бъде вертикално структурирано, така че трети нѣбо да се превърне в рай, в дом на безгрешните люде с „хубости неизказани” (32. 226).

В резултат на метонимично пренасяне възниква значението на нѣбо ‘Господ Бог’. Освен езиково то е и културно мотивирано с оглед историята на религиозните вярвания.

Донде и тѣм глас ѿ нѣбо та имъ каже. да знаете тѣа цѣто са мене възлюбени, тѣмъ хѣвѣвѣ да имъ слѣдѣвате 32. 225; и мѣли се бѣ. и ѿ нѣбо здравѣ донде на шнѣа снукѣте 36. 270.

Семантичният анализ на опозицията горе – долу разкрива връзката ѝ с противопоставянето небе – земя. Според космогоничните християнски възгледи Господ Бог сътворява небето и земята и така ги обединява. Първоначално дори райт, в който живеят Адам и Ева, се намира на земята, в Едем (Библия 1998: Битие гл. 2, 8). Следи от тази общност се откриват и в текста на новобългарските дамаскини.

бѣ ... распе се, и погребѣ се, и слѣзѣ въ адѣ и наидѣ адама. и изведе го и въскрѣсе. и възнесе се на нѣбо, и зарадва се и нѣбо. и землията защо се наидѣ загнѣнѣа адама 11. 82.

Пътят на Бога обхваща и горе, и долу. Той започва горе на небето, където е домът на сакралните сили, продължава долу на земята при раждането на Иисус като Богочовек, след разпятието движението надолу достига до ада, подземното царство на дявола, за да се въздигне наново при възкресението и възнесението към небето. При това преодоляване на пространствените граници Бог успява да слее в едно небето и земята. Целта на пътя е спасението на човешкия род от мъките на земята, изкуплението на човешките грехове. Затова в текста Адам като символ на цялото човечество е намерен и спасен от Бога. Тъкмо това човеколюбиво божествено деяние предизвиква общата радост и ликуване на земята и небето. А пътят на Бога не спира дотук. Според текста на Словото за второто пришествие той в бъдеще е свързан с повторното идване на Иисус на земята, със Страшния съд и повторното възкачване на небето, вече окончателно, тъй като тогава ще възкръснат всички хора, за да бъдат съдени и да заемат своето място горе или долу според делата си. Може да се каже, че в християнската културна парадигма целият път на Бога и целият път на човечеството от Адам до осъждането на праведниците и грешниците протичат като движение надолу и нагоре. Затова лингвокултурните концепти **горе** и **долу** играят толкова важна роля в християнската концептосфера, а оттам и в езиковата картина на света от тази епоха.

Пътят обединява, но и разделя земята от небето. Небето е дом на сакралното. Земята е дом на профанното. Затова между тях винаги има противопоставяне, при което горѣ е положителният член, а долѣ е отрицателният. Опозицията се усложнява, когато към нея се прибави и трети член, а именно подземното пространство. То е още по-надолу от земята и е с негативни конотации, тъй като в него се намират дяволът и неговите слуги – бесове, демони, зли духове. Тук е и мястото, където се мъчат грешниците. Тук е и царството на смъртта.

цѣрь хс на нѣбо и на зѣмля. и антихрист царь на зѣмля и въ адѣ 18. 185; на нѣбо да възлѣзѣ ѿгоре звѣздѣты нѣсны и да си оставлю прѣстолъ. мои и да въздѣ подобнь бѣ. а сега в адѣ слѣзѣ гдѣто е основана зѣмлята 11. 84.

В първия пример от Словото за второто пришествие цялото пространство е разделено на три части: небе, земя и ад и те наистина се противопоставят, защото над тях царуват две противостоящи сакрални същества – истинският Бог Христос и псевдоспасителят Антихрист. Те се борят за общия член в опозицията – земята, където живеят хората.

Във втория пример от Словото за чудесата на арх. Михаил и Гавриил е представен пътят на дявола от небето и небесната му служба при Бога до ада. Във Видение Павлово като синоними на адъ и следователно като езикови реализации на концепта **долу** се осъществяват: **пропастъ, бездѣна, дълбина**.

Така се образува тричленна релация горе – долу – по-надолу или небе – земя – подземно царство. В нея земята е с двойна роля: от една страна е долу спрямо небето и принадлежи към нечистото, грешното човешко пространство; от друга страна тя е горе спрямо ада и приютава нееднородния, но все пак по-чист свят на живите хора. Тази двойна роля напълно отговаря на амбивалентната същност на земята в историята на митологията. Тя е символ на живота, на плодородието в архаичните вярвания, тя олицетворява и Богинята майка. В същото време тя се свързва с хтоничните същества, с опасното и нечистото. Според В. Иванов и В. Топоров тричленната опозиция може да се разглежда и като две двучленни: небе – земя и земя – подземно царство. При това положение земята участва в двете противопоставяния с различно концептуално съдържание (Иванов, Топоров 1965: 91–97).

Засвидетелствано е и едно съчетание с прилагателното **долън – долън свѣтъ**, което означава ‘земният свят, светът на живите хора’.

гспдине, написани ли са имена тѣхны на нѣбо, оцѣ като са бѣли на долъны свѣтъ със тѣлото 32. 227.

Семантичният анализ на контекстите с **небо** и **зѣмля** показва, че голяма част от техните реализации се съотнася с опозицията горе – долу. Напълно закономерно в културната семантика на наречието **долу** преобладава значението ‘ад, място за душите на грешниците’.

И заведете ю въ адъ ... и съведоха ме долъ на нѣкое тъмно и грозно и страшно мѣсто 11. 104; тогива щѣ нѣбо и зѣмлята и долъ бездѣна дълбокото мѣсто да потрепѣ 18. 1996.

Подземното царство и в политеистичните, и в монотеистичните религии се възприема като място на мъки и нещастия, защото обикновено е обиталище на мъртвите. Какво е специфичното за християнското разбиране? Вероятно осмислянето на ада като следствие от греховния живот на попадналите в него. Всички хора грешат, но едва след осъждането им да бъдат в преизподнята греховете им стават видими и получават божествена санкция. Следователно адът е наказание, резултат от човешки избор. В езиковата картина на света в новобългарските дамаскини адът се свързва с душите на несправедните, следователно със злото; но също така и с тъмнината, която е белег на нечистите сили, както и с опасното (вербализирано с **грозно** и **страшно**, като в случая **грозно** не отразява естетическите качества на мястото, а го характеризира като място, което предизвиква ужас и страх).

Както в небесното пространство може да бъде обособено по-високо място – **третие небо**, носител на положителни конотации в още по-голяма степен, така и в

подземния свят се отграничава най-ниско място, което е средоточие на най-нечистото и злото. Именно там, на дъното адово, искат да се скрият дяволът и неговите слуги при идването на Иисус след неговата смърт според текста на Словото за погребението Христово от Дамаскин Студит.

Легома е бѣ дето иде ... и тои ще да съкрѣши вратата адовы, ами елате да се съкрѣмѣмъ, подолѣ на дъното адово 35. 263б.

Вече беше изтъкнато колко значим жест е вдигането на ръце за молба към Бога. В него може да се разчете стремеж към досег с божествените сили, които обитават небето. В текста обаче има немалко примери за един друг жест, който също се свързва с молитви. Става дума за падането на колене или навеждане на тялото надолу.

Та се послѣзи твърдѣ и прѣклони си долѣ та се помѣи бѣ 36. 270; и пакѣ колѣнѣтѣ си прѣклони долѣ. и глѣвѣтъ си на зѣмля положи, и молаше се бѣ тайно 3. 19.

Навеждането надолу е знак за преклонение, за приемане величието на боговете и нищожеството на човека в културните нагласи на древните хора. Падането долу на земята може да се тълкува и като отглас от вярването в божествената сила на земята и следователно отново като опит за контакт със сакралното. Разбира се, може тази архетипна представа да се преосмисли в контекста на теологичното учение за Бога, който е невидим и се намира навсякъде, където и да го потърси човек.

Друга реализация на концептите **горе** и **долу**, която е трансформация на опозицията небе – земя, се съотнася с духовното и материалното.

бл҃свенїи хр҃стіанѣ, да бѣде змѣтъ вашѣ ѿ главѣта ви, и мислѣ на цр҃ство нѣсноє. оуи срдунѣ да глѣдѣтъ къ бл҃. ꙗ снагата долѣ да глѣда на зѣмлю, дѣто щѣмѣ за малко дни ѿ нѣѣ да ѿидѣмѣ 31. 222.

Този текст е част от поучението в края на Словото за покаяние душевно. Той, разбира се, е дидактичен и има конкретна цел – да приучи добрите християни на богоугодно поведение. В него са назовани точно християнските добродетели – доброта, смиреност, покаяние, милостивост. Те обаче са обобщени с един образ на духовното – очите сърдечни да гледат към Бога. Духовното като по-висше се свързва със сакралното, с небесното царство, тоест с **горе**, а материалното като по-нисше принадлежи на земята, тоест на **долу**. Важно е присъствието на човека в тези опозиции, те са представени антропоцентрично. Именно човекът трябва да се приобщи и към духовното, и към материалното. Затова той е описан според християнските канони като двойствен – мислите и чувствата му са устремени към небето, а тялото, плътта не се отделят от земята, на която протича краткият му земен живот.

В същата парадигма се вписват и употребите на прилагателните **земльнѣ** и **небесньнѣ**. С граматични средства – наличие на обобщаваща форма за среден род ед. ч. и субстантивирание – се подчертава новата семантика на лексемите. **Земльно** е всичко, характерно за земния начин на живот, тоест и греховете, и злото, и доминирането на материалното. **Небесно** е всичко, което може да се определи като богоугодно, тоест и праведността, и доброто, и стремежът към духовното.

ѿ ѿ владѣ се гнѣси. защо е дѣша невидѣна и нѣсна затова и нѣсно любви. а тѣло е пакѣ ѿ зѣмлю и зѣмльно любви 34. 254б.

Всички анализирани реализации на концептите **горе** и **долу** доказват връзката им със сакралното и профанното и принадлежат към **религиозната картина на света** в езика на новобългарските дамаскини. Именно при нейното вербализиране в ядрото на концепта **горе** се ситуира **горѣ**, в приядрената зона – **небо**, **гора**, **планина**, **небесно**, в периферията – **горьната прѣмощь**, **ръцѣте си вдигна горѣ**, **третие небо**. А в ядрото на

целия път на Бога, от една страна, и на човешкия род, от друга. Новото в дамаскината книжнина от XVII в. е стремежът към максимално разбираеми послания и език. На езиково равнище той се проявява в появата на нови устойчиви словосъчетания като: *горната прѣмудрость*, *третие нево*, *долън свѣтъ*, *дѣното адово*, нови значения на субстантивирани прилагателни *земльнъ* и *небесньнъ*, нови образни употреби на *планина*, *дѣвина*, *пропасть* и др. Освен лексикалното равнище той обхваща и морфологичното и синтактичното равнище на езика.

ЛИТЕРАТУРА

- Аврамова 2007: *Аврамова, В.* Лингвокултурология. Шумен.
- Апресян 1995: *Апресян, Ю.* Избранные труды. Т. 1. Лексическая семантика. Москва.
- Бартмински 2005: *Бартминский, Е.* Точка зрения, перспектива, языковая картина мира. – В: Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. Москва: Издательство „Индрик”, 87–104.
- БЕР 1995, 2007: Български етимологичен речник, т. 1, т. 4. София.
- Библия 1998: Библия. Книгите на Свещеното писание на Ветхия и Новия завет. София: Издава св. Синод на Българската църква.
- Вендина 1999: *Вендина, Т.* Южнославянская картина мира в словообразовании. – Славянское и Балканское языкознание. Вып. 13, Москва, 33–46.
- Драгова 1985: *Драгова, Н.* Жанрова трансформация на Евтимиевото житие за Света Петка Търновска през XVI – XVIII век. – В: Търновска книжовна школа. Том 4. София: Издателство на БАН, 85–101.
- Дьомина 1968, 1971, 1985: *Демина, Е. И.* Тихонравовский дамаскин. Болгарский памятник XVII века. Часть I. Часть II, Часть III. София: Издателство на БАН.
- Елиаде 1998: *Елиаде, М.* Сакралното и профанното. София: Хемус.
- Елиаде 2012: *Елиаде, М.* Трактат по история на религиите. София: Изток-Запад.
- Иванов, Топоров 1965: *Иванов, В., В. Топоров.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Москва: Издательство „Наука”.
- Иванов, Топоров 1974: *Иванов, В., В. Топоров.* Исследования в области славянских древностей. Москва.
- Китанова, Витанова, Мичева-Пейчева, Кирилова 2013: *Китанова, М., М. Витанова, К. Мичева-Пейчева, Й. Кирилова.* Бинарната опозиция свой – чужд в българската култура и език. НАЦИД 9400 149 НД 5/2013.
- Климент Охридски 1970: *Климент Охридски.* Събрани съчинения. Том първи. Обработили Б. Ст. Ангелов, Хр. Кодов. София: Издателство на БАН.
- Лихачов 1987: *Лихачев, Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. Избранные работы в трех томах, т. 1. Ленинград: Худ. лит. Ленингр. отделение.
- Лихачов 1999: *Лихачев, Д. С.* Концептосфера русского языка. – Очерки по философии художественного творчества. Санкт Петербург: Блиц, 47–165.
- Маслова 2006: *Маслова, В.* Введение в когнитивную лингвистику. Москва: Флинта.
- Милтенова 1980: *Милтенова, А.* Към литературната история и типология на сборниците със смесено съдържание. – Старобългарска литература, 7, 22–36.
- Милтенова 1986: *Милтенова, А.* Към въпроса за сборниците със смесено съдържание в българската книжнина от XV – XVIII в. – В: Литература, общество, идеи. София, 66–70.
- Мирчева 2001: *Мирчева, Е.* Недамаскинови слова в новобългарските дамаскини от XVII век. В. Търново: Издателство ”Фабер”.

- Мичева 2013: *Мичева, В.* Паратактични отношения в историята на българския книжовен език. София: Дио Мира.
- Мичева-Пейчева 2013: *Мичева-Пейчева, К.* Сблъсъкът на чистотата и нечистотата в българската култура и език. София: Издателство „Валентин Траянов”.
- Младенова, Велчева 2013: *Младенова, О., Б. Велчева.* Ловешки дамаскин.
- Новобългарски паметник от XVII век. София: Национална библиотека „Св. св. Кирил и Методий”.
- Пенчева 1998: *Пенчева, М.* Човекът в езика. Езикът в човека. София: Издателство на СУ.
- Речник 2012: Речник на книжовния български език на народна основа от XVII век (върху текст на Тихонравовия дамаскин). София: Издателство „Валентин Траянов”.
- Старобългарски речник 1999, 2009: Старобългарски речник т. I, т. II. София: Издателство „Валентин Траянов”.
- Степанов 1997: *Степанов, Ю.* Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. Москва, 40–43.
- Супрасълски или Ретков сборник 1983: *Заимов, Й., М. Капалдо.* Супрасълски или Ретков сборник, т. 1, т. 2. София: Издателство на БАН, 1982, 1983.
- Шомова-Христова 2007: *Шомова-Христова И.* Славянската богословска терминология, въведена от светите братя Кирил и Методий. – В: Известия, книга II, в памет на проф. д-р Славчо Иванов. Научен център „Свети Дазий Доростолски” към Русенския университет „Ангел Кънчев”. Силистра.
- Bartminski, Tokarski 1986: *Bartminski, J., R. Tokarski.* Jezykowy obraz swiata a spojnosc tekstu. – Teoria tekstu. Red. T. Dobrzynska. Wroclaw, 65 – 81.