Slavistický ústav Jána Stanislava SAV
Институт славяноведения РАН
vo vydavateľstve / в издательстве VEDA, vydavateľstvo SAV

Program ERA.Net.RUS Call 2018 (# 472–LED-SW; РФФИ № 18-512-76003; ДО 02/5 от 24.07.2018)
Linguistic and Ethnocultural Dynamics of Traditional and Non-traditional Values in the Slavic World

© Slavistický ústav Jána Stanislava SAV
© Институт славяноведения РАН

Editori a vedeckí redaktori / Научные редакторы
Ирина А. Седакова – Peter Žeňuch – Мария Китанова

Recenzenti / Рецензенты
Чл.-корр РАН, доктор филологических наук Е. Л. Березович
Доктор филологических наук Т. А. Агапкина
Doc. Róbert Lapko, Th.D., PhD.

Technická redakcia / Технический редактор
Martin Žeňuch

ISBN SÚJS SAV (print) 978-80-89489-41-1
ISBN VEDA (print) 978-80-224-1796-9
ISBN SÚJS SAV (e-book) 978-80-89489-42-8
ISBN INSLAV RU (print) 978-57576-0434-3

DOI 10.31168/0434-3

Slavistický ústav Jána Stanislava SAV
Институт славяноведения РАН

Axiologický výskum slovanských jazykov
Axiological Investigation into the Slavic Languages

Ирина А. Седакова
Peter Žeňuch – Мария Китанова
et alii

vo vydavateľstve / в издательстве
VEDA SAV

Bratislava – Moskva 2019

Autori monografie / Автори монографии

© Марияна Цибранска-Костова
Институт за български език БАН, София

© Ľubomír Gábor
Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Bratislava

© Никита Сергеевич Гусев,
Институт славяноведения РАН, Москва

© Йоанна Кирилова
Институт за български език БАН, София

© Мария Китанова
Институт за български език БАН, София

© Анна Андреевна Леонтьева
Институт славяноведения РАН, Москва

© Ваня Мичева
Институт за български език БАН, София

© Калина Мичева-Пейчева
Институт за български език БАН, София

© Елка Мирчева
Институт за български език БАН, София

© Ирина Александровна Седакова
Институт славяноведения РАН, Москва

© Екатерина Николаевна Струганова
Институт славяноведения РАН, Москва

© Svetlana Šašerina
Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Bratislava

© Marína Valencovová
Институт славяноведения РАН, Москва

© Ľubomíra Wilšinská
Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Bratislava

© Katarína Žeňuchová
Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Bratislava

© Peter Žeňuch
Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Bratislava

Obsah / Contents

Вступительное слово (Ирина Александровна Седакова) 7

I. Axiológia a slovanské písomné pramene
Axiology and Slavic Manuscripts 10

I. 1. Obraz Boha v jazyku ako nástroji komunikácie a axiologické aspekty sviatku a sviatočnosti / The Image of God in Language as a Communication Tool and the Axiological Aspects of Feast and Celebration (Peter Žeňuch – Svetlana Šašerina) 10

I. 2. Стереотипи в антилатинската полемика през Средновековието (Прологът на „Прение на Панагиот с Азимит“ според BAR Ms.slav. 649) / Stereotypes in the Anti-Latin Polemics during the Middle Ages: The Prologue of the Dispute between Panagiot and Azymit according to BAR Ms.slav. 649 (Марияна Цибранска-Костова) 29

I. 3. Аксиологични измерения на времето в български средновековни източници / Axiological Aspects of Time in the Bulgarian Medieval Manuscripts (Ваня Мичева) 44

I. 4. Названията на езическия храм в книжнината на Slavia Orthodoxa и ценностната система на средновековния човек – езикови аспекти / The Names of a Non-Cristian Temple in the Literature of Slavia Orthodoxa and the Valuable System of Medieval Man – Language Aspects (Елка Мирчева) 54

I. 5. Tradičné hodnoty späté s mníšskym životom v kontexte byzantsko-slovanskej tradície na Slovensku v 18. – 19. storočí / Traditional Values Related to the Monastic Life in the Context of the Byzantine-Slavic Tradition in Slovakia in the 18th – 19th Centuries (Ľubomíra Wilšinská) 68

II. Hodnoty a antihodnoty v jazykoch, folklóre a tradičnej kultúre Slovanov
Values and Anti-Values in the Languages, Folklore and Traditional Culture of the Slavs 83

II. 1. Аксиологическое исследование «негативного» в языке и традиционной культуре славян / Axiological investigation into the Negative Features in the Language and the Traditional Culture

of the Slavs (Ирина Александровна Седакова – Калина Мичева-Пейчева) 83

II. 2. Axiológia zdravia a choroby v tradičnej slovenskej kultúre / Axiology of Health and Disease in Slovak Traditional Culture (Marína Valencovová – Katarína Žeňuchová) 99

II. 3. Аксиология на лъжата в българския език / Axiology of Falsehood in Bulgarian Proverbs (Мария Китанова) 120

II. 4. Младостта като ценност според представите на българите в миналото / Youth as a Value According to the Bulgarians in the Past (Йоанна Кирилова) 132

II. 5. Аксиологические параметры земли по материалам экспедиции в с. Славяново (Болгария) / Axiological Parameters of the Earth Based on the Material from the Slavyanovo Village (Bulgaria) (Екатерина Николаевна Струганова) 143

III. Hodnoty a ich prejavy v dejinách Axiology and Historical Evidence 153

III. 1. Memetika ako prejav kultúrnej komunikácie / Memetics as an Expression of Cultural Communication (Ľubomír Gábor) 153

III. 2. Динамика изменения представлений о материальных ценностях у населения Софии XVIII в. (по данным наследственных описей) / The Dynamics of Changes in Understanding of Material Values among the Population of Sofya in 18th century (According to the Hereditary Records) (Анна Андреевна Леонтьева) 166

III. 3. Демократия и демократические ценности в Болгарии рубежа XIX–XX вв. глазами русских наблюдателей / Democracy and Democratic Values in Bulgaria at the Turn of XIX – XX Centuries through the Eyes of Russian Observers (Никита Сергеевич Гусев) 181

Axiological Investigation into the Slavic Languages (Summary) 191

Literatúra / References 200

Вступительное слово

Коллективная монография «Аксиологическое изучение славянских языков» стала результатом двухлетней совместной работы международного коллектива исследователей из России, Болгарии и Словакии по теме «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире».*

Ценности – одно из самых обсуждаемых и частотных понятий в последние двадцать лет, можно без преувеличения сказать, во всех дискурсах – стали предметом тщательного исследования палеославистов, этнолингвистов, социолингвистов и историков, участвующих в этом проекте. Первый совместный печатный труд «Взгляд на славянскую аксиологию» (Седакова – Китанова – Женюх 2019) продемонстрировал широкие возможности исследования ценностей на разном материале с разной методологией, а также показал, что аксиология объединяет даже очень отдаленные области гуманитарного и социального изучения, связывая ценности в одну общую систему. В данной коллективной монографии методы анализа, подходы к данным языка в широком этнокультурном и историческом контексте определены еще точнее, что позволяет рассматривать разделы издания как единое аксиологическое исследование.

Авторы монографии исходят из того, что в современном значении термин *ценности* приобрел размытый характер и стал синонимом множества нетерминологических понятий, то есть именно «нетрадиционных ценностей» (*карьера, самодостаточность, лидерство* и др.). В зависимости от контекста *ценности* могут обозначать «убеждения», «установки», «цели» (в политическом, экономическом и историческом дискурсе), «добродетели», «моральные законы» (в религиозном дискурсе), «правила жизни», даже «привычки» и пр. (в личном дискурсе). Применительно же к архаической культуре и ее языку *ценность, ценности* – термин-конструкт, он носит искусственный, рабочий характер, но очень удобен для аксиологических исследований. В этом издании

* Эта тема была поддержана в рамках конкурса ERA.Net.RUS 2018 (#472–LED-SW) национальными научными фондами России (РФФИ № 18-512-76003), Болгарии (Проект ДО 02/5 от 24.07.2018) и Словакии (RUS_ST 2018 – 472 LED-SW).

авторы сосредоточились на традиционных ценностях и анализируют их, используя конкретные данные и основываясь на уже принятых в аксиологии, этнолингвистике и истории методах и принципах (Арутюнова 1998; Леонтьев 1998; Бартминьский 2011; Березович 2014; Толстая (ed.) 2015 и др.).

Материалом для исследований послужили письменные опубликованные и откомментированные источники, рукописи из архивов, средневековые народные лечебники, фольклорные произведения разных жанров, этнографические сведения и собственно языковые и этнокультурные данные, в том числе собранные в полевых экспедициях. Безусловно, язык — как национальное достояние, как высшая культурная ценность — стоит в центре данной монографии. Во всех разделах монографии внимание сосредотачивается на развитии в славянских языках (в их письменной и устной форме) ценностных категорий.

Монография делится на три большие части в зависимости от того материала, на котором проводится анализ: «Аксиология и славянские письменные памятники», «Ценности и антиценности в языках, фольклоре и традиционной культуре славян» и «Аксиология и исторические свидетельства». Показательно, что ценности, независимо от столь разных исследуемых сведений, перекликаются, «перетекают» из одного контекста в другой, коррелируя между собой и образуя аксиологические круги и сферы. Это, безусловно, отражает системность языка и культуры, их знаковый, семиотический характер.

Палеослависты и исследователи истории языка обращаются к ценностям, отражающим христианское мировоззрение, в центре которого располагается Бог, затем следуют реалии, связанные с исполнением культа и почитания, праздниками, постами и правилами монашеской жизни. Изучается полемика с «латинянами», в которой важную роль играют ценностные стереотипы. Христианские ценности противопоставляются языческим, дохристианским — это прочитывается в каждой работе, посвященной религиозным атрибутам. Таким образом, подтверждается правило: ценность получает свой высокий статус на фоне ее отсутствия, причем в любой сфере, не только бытовой, материальной (ср. «пирамиду потребностей» А. Маслоу), но и духовной. Кроме того, отчасти благодаря вхождению ценности в семиотическую оппозицию с антиценностью, в аксиологической системе присутствует определенная амбивалентность и потенциальная возможность градации оценки, вплоть до смены знака плюс на знак минус (ср. раздел о *молодости*). Особое внимание уделяется времени как ба-

зовой категории бытия; в своих конкретных разновидностях, особенно в точках перехода (*полдень, полночь*), она также оценивается неоднозначно. Амбивалентность, в свою очередь, позволяет говорить о *негативном* как важном источнике понимания *ценностного*, позитивного.

В данной монографии по аксиологии значительное место уделяется отрицательным компонентам языковой картины мира и самим реалиям. Это особенно относится к этнолингвистической части, в которой исследователи отталкиваются от «антиценности» (*ложь, болезнь, демоны*) для того, чтобы выявить позитивное и установить иерархию его составляющих. В традиционной культуре и языке, ее обслуживающем, оценочные коннотации обязательны — они развиваются в силу особого архаического мировоззрения (Толстая 2015, 15). В отличие от религиозных текстов, в которых аксиологический круг явлений четко очерчен и имеет завершенный, закрытый характер, народная аксиология — это открытая система, где даже христианские ценности могут получать противоположную или более развернутую оценку (ср., например, *грех*).

Особую значимость монографии, как нам представляется, придают работы по аксиологии в исторической перспективе (Гусев 2019а). Взгляд историков на межславянские и межконфессиональные (особенно важные для Балкан) отношения, анализ восприятия реалий одной страны представителями другой, основанный на изучении травелогов, мемуаров, а также полевой работы помогает составить представление о традиционных ценностях славян и их отражении в генетически близких, но значительно отошедших друг от друга в своем развитии языках.

Монография написана на русском, болгарском и словацком языках. В конце дается заключение на английском языке, суммирующее все разделы. Издание завершается общей библиографией.

Ирина Александровна Седакова

I. Axiológia a slovanské písomné pramene
Axiology and Slavic Manuscripts

DOI 10.31168/0434-3.1.1

I. 1. Obraz Boha v jazyku ako nástroji komunikácie a axiologické aspekty sviatku a sviatočnosti[1]

Slovo ako prostriedok komunikácie s Bohom

Schopnosť človeka rozprávať, teda vyjadrovať svoje pocity a myšlienky, je uvedomelý proces. V jazyku sa na ich vyjadrenie uplatňuje zvolený systém jazykových znakov. Tento systém jazykových znakov je odrazom potrieb komunikácie v rodine, rode, v spoločnosti, v cirkvi (Седакова 2018). V kontexte dejín písomnej kultúry tvorí jazyk jedinečný celok dokumentujúci myslenie človeka. Viditeľný i duchovný obraz sveta človek plasticky zachytáva a vyjadruje ho prostredníctvom jazykových výrazových prostriedkov.

Jazyk reprezentuje spoločenstvo, ktoré ho používa v každej etape jeho historického a kultúrneho vývinu. V jazyku sa odráža spoločné myslenie používateľov, ktoré je signifikantom kultúrnej vyspelosti spoločenstva a zároveň je dokladom historickej pamäti.

V písomnej kultúre sa uchováva obraz o jazykovo-historickom vývine národného spoločenstva. Vývin myslenia spoločnosti dokumentujú všetky druhy písomnej kultúry.

Písomnú tradíciu v európskom kontexte predstavujú literárne, administratívnoprávne i religiózne texty, ku ktorým neodmysliteľne patria preklady starozákonných i novozákonných textov v národných jazykoch. Práve tie sú pre jazykovedcov i pre historikov kultúry nevyčerpateľným zdrojom poznania o vývine jednotlivých národných spoločenstiev. Práve prostredníctvom písomností možno sledovať nielen vývin jazyka ako his-

[1] Štúdia patrí k výsledkom riešenia projektu Jazykové a etnokultúrne procesy späté s tradičnými a netradičnými hodnotami v slovanskom kontexte/Linguistic and Ethnocultural Dynamics of Traditional and Non-traditional Values in the Slavic World (RUS_ST2017- 472). Program ERA.Net.RUS Call 2018 (# 472–LED-SW).

toricko-kultúrneho fenoménu, ale aj skutočností, ktorými jazyk pomenúva v jednotlivé javy v rámci jazykovo-kultúrneho vývinu národa a spoločnosti.

V jazyku sa plasticky odráža celý hospodársky, politický, spoločenský, administratívnoprávny, kultúrny rozmer života človeka. Jazyk totiž do svojho systému začleňuje jazykové prostriedky, ktoré jazykovedcom i nejazykovedcom slúžia ako doklady o rozličných kontaktoch s blízkymi i vzdialenými susedmi, s kultúrnym, hospodárskym, administratívnoprávnym i politickým vývinom. Jazyk prostredníctvom zachovaných písomných dokladov priamo odkazuje na udalosti, s ktorými sa národné spoločenstvo počas svojho historického vývinu priamo i sprostredkovane stretávalo a vyrovnávalo.

Hoci prioritnou funkciou jazyka je uplatňovať a rozvíjať komunikačné kompetencie spoločenstva, jazyk je dokladom o formovaní jazykovo-kultúrnej identity spoločenstva, ktoré ustálenú podobu svojho rečového vyjadrovania používajú v ústnej i písomnej komunikácii.

Ustálená podoba jazyka slúži nielen na komunikáciu medzi príslušníkmi toho istého spoločenstva, ale v závislosti od kultivovanosti jazykových prostriedkov a od ich ustálenosti a presnosti sa uplatňuje tiež ako **nástroj na komunikáciu s Bohom**. V kultivovanej podobe jazyka sa odrážajú kultúrne a hodnotové princípy a pravidlá platné pre kultúrny systém spoločnosti. Jazyk sa tak aktívne podieľa na formovaní kultúrneho a národného kontinua, ktorého odraz predstavuje jazykovo-kultúrne povedomie. Obraz tohto povedomia je vyjadrený v dejinách jazyka.

Jazyk plní dôležitú kultúrno-identifikačnú a národno-identifikačnú funkciu. Je nezameniteľným atribútom národa, ktorý ho používa, odlišuje sa ním od jazykovo i kultúrne blízkych i vzdialených susedov. Rozmanitosť jazykového vývinu pritom súvisí s rozmanitosťou európskej kultúry, ktorú neodmysliteľne utvárali aj Slovania. Rozmanitosť európskej kultúry je výsledkom kultúrno-historického vývinu založeného na komunikácii medzi európskymi národmi a jazykmi. Jazykovo-historický vývin slovanských jazykov a kultúr tvorí neoddeliteľnú zložku poznávania axiologických východísk, na ktorých vznikla a podnes stojí celá európska civilizácia.

Aj súčasná moderná európska kultúra a civilizácia sa nezaobíde bez poznania hodnotového a kultúrneho kontinua odvodeného z kresťanského teokratického myslenia. Jeho východiskom sú princípy zakotvené v Dekalógu, v ktorom sa odráža vzťah Boha k svetu a vzťah človeka k človeku. Práve z tohto dôvodu sa za najvýznamnejší prejav vyspelosti a civilizovanosti európskych národov pokladá existencia myslenia o Bohu ako východisku i cieli fungovania človeka v spoločnosti. Východisko pochopenia

tohto vzťahu je základným a regulárnym princípom, ktorý ohraničuje konanie človeka. Toto konanie sa odráža v slovami neopísateľnej Božej prirodzenosti, na ktorú možno nazerať štúdiom Písma v zrozumiteľnom (vernakulárnom) jazyku.

Poznanie Boha sa totiž dá síce získať prostredníctvom viery, ale možno ho spoznať tiež práve dešifrovaním významov zahrnutých v teomorfných výrazoch, v lexike, ktorá je odvodená z pomenovaní spätých s Bohom a jeho konaním v kozme. Existencia týchto pomenovaní sa utvára v každom kultivovanom národnom jazyku. Počiatky písomnej kultúry v národnom kultivovanom a literárnom jazyku sa spájajú s prekladaním perikop Biblie, ktoré svedčia o kultúrnej evolúcii jazyka spoločnosti.

Aj preklady biblických textov z 9. storočia v staroslovienčine vo všeobecne zrozumiteľnom literárnom a cirkevnom jazyku pre všetkých Slovanov dokazujú jazykovú, kultúrnu i politickú vyspelosť nositeľov tohto jazyka. Preklady Písma a liturgických kníh v staroslovienčine sú totiž od čias veľkomoravskej misie svätých solúnskych bratov rovnocennými ich gréckym i latinským protografom.

Doxologický a teokratický jazykový obraz sveta

Teokratický rozmer európskej kultúry sa sformoval predovšetkým na princípoch, ktoré poskytuje doxologický charakter kresťanskej spirituality. V každom jednom i v tom najťažšom či najzložitejšom kultúrnom či historickom období vývinu človeka a spoločnosti sa vláda Boha vyjadruje racionalitou posolstva (kerygmy). Nikdy predtým, kým do dejín kultúry Európy vstúpila Biblia a kresťanská spiritualita, jazyk v takej úplnosti nevyjavil možnosti teokratického rozmeru myslenia v jazyku, ale tiež doxologického rozmeru slova, pričom predkresťanská mágia ostala zakrytá nepreniknuteľným rúchom tajomstva, alebo bola ňou pohltená.

Prostredníctvom zrozumiteľného jazyka človek umožnil sám sebe spoznávať Boha, ktorý účinkuje nielen v kontexte dejín zaznamenaných na písme v starozákonných i novozákonných textoch Biblii, ale prostredníctvom týchto textov práve v bohoslužobných obradoch[2] i v rozličných

[2] Jazyk Biblie a božskej liturgie slúži ako nástroj komunikácie s Bohom. V staroslovienskom jazyku ako jazyku písomnej kultúry a liturgickej tradície si Slovania zabezpečili pevné miesto v európskom civilizačnom procese. Historickú pamäť napríklad slovenskej národnej kultúry formuje kultivovaný jazyk, ktorý sa podieľa na etablovaní písomníctva a kultúry v najširšom zmysle slova. Do tohto kontextu treba jednoznačne zaradiť jazyk liturgie použí-

ďalších druhoch a žánroch vysokej literatúry, v duchovnej i právnej spisbe. Keďže písomná kultúra vyžadovala vzdelanie, poznanie Boha a jeho vlády umožnila, poskytla a sprostredkovala najmä literatúra poznačená kresťanskou spiritualitou v ľudu zrozumiteľnom jazyku. Tá nevznikala preto, aby poukazovala na neduživosť každodennosti, alebo aby človeka moralizovala, ale vznikala práve preto, aby prostredníctvom kriticko-didaskalickej argumentácie (pri ktorej sa vychádza z úsudkov vlastných kresťanstvu a nie mienky tých, pre ktorých je argumentácia adresovaná) sa krok za krokom ukázala spravodlivosť, pravdivosť a objektívnosť podstaty kultúrneho a duchovného myslenia človeka v jeho spojení s princípom poznania Boha a jeho účinkovania v človeku a spoločnosti. Vyjadrenie tejto skutočnosti sa aj pomocou staroslovienčiny i v neskorších prekladoch biblických textov v jednotlivých jazykoch Európy otvorili možnosti pre slobodné poznávanie Boha, ktorý je prítomný v každom národe a jeho jazyku.

Tento princíp všadeprítomnosti Božej vlády je prirodzenou súčasťou európskej kresťanskej identity do súčasnosti. Boh je nielen všadeprítomný, ale koná dokonalé diela v našich životoch tým, že umožňuje človeku tvorivo myslieť a konať. V tvorivom prístupe vzniká príležitosť pre ľudské zdokonalenie a posilnenie. Výsledkom tvorivej činnosti je napríklad tiež preklad Svätého písma, bohoslužobný text, modlitba, literárny text a i. Sama tvorivá činnosť je znakom účinkovania Boha a obrazom prirodzenej ľudskej túžby pocítiť dotyk jeho dokonalosti sprostredkovaný v hovorení a počúvaní v jazyku, ktorý okrem komunikačnej funkcie prijal aj funkciu posvätného, sakrálneho vyjadrovacieho nástroja. Vo vyjadrovacích prostriedkoch sakrálneho jazyka sa dokonale prejavuje sloboda ľudského uvažovania a myslenia ako schopnosť, ktorú dal človeku Boh, preto sú všetky jazykovo-štylistické prostriedky používané v perikopách Písma v prvom rade výpoveďou o človeku, a tým aj viditeľným dedičstvom ľudskej prirodzenosti.

Právo slobodne a morálne myslieť a rozhodovať o spoločenských a kultúrnych procesoch v spoločnosti zaťažuje zaslepených, pokúša sil-

vaný v jednotlivých konfesionálnych spoločenstvách aj na Slovensku, ako je napríklad biblická čeština, latinčina i cirkevná slovančina. V písomnostiach rozličných konfesionálnych prostredí a spoločenstiev na Slovensku však možno identifikovať spoločný pohľad Slovákov na jazyk používaný v písomnostiach rozličného charakteru. Podčiarkuje sa tu predovšetkým rozdiel medzi liturgickým jazykom, jazykovými prejavmi určenými pre širokú verejnosť a prejavmi v bežnej hovorenej komunikácii v rodinnom, príbuzenskom alebo dedinskom (ľudovom) prostredí (Doruľa 1977 a 2014). Okruh písaných textov vznikal v takom jazyku, ktorý má znaky živej kultivovanej a zrozumiteľnej reči používateľov (lingua vernacula).

ných a slabých vystavuje pochybeniam. Schopnosť človeka konať dobro je veľkou silou ukotvenou v rozume a pevnej vôli, ktorá umožňuje zotrvať na pevných Božích zákonoch a na prirodzených, tradičných princípoch kultúrnej pamäti a identity vyjadrenej v jazyku o rodine, spoločnosti, cirkvi, kultúre a národe. Jazykovo-štylistické prostriedky sú integrujúcou hodnotou kresťanskej logiky o Božej prítomnosti a jeho vláde. Božia prítomnosť a vláda však sama neprináša zlepšenie ani človeku, lebo často tieto atribúty Božej moci a sily sú zakryté rúchom sebavedomého konania človeka vo svete a v ľudskej spoločnosti. Bez duchovnej podstaty identity človeka sa tak relativizuje hodnota prítomného pôsobenia Boha v dejinách a spoločnosti, pričom sa často defraudujú princípy historickej a kultúrnej pamäti obsiahnuté v jazyku ako nástroji komunikácie s Bohom. Možno preto dejiny ľudskej spoločnosti sú prepletené neustále sa opakujúcimi príležitosťami opäť zas prekročiť vlastný rámec formalizmu. S tým súvisí aj dar slobody, ktorý je charizmou (talentom), ktorý sa človek od svojho pôsobenia v rajskej záhrade vždy a opakovane iba učí používať, a tak nadväzuje na svojich otcov a praotcov. Podobne ako oni, aj my dnes v rozličnej miere disponujeme charizmou slobody, ktorej prostredníctvom možno poznať a rozvíjať duchovne objektivizovaný rozmer kultúrneho života s tvorivým záujmom o nás samých, a tým aj o naše dejiny, našu kultúru, jazyk, spoločnosť a rodinu.

Ak teda hovoríme o kontinuálnosti tradície a teokratických základoch axiologických (hodnotových) princípov v človeku, zdôrazňujeme nepretržitosť vyznania viery, ale aj vlastnej identity. Tradičná dejinná skúsenosť sa tomto spektre poznania javí ako živý organizmus, pričom ani sama tradícia nezostáva bez pohybu, ale vyvíja sa. Preto európske kresťanstvo rozdelené na východné a západné zdôrazňuje ontologickú opodstatnenosť konania dobrých skutkov (Špidlík 1996, 171). Religiózny človek žije totiž svoj skutočný život vtedy, keď pre seba utvára vlastný, skúsenosťami presiaknutý a slovami vyjadrený pohľad na filozofiu dejín, ktorá môže byť aj v rozpore s objektívnou skutočnosťou, a práve preto v rozmanitých kontextoch svojho života sa snaží objaviť prítomnosť konania Boha. Deje sa to prostredníctvom vnútorného prepojenia osobného duchovného sveta s dejinami a kultúrou spoločenstva i národa. Kresťanské myslenie prinieslo novú dimenziu do systému jazykového obrazu sveta, keď uznalo, že večné môže vstúpiť do časného a naopak (Berďajev 1995, 24).

Tradícia a teokratický rozmer európskej kultúry v tomto chápaní je výrazom túžby znovu spojiť všetko, čo je neustále rozdeľované časom, kto-

rý prináša zabudnutie. Toto kultúrne povedomie sa pritom oživuje v čítaní a sprítomňuje v ‚znovuprežívaní' biblických dejov, pri slávení bohoslužieb, liturgie, v každodenných modlitbách a pod. Tým sa človek stáva pevnou súčasťou nekonečného kozmologického systému, a tak nie je len vonkajším pozorovateľom dávnych dejov a skutočností, ale sám sa zúčastňuje na ich tvorbe. V spojení s tradíciou a predkami utvára dokonalú organickú a živú všejednotu. V liste Hebrejom (11, 1-40) je podstata teokratického myslenia zdôvodnená opodstatnenosťou viery, v čo dúfame, hoci to telesnými očami nevidíme. Veď pre vieru naši predkovia získali dobré svedectvo a v tejto viere sa potvrdzuje, že vyslovené Božie slovo stvárnilo svet a z neviditeľného povstalo všetko viditeľné.

Dokonalosť Božej vlády a jej hodnôt sa priamo vyjadruje slovom, kultivovaným jazykom, ktorým každý človek rovnako a bezprostredne môže dokonale komunikovať s Bohom. Veď Boh pozná všetky jazyky.

Staroslovienčina a cirkevná slovančina a hodnotový svet kresťanstva

Staroslovienčina ako kultúrny a písomný jazyk od samého začiatku svojej existencie tlmočil teologické, filozofické, právne, literárne, civilizačné a kultúrne osobitosti a pojmy gréckeho prostredia. O živom južnoslovanskom pôvode staroslovienčiny svedčia systémové jazykové javy ľudovej reči Slovanov okolia Solúna. Okrem nich staroslovienčina obsahuje prevzatia z gréčtiny, latinčiny, ale najmä prevzatia z tých nárečí praslovančiny, kde sa staroslovienčina ako písaný, kultivovaný jazyk používala. Latinské i grécke prevzatia svedčia o synkretizme jazykových a kultúrnych vplyvov, ktoré na Veľkej Morave pôsobili, napríklad paralelné používanie lexém *omša* popri *služba*, *kríž* popri *krest*, ďalej *jerej, pop* i *kňaz* na označovanie duchovného stavu či uplatňovanie lexémy *oltár* na označenie obetného stola spolu s významom, ktorým sa označuje priestor, kde sa obetný stôl nachádza a pod. Práve veľkomoravská staroslovienčina je zdrojom poznatkov o rozvoji najstaršieho slovanského kultúrneho (v dnešnom ponímaní spisovného) jazyka. Túto terminológiu tvorí aj súbor lexém poznačených vplyvom kresťanských misií z obdobia pred príchodom svätého Cyrila a Metoda do stredodunajského priestoru a pred konštituovaním veľkomoravskej cirkvi, napr.: *kňaz* (**кнѧзь**), *pop* (**попъ**) i popaďa (**попадѧ**), *mních, mníška* (**мних҃ъ**, **мънишица**), *kaluger* (**калѫгеръ**), *služba* (**слѫжба**) popri *omša* (**мьша**), *večerňa* (**вечернѧ**), *povečerňa* (**повечернѧ**), *masopust* (**мѧсопѫстъ**), *ceta* (**цѧта**; vo význame ‚drobná minca'), *čeľaď* (**челѧдь**), *komkanie* (**комканїе**), *ocot* (**оцътъ**), *igumen* (**игѫменъ**), *imanie* (**иманїе**), *archijerej* (**архиерей**), *prosfora* (**просфѫра**) a ďalšie. Takáto terminológia je jedinečným dokladom o prepojení najstaršieho ho-

rizontu slovanskej a veľkomoravskej duchovnej kultúry s jej pokračovaním v slovanských cirkvách byzantského obradu.[3] Vývin slovnej zásoby jazyka je dokumentom o rozvoji spoločnosti. Slovná zásoba obsahuje terminológiu zahrnujúcu rozličné oblasti hospodárskeho, spoločenského i kultúrneho života, obsahuje pomenovania rozličných remesiel a činností, administratívnu, náboženskú, právnu terminológiu. Zachováva tak priame historické doklady o existencii zjednocujúceho kresťanského spoločenského i kultúrneho dedičstva, ktoré sa bez prerušenia, kontinuitne formuje od čias našich predkov (Doruľa 2014, 108). Synergia duchovných zdrojov obradovo latinskej i byzantsko-slovanskej kultúrnej a religióznej tradície zohrala rozhodujúcu úlohu aj pri formovaní slovanského písomníctva a kultúry.

Významnú súčasť výskumu axiologického systému liturgického jazyka latinského i byzantského obradu predstavuje jeho špecifická terminologická sústava, ktorá je vyjadrením duchovného života spoločenstva a predstavuje svedectvo o jeho konfesionálnej tradícii a identite (Вендина 2002; Žeňuchová – Китанова – Žeňuch 2017 a tiež Седакова – Китанова – Женюх 2019). Používanie ustálenej terminológie je pritom základným prejavom identity najstaršej podoby kresťanskej cirkevnej štruktúry u Slovanov, s čím súvisí práve základný princíp využiteľnosti právnej normy a jej všeobecná zrozumiteľnosť (Žeňuch – Белякова – Найденова – Zubko – Marinčák 2018).

Vybrané pomenovania Božej vlády v staroslovienčine

Špecifické jazykové prostriedky pomenúvajúce doxologický rozmer myslenia o Bohu predstavujú také pomenovania, ktoré poukazujú na Boha

[3] Skutočnosť, že staroslovienčina je spoločným kultivovaným a kultúrnym jazykom Slovanov, nijako neprotirečí tomu, že na Veľkej Morave (hoci staroslovienčina vznikla na báze južnoslovanského, bulharsko-macedónskeho nárečového prostredia okolia Solúna) sa táto písaná podoba jazyka vnímala ako domáci jazyk, no predovšetkým ako jazyk liturgický, písaný (písomný), teda oficiálny, literárny a slávnostný. Staroslovienčinu ako liturgický jazyk aj z tohto dôvodu nemožno vnímať iba ako reprezentanta jednej etnicity. Stavia sa tak do protikladu formalizovaný (teda písomný, literárny) a vernakulárny (ľudový) jazyk. Rozdiely v nárečiach veľkomoravských a macedónskych Slovanov boli v čase vzniku staroslovienskeho písomníctva na Veľkej Morave jasné, no takéto rozdiely v čase slovanskej jazykovej jednoty nespôsobovali nedorozumenia. Prijatie slovanského písma, s ktorým súvisí aj rozvoj slovanského písomníctva, umožňuje v zachovaných písomných pamiatkach i v neskorších odpisoch odhaliť živý jazyk spoločenstva, v ktorom takýto písaný text vznikol a používal sa. Napríklad na Veľkej Morave a následne aj v písomnostiach, ktoré vznikali v kontexte byzantskej tradície na našom území, sa uplatňujú jazykové osobitosti západoslovanského jazykového areálu (Stanislav 1978 a 1987; Krajčovič 1974).

a jeho vládu. Teokratický rozmer v jazyku vidno na takých príkladoch, ktoré vyjadrujú postoj človeka k Bohu ako k centrálnemu východisku fungovania sveta. Ide najmä o vyjadrenie apriórnej, nepoznateľnej, slovami nevyjadriteľnej a neopísateľnej hodnoty, ktorá môže inšpirovať k milosrdenstvu a spravodlivosti (Otto, 1998). Toto vyjadrenie trvalej a nemennej hierofánie pomocou jazykových prostriedkov je z hľadiska ich uplatnenia v historickom kontexte vývinu jazyka často premenlivé (Bartmiński 2019, 49-58), hoci slovo samo je autonómnou hodnotou a vyznačuje sa pomenúvaním javov, dejov a vecí. Ľudským slovom sa vyjadruje dokonalý obraz a dokonalá podoba Boha, preto nemôže byť vo vzťahu k pomenúvanej podstate skutočnosti Boha zmenené alebo zamenené iným slovom. V systéme pomenovaní spätých s vládou Boha tak nie je nič náhodné. Pôsobenie Boha v slove zaručuje mystagogickú účasť človeka na jeho poznávaní. Pomenovania charakterizujúce vládu Boha sú v jazyku funkčne, formálne, no najmä sémanticky jednoznačné a nezmeniteľné.

Už sám fakt vyjadrenia, že *Boh je svätý a vášnivý*, utvára obraz neprekonateľnej priepasti, ktorú nemôže prekročiť nik zo stvorených bytostí,[4] hoci mnohé z nich sú v jeho blízkosti, lebo každé priblíženie sa k nemu predstavuje *chvenie, bázeň, úctu,* ktorá sa v liturgických cirkevnoslovanských textoch vyjadruje termínom **стра́хъ**. Vidno to napríklад aj v liturgickom pozvaní veriacich k prijímaniu: **Со стра́хомъ Бж҃їимъ и҆ вѣ́рою приступи́те**, v ktorom zaznieva výzva k bázni pred Bohom zjaveným v premenenom chlebe a víne.

Prvá skupina termínov opisuje Boha ako *Pantokratora*, ktorý sa na ikonách zobrazuje ako Boh slávy sediaci na tróne v kráľovskom odeve s atribútmi vlády nad slnkom i mesiacom, a otvorenou knihou, ktorá je počiatkom i koncom (alfou a omegou). Je obklopený zborom anjelov,

[4] „Jeho svätosť otvára pred Bohom priepasť, ktorú nemôže prekročiť nijaký tvor; nik nemôže zniesť jeho priblíženie, obloha sa chveje, vrchy sa topia (Sdc 5, 4n; Ex 19, 16...) a každé telo (telesnosť) sa trasie, nielen hriešny človek, ktorý sa vidí stratený, ale dokonca i ohniví serafíni, nehodní objaviť sa pred Bohom (Iz 6, 2). ... Žiarlivá horlivosť boha je iným aspektom jeho vnútornej intenzity. Je to vášnivá zaujatosť, ktorú vnáša do všetkého, čo robí a čoho sa dotýka. Boh nemôže zniesť, aby cudzia ruka sprofanovala všetko, na čom mu záleží, čo On svojou pozornosťou posväcuje a robí svätým. Nemôže strpieť, aby čo len jedno z jeho podujatí vyšlo navnivoč (por. Ex 32, 12; Ez 36, 22...), nemôže prenechať svoju slávu nikomu (Iz 48, 11). Keď proroci objavia, že táto vášnivá horlivosť Boha za svoje dielo je žiarlivosťou ženícha, téma tým získava novú intenzitu a vnútornosť, **Božia žiarlivosť je strašným hnevom a zraniteľnou nežnosťou súčasne.**“ (Léon-Dufour 1990, 87; zvýraznenie P.Ž.).

nesený cherubínmi na ohnivom voze. Niekedy je zobrazený v zbore starcov a oslávených svätých cirkvi s korunou (mitrou) na hlave. Zobrazenie Pantokratora je v súzvuku s jeho hlavnými atribútmi, ktorými sú vláda, moc, sila ako spaľujúci oheň Boha obklopeného podľa Dionýza Areopagitu deviatimi chórmi nebeskej hierarchie. Tvoria ich *tróny* (gr. θρονοι, cirkevnoslovansky **престолы**); sú to bytosti, ktoré nosia Boha bez dotyku s ním a najčastejšie sa zobrazujú v podobe okrídlených ohnivých kolies. Ďalej sú to *panstvá*, ktoré bez prestania nesú korunu nad hlavou Boha. Potom sú to *sily*, ktoré zachraňujú v núdzi a patria k nim anjeli, archanjeli, cherubíni a serafíni. Ďalej sú to tiež *mocnosti* dosahujúce úspechy v bojoch a vojnách s nepriateľmi a samozrejme *kniežatstvá*, ktoré získali podobu vládcov (Bentchev 2012, 35-43).

Predstava o Bohu ako spravodlivom a milostivom vladárovi vychádza zo sociálneho chápania života človeka takom rozsahu, ako ho odráža aj sama Biblia, najmä jej Nový zákon. Vláda Boha sa totiž konkretizuje v tróniacom Ježišovi Kristovi, ktorý sa ako Boží Syn stal človekom. Tak sa v Božej vláde zobrazuje spojenie nebeského sveta s pozemským. Boh sa zjavuje ako vtelenie (personifikácia) *Dobra, Lásky, Blaha, Pravdy, Krásy, (Pre)Múdrosti, Poznania, Slova, Spásy, Sily* a pod. Napriek tomu, že sú tieto abstraktné pomenovania vyjadrením vznešenosti Boha, neprestávajú byť **antropomorfnými**, lebo **sú produktom ľudského uvažovania** (Вендина 2002, 162-166).[5]

[5] „Na prvý pohľad sa javí zrejme, že možno rozoznávať oficiálne tituly, používané v kulte spoločenstva, a prívlastky, vytvorené osobnou nábožnosťou. V skutočnosti sa však nachádzajú tie isté prívlastky, s tými istými rezonanciami v kolektívnej modlitbe i v individuálnej modlitbe. Boh je «rovnako skalou Izraela» (Gn 49, 24; 2 Sam 23, 3...) ... ako i «mojou skalou» (Ž 13, 3n; 144, 1) alebo jednoduchou «skalou» (Ž 18, 32), «môj štít» (Ž 18, 3; 144, 2) a «náš štít» (Ž 84, 10; 89, 19), «pastier svojho ľudu» (Mich 7, 14...) i «môj pastier» (Ž 23, 1). To je znak, že stretnutie s Bohom je osobné a živé. **Tieto prívlastky sú prekvapivo jednoduché, vypožičané z dôverne známych realít, z každodenného života.** Biblia nepozná nekonečné egyptské či babylonské litánie, tituly nakopené okolo pohanských božstiev. Boh Izraela je nekonečne veľký, ale vždy je na dosah ruky alebo hlasu; On je Najvyšší (Éljon), Večný (Olam), Svätý (Kadni), ale tiež «Boh, ktorý ma vidí» (El Roj, Gn 16, 13). Skoro všetky jeho mená ho určujú z jeho vzťahu k svojmu ľudu: «Ten, ktorého sa bál Izák» (Gn 32, 42, 53). «Mocný Jakubov» (Gn 49, 24), Boh Abraháma, Izáka a Jakuba (Ex 3, 6), Boh Izraela, náš Boh, môj Boh, môj Pán. Dokonca i prívlastok «Svätý», ktorý ho prísne oddeľuje od každého tela, stáva sa na jeho perách «Svätý Izraela» (Iz 1, 4...) a robí z tejto svätosti niečo, čo náleží Božiemu ľudu. V tomto vzájomnom vlastnení sa prejavuje tajomstvo zmluvy a predzvesť toho vzťahu, ktorý spája Boha nášho Pána Ježiša Krista s jeho jediným Synom.“ (Léon-Dufour 1990, 90; zvýraznenie P.Ž.).

Slovotvorba v najstaršej etape vývinu slovanských jazykov sa odráža v zachovaných staroslovienskych i cirkevnoslovanských písomných pamiatkach ako základných dokladoch o jazykovom vývine starej slovanskej slovnej zásoby a terminológie spätej s biblickým, liturgickým a teokratickým myslením a písomnými prameňmi. Staroslovienčina sa totiž ako pôvodne literárny jazyk Slovanov po schválení biblických a bohoslužobných kníh stala aj liturgickým jazykom slovanskej cirkvi. Do tohto jazyka boli z gréckych a latinských predlôh preložené perikopy evanjelií i celá Biblia a tiež ďalšie texty ako parimejník, žaltár a celý rad bohoslužobných textov. V tomto jazyku vznikli aj pôvodné diela ako *Život Cyrila, Civilný súdny zákonník* (*Zakon sudnyj ľudem*), *Ponaučenie vladárom* a i. Staroslovienčina ako literárny jazyk síce vznikla ešte v južnoslovanskom prostredí v okolí Solúna, odkiaľ prišli svätí solúnski bratia Cyril a Metod, ale používala sa na Veľkej Morave a v Panónii. V staroslovienskych prekladoch biblických textov a v liturgii staroslovienčinu pápež Hadrián II. v Ríme prijal a potvrdil tak pravovernosť učenia šírenom v tomto jazyku. Staroslovienčina a cirkevná slovančina slúži tak nielen ako literárny jazyk, ale tiež ako jazyk Biblie a oficiálny jazyk liturgického slávenia slovanskej cirkvi.

Cirkevnoslovanský jazyk, ktorý je mladším vývinovým stupňom staroslovienčiny, sa podobne ako staroslovienčina pokladá za zjednocujúci v celom byzantsko-slovanskom priestore, v ktorom migrovali cirkevnoslovanské bohoslužobné knihy. Práve vďaka tejto migrácii, odpisom, kompilovaniu textov a ich ďalšiemu šíreniu sa zachovala i vznikala pestrá paleta rukopisných kníh. Sú to významné diela pochádzajúce z viacerých pisárskych tradícií. Primárnou podnes je taká cirkevnoslovanská tradícia, ktorá dodržiava stabilnú cirkevnoslovanskú osnovu, ktorej základ sa kontinuálne zachoval z prvého prekladu Svätého písma a liturgických textov do staroslovienčiny. V takýchto textoch možno nájsť najstaršie doklady, ktorými sa zobrazuje Boh a jeho vládnutie.

K pomenovaniam teokratického charakteru patrí napríklad[6] označenie Boha ako *Pána Spasiteľa* a *Vykupiteľa*, napr. stsl. **съпасъ**, spis. spasiteľ „**вѣмъ ѣко сь есть въ істинѫ̀ съпасъ мира христосъ**“, (porov. Jn 4, 42); stsl. **спаситель**, spis. spasiteľ „**wтьцъ посла сына своего съпасителѣ вьсемоу̀ мироу̀**“, (porov. 1Jn 4, 14); stsl. **избавитель**, spis. vykupiteľ „**гос-**

[6] Tu uvádzané príklady preberáme zo staroslovienskeho slovníka (Старославянский словарь 1994).

поди помощьниче мои, избавитель мои“ (porov. Ž 19, 15) a pod. Ďalším termínom na označenie Božej vlády je pomenovanie Krista ako *ochrancu*, stsl. **защититель**, „**господь заштітітель животоу моемоу**“ (porov. Ž 27, 1) alebo tiež označenie Boha ako posily v ťažkostiach pomocou termínu *opora*, stsl. **подъѧтель**, napr.: „**бъистъ господь подъѧтель мои**“ (porov. Ž 18, 3). Označenie Boha ako vševediaceho a spravodlivého *sudcu* (stsl. **сѫдитель**) sa nachádza napríklad v slovnom spojení „**богъ сѫдитель правьденъ и крѣпокъ і тръпѣливъ**“ (porov. Ž 7, 12). Boh ako zdroj osvietenia a *svetlo poznania* (stsl. **свѣтитель**) sa nachádza napríklad „**господь свѣтитель мои и съпасъ мои кого оубоѭ сѧ**“ (porov. Ž 27, 1) alebo ako *učiteľ* sa nachádza napr.: „**вьзиде исоусъ въ црькъве и оучааше**“ (porov. Jn 7, 14). Boh sa označuje aj termínom **человѣколюбець**, spis. *ľudomilný* „**тѣмѫ же человѣколюбивыи богъ не хотѧи съмрьти грѣшьныимъ**“, *milosrdný* (stsl. **милосрьдъ**, napr. **милосръдъ ты господи**), *milostivý* (stsl. **милостивъ**, napr. **боже милостивъ бѫди мьнѣ грѣшьникоу**, porov. Lk 18, 13), alebo na inom mieste aj ako **благодѣтель**, spis. *dobrodinec* „**вьзовѫ къ богоу вышьнюмоу богоу благодѣавьшюмоу мнѣ**“ (porov. Ž 57, 3). Boh ako vládca je zároveň nevinným baránkom, ktorý sám seba *obetuje, predkladá* svetu *za obetu*, aby svet mohol žiť, napr.: **господі боже нашъ прѣдложенъ сѧ самъ агнець непороченъ за животъ всего мира**. Všetky tieto atribúty predstavujú Boha ako aktívny organizmus, ktorý svoje konanie obracia navonok, čím sa sémantika týchto atribútov – pomenovaní Boha odlišuje od takých istých lexém, ktoré nesú význam upriamený na charakteristiku človeka: „...эта лексика имеет для нас такое важное значение еще и потому, что она обладает, помимо всего прочего, и диагностирующим значением, так как то, что человек думает о Боге, как он его воспринимает, во многом является осознанием им самого себя“ (Вендина 2002, 158). Použitie týchto pomenovaní tak vlieva svetlo nielen do vzťahu Boha a človeka, ale pomáha pochopiť význam tohto vzťahu v ustálených jazykových spojeniach, ktoré zobrazujú samého človeka, pre ktorého je pomenúvanie Boha predovšetkým odrazom i obrazom ľudského myslenia.

Človek pri interpretácii svojho vzťahu k Bohu vytvára obraz o sebe samom. Skutočnosť tohto skutočného *živého* Boha ako osoby sa odráža v hodnotovom (axiologickom) systéme jazykových prostriedkov, ktoré vyjadrujú atribúty, prívlastky. Tie tvoria neoddeliteľnú súčasť osobných pomenovaní Boha, ktoré dáva Bohu človek. Vo všetkých jazykoch sa tieto

osobné pomenovania Boha pokladajú za prirodzený odraz túžby človeka byť v jeho prítomnosti.

Jazykový obraz Boha v Biblii v jednotlivých národných jazykoch, do ktorých bol text Biblie preložený, treba pokladať za antropomorfné pomenovania Boha, ktorý sám seba označuje neutrálnym slovným spojením *Ja som*. Hodnota pomenovania Boh totiž vychádza z učenia o Bohu ako tvorcovi sveta, v ktorom bol človek stvorený na jeho obraz. Boh sa preto prirodzene zobrazuje ako ľudská osoba, ktorá preniká všetkým a všetko a sama ľudská prirodzenosť tohto svätého Boha, ktorý prijal podobu človeka, zohrala veľmi významnú rolu v duchovnej evolúcii človeka a humanizmu.

Sviatok a sviatočnosť v systéme tradičnej duchovnej kultúry

Oslava Boha sa realizuje v rozličných sviatkoch a slávnostiach, ktoré sú dôležitým prejavom zbožnosti človeka. Sviatok je starý ako ľudstvo samo. Z hľadiska dejín náboženstva je utváranie sviatku spojené so zjavením a pôsobením sakrálnosti. Ľudia sa od pradávna snažili sprítomniť pôsobenie Boha v živote človeka rozličnými obradovými prejavmi. Zároveň sa tým snažili privolať zdravie, blahobyt i spásu. Ročný cyklus oslavy Boha do veľkej miery ovplyvňuje náboženské správanie sa človeka, lebo sa vzťahuje na konkrétny časový úsek. Tak vznikli aj sviatočné dni, ktoré sú odlišné od všedných, pričom ich náplňou sú obrady, modlitby, posty, sprievody a zákaz práce. Taktiež za nevšedné sa pokladali aj rituály, spojené s najdôležitejšími okamihmi ľudského života, napríklad s narodením, dospievaním, sobášom a smrťou jedinca. Tieto oslavy neboli záležitosťou len jednej rodiny, ale oslavovali sa v spoločenstve, teda verejne (Berger 2008, 465-466).

Sviatok je dôležitou súčasťou náboženského kultu. Oslava sviatku je udalosťou; má religiózny alebo aj osobný rozmer. Oslavu sprevádzajú obrady, ktoré sa uskutočňujú vo vymedzenom čase a zvyčajne v radostnej nálade. Dôležitým komponentom náboženského sviatku je vyjadrenie vďaky Bohu za priazeň. Náboženský sviatok je udalosťou nielen v náboženskom prostredí, lebo každý sviatok je sprevádzaný obradmi a zvykmi, ktoré prenikli aj z ľudovej religiozity. Práve tieto ľudové obyčaje majú korene v predkresťanskej roľníckej kultúre, s ktorou súvisia aj mnohé kresťanské sviatky. Predkresťanské kolektívne formy prežívania medzníkov prírodných a poľnohospodárskych cyklov sa s vývinom spoločnosti transformovali tak, že sa k nim pridali kresťanské interpretácie, symbolika a rituály, čím sa pohanské črty eliminovali či modifikovali (Popelková 2012).

Sviatok je protikladom každodennej všednosti. Význam slova „sviatok“ sa odvodzuje z psl. základu **svęt-*, čo znamená svätý, teda deň, zasvätený Bohu, ktorý je svätý. V niektorých slovanských jazykoch pojem „sviatok“ vznikol z iného pomenovania: **porzdьnъ*, ktorý nesie význam „prázdny”, teda deň pracovného pokoja, deň bez práce.

Sviatočný deň má niekoľko atribútov, ktoré ho odlišujú od všedného dňa. Prvým je zákaz všednej činnosti, ako je zákaz práci na poli, zákaz kosiť, sekať drevo, tkať. V ľudovej zbožnosti východných Slovanov sa stretávame dokonca aj so zákazom česať si vlasy (vzťahuje sa na ženy) a umývať sa práve na sviatok Zvestovania Bohorodičke (táto skutočnosť sa odráža napríklad v porekadle, ktoré je živé v ruskej ľudovej kultúre: <в Благовещение> птица гнезда не вьет, девица косы не плетет). Príprava na sviatok je spojená s upratovaním a ozdobovaním obydlia a s prípravou (kúpou, úpravou, čistením a žehlením) sviatočného odevu. Vopred sa pripravovala aj sviatočná hostina, pre ktorú sú charakteristické určité rituálne jedlá a predpísané množstvo chodov. Náboženským sviatkom často predchádza pôstne obdobie, ktoré je späté s duchovným aspektom prípravy k sviatku.

Okrem zákazu každodenných činností je pre sviatok charakteristická aj povinnosť aktívne sa zúčastniť na bohoslužbe, niekedy aj návštevou cintorína, svätého miesta a čerpaním vody z prameňov.

Kalendár sviatkov je cyklický. Najkratší sviatočný cyklus predstavuje sedem dní týždňa. Už Starý zákon (Ex. 20, 2-17) stanovuje povinnosť uctievať jeden deň v týždni tak, aby bol zasvätený Bohu. Obsahuje prísny zákaz akejkoľvek činnosti v ten sviatočný deň: „Spomeň si na sobotňajší deň, aby si ho zasvätil! Šesť dní budeš pracovať a tvoriť všetky svoje diela, siedmy deň je však sobota Pána, tvojho Boha. Vtedy nebudeš konať nijakú prácu ani ty, ani tvoj syn alebo tvoja dcéra, ani tvoj sluha alebo tvoja slúžka, ani tvoj dobytok, ani cudzinec, ktorý býva v tvojich bránach!“ Z hľadiska kresťanstva „sobota Pána“ nie je sobota v súčasnom slova zmysle, „sobota“ označuje sviatočný deň. Kresťanstvo prevzalo toto pravidlo bez zmien, len zasvätený Bohu deň sa presunul na nedeľu ako pamiatka na slávne Kristovo zmŕtvychvstanie.[7] V ôsmom irmose veľkonočnej utierne sa o sviatku

[7] „Smysl tohoto označení je ovšem zjevně ten, že ‚osmý den’ za sebou nechává starý týden stvoření a je začátkem stvoření nového. Rozhodující není zpětný pohled na to, co minulo, jakkoli to mělo i přípravný charakter, nýbrž pohled na počínající to nové, co začíná, o němž Pavel říká: ‚Kdo je v Kristu, je nové stvoření. Co je staré, pominulo, hle, je tu nové!’ (2K 5, 17)“ (Adam 1994, 49).

hovorí takto: „To je ten vzývaný svätý Deň, prvý v týždni, kráľ a pán roka, sviatok nad sviatky, slávnosť nad slávnosti“. Aj každá nedeľa je opakovaným prežívaním Paschy, ktorá prichádza každý nový týždeň. Práve preto sa nedeľa v ruštine označuje slovom „воскресенье“, toto pomenovanie sa z cirkevnej slovančiny ustálilo ako pamiatka na vzkrieseného Krista. Ostatné slovanské jazyky tento deň pomenúvajú pojmom, utvoreným od základu „ne + delati“ (porovnaj pol. *niedziela*, ukr. *неділя*, čes. *neděle*, srb. *недеља*, blg. *неделя* atď.), čo zaiste odráža zákaz pracovnej činnosti. Nedeľa je taktiež prvým dňom týždňa (1 Kor 16, 2; Sk 20, 7), počas ktorého kresťania oslavujú Krista. Nedeľa nasleduje po sobote a zároveň je posledným dňom v týždni. O tom, ako sa musí organizovať týždeň, sa hovorí v knihe Zonara, v ktorej sa okrem iného uvádza, že je dovolené pracovať šesť dní, no v sobotu sa treba zdržať fyzicky namáhavej práce, ale treba uprednostniť domácu a duchovnú prácu, napr. dávať almužnu, jedlo hladným a chudobným a spomínať na zomrelých. Až nedeľné slávenie eucharistie je centrálnym bodom života cirkvi: „Nedeľa, keď sa podľa apoštolskej tradície slávi veľkonočné tajomstvo, sa má v celej Cirkvi zachovávať ako prvotný prikázaný sviatok“ (KKC, § 2177).

> Азъ пе́тръ и па́вел а҆пⷭ҇ли хрⷭ҇тви. заповѣ́даем рабоⷨ бжїим ѡ дѣланїи человѣчески, е҆́же дѣлати ше́ст дні́, в понедѣлоⷦ, вто́роⷦ: в сре́дꙋ: в четверто́къ: в пѧто́къ: в сꙋбо́тꙋ дополꙋдне, и҆лѝ до тре́тїѧгѡ часꙋ: и҆лѝ па́ки ве́сь де́нь. в сꙋбо́тꙋ, и҆ возпраздни́тисѧ ѿ тѧ́жка дѣла: и҆ до́мꙋ предстоѧ́ти, и҆ па́мѧть ме́ртвымъ, и҆ страннопрїѧтїѧ, и҆ ѹ҆чрежде́нїѧ, и҆ любо́вь соверша́ти. сꙋбо́та бо та́ѧ, возда́нїе благода́ти и҆́маетъ. и҆ в покаѧ́нїе нарече́тсѧ. (Zonar)

Nedeľa sa prikazuje prežívať v pokoji a bez práce. Je to deň, keď je nutné vzdať sa aj tých najmenších pracovných vecí. Od veriacich sa vyžaduje, aby si každú nedeľu pripomínali Pánovho zmŕtvychvstanie návštevou chrámu na liturgii s celou rodinou (porovnaj KKC, § 2042), zvyšok dňa až do pondelkového rána treba stráviť v modlitbe. Prácu v pondelok je možno začať až od druhej hodiny dňа (približne okolo polnoci):

> А҆ нлⷣѧ пе́рвый де́нь бжї́й, воскрⷭ҇нїѧ блгодаⷮ и҆мѣ́ѧ, тѣ́мъ же заповѣ́даемъ де́нь то́й храни́ти нлⷣю. и҆ почита́ти; в

сꙋбо́тꙋ ѿ ѻ҆сьмагѡ часа̀ ѹ҆пражнѧ́тисѧ ѿ всѧ́кагѡ дѣ́ла ма́ла и҆ вели́ка. ко цр҃кви прибѣга́ти, тѣ́мъ же мꙋже́мъ же и҆ жена́мъ: со дѣ́тьми свои́ми. и҆ во цр҃кви со́ страхомъ бж҃їимъ. и҆ внима́нїемъ прибдѣ́ти, молѧ́щесѧ да́же до ꙋ҆тра нл҃и. и҆ ѿпꙋсти́вши ст҃о́й литꙋргі́и, и҆ та́кѡ в до́мы своѧ̀ ѿходи́ти и҆ почита́ти до наоу҆́трїѧ понедѣ́лника. в҆ понедѣ́локъ па́ки ѿ втора́гѡ часа̀ нача́ти дѣла̀ рꙋчна́ѧ всѧ̀. (Zonar)

Cirkev ukladá povinnosť navštevovať bohoslužby v nedele a sviatky a aspoň raz do roka pristupovať k svätému prijímaniu (KKC, § 2043), najlepšie vo veľkonočnom období. Cirkev odporúča prijímať premenený chlieb a víno na Božie telo a krv každú nedeľu a počas sviatkov, alebo aj častejšie, dokonca každý deň. „Takisto sa majú zachovávať dni Narodenia nášho Pána Ježiša Krista, Zjavenia, Nanebovstúpenia a Najsvätejšieho Kristovho tela a krvi, svätej Bohorodičky Márie, jej Nepoškvrneného počatia a Nanebovzatia, svätého Jozefa, svätých apoštolov Petra a Pavla a napokon Všetkých svätých“ (KKC, § 2177).

Hlavným sviatkom kresťanov je Kristovo Zmŕtvychvstanie, nazývaný aj Pascha, Veľká noc či Veľký deň (napr. v ukrajinčine Великдень). Okrem Paschy opakujúcej sa každý týždeň (máme na mysli nedeľnú liturgiu), kresťania slávia osobitný sviatok Paschy každý rok. Židovský Pesach tak dostáva nový význam: Židia majú tento sviatok ako pamiatku na oslobodenie národa z egyptského zajatia spojeného s očakávaním príchodu pravého Mesiáša. Kresťania na sviatok Paschy slávia oslobodenie od hriechu a smrti a vo svätom prijímaní sa spájajú s ukrižovaným a vzkrieseným Kristom, aby sa priblížili k večnému životu. V modlitbách sa obracajú k Bohu v očakávaní Jeho druhého príchodu. Veľkonočná sviatosť pre kresťanov znamená smrť, vzkriesenie a stretnutie s Pánom. Pozemské slávenie Paschy pripravuje tento očakávaný „prechod“ zo smrti k životu. Pascha je teda sviatkom života. V oslave nového života sa spája židovská a kresťanská tradícia:

Вече҃р водворит҃сѧ пла҃ч. и҆ заꙋтра радо҃с. Чо́мъ то҃гди веселила҃с пти́цѧ на во҃дꙋсѣ. ѕвѣрїе во пꙋстынюх҆ и҆ всѧ землѧ: землѧ весе҃лилассѧ. и҆ дне҃с веселит҃сѧ. на сей ст҃ый празни҃к. а҆гг҃ли на нб҃се́хъ. и҆ чл҃цы на земли҆. Всѧко дыха́нїе весе́лїѧ напо҃лнилосѧ. То҃лко є҆дным жи́дом жꙋра. и҆ тꙋга тѧжа҃р бы҃п. Та҃к ба҃рзо же многiй жи́дове

з великой тꙋгы̑ здыхали. Видѧчи нⷭ҇едзоу̑ сво́ю великꙋю.
и҆ глꙋп҃ство нⷭ҇ѣносное̑. (USK 2019, 432)

So sviatkom Paschy, ktorý sa slávi celých sedem dní, teda celý jeden týždeň ako jeden veľký sviatočný deň, sú spojené aj niektoré ľudové predstavy, napríklad: „Pascha je svätý deň, lebo počas Zmŕtvychvstania Pána slnko vyšlo v šiesty čas noci (teda približne okolo polnoci podľa súčasného počítania času[8]) a stálo nehybne v tejto polohe ako na úsvite celé dva dni. V pozícii ako na poludnie stálo podľa tohto ľudového výkladu tri dni a v pozícii ako večer celé dva dni. Preto sa Pascha volá Veľký deň.“ Toto je ľudové vysvetlenie, že každý deň svetlého týždňa je nedeľa osvetľuje aj tento príklad z Uglianskeho rukopisu Kľúč.

Дн҃ъ велі̑кый. ст҃ый е҃. Поне̑же ѡ҆ воскр҃сеній Гдⷭ҇ні Слн҃це и҆зыш҃ло было. шестой го̀дины ꙋ ночи̑. И҆ стоѧ̑ло. на во́стоцѣ дв҃а дн҃ы. А҆ на по́лꙋдны стоѧ̀ло .г҃: дн҃ы: а҆ на̑ вечером стоѧ̀ло дв҃а дн҃ы. и҆ прото зовет҃сѧ великыи дн҃ъ. (USK 2019, 432)

Počas celého svetlého týždňa sa neodporúča pracovať. Počas svetlej nedele pre všetkých kresťanov je povinné sa zúčastniť na troch bohoslužbách, na utierni pred východom slnka, na liturgii a na večierni, lebo tomu, kto toto prikázanie nedodrží, hrozí prekliatie.

и҆ не годит҃сѧ сѐго ты̑днѧ свѣтлаго. Нам хрⷭ҇тіѧномъ̀ нѣѧкого дѣла̑ ро̀бити. лиш҃ до црⷭ҇кве ст҃ой приходити. Три̑ разы̑ на дн҃ь. И҆ е҆го ст҃ꙋю велико̑ сла́вити. сн҃а бж҃іѧ. А҆ наш҃его солоⷣкаго ѿкꙋпи̑телѧ. А҆ кто бы́ сѧ ва́жи̑ ро́нтовати дн҃ъ той ст҃ый. и҆ робити на̀ тѣло. и҆ се̑ свѣ̀ть ми̑нꙋнꙋщій. Да бꙋдет҃ про́клѧт҃. в сій вѣк҃. и҆ во бꙋдꙋщій. ѿ ѡ҆ц҃а нбⷭ҇наго ми̑лого. (USK 2019, 432)

Dôležitosť cirkevných sviatkov a dĺžku ich slávenia určuje kniha Zonara. Veľká noc sa slávi týždeň, Narodenie Pána – tri dni. Pamiatka apoštolov Petra a Pavla a Zbor dvanástich apoštolov sa odporúča sláviť od rána do večera, Sťatie úctyhodnej hlavy svätého úctyhodného a sláv-

[8] Podľa biblickej tradície sa nový deň začína večer po západe Slnka.

neho Pánovho proroka, predchodcu a krstiteľa Jána od deviatej hodiny večer a celý nasledujúci deň. Narodenie, Zjavenie Pána, Zvestovanie Pána, Lazárova sobota, Veľká noc a Turíce, a aj Povýšenie sv. Kríža a iné sviatky Bohorodičky a Pána sa nariaďuje sláviť ako nedeľný deň, t. j. zdržať sa práce.

> Ст҃ы́хъ прехва́льнихъ а҆п҃лѡвъ петра̀ и҆ па́вла: сі́хъ пра́здникъ та́коже пра́здновати и҆ почита́ти. ꙗ҆́коже сі́хъ реко́хомъ; Па́ки ст҃ы́хъ прехва́льнихъ в҃і. а҆п҃лѡвъ: и҆ про́чїихъ ст҃ы́хъ а҆п҃лѡв. пра́здникъ е҆гда̀ бꙋ́детъ кото́ромꙋ де́нь. подоба́етъ пра́здновати са́мый то́й де́нь, ѿ оу҆́тра до ве́чера. Чт҃на́гѡ проро́ка пр҃тчи кр҃ти́телѧ і҆оа́нна: пра́здникъ рж҃тва̀ є҆гѡ̀: и҆ оу҆сѣкнове́нїе главы̀: подоба́етъ пра́здновати, ѿ ѳ҃го часа̀, и҆ заоу҆́тра ве́сь де́нь.
> Первомч҃нка стефа́на а҆рхидїа́кона, па́мѧть пра́здновати ѿ оу҆́тра до ве́чера. Сі́це па́мѧть соверша́ти и҆ почита́ти и҆ пра́зднова́ти: ст҃ы́хъ бг҃оно́сныхъ ѻ҆ц҃ъ и҆ пр҃пбныхъ а҆рхїере́й, па́стырей слове́сныхъ ѻ҆ве́цъ, пра́здновати та́кожде: кото́ромꙋ де́нь ѿ оу҆́тра до ве́чера.
> Ст҃ы́хъ великомꙋ́чениковъ хр҃то́выхъ. геѡ́ргїѧ: дими́трїѧ: ѳео́дора: пантеле́ймона: ст҃ы́хъ безсре́бреникъ. Ст҃ы великихъ же́нъ, и҆ є҆ли́цы великомꙋ́ченицы нарече́тсѧ, сі́мъ всѣ́мъ пра́здновати, кото́ромꙋждо бꙋ́детъ де́нь ѿ оу҆́тра до ве́чера: и҆лѝ до полꙋ́дни; Сі́хъ оу҆́бо всѣ́хъ днíй пра́здновати повелѣ́хомъ, всѧ́комꙋ хр҃тїѧ́нинꙋ зако́ннополо́жи́хомъ. (Zonar)

Spôsob oslavy Boha opisuje napríklad už 150. žalm: „Chváľte ho zvukom poľnice, chváľte ho harfou a citarou. Chváľte ho bubnom a tancom, chváľte ho lýrou a flautou. Chváľte ho ľubozvučnými cimbalmi, chváľte ho jasavými cimbalmi; všetko, čo dýcha, nech chváli Pána“. Zonar odporúča tráviť sviatočné dni v modlitbe a chválením Pána. Vymedzuje aj nežiaduce spôsoby slávenia, napr. neľubozvučný spev či opilstvo.

> И҆ па́ки гл҃емъ, ꙗ҆́кѡ неповелѣва́емъ пра́здновати, с тимпа́ны, и҆ свирѣ́льми, козлогласова́нїи, и҆ пїѧ́нствы.
> (Zonar)

Na sviatky sa patrí pozvať domov kňaza, aby domácich učil o viere a požehnal im obydlie:

> Но пра́з҆дновати и҆ почита́ти, моли́твами и҆ пѣ́нїи, и҆ славосло́вїи, а҆́бїе же попы̀ призыва́ти в до́мы, и҆ бл҃гослове́нїе твори́ти во хра́мина̑ свои̑ всѧ́комꙋ. хр҃тїа́нинꙋ и҆дѣ́же бо і҆ере́и не вхо́дѧтъ, ни моли́твы творѧ́тъ, ѿтоу́дꙋ бг҃ъ ѿстꙋпа́етъ. во оу҆ны́нїи и҆ во скве́рны соу́ть всѧ̀. (Zonar)

Zonar hovorí aj o povinnosti kňazov navštevovať svojich farníkov. Vizitáciu treba uskutočniť nie za účelom odmeny, ale kvôli spáse duší:

> Сѐ заповѣ́даемъ і҆ереѡмъ кли́рикѡмъ цр҃ко́внымъ, ꙗ҆́кѡ самѣ́мъ ходи́ти по за́повѣдемъ пре́даннымъ и҆́мъ. и҆ по то́мъ лю́ди оу҆чи́ти всѣ̀ прилѣ́жнѡ всегда̀. не мз҆ды̀ ра́ди нѣ́кїѧ, ни сребра̀, но бг҃а ра́ди. ни зла́та ра́ди, но сп҃се́нїѧ ра́ди дш҃и свое́й. (Zonar)

So správnym slávením sviatkov sa spája aj dodržiavanie predpísaných ustanovení, napríklad obmedzenie sa v jedle počas pôstnej prípravy na sviatok. K príprave na sviatok patrí aj povinná osobná modlitba a almužna. Treba si však vždy uvedomiť, že človek nie je pre sviatok, ale sviatok je pre človeka, z čoho nevyplýva „prvoplánová povinná oslava“, ale povinnosť zdržať sa každodenných svetských starostí, práce a povinnosti tak, ako sa o tom spieva v cherubínskej piesni na sv. liturgii: „odložme teraz všetky svetské starosti“. Aj Ježíš hovoril Židom: „Jeden skutok som urobil a všetci sa čudujete. Pretože vám Mojžiš dal obriezku - hoci ona nie je od Mojžiša, ale od otcov -, obrezujete človeka aj v sobotu. Ak teda človek prijíma obriezku aj v sobotu, aby sa neporušil Mojžišov zákon, prečo sa hneváte na mňa, že som v sobotu uzdravil celého človeka?!“ (Jn 7, 21-23).

Záver

V jazykovo-kultúrnom prostredí Slovanov sa celý proces tvorby terminologickej bázy spätý s pomenovaním Boha a slávením jeho sviatku utvára v závislosti od ustálenosti biblických výrazov, ktoré sú zrozumiteľné všetkým požívateľom. Treba však poukázať na to, že už starobylá termino-

logická báza staroslovienčiny a cirkevnej slovančiny odráža potreby prirodzenej komunikačnej praxe človeka. Súvisí s tým aj nevyhnutnosť prekladania biblických a liturgických textov do kultivovaných jazykov. Prekladanie Biblie do zrozumiteľného jazyka totiž vyplýva z potrieb veriacich, ktorí túžia čo najlepšie a najpresnejšie porozumieť textu Biblie a s ňou súvisiacich liturgických textov, a tým aj samému liturgickému procesu. Práve liturgický proces tvorí celý rad symbolov, úkonov, gest a alegorických scén sprítomňujúcich Božské účinkovanie v kozme, v ktorom sa Božská liturgia nepretržite slávi, a tak sa v liturgii neustále sprítomňuje Boh a jednotlivé biblické deje a udalosti.

Pochopenie biblického i liturgického textu je teda založené nielen na správnom preklade termínov, ale aj na spoľahlivom opise reálií. Tento princíp je východiskom, na ktorom svoje prekladateľské dielo postavili nielen svätí solúnski bratia, ale aj súčasní prekladatelia – biblisti. Práve preklad Biblie je zdrojom pre vznik liturgických textov v národných jazykoch, modlitieb, rubrík a výkladov k jednotlivým liturgickým úkonom a pod.

Jazyk liturgických a biblických prekladov je nielen nástrojom, ktorého prvoradou úlohou je zachovať presnosť predlohy, ale treba ho vnímať aj ako doklad (fenomén) spätý s nerozlučiteľnými a vzájomne podmienenými zložkami jazykovo-kultúrnej identity spoločenstva, ktoré ho dennodenne používa. V tomto kontexte sa aj prekladanie biblických a náboženských textov stáva dôležitým indikátorom jazykovo-kultúrnej pestrosti, ktoré pramení v učení svätých otcov o turíčnom dare jazykov, na základe ktorého bol každému národu poskytnutý priestor zužitkovať tento dar „po svojom“, vlastnými výrazovými jazykovými prostriedkami. Je to predovšetkým doklad o vyspelosti hodnotového systému v jazyku, ktorý prostredníctvom Biblie spája národy a prostredníctvom jednotlivých jazykov utvára vytúženú jednotu v rozmanitosti aj v našom európskom kultúrnom priestore, v ktorom Slovania predstavujú jeho neoddeliteľnú súčasť.

Peter Žeňuch – Svetlana Šašerina

DOI 10.31168/0434-3.1.2

I. 2. Стереотипи в антилатинската полемика през Средновековието (Прологът на „Прение на Панагиот с Азимит“ според BAR Ms.slav. 649)[9]

Въведение

Всяко общество има свои водещи стереотипи. През Средновековието традиционен стереотип е отрицанието на другостта на еретици, грешници, магьосници, хомосексуални, прокажени, обсебени от дявола и др., т.е. всички, които не отговарят на определените религиозно-култови стандарти на християнската парадигма и се отклоняват от тях. В научната литература тези обществени групи се описват като маргинали или различните „други“ (Other Middle Ages 2015). Терминът *стереотип* се популяризира от Уолтър Липман в книгата му „Общественото мнение“ (Lippmann 1922, 43-51). В основата му е идеята за възприемането на действителността посредством стандартизирани вторични образи (клишета, постоянни модели, конвенционализми), които се наследяват и усвояват в човешкото съзнание като културни явления, т.е. чрез собствената култура (Костова-Панайтова 2003). Стереотипните образи се възпроизвеждат чрез специални съобщителни кодове, проявявани в езика. Следователно стереотипът е сложно психо-социално и културно-историческо понятие, което много успешно може да се използва за достъп до етнокултурни пластове и прояви на така наречената *имагология за другия* – етнос, обществена група, личност и т.н. (Белова 2005). По същество стереотип и аксиология са тясно свързани, доколкото изграденият образ винаги се основава на възприятия, в които са закодирани ценностни нагласи и поведенчески модели.

В настоящата работа моята основна цел ще бъде не толкова формулирането на отрицателния стереотип за католиците, или латините, тъй като това е известен и универсален мисловен код за православните през различни епохи на Средновековието от IX в. насетне

[9] Разделът е по проект „Езикова и етнокултурна динамика на ценностите в славянския свят“, #472-LED-SW; ДО 02/5 от 24.07.2018 г. – 2020 г. Програма ERA NET RUS.

и особено след Великата схизма от 1053 г. За мен представлява интерес експлицирането на въпросните езикови кодове, чрез които се изразява самият стереотип. Ще се опитам да ги открия в самостоен текстов отрязък от емблематичното антилатинско гръцко съчинение *Прение на Панагиот с Азимит* в неговия славянски превод по един известен, но все още непубликуван препис в молдовски ръкопис *BAR Ms.slav. 649.*

Кратко представяне на ръкопис BAR Ms.slav. 649

Ръкопис *BAR Ms.slav. 649* (нататък *BAR 649*) от втората четвърт на XVI в., известен като Тулчански сборник или сборник на Манчо Джуджов от Панагюрище,[10] може с пълно право да се нареди сред най-значимите притежания в богатата ръкописна сбирка на Библиотеката на Румънската академия. Дългоочакваната поява на третия том от Описа на сбирката на П. Панаитеску, допълнен и осъвременен от З. Михаил, го прави още по-интересен за широката научна аудитория, защото заслужено му отрежда доста пространно научно описание (Panaitescu, Mihail 2018, 64-68). Може само да се съжалява, че актуализацията на библиографията в Описа не е направена последователно и редица приноси към историята на самия сборник и към отделни текстове в състава му не са цитирани в справочния апарат. Описанието обаче дава представа за един типичен молдовски сборник конволют, компилиран от разнообразни източници, сред които водещата роля на среднобългарската книжовна традиция трудно би могла да бъде оспорена (най-актуален коментар и типологизация на *BAR 649* у Miltenova 2018, 112-114, 132). Установено е, че той се състои от две различни части. Първата на ff. 2-47 (ff. 2-36 и ff. 37-47 са подвързани в обратен ред) на пръв поглед няма център и обема общо 17 разножанрови текста, изписани с два различни почерка: богат апокрифен раздел, въпросо-ответни фрагменти от св. Атанасий Александрийски и особено интересен препис на известния антилатински полемичен текст *Прение*

[10] Наречен е Тулчански, защото е намерен от И. Богдан в българското читалище „Съгласие“ в румънския град Тулча в Северна Добруджа; негов притежател през XIX век е панагюрецът Манчо Джуджов, който оценява ръкописа като истинска находка, както личи от оставените думи: „Боже, старобългарска ръкописна летопис и други разни…“. Притежателят е оставил пространни записи с факти от семейната история. И. Богдан е първият, който прави описание на ръкописа, въведен под името Codicele dela Tulcea в знаменитото си изследване от 1895 г. (Bogdan 1895, 4-11).

на Панагиот с Азимит, който започва със сатирично въведение за император Михаил Палеолог (Mircea 2005, 186; Деминцев 2015). При това съвременните дескриптори отбелязват факта, че и двете съставни части на конволюта по водни знаци на хартията се датират от първите две десетилетия на XVI в., долна граница 1505 и горна 1516 г. (Лихачев и др. 1988, 90), което би могло да означава, че в настоящия си вид компилацията е събрана на едно място съзнателно, а не случайно, за удовлетворяване на определени нужди на засега неустановен манастирски скрипторий. Молдовската книжнина и особено тази от манастира Нямц доказва, че в продукцията от сборници през първата половина на XVI в. се включват образци от антологичен тип, от типа *монашески енциклопедии,* с необичайно богато съчетание на догматически, юридически, историко-хронографски, антиеретически, общоморализаторски и апокрифни съчинения. Съставите на сборниците оправдават една основна идейна тенденция в княжеството през целия XVI в. – политическо укрепване и утвърждаване на властта посредством борбата с всякакви еретически отклонения. Това е трайна характеристика в политиката на молдовските владетели (Joudiou 2002; Crăciun 2003-2004), защото географско-териториалната близост на Молдова с католически страни, като Полша, Литва, Унгария, и заплахата от османската власт са обективни фактори, изострящи необходимостта от сплотяване на православните сили и утвърждаване на православието като господстваща идеология в Молдавия. За изпълнението на тази комплексна цел се използват различни типове текстове, превърнали се в словесно оръжие срещу неправославните. Тяхна особеност е приемствеността с по-стари образци, възпроизвеждането на свидетелства от липсващи или слабо документирани звена във филиацията. Те са проява на синкретизма на средновековната култура и превръщането на писмения текст в аксиологичен регулатор на процеси в обществото, менталността и индивидуалния човешки живот. Това обяснява активното участие на представители на клира и монашеството в компилирането на сборниците. Молдовските земи са своеобразна *контактна зона* на книжовни влияния от юг, северозапад и североизток, което на практика означава, че тук се кръстосват южнославянско и руско, според някои изследователи и украинско влияние (Deletant 1980, 4). Езикът на Тулчанския сборник е тема за отделно проучване, но е очевидно, че в него доминира среднобългарската двуюсова и двуерова писмена норма със смесване на носовки, характерна като цяло за Молдова, а в много текстове се откроява изконната домашна южнославянска и българска лек-

сика. Ктиторството на молдовските владетели за водещите манастири Нямц, Путна, Бистрица и др. спомага да се съхранят забележителни произведения на среднобългарската писменост и книжнина и да се обособи локален тип сборници със смесен състав, продължители на *културата на сборниците*, характерна през XIV–XV в. за Балканите.

„Прението на Панагиот с Азимит“ и неговият Пролог според BAR Ms.slav. 649

Изследваният текст е добре известен в науката. Възникнал е през XIII в. във византийска среда непосредствено след Лионската уния от 1274 г. (между 1274 и 1282 г.), насочен е срещу нейния политически характер и участниците в нея. Определя се различно: като *еротапокритичен текст,* доколкото ядрото му е диалогово въпросо-ответно изложение по всякакви въпроси на вярата, екзегетиката, космогонията (Красносельцев 1896, 9); като *сатира, народен памфлет, понякога апокриф*, доколкото притежава изобличителен патос, особено силен в Пролога, който служи за рамка на диспута (Сперанский 1895, 521-530). Заслужава да се отбележи, че гръцкият оригинал завършва със стихотворен епилог, но той никога не е превеждан на славянски. Също така е установено, че в редица преписи, особено от по-късната епоха, Прологът започва да се редуцира или напълно да се пропуска, тъй като вече става неясен за съвременниците поради множеството имена и факти. Досега в славистиката са издадени 3 основни гръцки преписа на цялото съчинение: от А. Василиев (Vassiliev 1893, 179-187); от М. Сперански (1895, 521-530) и от Красносельцев (1896, 17-36), от които най-ранен е последният, XV–XVI в. Въз основа на достъпните му източници А. Попов, известният изследовател на антилатински текстове, говори за три славянски редакции на *Прението* – стара сръбска, руска според автора и версията в августовския дял на Великите чети-миней на митрополит Макарий. А. Попов издава и трите в знаменития си труд от 1875 г. От съвременна гледна точка мнението на изследователя се ревизира и в науката се смята, че още през XIV в. са се появили поне два превода, сръбски и български, без на този етап отношенията между тях да са били подложени на специален анализ. Първият е засвидетелстван в два сръбски ръкописа от XIV в., единият от 1384 г. е издаден от А. Попов (Попов 1875, 248-252); вторият превод е запазен по български ръкописи от XIV в. и в редица руски (у Попов 1875, 256-281; това е така наречената от него втора редакция). Негова преработка

е включена в руската Кирилова книга (КК) от 1644 г. Следва да се цитира убедителното мнение на М. Сперански, че вероятно и двете славянски редакции от XIV в. възхождат към общ прототип, който може да се датира от XIII в. (Сперанский 1895, 525). До момента на терминологично равнище точното дефиниране на съотношението *редакция-превод* и разпределението на съответните материални свидетелства в славянската традиция на *Прението* не са категорично установени. Гръцката и славянската изворова база изискват по-задълбочено прецизиране, паралелно издаване и проучване на групите преписи, затова на тези въпроси тук няма да се спирам. Все пак забележително е, че запазените славянски преписи *очевидно са по-ранни* от издадените понастоящем гръцки (Иванова и др. 2018, 133).

През 2018 г. трима български автори се спряха на препис на *Прението* в молдовски ръкопис от XVI в., № 53 от сбирката на В. Григорович в РГБ, НИОР, ф. 87 (Иванова и др. 2018), към чиято филиация и по време, и по произход спада Тулчанският препис. Те го причислиха към среднобългарския тип превод и обърнаха внимание на някои лексикални особености, заключавайки: „В общи линии, този текст ни запознава с византийските представи за света, с начина на мислене и с представата на средновековния човек за другия, различния. Колкото и странно да е, тези представи все още са живи в съзнанието на масовия балкански човек“ (Иванова и др. 2018, 134). На свой ред, като се опирам на техните изводи, аз ще обърна внимание на началната сатирична част на творбата и на механизмите за конструиране на отрицателен стереотип. Представям най-напред наборно Пролога. По тип текст той е кратък наратив за събитията, предшествали диспута, и играе ролята на историческа рамка.

Прологът в ***BAR Ms.slav. 649***, л. 3б-4б.

Съпрѣнїе панагиѡ҆́та филосѡфа съ в҃і гардинари е҆гда прїидошѫ ѿ папы҆ми҆скаго. и҆ прѣшѫ сѧ въ константинѣ гра́да. ѡ҆ правосла́внои вѣ́рѣ хри́стїанскои. и҆ ѡ҆ вѣрѣ фрѫж҆скои. е҆гда̀ побѣ́ди пана́гиѿ вѣ́рѫ фрѫ́ж҆скѫѧ, въ цр҃иградѣ.

Єгда̀ прїи́де і҆ѡа́нь ѿ па́пы, съ в҃і, гардинарѝ. си̑рѣ҇ а҆па́ты, и҆ приведошѧ мѫскѫ ѡ҆се́дланѫ. и҆ ѡ҆боузьда́нѫ. и҆звъноу и҆ вънѧ́тръ. и҆ ѡ҆бразь па́пынь но́сѧщѐ, геве́ликоѝ же но́сѧ печа҇т каменѫ на голѣ́момъ пръ́стѣ, и҆ изы́де па́леѡ҆логь ц҃рь ѿ вра҇т полатны҇х. вънѣ сѫ́дища. и҆ стана́

мѣстѣ. и҆ в҃і. и҆ ѫ҆шѫ съ десноѫ рѫ́коѫ дилкы мѫшкѫ. ѕ҃. і҆епи́скопа, ѿ деснѫѧ, и҆ ѕ҃. ѿ шоуѫ. и҆ покло́ни сѧ палеѡ҆ло҃ ѡ҆бра́зоу въмѣсто па́пы гл҃ѧ, многа лѣ́та вл҃ко ст҃ыи. та́же и҆ поклѡ́нишѫ҃ в҃і, гардинари̑. гл҃ѧше къ цр҃ю. мнѡ́га лѣ́та дръ́жавѣ цр҃твоу ти. ст҃ыи григорїе папа хѐретисоуетъ цр҃тво ти. и҆ бл҃вихѫ е҆го̀. в҃і, гардинарїи. и҆ възе҃ мѫскѫ ц҃рь. и҆ въве҃ ѫ въ дво́ръ свои́. въспомѣ́нѫ жѐ па́пѫ въ помѣ́ницѣ. и҆ възгла́сивь ре́кь. просла́вїи гри́горию прѣѡ҆сщ҃енномоу а҆рхиѐрею. ста́рѣишина ри́мѣ гра́дѣ. и҆ апл҃скаго прѣсто́ла. въсе́ленскомоу папѣ мнѡ́га лѣта. прѣждѐлѣ́тнаго рѫкопи́санїа е҆го. е҆динь пѡ҃ вла́стїѫ ѿ раска́ате҃ е҃. хри́стоимениты̑ лю́ди вѣ́рѫ е҆го. въсѣ̑ на полата събра̀. съ е҆динномѫдрънымь филѡ́софѡ҃. и҆ съ причѫстникы е҆го. дш҃егоу́бнѣи свои погыбѣлы̀, и҆х жѐ пръвѣи бѣ̀ великыи, логѡѳеть, ѳеѡ҃рь цикандиль и҆ тесть е҆го папила. и҆ ѡ҆сихии, писи́ди и҆ мале́и, и҆жѐ то́гда̀ протопапа̀. и҆ и҆нѣмь не съ ними сѫщ҃е. хри́стоимени́томь поборник̑ бѣше ѡ҆вѹль. съ̀, т҃. и҆ л҃. и҆ ѕ҃ ми бѣше е҆мѹ съоу҆ченикь. е҆гоже нѣ́когда̀ накра́и блю́сти. тирии́скомь. скочивь прѣща́ти е҆моу, за сн҃а да́скаре́ва. низло́жи́вь е҆го цр҃тво прижѫ́ть. вънѧтръ ко́ртины повелѣ ѡ҆вѹлѹ би́ти. и҆ дондеже̑ сътворить ѡ҆би́т пръваго гардинарѣ къ съпрѣнїю, сѐ же палеѡ҆логь гарди́наремь прѣда҃. па́че же оу҆вѣщавь рекь, да не прїимете никого на съпрѣнїе, ни́же пакы̀ оу҆зри́те лице҃ къ лицоу. тѣмже и҆ слово възѧ́ ты ѿ ни̑ невъсхотѧшѫ. а҆ще не вънѣ ко́ртины бѫдет понеже и҆ сѐ бивае҃ сего приѧти. нѫ҃ се́го ра҃ї что̀ съвѣщати гла҃хѫ. тѣ́мь и҆ панагиѡ́ть и҆ кръконстантань филосѡ́фь. ста̀ посрѣ̑ сѫ́дища прѣ̑ ц҃ремь и҆ смѣ́снаго наро́да. съ ѡ҆нѣми съпрѣнїе сице оу҆ми́сливь. и҆ оу҆се про́и҃ ре҃, въздѣ́вь рѫцѣ свои къ г҃оу б҃оу, и҆ ре҃.

Примерни паралели между известните източници[11]

[11] Нямам за цел да привеждам пълна характеристика на разночетенията, затова избирам само представителни примери в доказателство на поставения изследователски проблем.

BAR 649	Попов	КК
Съпрѣнїе панаги	Прѣ панагиѡта	Ѡ латынских ересѣхь
ѡ҆́та филосѡфа	костаньтина	–
гардинари	гардинари	кардинали
сѝрѣ̑ а҆па́ты	–	–
мѫскѫ ѡ҆се́дланѫ.	мьскоу оседланоу	мскоу ѡсѣдланоу
и҆ ѡ҆боузьда́нѫ.	и обоузданоу	и обоузданоу
и҆ ѡ҆бразь па́пынь	въ нем же образъ	образь папинь
но́сѧщѐ	папинь	носѧще
геве́ликон̀ же но́сѧ	на неи ковчегь	–
печа̑т каменѫ	–	печать каменнꙋ
а голѣ́момъ пръ́стѣ	на велимь прьстѣ	на великомь перстѣ
дилкы мѫшкѫ	и пое мьскоу за оуздоу	пое мскоу
хѐретисоуеⷮ	херетисоуѥть	хиритисоуѥть, бл҃гословлѧѥть
въспомѣ́нѫ жѐ па́пѫ	и поменоухоу папе вь	–
въ помѣ́ницѣ.	вьзглашенахь	–
ста́рѣишина	зачело ст҃лемъ	старѣишина
ри́мѣ гра́дѣ.	старааго рима	рима града
прѣждѐлѣ́тнаго	обѣтованиѥ своѥ	–
рѫкопи́санїа е҆го	кь папѣ прѣднихь лѣть	–
раска́ате̑	–	–
поборник̀	–	–
вънѧтръ ко́ртины	поставити завѣси	–
лицѣ̑м къ лицоу	лица ѿ лици	–
смѣ́снаго наро́да	съ великымь онѣмь съборомь	собравшаго се народа

Стереотипизацията чрез езиковите знаци

1. *Исторически реминисценции.* Заемката от латински реминисценция тук е уместна, тъй като в съзнанието чрез езиковите знаци се извикват спомени, понякога неясни и смътни, възпоминания за нещо отминало, които нямат за цел точна историчност. Латинският мотивиращ глагол remisceo означава едновременно ‘спомням си, припомням си‘ и ’измислям, обмислям‘. Като се има предвид, че най-голям обем от съчинението е самият диспут, а той разисква вечни въпроси, далеч несвързани пряко с Лионската уния, то анамнезата на първо място засяга отделни исторически елементи.

1.1 *Имената*. Най-лесно в примитивните наративи се историзират и меморизират имената, затова после най-бързо се забравят. Те

отключват събитията и задават пространствено-време кодове. Доказано е, че в *Прението* повечето персонажи са фиктивни. На първо място, това са самите прозвища от заглавието на текста. Те създават обобщена езикова, а не исторично-личностна перспектива: Панагиот, παναγιώτης ‘пресвят’ и Азимит, ἀζυμίτης ‘азимит; обиден прякор на католик, защото латините използват безквасен хляб, наречен азим или опряснок, в литургията‘. В този смисъл на съвременен български език приложенията могат да се членуват с кратък член по образеца на прозвищата и прякорите. В гръцкия текст вървят в двойка с измислени лични имена Константин Панагиот и кардинал Ефросин Азимит, за които няма запазени документални сведения. Във всички славянски преписи е останало само името на първия. В нашия препис то е повредено поради контаминация с други имена в близкото текстово обкръжение – тѣ́мь и҆ панагиѡ́ть и҆ кръконстантань филосѡ́фь, но е запазена известната фабулна нишка, че Панагиот е ученик на талантливия ритор и писар в царската канцелария Мануил Оловол, хри́стоимени́томь поборни́к бѣше ѡ҆́вѹль в *BAR 649*; вариант Ѡловоуль. В самите гръцки преписи това име се изписва различно. Оловол е реална фигура, но постепенно значението му за наратива е намалявало. Това проличава още в славянските преписи от XIV в., които пропускат много важна негова характеристика от гръцките, а именно, че е бил велик учител, философ на философите и ритор на риторите. Той е наказан от императора с отрязване на носа и устните, защото е поддръжник на ослепения законен наследник на трона на Никейската империя Йоан IV Дука Ласкарис. Тъй като е обезобразен, му е забранено да се показва при диспута и неговото място заема един от споменатите общо 336 ученици – Константин, обобщен образ на защитника на православието и наследник на славно християнско ЛИ. Константин ще развихри своите полемически умения във въпросо-ответната част, тук той е само образ символ, един от членовете на антиподната двойка в противопоставянето между православни и католици. Спрямо културния код в името си той трябва да възстанови изконните ценности, първоосновите на истинското християнство от епохата на зараждането му.

Реални исторически фигури са: византийският император Михаил VIII Палеолог (1259–1282); папа Григорий X (1268–1271); проуниатски настроеният патриарх Йоан XI Век (1275–1282), великият логотет Теодор Музалос, известен още като протовестарий и настойник на малолетния Йоан IV Дука Ласкарис. В нашия препис е наречен пръвѣи бѣ̀ великыи, логѡѳеть, ѳеѡ̑рь цикандѝль, както е в преписите от втора-

та редакция според А. Попов (Попов 1875, 266), а е пропуснато името Μουζάλος. Отзвук от историческо събитие е споменаването на сн҃а да́скаре́ва (sic!) – Йоан IV Дука Ласкарис, който, след като е ослепен на 11-годишна възраст от Михаил Палеолог, приема монашество. Следователно първият принцип в създаването на стереотипа е *смесването на реални факти и фиктивни допълнения* до получаване на амалгама, в която покрай достоверното се прокрадват всякакви наративни фрагменти с хиперболизиращ, пейоризиращ, символен или друг характер според целите на изображението, но те могат да бъдат възприемани именно в среда, в която историчността е заявена по някакъв начин. Втори механизъм е *контаминацията* на имена, особено при изброяването им едно след друго, както е в нашия текст. Наборът от имена в пролога на *Прението* е обилен в самата гръцка филиация. Някои остават спорни и неустановени (Mareş 2009). Още Н. Красносельцев изтъква, че с времето избледняването на историческата памет за събитията води до пропускане на тази въвеждаща част и от *Прението* остава само същинският въпросо-ответен текст с универсални общи послания за християнското мирозрение. Най-достоверни са „големите фигури“ на сцената, висшите църковни и светски власти; следващите нива в онимната скала стават все по-условни. Преписвачите ги бъркат и сливат едно с друго, защото не ги познават. Но дори големите фигури постепенно избледняват в съзнанието и в по-късни преписи се трансформират (например, в Кириловата книга патриарх Йоан Век е станал кардинал Иван Азимит, византийският император е Андроник Палеолог и т.н.). Историчността се загубва за сметка на основното догматическо послание за превъзходството на православието. Текстът цели да създаде усещане за мащаб и размах, за широката поддръжка към антиуниатското крило от много и все видни христоименити мъже, за публичен, изложен на показ дебат с позитивен край. Неслучайно в редица преписи, както в нашия, победата на православието е заявена още в заглавието – ѥ҆гда̀ побѣ́ди пана́гиѿ вѣ́рѫ фрѫ́жꙁскѫѧ, въ цр҃иградѣ. Тя е очаквана, предопределена и дори задължителна развръзка, към която води всеки ред на творбата.

1.2. *Събитието.* Вторият Лионски събор от 1274 г. е историческа реконструкция на учените въз основа на анализа на данните от текста, но в самия текст фактологичност около събора липсва (обобщение за самия събор у Младенов 2009). Същинското събитие, логичен организатор на време, пространство и персонажи, е идването на папски легати в Константинопол. Макар че според А. Попов всичко е измислено „от началото до края“ (Попов 1875, 245), точно това наративно ядро

е в основата на стереотипната типизация чрез *пейоризиране* на описваните събития. Именно на него се дължи определянето на *Прението* като сатира или памфлет. Става въпрос за следното.

– Патриарх Йоан Век, привърженик на унията, тържествено встъпва в Константинопол начело на папската делегация от 12 кардинали. Броят не е случаен и напомня антиподен модел на 12-те апостоли и Христос, в случая около продажния архипастир. Разночетенията в славянските преписи навсякъде варират от дословно копиране на гр. γαρδινάριος–гардинарь до по-късното кардиналь, но само в някои преписи е налице глосата сѝрѣ̑ а̀па́ты. Тя не се открива в издадените гр. източници, нито в сръбската първа редакция, а само в преписи от втората среднобългарска по изданието на А. Попов (Попов 1875, 265). Със сигурност обаче е обща за група преписи и поради характера ѝ също е заета от гр. източник. Следва да се изведе от гр. ἀπατάω, ἀπατεύω ‘лъжа, мамя, залъгвам‘ (LS 1996, 181), следователно епитетът означава ‘измамен, лъжлив, неистински, фалшив’ и спада към най-честата нравствена характеристика на латините и тяхното учение, особено на техните духовни наставници.

– Възлов момент е *предметната символика*. Легатите носят образа на папата върху впрегатно и ездатно животно. Това е най-силният пейоризиращ елемент в изложението. Очертават се следните наративни сегмента:

а) Преносителят на свещения образ е мъска в ж. род <мъскъ, гр. μοῦλος ‘муле – кръстоска между магаре и кобила, или катър – между магарица и кон‘ (СтбР 1999, 1, 879; БЕР 1995, 4, 315). Хибридната порода не е нито магаре, нито кон. Мулето е алегория на глупостта, похотта и в някои крайни представи се асоциира с дявола (Деминцев 2015, 386). В библейския контекст от Синайския псалтир ясно е заявено: не бѫдѣте ѣко конъ и мъскъ імъже нѣстъ разоума, понеже тези животни нямат разум (псалм 31: 9). Епитетите *оседлана* и *обуздана* са много чести в преписите, а в *BAR 649* се добавят наречията *отвътре* и *отвън,* които създават впечатление за неестественост и режисираност на сцената. Вариантите на изписване на думата мѫскѫ, мѫшкѫ, мѫскѫ свидетелстват не само за консонантни дисимилации, но и за рефлекс на голямата носовка ъ, а това е силен локализиращ признак за българския характер на преписа.

б) Образъ папинъ е заместител на негово светейшество. За анонимния автор не е било достатъчно само споменаването му, а и как се транспортира той върху животното. Тук преписите показват съще-

ствени различия и липса на симетрия: гевє́ликонѝ же но́сѧ – на неи ковчегь са разликите в *BAR 649* и сръбския превод, откъдето проличава, че не всички преписи дават славянско съответствие за гр. στήλη с доста многозначните референции към *стълб, колона, надгробен паметник, дори позорен стълб* (в съвременната археология *стели* се наричат надгробните паметници, урните). Следователно образът е буквално привързан като за позорен стълб в оригиналния текст, което в славянския превод се е превърнало в многозначителното ковчегъ. Изследваният молдовски препис се съгласува с други преписи от среднобългарската редакция (така наречената втора по А. Попов 1875, 256), а за разночетенето гевеликонъ в него А. Попов приема контаминация по смисъл от името на патриарх Йоан Век и контекстовата му употреба гевеконъ, гевеликонъ, ὁ Βέκκων φορῶν. Възможно е това да е игра на думи със сатиричен ефект; в известните гръцки преписи не се открива подобна лексема. Не по-малка е вероятността произволно по звукова асоциация и контаминация да се е получила неясна дума, тъй като името на патриарха вече е избледняло в съзнанието.

в) Трети интересен момент е, че сам императорът въвежда мулето/катъра в палата, дърпайки го за юздите. Оценъчен и сатиричен елемент е номинацията за поводите, които хваща Михаил Палеолог. В *BAR 649* те са наречени дилкы мѫшкѫ (същото в преписа на В. Григорович, но в изданeния у А. Попов 1875, 256 от втора редакция стои оудилы мсцє); в най-ранния сръбски препис царят просто хваща мулето за оуздоу, гр. χαλινός ‘юзда, повод, ремък‘, у Красносельцев 1896, 17 χαλινάριον). Иванова и др. също интерпретират днлка като ‘юзда, повод’, без други референции и обяснения в контекста єпⷭ҇кпы єм͠шє́сѧ деснож҃ рѫ́кож ζа днл́ кы оуζ̑д́ ныж мъ́сцѣ (Иванова и др. 2018, 136). Наскоро А. Димитрова направи много интересни наблюдения относно употребата в *Похвално слово за Константин и Елена* от Патриарх Евтимий на рядка дума за юзда масима – контекстово срещу гр. σαλιβάριον, но подчерта, че съществува и гр. дума μάσ(σ)ημα. По този повод авторката обобщи данните за други славянски названия към същия денотат: оузда, брѫзда, лалочьница (Димитрова 2019). В съвременния български ездови амуниции са *удило, трензела, юзда.* Интересуващата ни лексема се родее с *удилото* – желязно приспособление за преминаване на гривните, на които се окачват оглавието и поводите (праславянска лексема, извеждана от *ǫda и сродно с *жда, ждица, въдица, уда́*). Предполагам, че началният вокал е изпаднал и с нова суфиксация се е получила диминутивно-иронична лексема оудилка>дилка (мъската

не е чиста порода, дилката не е удило, снижаващият елемент е налице). Следователно част от екипировката на впрегатните и ездатни животни е използвана, за да се подчертае раболепното преклонение на императора пред предметната символика, заместваща истинския образ. Това отново е своеобразно потвърждение за фалшивостта и неистинността на латините и тяхното учение.

1.3 *Пространството.* Макропространството на наратива е градът на градовете Константинопол – Цариград, микропространството – царският дворец, където се провежда диспутът. Както името на главния протагонист Константин Панагиот, така и самият свещен град – Новият Рим и Новият Йерусалим, са идеологически мотивирани с типичната идея на византийския космополитизъм, че столицата на Византийската империя е център на християнското мироздание. Нашият препис откроява някои локуси на свещената императорска власт дворъ, полата, сѫдище: и҆ изы́де па́леѡ҆логь ц҃рь ѿ вра҃т полатны҆х. вънѣ сѫ́дища; и҆ възе҃м мѫскѫ ц҃рь. и҆ въве҃ ѫ въ дво́ръ свои́. В гръцкия текст се посочва, че императорът пристъпва 12 стъпки навън, колкото са самите кардинали, за да приветства делегацията. Това е запазено в изданието на А. Попов – изиде Паеологъ от полаты в҃і стопъ, βήματα ῑβ, но в нашия препис е заместено от липсващи в гръцки локуси, например съдилището. Напускайки своя дворец, императорът сякаш се отказва от свещения и справедлив характер на властта; той приветства, дори се прекланя пред другостта на латините и при връщането си в двореца вече не е същият. Светът на суверена и неговият дворец са въплъщение на представата за света изобщо. Опозицията *вън-вътре* маркира границата на преобразуването, разликата между своето и чуждото, идентичността и алтеритета. Още по-точно тази смислова натовареност проличава в съчетанието ѿ вра҃т полатны҆х, защото лексемата врата със стара индоевропейска основа *wer- съдържа идеята за защита, за затворено, в смисъл на защитено, закриляно пространство. Символичното пристъпване извън двореца е равносилно на отказ от идентичност и отъждествяване с другостта на 12-те легати.

1.4. *Атрибути на свещеното.* Съглашателството с католиците води до взаимна размяна на трафаретни словесни формули на почитание и респект, които изцяло са възпроизведени според гръцкия им прототип. Михаил Палеолог получава приветствието и благослова на папата: мнѡ́га лѣ́та дръ́жавѣ цр҃твоу ти. ст҃ыи григорїе папа хѐретисоуеѯ цр҃тво ти. и҆ бл҃вихѫ е҆го̀. в҃і, гардинарїи. На свой ред императорът нарежда името на папата да се произнася в диптисите, възгласите и ектениите

на първо място като първоархиерей и вселенски духовен предстоятел на свещения престол на стария Рим. В нашия препис на това място стои само помѣникъ: въспомѣнѫ жѐ па́пѫ въ помѣницѣ. и҆ възгла́сивь ре́кь. просла́вїи гри́горию прѣѡ҆́сщ҃енномоу а҆рхи҆̀ерею. ста́рѣишина ри́мѣ гра́дѣ. и҆ апⷭ҇лскаго прѣсто́ла. вьсе́лен҄скомоу папѣ мнѡ́га лѣта. Различните славянски редакции титлуват папата по различен начин като старейшина, зачело на светителите в Рим и т.н., за да отразят тази негова битност на първоархиерей. От особена важност е намекът за един исторически акт, а именно писмото на Михаил Палеолог до папа Григорий X, изпратено през 1274 г. с византийската делегация на Лионския събор, с което императорът дава обет за подчинение и признаване на върховенството на папата. Този документ ознаменува сключването на самата уния; именно той е наречен обет или ръкописание в различните славянски преписи: в ранния сръбски ръкопис обѣтованиѥ своѥ кь папѣ прѣдниχь лѣть, а в *BAR 649* прѣждѐлѣтнаго рѫкопи́санїа е҆̀го, гр. χρονκὴν (Попов 1875, 252; Красносельцев 1896, 18). Съвсем ясно изложението дава времеви ориентир, че случващото се в Константинопол според наратива има своя предистория. Споменаването на папата на първо място в литургията е оставило дълбоки следи в историческата памет. За този акт се съобщава в някои сръбски, български и молдавски хроники, сравни по молдовската хроника от рък. *BAR Ms.slav. 636* от 1557 г.: а҃ фрѫѕи грⷣа́ дръжа́шѧ лѣта̏ нема́ла. и҃ въздъхнѫшѧ грьци ви́дѣвше възмѫщенїе въ гра́дѣ. и҃ поми́наахѫ папѫ̀ рїмскаго въ прьвыи҆ помѣнѝ г҃и (издание на хрониката за пръв път у Bogdan 1895, 81-102; използвам личен наборен текст от ръкописа).

Свещени атрибути на църковната власт и уредба имат специално място в наратива. Така се появява описанието на патриарх Йоан Век, който в гръцкия текст носи митра и голям каменен печат на пръста (τὴν μίτραν, εἰς τόν μέγαν δάκτυλου λιθίνου, δακτυλίδιον). В ранния сръбски препис по А. Попов се говори за митро и прьстень, в нашия препис само за печать каменьна: геве́ликон̀ же но́сѧ печаⷮ каменѫ на голѣмомъ прьстѣ. И двата предметни атрибута са символи на светителско достойнство, но пръстените на католическите епископи са обект на специална критика и отрицание в антилатинските текстове, защото православните полемисти ги възприемат за проява на суета и ги обявяват за една от многобройните „вини“ на латините (Kolbaba 2000, 23-26).

Накрая не може да не се отбележи лексемата кортъина, κορτύνη, в *BAR 649* и останалите преписи от същата група, сравни кортъини ‘завеса’: тѣмже и҃ сло́во въза́ти ѿ ни́хь не въсхо́тѣв҄шиⷨ, а҃ще не вънѣ̀. ко́р-

ты́нн бѫ́деть (Иванова и др. 2018, 136). В тях лексемата се запазва така, както е в гръцкия оригинал, защото продажната политика на униатите се описва с латински изразни средства за подчертаване на тяхната другост. Кортына е лат. наименование за гръцката заемка катапетазма (Успенский 2006, 205) и славянските ѝ еквиваленти опона, завѣса, но последната лексема е типична само за ранния сръбски превод. Cortina, стара заемка от балканския латински, първоначално означава "котел; кръгла ваза; кръгово пространство, сцена >ит. *cortina* ‚завеса'. Едно допълнение по темата биха могли да бъдат данните, макар и спорни, от надписите в Боянската черква, в един от които някои изследователи разчитат название на църковната завеса като *кортина* (Ждраков 2009; в старите изследвания върху разчетените надписи липсват всякакви латинизми при наличие на интересни гръцки лексеми – например ж.р. на севастократорица, ктиторица, халкитос, херотонисовати – Гълъбов 1963, 72, 76). Ако това разчитане е вярно, то би се съгласувало с факта, че стенописите отразяват епохата от 1259 г., западните влияния в изображенията и спомена за кръстоносците, преминали по българските земи. В *BAR 649* избледняването на събитийността вече е факт, пропуснато е цялото обяснение защо се налага използването на кортина и за обезобразяването на ритор Оловол не се казва нищо определено или поне нищо разбираемо: ѥ҆гоже нѣ́когда҆ накра́и блю́сти. тирии́скомь. скочивь прѣ҆ща́ти ѥ҆моу, за сн҃а да́скаре́ва. Разбира се само че императорът му отмъщава. Както посочих, всички най-важни функции в спора се поемат от Константин Панагиот. В такъв смисъл следващите преписи са успели да замъглят смисъла и ролята на *кортината* в цялата фабула, но на езиково равнище тя играе роля в подчертаването на верското различие и несъвместимост.

Изводи

Изследваният антилатински полемичен текст е Прение, Съпрѣнїе, в гр. διάλεξις, по проблемите на вярата между двете антагонистични деноминации. Православната и „фружката вяра", според едно от названията на католиците – фруги или фрузи, се сблъскват чрез единоборството на двама свои представители в словесен диспут. Точно в най-важната божествена ипостаса Логоса – Словото, католикът е уязвен и победен. Словесният диспут е форма на тържество на православието. Той разкрива различни ценности. Но преди да го изложи, анонимният византийски автор създава наративна рамка, използва линейна, проста фабу-

ла, за да въведе времето, мястото, участниците. Прологът и епилогът на този текст имат своето специално предназначение. Да не забравяме, че в края на текста съдбата на Панагиот е да се превърне в мъченик за вярата, подобно на истинските християнски мъченици, пострадали от иноверци и езичници. Освен да придаде логика и рамка на наратива, Прологът има за цел да осмее католиците и преди всичко униатите, като възпроизведе стереотипа за тях: те са фалшиви, неморални, продажни, раболепни. В изграждането на отрицанието са използвани различни литературни и езикови техники: лаконичност; смесване на реално и фиктивно; създаване на антиподна двойка; предметна символика; използване на лексика с пейоризиращ характер; възможна каламбурна игра на думи в имената; пародиране на лица и събития. Не е изключено една от символичните техники да е използването на стереотипни представи от Стария Завет за падението на владетеля пред идолите, а това, както сочи М. Деминцев, разкрива „ветхозаветния субстрат и огромното му значение в менталната сфера и политическата идеология на Византийската империя“ (Деминцев 2015, 388). Определянето на *Прението* като *памфлет* или *сатира* се оправдава от най-силния изобличителен и злободневен за времето на написване момент – *византийският император се кланя на образа на папата върху муле и като обикновен слуга го води за юздите*. Образът е ярък, запомнящ се. В цитираната молдавска хроника Михаил Палеолог е наречен мнха́илъ а̂ѕнм҃ѝ. Донякъде създадената представа и самият образ се асоциират с далеч по-късния по време антиклерикален патос на Мартин Лутер в „Послание за превода“, 1530 г., който също обича алюзията с магаретата: „оселските глави, които са се вторачили като крава в нова порта...“, „ония осли“, „папски осли“, „папски осел или муле“ (Мирчев 1984, 110-124). Исторически се създава пародийно клише, чиито корени са далеч назад във времето. Някои модерни интерпретации виждат в *Прението* проява на апокалиптични настроения (Деминцев 2015, 386, по Апокалипсиса, Откр. 17: 3–13). Това е важен съвременен прочит, който открива трагика в комичното, защото образът напомня на византийското общество, че е уязвено в своята най-висша ценност – вярата, бидейки принудено да живее с дълбоките духовни следи от Латинската империя на Балканите. Напълно логично е казаното от М. Деминцев, че случващото се в Палеологовия дворец е възприемано от съвременниците като проекция на случващото се в света изобщо (Деминцев 2015, 386). Тази топосоцентрична орентация на възприятията подкрепя възникването и на оригинала, и на славянския превод през XIII в.

Впоследствие *Прението* се разпада на части и започва да се възприема само като въпросо-ответен текст (Красносельцев 1896, 9). Най-вероятно неговият византийски автор принадлежи на средите на ортодоксалното нисше духовенство, дало отпор на проуниатската политика, на която е било съвременник. То следва стереотипите, наложени срещу латините наколко века преди това. Вероятно същите духовни среди са се вълнували от чистотата на православната вяра и нейното опазване в балканските славянски държави през XIII в., когато актуалността му е била реална и е оправдала ранното му превеждане.

Следващите векове продължават да включват *Прението* към арсенала от разножанрови преводи с обща антилатинска тематика, които съставляват „славянското досие на Великата схизма“ (Николов 2016). През XVI в., откогато е Тулчанският препис, стереотипите се възраждат в нова историческа среда, но със същото послание *да се активизира историческата памет в защита на православието.* Създаването на сборници в Молдова се превръща в културен феномен, свързан с вярата и книжовността, и остава характерна черта за духовния живот на останалото извън пряката власт на султана княжество. Тук през Късното средновековие се извършва особен синтез на завещаното от южните славяни книжовно наследство.

Марияна Цибранска-Костова

DOI 10.31168/0434-3.1.3

I. 3. Аксиологични измерения на времето в български средновековни източници[12]

Аксиологията е философска наука за ценностите. Тя изследва културата, като преценява нейните елементи с оглед на опозициите добро – зло, справедливо – несправедливо, истина – неистина, правда – грях и т.н. А тъкмо *системата на културата ни, „софтуеърът на ума*

[12] Разделът е по проект „Езикова и етнокултурна динамика на ценностите в славянския свят“, #472-LED-SW; ДО 02/5 от 24.07.2018 г. – 2020 г. Програма ERA NET RUS.

ни“, по думите на антрополога Хеерт Хофстеде, е една от най-сложните системи на общуване, в която сме главни действащи лица. Културните системи, които изграждаме на основата на ценностите в човешкия ни свят, могат да се определят като живи, развиващи се. Културната ценностна система е присъща на дадена група, общност и може да се променя с развитието на обществото (Хофстеде 2001, Атанасов 2011, Rescher 2005). Такава културна система със свои утвърдени ценности и антиценности е зафиксирана и в средновековната българска книжнина. В диахрония в нея също могат да се открият изменения, които са мотивирани от *ценностни избори* и *ценностен обмен, които са най-важните характеристики на културната комуникация.*.

Времето е универсална общочовешка ценност. Като физическа величина тя принадлежи към познавателните духовни ценности, а като идеен концепт – към идеологическите, в нашето проучване по-точно към религиозните, тъй като става дума за писмени паметници на християнската култура. В работата се представят аксиологичните характеристики на времевите концепти ***ден*** и ***нощ*** в историята на българската средновековна книжнина.

Аксиологичен анализ на ден *и* нощ *в езика на старобългарските класически произведения*

На първо място се подлагат на семантичен анализ с оглед на ценностното им присъствие реализациите на деня и нощта в старобългарските класически произведения, създадени или преписани през 9. – 11. в. Материалът е ексцерпиран от Архива на Секцията за история на българския език в Института за български език, БАН; както и от лексикографски източници (Старобългарски речник 1999, Старославянский словарь 1999). В семантичната структура на лексемите **дьнь** и **нощь** преобладават конкретните значения като мерило за протичащото време. Но се срещат и контексти (например в Енинския апостол), в които денят се осмисля като време за приближаване до Бога, а нощта като време за тъмни греховни дела.

> **нощь оуспѣ. а дънь приближи с. отвръжѣте дѣла тъмнаѣ** E 5a 15.

Денят се възприема като траен символ на праведността и чистите помисли и затова става елемент от съчетанията **сынъ свѣтоу и дьни, оудо свѣтоу и дьни**, които назовават Христовите избраници в Синайския

евхологий. При превода на гръцките оригинали старобългарските книжовници не калкират напълно това съчетание, а го предават с два варианта, докато на гръцки то е с постоянен състав (‘υιός φωτός καί ‘ημέρας). Това съчетание се открива и в произведенията на Патриарх Евтимий в Посланието до Киприан (Kałużniacki 1901).

Лексемата **дьнь** участва и в поредица устойчиви словосъчетания, които се отнасят до сакрални същности: **великъ дьнь, господиньнъ дьнь, сѫдьньıи дьнь, постьньıи дьнь**. Ценността на деня като чисто време се изтъква и чрез колокацията на прилагателното **дьньнъ** със съществителното **свѣтъ: дьньнъ свѣтъ** (Супрасълски сборник 426.23, 244.24), както и с названието **дьньница** на планетата Венера, най-ярката и най-ранната звезда на нашия небосклон (Синайски псалтир 109.3). В Житието на св. Иван Рилски от Патриарх Евтимий **дьньница** вече е преосмислено като име на падналия ангел, на сатаната, тоест извършен е процес на оксиморонна метафоризация, като най-тъмният е наречен с името на светлата звезда (Kałużniacki 1901).

Връзката между слънцето, светлината, деня и Бог, както и между тъмнината, нощта и антибожественото се открива и в Словото за Възкресение Христово от Йоан Златоуст в Супрасълския сборник. Разпъването на Христос, погубването му предизвиква цялостна трансформация на природното битие от светло към тъмно.

> **слньце свѣта съвлѣкъ сѧ облѣкъıе сѧ въ тъмѫ. лоуньскаа красота напрасно омрьıе ... дьнь вь ношть сѧ прѣоблѣкъıе** С 475.16.

Друг ценностен аспект в осъществяването на нощта в текстовете на старобългарските паметници е осмислянето ѝ като време на нечисти сили и болести. То е характерно за българската традиционна култура и може да се види в редица вярвания и легенди за нощни нечисти същества като вампири, караконджули, таласъми (виж по-подробно Мичева-Пейчева 2013, 2016, 2017; Китанова 2010, 2018). В Синайския евхологий ясно личи отъждествяването на дяволското и злото, което върлува през нощта и причинява болести, в номинациите **непритазнь ношьнаꙗ** и **болѣзнь ношьнаꙗ**.

> **послоужь оц҃ю своемоу нс҃ъноумоу ... побѣдитель єсть на в҃сѣкѫ непритѣзнь ношьнѫю. побѣдитель єсть на в҃сѣкѫ болѣзнь ношьнѫю** СЕ 48а 9–10.

Повторението и синтактичният паралелизъм активизират и синтактичното равнище на езика, което подкрепя семантичната еквивалентност на нощните зли сили и нощните болести. Вярването в тях е положено в аксиологичната християнска система и се съотнася с „небесния отец“, който единствен може да ги победи. Нагласата за случването на болестта именно през нощта мотивира надслова на една от молитвите в същия ръкопис: моⷧ͡ наⷣ͡ трѧсом въ нощ СЕ 47b 9.

Нощта е времето и на всички отхвърлени от християнството човешки чувства. Именно през нощта се ситуират страховете, сексуалните желания, които превръщат човека в грешник и го отдалечават от Бога.

> не оубоиши сѧ отъ страха ноштьнаего СП 90.5;
>
> і избави ны отъ всего темъна и нощьнааго страстотръпиѣ. оустави оустръмлениѣ страсти. оугаси тѣлесъное раждежение СЕ 38a 3–4.

Затова се утвърждават и нощното бдение, нощните молитви като най-стойностни. Чрез тях вярващият може да се освободи от греховните си тревоги и страсти и да се приближи към най-ценното, към праведността.

Особено интересни от аксиологична гледна точка са другите две названия: полоудьнь – ‘юг’ и полоунощь – ‘север’. Средата на деня – тоест полоудьнь – е най-топлото и светло време и затова може да се отъждестви с юг. Средата на нощта – тоест полоунощь – е най-студената и тъмна част от денонощието и затова се съотнася със север. Средата, центърът освен това е пространствено-времевият континуум, в който се проявяват най-същностните черти на всяко нещо. Според М. Елиаде центърът е еманация, върховна реализация и на сакралното (Елиаде 1998). В старобългарските класически произведения при пресичането на семантичните съдържания на концептите *център* и *ден* се получава композитът полоудьнь, който определено е с положителна конотация. Тъкмо в това най-положително време се появяват нечисти сили – демони и болести – за да го осквернят, да го откъснат от сакралното. За тяхната номинация са засвидетелствани две прилагателни: полоудьн҆ь и полоудьньнъ, които образуват колокации само и единствено с тези съществителни: демонъ полоудьнъıи, трѧсавица полоудьньнаıа.

не оубоіши сѧ .. . отъ сърѩштѩ і демона полоудьнѣего
СП 90.6;

ꙁапрѣщаѭ тебѣ трсавице. полоуденьнаа. іменемь гн҃емь
СЕ 50b 6–7.

Подобни названия съществуват в народните предания и в апокрифните молитви: *пладеници, полуденници, полудневници* по произход от стб. полдьнь, праслав. palъdьne (БЕР 1996, 292) и те също са част от отрицателно маркираните същества.

Същия семантичен процес протича и с полоунощь, в тази лексема се обединяват концептите *център* и *нощ*, за да отграничат най-тъмната и страшна част от нощта. Логично е точно тогава да се появяват и зли същества. Данни за такива същества в традиционната култура са налице – те се наричат *полунощници*. В старобългарския език обаче в полунощ в резултат на дългите молитви и бдения пред мъченици християни се появява светлина, а след това – ангел или самият Господ. Така при св. Терентий, св. Африкан и св. Помпий идва ангел господен, а при св. Петър – в образа на красив юноша идва Иисус в текстовете от Супрасълския сборник. Важното е, че и в двата случая топосът е един и същ – тьмьница, която на езиково равнище се свързва с тъмнината, а на семантично – с несвободата. А хроносът – полоунощь – езиково произлиза от корена нощь- (тоест време без слънчева светлина, антиценно време), а концептуално се сближава с най-нечистата част от денонощието, когато вилнеят зли духове. Именно в тези пространствено-времеви граници се вписва подвигът на светците, които до край отстояват вярата си и се доближават до сакралното.

въ полоуношти же молѧштема сѧ свѧтъіима. просвьтѣ сѧ свѣтъ великъ въ темници о нею. и аггелъ господьнь ста прѣдъ нима С 182.1;

бъістъ по объіуаю молѧштоу сѧ ѥмоу въ полоуношти видѣти юношѫ красъна стошта прѣдь нимь ... ст҃ъіи петръ и реуе. ги҃ кто ти ѥстъ раꙁдъралъ котъігѫ
С 187.2.

Тази противоречивост на ситуацията подчертава още по-силно величието на светците християни. Тя е част от използваните в аги-

ографските съчинения начини за идеализиране на християнските герои.

Ако се опитаме да опишем реализациите на *ден* и *нощ* в старобългарските класически произведения със средствата на модерния аксиологичен анализ, ще получим следната схема: на **дьнь** се приписват положителните ценности: светлина, безгреховност, сакралност, но и отрицателната сема: връзка с полудневните демони и болести; на **нощь** се приписват отрицателните семи: тъмнина, греховност, престъпления, неприети от общността чувства и телесни потребности, антисакралност, но и положителните: връзка с полунощни божествени сили и със служене на Бога. Следователно върху аксиологичната ос **дьнъ** е положително маркирана ценност, а **нощь** е отрицателно маркирана, но и двете са амбивалнтни.

Аксиологичен анализ на ден *и* нощ *в езика на новобългарските дамаскини*

За изследователя на промените в аксиологичните характеристики на културните системи интерес представляват текстовете на новобългарските дамаскини от 17. в. В тях за първи път след Кирило-Методиевата епоха се възстановява връзката между говорим и книжовен език. Затова семантичният анализ на лексиката на новобългарските дамаскини дава достоверна информация за езиковата и концептуалната картина на света от тази епоха с доминиращите в тях ценности и антиценности (виж по-подробно Мичева 2012, 2015a, 2015b, 2016). Материалът е ексцерпиран от изданието на Тихонравовия дамаскин от средата на 17. в. (Дьомина 1971).

В някои контексти от новобългарските дамаскини *ден* и *нощ* се свързват с идеята за доброто и лошото време, за въздигането и падението на човечеството, за правдата и греховността, тоест с утвърдени в християнството ценности и антиценности. Най-типичен в това отношение е текстът в Слово за Рождество Христово. Денят в него се съотнася със спасението на човечеството чрез Христос и неговото учение, а нощта – с греховете му.

и ꙁащо бы нощь, ꙁащо щѣше да се промине люта и горꙑка тьма грѣховита, и да пристьпи д҃нь да ны спаси 33.241.

Отъждествяването на *деня* със светлината и с праведниците, истинските Христови последователи, личи в съчетанието **чедо свѣтꙋ и на дните** ‘Христов избраник’ (31.222б). Лексемата *ден* участва в голям брой съчетания, които са номинация на църковни празници:

день светомꙋ Николꙋ, день светого алимпїа, день ѵестномꙋ кръстꙋ, кръстов ден, велик день господен. Тя се свързва с християнската представа за божественото и в колокации за Второто пришествие и Страшния съд: напокощни дни, послѣдни дни, страшны день сꙋдны, сꙋдныи день, день господевь. Запазена е и лексемата дѣница като название на Венера. В Тихонравовия дамаскин тя се изписва с неетимологичен ят вместо е от малък ер. Както се вижда, старобългарската графиката не е съхранена, но ценностното отношение към деня, зорницата, звездите се пази.

Нощ в Словото за Рождество Христово, трикратно засвидетелствана на езиково равнище, на семантично равнище се съотнася с греховността: тьма грѣховита, помрачени чловеци ... грѣшници, ѥзыците, что бѣхꙋ помрачени ѿ мнѡго грѣхѡве. Нещо повече, лексемата участва в един сравнителен израз, в който действията на грешниците биват определени като по-тъмни и мрачни от нощ (33.241). Тази реализация на нощта се открива и в други контексти и доказва нейната антиценност.

Нощта като символ на всичко лошо и денят като символ на доброто се осъществяват в Словото за десетте заповеди. Тези, които успеят да ги спазят, могат да отидат в рая, в най-свещения топос, където всичко отрицателно изчезва.

> че ꙁаради тѣх ще да отиде въ раи. дето горꙿчевины нема. нито е нощь тамо, ни ꙁимное времѣ. ни гладь. ни жъдꙋванїе. ни скрьбь, ни плачь 1.7б.

В този контекст *нощ* се изравнява с най-големите телесни мъки на човек – студ, глад и жажда, както и с най-значимите духовни притеснения – скръб и плач.

Нощта трайно се свързва с престъпления като нападение, убийство, заробване (9.72, 39.313б), блудство, кражба, кръвопролитие, сводничество (32.223б).

> и доидоха и ѡбыколиха околꙋ градь нощїю ѿвънка, и натъкмиха се. кога се потаи нарѡдь, да прѣминꙋть ѿ стѣните скришом. да єдны оубиють. а дрꙋгы похватать да гы поробеть 9.72;

> и тогива мрьсные онїа єꙁыци нападнъха нощїю напрасно на воискьта хр҃стїанꙿска, и едни посѣкоха, а дрꙋгы распьдиха и дрꙋгы свѣꙁаха и поробиха 39.313б;

мнѡго пьты мс҃цьть и ꙁвѣꙁдыте дꙋмать къ г҃ꙋ ... ты си даль намь да свѣтимь нощїа та не можемь векѥ да гледаме кꙋрвов҄ство, крьвипролѣенїе кражба, подводство, щото чинѧть чл҃ците по свѣтьть 32.223б.

Вероятно в това осмисляне на нощта се съчетават социалният опит на хората, според който тъмнината е време за по-лесно извършване на действия, отхвърлени и подлежащи на санкция от общността, и архетипните нагласи за нощта като време на зли духове, нечисти сили. Тоест утилитарното и митологичното подкрепят ценностното отношение към нощта.

В християнската парадигма нощта е преди всичко време за среща с Бог и неговите пратеници. Понеже сакралното в най-голяма степен се приема за положително, само в един случай в Тихонравовия дамаскин (15.136) св. Николай се среща с дявола през нощта. В много други контексти християните се докосват до Бога и божиите служители в тези времеви граници. През нощта Валаам се готви да попита Бог дали да отиде при царя, той дори моли пратениците му да пренощуват, защото само тогава той може да се обърне с въпрос към Бога (33.241б). През нощта посещават Бог ангелите, които служат на хората, и разказват на Небесния Отец какви дела – добри или лоши – са сторили човеците през деня (32.225).

и валаам имь р҃еч, прѣбьдѣте тꙋка прѣꙁ тьꙁи нощь. и аꙁь да се пом҃лю б҃ꙋ ꙋ тьꙁи нощь и да го попитамь ꙁа това. и ако ме пꙋсти б҃ь мои, аꙁе щь ѿи със вас 33.241;

и кога ꙁаиде сл҃нце, та бьде прьвы час нощи. и тогива поидꙋть аг҃глы, и поклонет се б҃ꙋ 32.225.

През нощта се явяват на християните светци като св. Димитър и св. Георги, ангели и архангели (примерите са много: 9.68, 9.69, 9.71, 9.74, 11.96, 11.102б, 12.120, 15.137, 33.236б, 36.270б, 37.279б, 39.312б и др.). Към тази парадигма принадлежи и средата на нощта, назована полꙋнощь. В полунощ св. Николай помага на един корабник в беда, пак в това особено време се случва чудодейното изцеление на монаха Маркиан с помощта на архангел Михаил.

Следствие от тези семантични реализации е и още една сема, присъща на нощта, а именно – нощта като ‘време за молитви’. Вярва-

щите не само се срещат с божиите пратеници, което се случва по волята божия, но и по своя воля и със своите собствени усилия се стремят да измолят милост и подкрепа от Бога за всички хора.

и прѣз сички нощи вдѣнїе и молва чинѣаха 17.164б;

и сичка нощь прѣбыха на молва 7.51;

и сичка нощь въздадоха бл҃годарєнїе с҃тмѹ 39.316.

Интересни изводи могат да се направят при съпоставката на данните за реализацията на *нощта* като време за досег до сакралното в старобългарския и среднобългарския език и в книжовния език на народна основа от XVII в. Както вече споменах, този хронос е предпочитан за връзка с божествата още в древните митологии, защото така се съхранява необходимата дистанция между човека и божеството. Божествата остават в голяма степен непознаваеми, тайнствени и съхраняват своята сила и величие. Човекът остава защитен от опасните, табуирани божествени сили. И в българската народна култура нощта се осмисля като период, в който се активизират всички нечисти същества. В старобългарските класически произведения, а и в по-нататъшните етапи в развитието на средновековната ни литература, през нощта вярващите християни общуват с Бога и неговите пратеници. В същите времеви граници обаче те са подложени на изпитания от Дявола – в житията на светици в Бдинския сборник от 1360 г. (Bdinski zbornik 1973) са описани срещите на св. Юлиана с дявола, на св. Марина с бесове и змей, както и опита за прелъстяване на св. Теодора именно през нощта. Тоест *нощта* е време на сакралното – с положителни и отрицателни конотации. В текстовете на новобългарските дамаскини само един път през нощта се появява дяволът. Във всички останали случаи, а те са многобройни, пред хората се явяват ангели, архангели, светци или самият Иисус. Така нощта в религиозната картина на света в новобългарските дамаскини става време за среща с християнския Бог и неговите служители.

Ако използваме метода на аксиологичния анализ, бихме установили, че на деня в новобългарските дамаскини се приписват ценностите: християнство, спасение, правда, вярност на християнското учение, връзка със сакрални празници и сакрални сили. Денят не притежава отрицателни семи. В същото време нощта се характеризира с антицен-

ностите: езичество, грехове и грешници, телесни и духовни страдания, престъпления. Но също така и с положителните ценности: време за срещи с божествените сили и за служене на Бога. Следователно върху аксиологичната ос денят заема място на универсална християнска ценност, а нощта е амбивалентна с превес на отрицателно маркираните особености.

В българската културна система, отразена в проучените текстове на средновековната ни книжнина, концептите *ден* и *нощ* определено се осъществяват като аксиологично маркирани. В старобългарските класически произведения денят е ценност, свързана с Бог, с християнството, с праведните хора, но също така и с полудневните болести и зли сили. Докато в новобългарските дамаскини денят се утвърждава последователно като една от най-значимите религиозни ценности. Нощта и през старобългарския, и през новобългарския период от XVII в. е антиценност, която се съотнася с антихристиянски идеи и действия, с греховността, но също така и с появата на Бог и божиите служители пред вярващите и с нощните молитви и бдения на най-преданите христови последователи. Следователно нощта запазва своята амбивалентност, като се наблюдава процес на засилено присъствие на положителните сакрални сили именно в границите на нощта. Отрицателните конотации на нощта като време за престъпления са мотивирани както от архетипни представи и традиционни вярвания, така и от социалния опит на хората в тяхното историческо развитие.

Съкращения

Е – Енински апостол
С – Супрасълски сборник
СЕ – Синайски евхологий
СП – Синайски псалтир.

Ваня Мичева, София

DOI 10.31168/0434-3.1.4

I. 4. Названията на езическия храм в книжнината на Slavia Orthodoxa и ценностната система на средновековния човек – езикови аспекти[13]

България приема християнството за официална религия по времето на управлението княза покръстител Борис-Михаил I през 864 г. Оттук нататък предстои борба за сърцата и умовете на хората, които бързо трябва да познаят новия Бог и да приемат новоизграждащите се храмове като място за неговото почитание. Те не само трябва да забравят, но и заклеймят боговете на дедите си. Към това заклеймяване се добавят и многобройните непознати за прабългарите и славяните религиозни вярвания, навлизащи по литературен път с превеждащата се византийска книжнина.

Първите славянски преводи и последващата традиция еднозначно назовават християнските храмове със старата германска заемка *църква* **цр҃ькы** < *kirikô или *kirkô (Фасмер 4, 300). Какво е назовавала тази заемка преди Покръстването може да бъде само повод за догадки. Във всеки случай именно с нея, а не например с гръцкото ἐκκλησία, биват назовавани християнските храмове, за които лексемата става единствено наименование.

Езическите светилища в средновековната книжнина обаче имат изненадващо голям брой названия. Голям е броят на прабългарските думи, които поемат да назовават противоположното на истинското богопочитание, към което се числи всичко езическо и нечисто (езическите божества и техните светилища). Ранният етап от развоя на старобългарския книжовен език е период на търсения и многобройни опити за преводачески решения. Не може да не прави впечатление, че на големия брой названия в славянските писмени паметници съответстват ограничен брой гръцки думи. Наред със заетата от гръцки **идолъ** (εἴδωλον и неговите производни) в старата славянска книжнина откриваме още прабългарските: **капь, капище, капищьница.** Към тях се добавят славянските по произход **трѣбьникъ, трѣбище** и **цр҃ькъвище.**

[13] Разделът е по проект „Езикова и етнокултурна динамика на ценностите в славянския свят“, #472-LED-SW; ДО 02/5 от 24.07.2018 г. – 2020 г. Програма ERA NET RUS.

Първата от тях, **трѣбьникъ**, в по-нататъшния развой на езика претърпява коренна промяна в семантиката си, като и до днес назовава вид богослужебна книга, съдържаща чинопоследования, предназначени за частното богослужение. За разлика от тях, образуваните с уголемителния суфикс **-ище трѣбище** и **црькъвище** означават ‚езическо светилище'.

Очевидно на изтласкания след Покръстването на България в периферията език на първобългарите е съдено да поеме номинацията на всички езически идоли и светилища, без оглед на техния произход.

Религиозната концепция за средновековното пространство се изразява в разделението на света на свят на християните и свят на езичниците (не християните). Истинският, цивилизованият, устроеният свят е светът, украсен с християнска вяра и подчинение на Църквата. Извън неговите граници остават варварите, еретиците, схизматиците и пр. (Гуревич 1984, 70). Това е пространство, в което истинският Бог не присъства, това пространство е чуждо и враждебно. Особено важно за разглежданата тук тема е, че към профанния свят трябва да причислим и чуждото сакрално.

С превода на византийската книжнина новопокръстените доскорошни почитатели на Перун и Тангра се запознават с множество непознати за тях вярвания, произхождащи от Азия и Близкия Изток.

Именно такъв библейски сюжет и въпросите, свързани със старобългарския му превод, са предмет на настоящото изследване, което е посветено на една любопитна употреба на лексемата **капище**.

Текстът

Текстът, на който е посветен настоящият доклад е един стих от Първа глава на *Книга Царства*, 1Цар 12: 10 – **поработахѡ҆ валимо҆ рекше камене҆ тѣлищомъ и алсо҆ рекше мѣдыны҆ капище҆.** Приведеният пример е от една от най-старите пълни Библии в славянската книжнина (всъщност става дума за три идентични по състав и по езикови особености, ръкописа, описани заедно). Те са от XV - XVI в., а цитираният пример е извлечен от *Описа на Синодалната сбирка* на А. Горски и К. Невоструев, където те се съхраняват (Горский – Невоструев 1855, 38). Двамата учени обръщат внимание на този стих и го посочват като пример, че на места преводачът е добавял свои пояснения. Ето как е предаден този откъс в новобългарския превод на Библията: *Но когато викнаха към Господа и рекоха: „<u>съгрешихме, защото оставихме Господа и почнахме да служим на Вааловци и Астарти,</u> избави ни сега*

от ръцете на враговете ни, и ние ще служим на Тебе“ <https://dveri.bg/bible/>. Съпоставката на старобългарския текст и на новобългарския му превод сочи, че в средновековния текст името на богинята Астарта липсва и вместо него е използвана лексемата алсо҃м. Този факт е от особена важност, а настоящото изложение има за цел да допринесе за неговото изясняване.

Сравнението с гръцкия текст на Septuaginta, 1 Samuel 12: 10 – Καὶ ἐβόησαν πρὸς κύριον καὶ ἔλεγον· ‘Ημάρτομεν, ὅτι ἐγκατελίπομεν τὸν κύριον καὶ ἐδουλεύσαμεν τοῖς Βααλιμ καὶ τοῖς ἄλσεσιν <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/septuagint-lxx/read-the-bible-text/> – показва ясно на какво обръщат внимание А. Горски и К. Невоструев. Намесата на преводача е оформена в добавени подчинени изречения, въведени със съюза с пояснителна функция рекше ,тоест, именно, сиреч‘: рекше каменеⷨ тѣлищомъ; рекше мѣдыныⷨ капищеⷨ.

Традицията на разпространение на *Книги Царства* в средновековната книжнина е разнообразна. Те се преписват самостоятелно, а от XV в. се включват в пълния състав на Библията. Четирите исторически книги от Стария Завет влизат в състава и на хронографски съчинения. Ще приведа интересуващия ни текст от преписа в *Архивския хронограф* от третата четвърт на XV в. от РГАДА, Москва, ф. 181, № 279 /658 от сайта <http://histdict.uni-sofia.bg/>: и възопиша къ г҃ѹ. и рѣша съгрѣшихомъ ꙗко ѡставихомъ г҃а и поработахомъ валиномъ, рекˢше каменымъ телищемъ и альсомъ, рекше каменымъ капищемъ (л. 216 d).

Самостоятелно разпространяваната (така наречената библейска традиция) на *Книги Царства* и хронографската традиция показват важни за настоящото изследване лексикални разночетения и оформят редуването алсо҃м рекше мѣдыныⷨ капище (в Библията) срещу альсомъ, рекше каменымъ капищемъ (в Хронографа).

Какво е алсо҃м / альсомъ и какво представляват поясненията към него?

В последно време *Книги Царства* в славянската хронографска традиция станаха предмет на монографичното изследване на М. Тотоманова-Панева (Тотоманова-Панева 2019). Авторката разглежда нашия стих 1Цар 12: 10 в контекста на прибавените глоси и обръща внимание на разночетенията рекше мѣдыныⷨ капищеⷨ / рекше каменымъ капищемъ. Анализът на нашия пример е направен на страниците, посветени на неправилно предадените от преводача имена, сред които се оформя подгрупата на непознатите за читателите названия на божества и на други културни реалии, свързани с езически култове. Що

се отнася до конкретния пример, то изследователката оставя като възможност в основата на превода да е несъхранена гръцка редакция, т.е. според нея е възможно глосите да не са добавени от старобългарския преводач. Трябва да отбележа, че намирам тази хипотеза за малко вероятна. Пояснителните конструкции, въведени с **рекъше** или **сирѣчь**, са характерна особеност в подхода на старобългарските преводачи, които се стараят да обяснят на читателите и слушателите си непознати думи или реалии.

Тотоманова-Панева обръща внимание, че Ваал и Астарта са споменати и на други места в *Книги Царства*, като книжовникът неизменно се е намесвал, глосирайки. Става дума за 4Цар 23 (л. 282d) – към **сътворенымъ ваалоу. и иалсѵ** (сътворени от Ваал и Астарта) е добавено **ѥ соуть мрѣзцїи бози** (които са мерзки богове) (Тотоманова-Панева 2019, 89). Изследователката отбелязва, че на практика името на богинята Астарта се споменава още няколко пъти, но в повечето от тях преводачът намира начин да го избегне – така например Ἀστάρτῃ βδελύγματι Σιδωνίων (буквално „Астарта, сидонийска гнусота“) е предадено като: **и сꙇквернаа и мрѣзꙇскаа видѣниѧ**, като **видѣниѧ** е етимологизувано неправилно. Това преводаческо решение е проведено още веднъж (Тотоманова-Панева 2019, 89).

Тотоманова-Панева прави извънредно важни обобщения. Много съществен е изводът, че преводът на *Книги Царства* е осъществен скоро след пристигането на Кирило-Методиевите ученици в България, че е преславски и че преводачът не е билингва, което обяснява множеството грешки (Тотоманова-Панева 2019, 96). Заедно с това специално заслужава да се отбележат следите от глаголица (Славова 2011), както и значителното присъствие на прабългаризми в *Книги Царства*. Техният брой е 16.

Тотоманова-Панева заключава, че първоначалният превод на *Книги Царства* е възникнал в епохата на активното използване на глаголицата (Тотоманова-Панева 2019, 147). Проучването на редките лексеми и хапаксите в него показва връзка с *Минея, Триода, Патерици, Паренесиса на Ефрем Сирин, Историческата Палея, Пандектите на Антиох*. Успоредно с това изследването сочи, че почти не се наблюдава съвпадение, което да потвърждава на лексикално равнище връзката между старобългарския превод на *Книги Царства* и Преславския книжовен център. Според Тотоманова-Панева преводът на *Книги Царства* е от ранен старобългарски период (границата между IX – X в.) и еднозначно е допреславски. Средата, в която е възникнал,

е южнославянска, балканска, но за мястото може само да се гадае. Със сигурност обаче районът е в границите на Първото българско царство (Тотоманова-Панева 2019, 148).

Във връзка с последните заключения ще отбележа следното – смятам, че изброените по-горе книжовни паметници, с които се свързва преводът на *Книги Царства*, произхождат от свързан с Преслав книжовен център. Напоследък се натрупаха доказателства, че преславските ръкописи показват немалки лексикални различия помежду си, а в тяхната характеристика далеч не може да се впише безизключителната употребата на така наречените преславски варианти от известните още от времето на В. Ягич лексикални двойки. В този смисъл за мен преводът на *Книги Царства* е преславски.

Да се върнем към *Първа Книга Царства*, глава 12, стих 10.

В библейския текст юдеите се разкайват, че вместо на истинския Бог са се покланяли на Ваал и Астарта.

Ваал, буквално „господар, управник“, е гръмовержец, бог на плодородието, водата, войната, небето, слънцето във вярванията на народите от Асиро-Вавилония, Финикия, Ханаан, Сирия. Изобразяват го като могъщ бик или воин с рога на шлема. Според Библията (Йеремия 19: 1-6; Йеремия 32: 29-35) и свидетелства на Плутарх са му принасяли в жертва малки деца. Астарта (Асират, Асарту, Асирату, Ашерту, Ашрату), на иврит Ашера, е угаритско-финикийска и ханаанска богиня на любовта и плодородието и божество от шумеро-акадския пантеон. Ваал и Астарта са главни божества във вярванията на ханаанците. В Стария Завет името ѝ се споменава винаги заедно с това Ваал. Вместо името на богинята Астарта обаче в гръцкия библейски текст е използвана ἄλσος, която дума освен значението си ‚гора‘ има значение на ‚свещена гора‘, ‚свещено място‘. Свещената горичка е символ на финикийската богиня Астарта. Във връзка с това какво се крие в метонимичната замяна на името на богинята и ‚свещена гора‘, ‚свещено място‘ ще приведа един цитат от библейската книга Съдии 6: 25-30, който хвърля светлина върху това: *И в същата нощ Господ му каза: Вземи бащиния си вол, втория вол седемгодишния, та съсипи Ваалovия жертвеник, който се намира у баща ти, и съсечи ашерата, която е при него. После на върха на тая скала издигни олтар на Господа твоя Бог, според наредбата, и вземи втория вол та го принеси за всеизгаряне с дървата на ашерата, която ще съсечеш. И тъй, Гедеон взе десетина души от слугите си та стори както Господ му каза; а, понеже се боеше от бащиния си дом и от градските жители, за-*

това не го стори денем, но го стори нощем. А когато градските жители станаха на утринта, ето, Вааловият жертвеник беше съборен, и ашерата, която беше при него, съсечена, и вторият вол цял изгорен на издигнатия олтар. И казаха си един на друг: Кой е извършил тая работа? И като разпитаха и издириха, рекоха: Гедеон Иоасовият син е извършил тая работа. Тогава градските жители казаха на Иоаса: Изведете сина си да се умъртви, понеже той е съборил Вааловия жертвеник, и понеже е съсякъл ашерата, която беше при него. Според изследователя на Библията Дж. М. Фриман (Freeman 1984, 772-775) това е свидетелство, че *ашера* е по-скоро ‚изображение, идол', а не ‚гора'. Едни от библейските текстове (като приведения по-горе) дават основание да се смята, че идолът е дървен, а други дават основание да се мисли, че идолът е метален.

До старобългарския преводач старозаветните текстове преминават дълъг път, а непосредственият източник е византийският гръцки. Преводът на ἄλσος ‚свещена горичка' от Септуагинта в 1Цар 12: 10 силно варира (Thomson 1988). Без претенция за изчерпателност ще посоча, от една страна, превода с ‚гора' в църковнославянската *Библия*: **поработахомъ ваалимъ и дѣбравамъ** <https://mitropolia-sofia.org/index.php/bibliotheca/bibliya/43-bibliya-na-tzarkovnoslavyanski-ezik>, както и в съвременния английски библейски превод: and have served Baalim and the groves. От друга страна, стоят текстовете, чиито преводачи или редактори са направили уточнение – ‚свещената горичка' от гръцкия първоизточник напълно коректното е заменена с богинята Астарта. Така е в латинския превод от Вулгата: et servimus Baalim et Astharoth <https://wordproject.org/bibles/vg/>. Така е и в отпечатаните през 1518 г. в Прага *Книги Царства* на Франциск Скорина: **послужихомъ ваалиму и астароту** (Скорина 1518)**.** Както видяхме от приведения по-горе текст, такъв е и съвременният български превод.

На този фон особено отчетливо се откроява нашият библейски стих. ‚Свещената горичка' , ἄλσος, е останала непреведена. Освен това старобългарският преводач е намерил за нужно да поясни видимо неособено ясните за читателите си Ваал и ἄλσος. Ваал е пояснен с **каменьное телище,** а ἄλσος с **мѣдьно капище / каменьно капище.** Глосата **каменьное телище** е напълно коректна, тъй като изобразяват Ваал като бик. Много по-интересни са глосите към ‚свещената горичка' ἄλσος **мѣдьно капище / каменьно капище.**

Към какво е препращал в пояснението си старобългарският преводач?

В основата на капище стои първобългарско *kăp ‚образ, изображение, подобие‘. В старобългарската книжнина, както и в книжнината на останалите православни – в Сърбия, Русия, Влашко и Молдова лексемите от словообразувателното гнездо и композитите, образувани с него, назовават всякакъв вид езически, нехристиянски, вярвания, изображения, светилища и ритуални практики.

Капь, капище

Следващите примери са извлечени от Старобългарския речник (СР 1999) на БАН, от Корпуса текстове в http://histdict.uni-sofia.bg/, както и речниковите статии в Историческия речник, разположени на същия сайт на СУ „Св. Климент Охридски“.

Първичното значение на капь, ‚образ, изображение, подобие‘, е документирано в старобългарската книжнина с примери от превода на *Шестоднев* на Йоан Екзарх Български: прьвобъıвъıи свѣтъ, ꙗкоже и бе слъньца бѣаше, рекъше бес крѫга и капи ЙЕШест 24а; бесплътьнъ оубо свѣтъ испрьва бъıстъ; таче послѣжде въ капи тѣлесьнѣи въложенъ бъıстъ ЙЕШест 24с; образъı творѧ и капи своискъı кѫѭжьдо хъıтрость на дѣло съвращаѥтъ ЙЕШест 224с. Към това се добавят и от 2 примера от Супрасълския сборник: на вьзисканиѥ заблѫждъшоуоумоу адамоу сьнити моими штедротами хоштѫ съзъданааго по моѥмоу образоу. грѣхъ. въ моѭ капь сътворенааго обетьши. тварь рѫкоу моѥю измьжда оурьнѣ Супр 247.16; сътворивъ бо сь чловѣка по капи нашеи и по образоу Супр 308.19. В значението, вложено от старобългарските преводачи, няма и сянка от нещо езическо, идолопоклонско и недостойно за почитание. С капь се назовава дори Божественият образ и подобие. Успоредно с това примери от старобългарския превод на *Хрониката на Георги Синкел* показват амбивалентното значение, което започва да придобива капь: бы҃с въ всѣх҃ люде҃х. и҆ вѣрны҃м и҆зрѧ҃дное҆ веселїе. видѧщи҃м. текоущаго по всѧ҆ д҃ни к҃ вѣрѣ б҃жїи всѧ ꙗ҆зыкы. и҆ кр҃стѧще҃м сѧ и҃м. и҆ и҆долы рек҃ше капи събиваю҆ще ХрГС 486b. Тук специално искам да обърна внимание на пояснението, което получава гръцката заемка идолъ – рек҃ше капи. Преводачът на *Хрониката* е използвал същия похват като този, който намираме в *Книги Царства*.

В лексикографските справочници много повече са примерите за капище. От *Шестоднева* на Йоан Екзарх имаме примери, че лексемата има значение,форма, съсъд҆ : по мосѣовѣ повѣсти тѣло доушѧ прѣжде бъıстъ, възьмъшю творьцю прьсть отъ землѧ и сътворьшю ѭ

и съсѫдивъшю брьньно и вьсе бе чювьства капище ЙЕШест 216c - 216d; а звѣзды ничесоже такого не имѫтъ съпроста, нъ тъчиѭ тѣлеса сѫтъ, акы съсѫди сътворени и капища свѣтоу творьцемь богомь ЙЕШест 132a - 132b.

Особено интересен за значението ‚образ, изображение' е един пример от *Пандектите на Антиох* от XI в. и по-специално от глава *За сребролюбието*. В нея се порицава ламтежът за богатство и тези, които имат упование не на Бога, а на парите. Това е предадено в гръцкия текст по следния начин: ἐις θεὸν ἐλπίδα οὐκ ἔχουσιν. ἀλλ᾽ ἐις ζῶδια βασιλικὰ. Парите, срещу които е насочен патосът на поучението, са наречени евфемистично „царски изображения". Използваната гръцка лексема τό ζῷδιον означава ‚фигура, изображение, скулптура'. А ето по какъв начин този текст е предаден от старобългарския преводач: на б҃а оупьваниꙗ не имоуть нь на капишта црск҃а ПАнтиох17б.

Успоредно с това лексемата капище назовава и противоположното на истинското богопочитание. Много интересни са наблюденията на А. Горски и К. Невоструев, които при описанието са *Шестоднева* на Йоан Екзарх (Син. 54) от 1263 г. отделят внимание на употребата на „капище". Капището, отбелязват двамата учени, е веществено човешко или животинско изображение и привеждат следния пример от Шестоднева: небонъ и роука сама ѡ себѣ. и ѡко ѡсобь съı. и коѥжо ѿ тѣлесе капищьнъıхъ оудовъ разнолежещь. не ѡбавет҆ се добри ЙЕШест 70b. Тялото на Адам, което още не е одушевено от Божието дихание, също е „капище": тѣло д҃ше прѣжде бъı҃. възьм҆шю твор҆цю пръсть ѿ землю и сътворив҆шю ѥ и съсоудивьшю брен҆но. и в҆се бе-чювъства капище, по том҆ бы҃ дѹша ЙЕШест 216b (Горски-Невоструев 1857, 13).

Многобройни са примерите, в които капище означава ‚статуя, изображение' и ‚езическо светилище'. Лексемата се среща преобладаващо с тези си значения, но заслужава да се отбележи амбивалентната ѝ употреба от Йоан Екзарх. В *Шестоднев* капище освен ‚форма, съсъд' тя е и ‚статуя, изображение, идол': азъ же мьнѭ, паче же рещи вѣроуѭ, ꙗко гнѣваѭтъ сѧ на ны и мрьтвьци, аще слышѧтъ, ꙗкоже и капища, ѥже сѫтъ идола, мрьтвьцѧ зовемъ ЙЕШест 162d - 163a.

Един от примерите, които авторите на Историческия речник на http://histdict.uni-sofia.bg/ привеждат като илюстрация на значението ‚езическо светилище' прави връзка с една от глосите, които са обект на изследване в настоящото проучване. Примерът е от апокрифното съчинение *Видение Данилово* и в него се споменава за мѣдѣноѥ капи-

ще – подобно на 1Цар 12: 10 – и оударивь хрьзаномь своимь • вь капище мѣдѣною • вь немь же юсть сам‘ сьсоудь скрьвень • повелѣниюмь б҃жиимь ѡтрьзають се ВДан 238r. Според лексикографската разработка капище от този пример е със значение ‚езическо светилище‘.

Наистина ли съществува връзка между „медното капище“ от *Книги Царства* и това от *Видение Данилово*?

За мѣдѣною капище се говори и в друг текст, свързан тясно с *Видение Данилово*. Това е *Тълкование Данилово*. Двете съчинения принадлежат към жанра на историко-апокалиптичната литература и обикновено се преписват заедно. Те са обстойно изследвани и издадени критично от В. Тъпкова-Заимова и А. Милтенова (Тъпкова-Заимова – Милтенова 1996, Tăpkova-Zaimova – Miltenova 2011). По-долу привеждам интересуващите ни примери от апокрифните съчинения:

Видѣние данила пророка ѡ црѣхь. и послѣднихь днехь. и ѡ коньчина вѣка

вьнидеть вь рѵмь. и придеть на мѣсто. вь немь юсть скрьвен҄ны сьсоудь. и оударивь хрьꙁаномь своимь. вь капище мѣдѣною ВДан 238r[14].

А се тлькование данилово

вьстанеть михаиль кагань вь бльгорѣхъ. и вьсѣдь на конь. поидеть сь харьꙁаномь юдьнѣмь. и придеть кь римоу. и ѡнь вьдарить вь капище мѣдѣною. и скроушить се ꙗко прахь. и вьнидеть вь градь[15].

И в двата текста победата на главния герой е свързана с ритуалното разбиване на нещо, което е наречено „медно капище“. По повод на това издателките на текстовете отбелязват в коментара, че в гръцкия текст на мястото на „капище“ стои τὸ ζῷδιον, която дума не е намерила задоволително обяснение от изследователите на този вид текстове. Във връзка с това те изказват хипотезата, че първоначално е съществувало четене τὸ ἐξόδιον, която дума стои доста близко до значението на „капище“ (Тъпкова-Заимова – Милтенова 1996, 133, бел. 48). Това е единственият коментар, направен във връзка с „медното капище“ във Видение и Тълкование Данилово. По този повод си позволявам да обърна внимание отново ἐις θεὸν ἐλπίδα οὐκ ἔχουσιν. ἀλλ᾽ ἐις ζῶδια βασιλικὰ от Пандектите на Антиох (текстът е приведен в предходното изложение) и да поставя въпроса дали този пример,

[14] Примерът е от http://histdict.uni-sofia.bg/.

[15] Примерът е от цитираното издание на Тъпкова-Заимова – Милтенова 1996, 125.

както и старобългарският превод с капище не биха могли да дадат някакво обяснение.

Двата апокрифа са разгледани като исторически извори от М. Каймакамова (Каймакамова 1976). Изследователката не се спира на това какво трябва да означава „медното капище“, причислявайки го по всяка вероятност към приказните фантастични мотиви, които се наслагват върху историческите факти.

Двата старобългарски апокрифни текста са интерпретирани в монографията на Ив. Венедиков „Митове на българската земя. Книга първа. Медното гумно“ (Венедиков 1995). Ученият си поставя амбициозната задача да докаже една своя хипотеза – връзката между „медното капище“ от апокрифите *Видение* и *Тълкование Данилово*, някои византийски извори, за които ще стане дума по-долу, и един фолклорен мотив, станал повод за множество хипотези и публикации – „медното гумно“.

Той приема, че под „медно гумно“ трябва да се разбира български езически митологичен символ за обозначаване на българската езическа държава и освен това в изследването си навсякъде без мотивировка заменя „капище“ от *Видение* и *Тълкование Даниилово* с „гумно“[16], т.е. пренася собствената си интерпретация в двете историко-апокалиптични произведения, а там не се споменава за „гумно“.

За „медно гумно / меден ток“ обаче се говори в друго апокрифно съчинение – *Сказание за пророк Самуил*. Текстът е изследван и издаден от А. Милтенова (Милтенова 2014).

В апокрифа пророк Самуил е повикан да помогне на Навоходуносор да си припомни свое съновидение и да го изтълкува. Ето думите на Самуил: ты видель ѥси токь велеи медень. на мѣдⷭ҇но тоцѣ. множ҇ство ѡвець ꙁело. и ꙁа ними ѡвьчарь пастирь ѡвьцамⷭ҇ ... медⷭ҇но гоумⷭ҇но ѥ҇ вⷭ҇сь свѣть. а ѡвьци соуть лю҇ѥ. пастырь ѡвьцамⷭ҇ ты ѥси. „Медният ток / гумно“ олицетворява целия свят. Този смисъл е твърде отдалечен от свещеното езическо място, наречено в 1Цар 12:10 ἄλσος и пояснено от старобългарския преводач с мѣдьноѥ капище, както и от разбитите медни капища във *Видение* и *Тълкование Данилово*.

Ив. Венедиков привежда като доказателство за своята теза, че „медно гумно“ и „медно капище“ са идентични понятия, и два ви-

[16] Критиката е отправена от Тодор Моллов, посветил своя монография на същия проблем (Моллов 1997).

зантийски текста, свързани с езическата България, които според него също употребяват „медно гумно“.

Първият е *Послание на трима патриарси до император Теофил*. Христофор Александрийски, Йов Антиохийски и Василий Брусалимски припомнят на владетеля събитие, свързано с българската история и разказват как един от предшествениците на владетеля, император Лъв V, се обърнал към монах на име Саватий и го попитал дали ще извоюва победа. Тогава той предрекъл: „Ти, царю, ... и ще победиш българите и ще забиеш ромфеята си (копието си) всред България в медното гумно на аула (двореца) им“. Този текст е дал повод за различни интерпретации. Така например В. Златарски смята, че според Саватий в резиденцията на българските ханове се е намирало ἡ χαλκοῦς ἅλων – медно гумно, от което можело да се заключи, че ромеите уподобявали укрепената с окопи българска столица Плиска на змейовско свърталище или живелище, защото в някои византийски народни умотворения се разправя за змейовски метални гумна (Златарски 1970, 565-566). Тази интерпретация силно е повлияна от големия интерес към митичното „медно гумно“ във фолклора и топонимията, и вменява същите представи на византийския извор.

Вторият случай на споменаване на „гумно“ във връзка с прабългарската държава е от византийските извори за българската история. Това е съчинението на един историк от X в., Йосиф Генезий, който написал по поръка на император Константин VII Багренородни история на Византийската империя, наречена *За управлението на императорите*. В него се разказва за една победа на византийците над българите: „Той [Лъв V] също така победил и самия вожд на българите и едни от техните деца удрял в скалите, а други жестоко избил на „гумното“ (ГИБИ 4 1961, 323). Особено важно по отношение на интерпретацията на Венедиков, е да се отбележи, че в поредицата *Гръцки извори за българската история*, където е издаден и преведен на съвременен български език този откъс от съчинението на Генезий, *гумно* е сложено в кавички. В този смисъл двата византийски текста, за които стана дума, се различават съществено помежду си – в пророчеството на Саватий наистина се споменава за „медно гумно“, докато Генезий разказва за избиване на деца на някакво пространство, което нарича ἅλων. Основното значение на ἅλων действително е „харман, гумно“, но заедно с това означава и: „диска на слънцето или луната“, „птиче гнездо“, „серпантина на змия“, както и на „кръглия площад в Делфи“ (LSJ). Склонна съм да мисля, че ἅλων би могло да означава и миторитуа-

лен комплекс в Плиска, който по всяка вероятност отличава с кръглата си форма, която е станала причина за наименованието му. Издателите на *Гръцки извори за българската история* са подходили максимално предпазливо към превода и са поставили *гумно, харман* в кавички.

„Медното капище“ и „медното гумно“ са предмет на изследване на Т. Моллов. Той му посвещава раздел от книгата си *Мит – епос – история. Старобългарските историко-апокалиптични сказания (992 – 1092 – 1492)*, която носи название *История и квазиистория в борба за сакралната топография на българския Космос: I. „Медно гумно“.* Авторът подлага на критика някои моменти от заключенията на Ив. Венедиков, но заедно с това смята, че под това название трябва да се разбира реално съществуващ обект в миторитуален комплекс, който в българската езическа митология е свръхсакрално място, от което произтича и държавно-политическото му значение. Авторът издига тезата, че „медно капище“ и „медно гумно“ са идентични. Според него съществува замяната (редуване) и на „медно капище“ и „медни врати“. Докато във Видение Данилово неразпознатият цар влиза в Рим и разбива на прах медно капище, в което има скрит съд, в Тълкование Данилово епизодът е предаден по-разгърнато – недопуснат в Рим (обвинен, че е измамник), цар Михаил разбива медното капище. Авторът смята, че в това апокрифно съчинение топосът е употребен със значение „медни врата“. На практика към издигнатата от Венедиков двойка „медно капище“ / „медно гумно“ Моллов добавя още и „медна порта / медни врата“, които са част от езическия миторитуален комплекс, описан в българските историко-апокалиптични сказания (Моллов 1997). Намирам, че подобно на хипотезите, изказани от Ив. Венедиков, и тези на Т. Моллов не могат да се приемат за безспорни.

Медта играе важна роля в народната митология. Етнолозите и фолклористите са събрали и изследвали обилен материал за множество топоними, гатанки, както и за предания, свързани с „медното / бакъреното“ гумно. Ив. Георгиева отбелязва, че в различни славянски и балкански предания на руси, словаци, сърби и гърци се говори за битки, които стават на медни гумна като бойно поле на змейове, за металическо поле с металическа трева за змейските овце, за място, на което змейовете вършеели метална храна. Символното значение на този метал отвежда далеч назад към митологичните представи и ритуали на прадедите ни от индоевропейската прародина. Представите за задгробния свят като за медно пасище, а за небето като за медно гумно хронологично отнася възникването им към енеолита (Георгиева 1993, 68).

Може да се отбележи, че *Сказание за пророк Самуил*, за който споменах в предходното изложение, показва пряка връзка с митичните представи за „медното гумно“.

Връщайки се към малкото съхранено от старобългарската книжнина, свързано с „медното гумно“ и „медното капище“ в апокрифите и във византийските извори, смятам за основателни следните изводи:

- С митовете и легендите от фолклора е свързано единствено *Сказанието за пророк Самуил*. От средновековните български паметници единствено в Сказанието се говори за „меден ток / медно гумно“, а описаната картина и нейното тълкование се покрива с народните митологични представи.
- Във *Видение* и *Тълкование Данилово* става дума за нещо различно. Ритуалното разбиване на „медното капище“ е свързано с унищожаване на нещо с голямо сакрално значение. Във *Виденията* става дума за някакъв съд, в който има скрито нещо ценно (съкровище), т.е. като че ли става дума по-скоро за свещен предмет. Това ми се вижда, че стои далеч от фолклорните предания за „медното гумно“.
- Струва ми се, че и в пророчеството на Саватий, и в хрониката на Генезий става дума за сакрално място, завладяването на което е знак за победата на византийците над езичниците българи т.е. това е някакъв знаков миторитуален център.
- В този смисъл *Виденията* и *Тълкованието* правят някаква връзка с византийските източници.
- Мисля, че колкото и да е привлекателно отъждествяването на „медното гумно“ с „медното капище“ не е основателно.

Къде на този фон може да се впише „медното капище“ от 1Цар 12: 10?

В контекста на казаното досега ми се струва, че може да се заключи, че старобългарският преводач е бил наясно какво се крие под ἄλσος в гръцкия текст на 1Цар 12: 10 и е избрал следния подход – съзнателно не е превел ἄλσος с „гора“, оставил е лексемата непреведена и е глосирал по подходящ за представите на читателите си начин с „меден / каменен идол“. Така богинята Астарта, наречена метонимично във византийския текст с мястото на нейното почитание (или с нейното изображение?) – ἄλσος, в глосата към старобългарския превод на Книги Царства е обяснена с близкото до представите на българи

и славяни езическо светилище. Ще приведа един пример от *Житието на Терентий, Африкан и Помпий* от Супрасълския сборник, който по много ясен начин описва какви са езическите идоли в представите на християните: си бо бозѣ же мѣниши. камение и дрѣво и мѣдь и жѣлеза сѫтъ. оукрашени златомъ на прѣльщение человѣкомъ Супр 147, 1-4. Именно тази представа за по всяка вероятност скулптурно изображение на Астарта е предизвикала появата на глосите „медно / каменно капище“.

Смятам, че изобилната употреба на прабългарски думи за назоваване на несакралното, профанното място за почитание на отхвърлените езически богове съвсем не е случайна. Изборът е продиктуван от рязко променената ценностна система на средновековния българин. Старобългарската книжнина, старобългарският книжовен език, преводните и оригиналните съчинения на книжовниците, поставили основата на третата за Средновековна Европа цивилизация на Slavia Orthodoxa, показват ясно как приемането на християнството не само изпраща в забвение старите вярвания, но и променя рязко значението на лексемите от цялото словообразувателно гнездо, произхождащи от прабългарското *kap, които от обгърнати със святост „образи“, „изображения“, „подобия“ и достойни за почитание „кумири“ и „светилища“ се сдобиват със статут да назовават недостойното езичество.

Съкращения

ВДан – Видение Данилово
ЙЕШест – Йоан Екзарх Шестоднев
ПАнтиох – Пандекти на Антиох
Супр – Супрасълски сборник
ТДан – Тълкование Данилово
ХрГС – Хроника на Георги Синкел
Цар – Книги Царства

Елка Мирчева, София

DOI 10.31168/0434-3.1.5

I. 5. Tradičné hodnoty späté s mníšskym životom v kontexte byzantsko-slovanskej tradície na Slovensku v 18. – 19. storočí[17]

Význam monastickej tradície, ktorá stála pri formovaní kultúry, vzdelanosti a duchovnosti v slovanskom i širšom európskom prostredí, je nepopierateľný. To platí osobitne o tej časti, ktorá sa pridŕžala byzantskej tradície. Už od čias cirkevných otcov tam prekvitala mníšska duchovnosť, ktorá prenikala aj na Západ (Stanček 2003, 186). Cirkev v tomto období získala nových šíriteľov kresťanskej náuky v mníchoch, najmä odvtedy, čo zanechali pustovnícky (anachoretský, eremitský) spôsob života a začali žiť v spoločenstve (porovnaj Novotný 2012; Cassianus 2007). K tomu sa utiekali mnísi, aby našli duševný odpočinok a posilu v zátiší pustatín či kláštorov, kde sa venovali štúdiu Svätého písma. Kláštory predstavovali pre mníchov nielen školy asketiky, ale i intelektuálne centrá, v ktorých mnísi začali neskôr písať významné duchovné diela.

V našej štúdii upriamime pozornosť na axiologické aspekty literárnej tvorby Joannikija Juraja Baziloviča OSBM (1742 – 1821), baziliánskeho mnícha a gréckokatolíckeho protoigumena (predstaveného kláštora), ktorý je považovaný za vedúcu osobnosť byzantsko-slovanskej tradície na Slovensku v prostredí historického Mukačevského biskupstva v jeho tzv. „zlatom období" (Haraksim 2000, 10-36) za čias biskupa Bačinského (Basilovits 1799, 118). Baziloviča vnímame predovšetkým ako autora duchovných diel zameraných na asketický život mníšskeho stavu, ktoré sa nám zachovali v cirkevnoslovanskom i latinskom jazyku.[18] Výrazne prispel k opisu formovania rehoľného spoločenstva aj ako reformátor mníšskych pravidiel pre vtedajších bazilánov (porovnaj Lach 2010b, 63-76). V roku 1777 biskup Bačinský inicioval prepracovať mníške pravidlá baziliánov, ktorí dovtedy dodržiavali pravidlá Veljamína Rut-

[17] Štúdia patrí k výsledkom riešenia projektu Jazykové a etnokultúrne procesy späté s tradičnými a netradičnými hodnotami v slovanskom kontexte/Linguistic and Ethnocultural Dynamics of Traditional and Non-traditional Values in the Slavic World (RUS_ST2017- 472). Program ERA.Net.RUS Call 2018 (# 472–LED-SW).

[18] Pre lepšie pochopenie fungovania mníšskeho života a kontextu vzniku asketických diel v období pôsobenia Joannikija Juraja Bazioviča pozri Lach 2010a, 31-54.

ského.[19] Práve za Baziloviča nastal rozkvet mníšskeho života podľa baziliánskej tradície (Pekar 1988, 378-386; Wilšinská 2019a, 125-133).

Prostredníctvom Bazilovičovej asketickej tvorby sa pokúsime identifikovať tradičné hodnoty života monastickej komunity (láska, modlitba, poslušnosť, skromnosť, panenstvo, manželstvo, etc.), ktoré pokladáme za mimoriadne dôležité a inšpiratívne aj pre súčasného človeka. Zameriavame sa na Bazilovičovo vrcholné latinské dielo *Imago vitae monasticae* (Basilovits 1802), ktoré predstavuje systematickú asketickú príručku (nielen) východného mníšstva, a **Правила и оустановленїѧ монашескаѧ** (1797), ktoré Bazilovič napísal pre mníchov v cirkevnej slovančine (bližšie o tom pozri Wilšinská 2016, 39-47; Wilšinská 2017, 171-192). Pozornosť tiež upriamime na latinsko-cirkevnoslovanské vydanie mníšskych pravidiel z prostredia srbskej mníšskej tradície, keďže je pravdepodobné, že Bazilovič z neho čerpal aj pri formovaní svojich mníšskych pravidiel.[20]

Na prvom mieste mníšskeho života je vzťah k Bohu a Božia láska, pokora, miernosť a láska k blížnemu, ktorá má prenikať celý život kresťana. Hodnota života v spoločenstve predstavuje podľa Baziloviča istú formu pokánia. Spoločenstvo pre mnícha predstavuje azyl v láske a spokojnosti:

> **Мона́хъ ѿбѣщавый Бг҃ѹ Ни́щетѹ, к томѹ, аки́ мїрѹ ѹ҆мершїй ни́чтоже можетъ свое и́мѣти́, но точїю вещей ѹ҆потребленїе ѣмѹ дан[н]о естъ, а невладѣнїе, и҆ свойство. Подобаетъ Монахѹ /:ре́че Васи́лїй Ст҃ый:/ ѿ всѣкагѡ҆ земныхъ вещей, стр҃а́жа́нїѧ чѹждѹ быти́, Крадѣжъ бо естъ, и҆ а҆ще что свое дерзнетъ и҆мѣти́ Їѹдѣ подобенъ е҆стъ предавшемѹ Оу҆чи́телѧ** [...] (Lach 2010a, 242; bližšie o tom pozri Wilšinská 2019b, 124-127).

Bazilovič mníšsky život stotožňuje s filozofiou.[21] Hovorí, že tí, ktorí si nadovšetko ctili mníšsky spôsob života, sú uznávaní za to, že

[19] Veljamín Rutský, kyjevský metropolita (1613 – 1637), bol súčasníkom a priateľom sv. Jozafáta Kunceviča (1580 – 1623), reformátora zjednotených baziliánov v Poľsko-litovskom kráľovstve (pozri Lach 2010a, 51-52).

[20] Mníšske pravidlá vydal Vićentije Jovanović (Svätý Ondrej, dnešné Maďarsko, 1689 – Belehrad, 06. júna 1737), belehradský a karlovacký pravoslávny metropolita srbskej cirkvi od roku 1731, v spolupráci s biskupmi 1. novembra 1733. Vincentius Divina miseratione orthodoxus Archiepiscopus Carlovicziensis, & totius in Regno Hungariæ, partibusque annexis degentis orientalis Ecclesiæ Græci non uniti Ritus Illyricæ Nationis Metropolita, sacra dein omnium in iisdem Ditionibus constitutorum ejusdem Ritus Episcoporum Synodus (Jovanović 1735, 1).

[21] Bazilovič tu cituje neskoroantického cirkevného historika Sozomena.

preslávili cirkev a nesmierne zveľadili mníšsky stav, a to po tom, ako si stanovili zbožné zásady žitia. Ak nám totiž filozofia ako taká bola dopriata od Boha, je zaiste mimoriadne užitočná. Nadobudla silu Božej vôle a vo dne v noci sa obracia k Stvoriteľovi všetkého, uctieva ho a vzýva a nikdy nepoľavuje uctievať ho modlitbami a prosbami. Nestrhávajú ju ani choroby, ani nedostatok potrieb, ba v tomto sa sama sebe páči a vynakladá najväčšie úsilie, aby sa v živote zdokonaľovala vo všetkej láskavosti a znášanlivosti, aby sa priblížila večnému Bohu tak veľmi ako je možné a čo najbližšie smrteľnému človeku. Okrem toho žije život taký, aký je. Netrápi sa, neznepokojuje sa túžbou po nadobúdaní vecí, ani ich neužíva nad svoju potrebu, ale zveruje sa oddane túžiť po jednoduchom a skromnom živote:

> *[...] Qui Monasticum vitæ genus excolebant præ omnibus Ecclesiam Illustrare, Religionemque Christianam piis suis vivendi institutis magnopere dilatare visi sunt. Talis siquidem Philosophia a Deo nobis concessa res sane perquam utilis est. [...] Quippe divinæ mentis virtutem adepta ad omnium rerum Conditorem interdiu, noctuque contendit, Eum colit, ac veneratur, nec unquam cessat, Eundem precibus, & obsecratione placare. [...] Non morbi, non inopia necessariorum eam dejiciunt, quin in his sibi placet, summumque studium ponit, ut in vita se exerceat, in omni mansuetudine, ac tollerantia, quo immortali Deo quantum possibile est, mortali homini, quam proxime accedat, præsenti insuper vita tamquam per transitum utens, neque angitur desiderio rerum aquirendarum, neque eas ultra necessitatem procurat, sed vitam simplicem, tenuemque comendans aspirat [...]* (Basilovits 1802, 7-9).

Ďalej pokračuje, že filozofi žili v takej biede, že nahí spávali na zemi a nepili nič iné, len vodu, mali denný prídel jedla a žiaden z nich nemal vlastný príbytok. Majetok odmietali tak ako záhubu. Boli veľmi láskaví k nepriateľom a oddaní mieru v zbližovaní verejného záujmu. Nikdy nehovorili opovážlivo, lebo bolo bohorúhačstvom hovoriť medzi sebou neprav-

dy. Jedným slovom, platil u nich presvätý zákon, že bezočivý filozof bol poslaný do vyhnanstva a ten, čo hrešil, bol zabitý:[22]

> *[...] Philosophi in tanta vivebant egestate, ut nudi dormirent humi, ac ne frigidam quidem ad sacietatem biberent, nullus eorum domum habebat propriam: pecuniam non secus ac pestem aversabantur. Pacis inter discordes conciliandæ studiosi, & reipublicæ amantissimi erant; nunquam verbum loquebantur otiosum, instar erat sacrilegii inter ipsos dicere mendacium. Denique lex inter illos erat sanctissima, ut Philosophus otiosus relegaretur, vitiosus occideretur [...]* (Basilovits 1802, 11).

Novic potrebuje v prvom rade majstra, lebo nie je nič žalostnejšie, ako nemať žiadnych vodcov, žiadne autority, ktorí by ich viedli v Božom živote. Takýto učiteľ má byť mužom ozdobeným cnosťami a jeho konanie v živote má byť svedectvom lásky k Bohu, ktorá je v ňom. Treba, aby to bol nábožensky vzdelaný muž, bezúhonný, pokojný, aby sa hrozil pred chamtivosťou, nenávistník svetských vecí, pokojný a skromný Boží ctiteľ, aby nebol hnevlivý a nepamätal na protivenstvá, vhodný na budovanie najbližších, aby nebol povýšenecký v chvastavej pýche, ani namyslený vo vypínajúcej sa spupnosti, odporca pochlebníctva, dôsledný, lebo učenie vynikajúcich majstrov je dobré, rovnako ako nehodných je načisto zlé:

> *[...] Novitio ante omnia Magister est necessarius, nihil est enim miserabilius, nihil expugnabilius his, qui nullos Duces, nullos Authores habent ad vitam Dei. [...] Magistrum hunc oportet esse virum virtutibus ornatum, ejus universæ totius ipsius vitæ actiones, testimonio sint charitatem in eo erga Deum inesse, divinarum litterarum peritum, virum integrum, tranquillum, ab avaritia ab horrentem, osorem negotiorum mundanorum, quietum, Dei, pauperumque amatorem, non iracundum, immemorem injuriarum, ædificationi proximorum aptum, vana gloria non elatum, tumenti superbia non inflatum, adulationis inimicum, constan-*

[22] Marcus Aurelius v diele Epistola ad Pollionem Athenis.

tem; quippe bonorum Magistrorum bona doctrina est, quemadmodum prorsus malorum mala [...] (Basilovits 1802, 26).

Kandidáti na mníšske povolanie musia mať vhodný vek. Bazilovič však neuvádza konkrétny vek, podľa srbských pravidiel je to vek dvadsaťštyri rokov (porovnaj Jovanović 1735, 1). Kandidáti tiež musia byť bez manželských zväzkov, dobrých mravov, fyzicky a mentálne zdraví, majú mať dostatočné základy v štúdiu, aspoň základné manuálne schopnosti a poznať nejaké užitočné remeslo.

Láska mnícha k Bohu sa najviac poznáva v čase, v ktorom je mních prítomný v modlitbe (Basilovits 1802, 76-89). Boh však sleduje mravnú hodnotu – duchovnú dokonalosť každého človeka. Bazilovič hovorí, že najvyššou formou dokonalosti je, ak mních počas svojich každodenných činností zachováva celý čas svoju myseľ upriamenú na Boha (porovnaj Basilovits 1802, 76-89). Bazilovič charakterizuje celý život mnícha ako čas modlitby a osobitne spomína aj večernú pobožnosť, ktorá končí a završuje deň i službu Bohu. Je to hodina rozsvietenia svetiel so vzdávaním vďaky.[23] Zároveň však zdôrazňuje, že nie je nutné, aby mních v záujme kontemplatívneho života opustil kláštor a uchýlil sa do samoty, lebo aj kláštory majú svoje cely, v ktorých je možné kontemplovať Boha, kto ako práve túži. Podľa Baziloviča ide o úplné podriadenie asketickej činnosti hľadaním kontemplácie, ktorá je cieľom duchovného života. Napriek tomu nemožno poprieť, že kontemplatívny život vyžaduje neustálu snahu o oslobodenie tlaku sveta a o citlivosť k hodnotám vnútorného života. Bazilovič uplatňuje termín „bohomyslije“, čo znamená pozdvihnutie mysle k Bohu. Je to jedna z najdôležitejších definícií modlitby, ktorá predstavuje osobnú modlitbu mnícha vo forme meditácie:

[...] Всѧкое дѣлѡ̂, въ Бз҃ѣ́ нача́ти́, и҆ въ Бз҃ѣ́ конча́ти́ долже́нъ Мона́хъ; то е̂стъ: пре̂ начи́нанїемъ дѣлъ Ѡ҆́бычныхъ, ра́нѡ̂, дш҃евное Бг҃омыслїе занѣ́кое времѧ

[23] Lucernarium (lat. lucernaris hora – „hodina pre bohoslužbu svetla“) je obvyklý starší názov pre večerné modlitby zvolený podľa charakteristického umelého osvetlenia, ktoré si staroveká kultúra vážila a dokonca ho zdravila. Tento pozdrav svetlu spojila kresťanská zbožnosť s večernou modlitbou a rituál vstúpil do katedrálnych nešpor (večerných modlitieb).

да и҆ма́тъ, ꙗ҆́кѡ̂ вечерꙋ ѹ҆́же дости́гнꙋти́ неи́мꙋщїй: Во вечеръ же всѧ Ми́мошедшаго дне дѣ́ѧнїѧ Прежде Сна Бл҃гоговѣ́ннымъ такожде Бг҃омыслїемъ заключѝти́, ра[з]сꙋжда́юще что Бл҃гое? и҆́ что Ѕлое содѣ́ѧлъ Е҆стъ, ѿ Бл҃ги́хъ содѣ́ѧнныхъ да бл҃годари́тъ Бг҃ꙋ, ѿ Ѕлыхъ же да ка́етъ сѧ (Lach 2010a, 248).

O správaní sa počas bohoslužby Bazilovič píše: „Po znamení na bohoslužbu necháš všetko, čo budeš mať v rukách a ihneď sa ponáhľaš, aby si bol prvý v chóre ako v noci, tak aj cez deň. Keď odchádzaš z cely, otváraj a zatváraj dvere bez hrmotu. Počas spevu nezoslabuj hlas, ani sa nedokazuj inými ženskými tónmi, že spievaš sladko, ale usiluj sa zvyšujúc svoj hlas v sile ducha náležite chváliť Boha. Neopieraj sa ramenami o lavicu, ale mužne stoj so spojenými kolenami a chodidlami, neklaď lýtka na kolená, ani chodidlo cez chodidlo, nečítaj nahlas, kým sú iní ticho. Nestonaj, ani sa nebi nemierne do hrude, lebo to je zvyk pokrytcov. Pokloň sa a vyrovnaj sa rovnako ako ostatní. Buď posledný vždy, keď sa má sedieť, a buď prvý, keď sa vstáva. V chóre nerozprávaj, nesmej sa, nebuď roztržitý a zvedavý, ale tvoje pohľady nech vždy zostávajú upreté na tvoje nohy, aby si ničím neurazil pohľad anjelov. Keď dôjde k omylom, ty nikoho nekarhaj, ale zachovaj pokoj. Ak nastane buchot alebo šum, nevyvaľuj ihneď oči, ale vždy zostaň na tom istom mieste, nebuď rozrušený a hlučný. Ak príde potreba vyčistiť si nos alebo hruď, urob to slušne tak, aby si iným nespôsobil znechutenie. Nešpáraj sa prstami v ušiach a nose, ani si nečisti zuby, to je totiž náramne hanebné. Rukou pohybuj mierne, ak ťa bude svrbieť na tele. Neodídeš z bohoslužby, len v prípade naliehavej potreby. Na konci uvažuj o svojich nedostatkoch.“

[...] Facto signo pro Officio Divino dimittas omni, quæ erunt in manibus tuis, & primus esse in Choro semper contendas tam nocte, quam die. Exiens e cella fores sine strepitu apperi, & claude; In cantu non frangas vocem, aut fœmineis accentibus aliis te dulciter canere ostentes, sed vocem tuam in fortitudine spiritus exaltans, Deum tuum laudare satagas. Non adhæreas humeris ad sedilia, sed stans viriliter genibus junctis, & pedibus, nec tibias supra genua, neque pedem super pedem reponas. [...] Non legas alta voce dum tacent alii. Non

gemas, aut pectus ibi percutias immoderate, quia Hypocritarum hic mos est. Inclina, & erige te uniformiter cum aliis, semper cum sedendum est, tu sis ultimus, & primus in surgendo. In choro non loquaris, non rideas, non sis vagus, & curiosus, sed semper aspectus tui defixi maneant ad pedes tuos, ne in ullo obtutum Angelorum offendas. Cum ibidem errores contigerint, tu neminem corrigas, sed quietus persevera. Cum strepitus aut rumor acciderit, tu non eo statim occulos volve, sed semper in eodem statu perseveres, non sis inquietus, & strepitosus. Si nasi, aut pectoris indiges purgatione, tam discrete perage, ne aliis nauseam crees. In auribus, aut naribus non figas digitos, neque tibi dentes purgaveris, hoc enim valde indecorum est. Si pruritu corporis stimulatus fueris, caute manum admove. Sine urgente necessitate non recedas ab officio divino, in fine defectus tuos examina [...] (Basilovits 1802, 79-80).

Bazilovič v pravidlách určuje poriadok spoločnej modlitby mníchov aj v pôstom čase (bližšie o tom pozri Wilšinská 2019b, 132-133). V srbských pravidlách si môžeme všimnúť aj rôzne tresty, ak sa bratia počas bohoslužby dopustia vtipkovania, vyrušovania, omylov v čítaní či spievaní, napríklad ich postihne trest, že sa na jeden týždeň musia odlúčiť od ostatných bratov (Jovanović 1735, 17). V súvislosti s týmto autor osobitne vysvetľuje aj spôsoby a gestá pri moditbe (Basilovits 1802, 80-81). Ľudské ruky majú vo Svätom písme veľmi dôležité miesto. Medzi najstaršie kresťanské gestá pri modlitbe patria rozopäté ruky, postoj *orans* (z lat. modliaci sa) – je to gesto človeka volajúceho k Bohu. Rozopäté ruky sa často spájali s obrazom krídel – človek hľadá výšku, chce sa k Bohu vzniesť na krídlach modlitby. Pre kresťanov majú rozopäté ruky a ramená kristologický význam – Kristove rozopäté ruky na kríži sú vyjadrením jeho radikálnej poklony Otcovi, no zároveň sú širokým objatím, ktorým nás Kristus chcel pritiahnuť k sebe.[24] Pri vysvetľovaní viacerých spôsobov modlenia sa odvoláva na sv. apoštola Pavla: „Chcem teda, aby sa muži modlili na každom mieste a dvíhali čisté ruky bez hnevu a hádok,"[25]

[24] Porovnaj Jn 12,32.
[25] 1 Tim 2, 8.

rovnako tiež na sv. Augustína: „Znakom úcty a pokornejší spôsob modlenia je kľačať, rukami si udierať do hrude, obrátiť tvár a uprieť čelo k zemi. Za starých čias sa veriaci v modlitbe obracali na východ, aby sme zamýšľali chcieť sa vrátiť tam, kde bol zavrhnutý Adam, do raja v končinách na východe. Podľa Sokrata je spievanie antifón, žalmov a hymnov so striedajúcimi sa chórmi v chráme zavedené sv. Ignácom Bohonoscom, žiakom apoštolov a antiochijským biskupom. Od Teodorita je zasa známe,[26] že tento zvyk, ktorý bol prerušený v čase prenasledovania, obnovili Flavián a Diodor:

> *[...] Idque insignum reverentiæ, humilior adhuc orandi modus est flectere genua, manibus cedere pectus, & faciem humi volutare, collidereque frontem in terram. [...] Antiquitus fideles interorandum convertebant se ad orientem, [...] ut nempe cogitaremus nos reverti velle eo, quo abjectus est Adam, ad paradisum in plaga orientali situm. [...] Cantare in Ecclesia Antiphonas, Psalmos, & Hymnos Choris alternantibus, ait Socrates esse a sancto Ignatio Apostolorum discipulo, & Episcopo Antiocheno. [...] Quem morem persecutionum tempore interruptum per Flavianum, & Diodorum fuisse restaurantum, ex Theodorecto constat* (Basilovits 1802, 80-81).

Osobitne dôležitá bola modlitba v pôste spojená s inými tradičnými praktikami kresťanskej askézy. Týmto Bazilovič dáva do pozornosti hodnotu odriekania, ktorá pre mníchov i pre všetkých kresťanov predstavuje jednu z prvoradých cností. Jedlo a pokrmy pre vtedajších východných mníchov sa varili z mlieka, vajec, masla, rýb, zeleniny a ovocia. V pôstnom čase naopak sa raz varilo s olejom a inokedy pozostávalo len zo suchej a nevarenej stravy. Zdržanlivosť od mäsa bola zavedená dávnym zvykom, ktorý nadobudol časom platnosť. Refektár (spoločná jedáleň mníchov) fungoval dvakrát denne s výnimkou obdobia pôstu (viac o tom pozri Wilšinská

[26] U kresťanov zaviedli tento spôsob spievania podľa svedectva historika Teodorita najprv antiochijskí presbyteri Flavián a Diodor v Antiochii, naopak, podľa svedectva iných je tento spôsob spievania zavedený v Antiochii, ale neučinili to Flavián a Diodor, ale Ignác Bohonosec.

2019b, 136-137).[27] Ak sa zistilo, že niektorý z bratov bol opitý a zapríčinil hádku, nasledujúce tri dni nemohol nič piť a musel vytrvať v tichosti. V srbských pravidlách ho v prípade opitosti postihol trest vo forme pôstu počas dvoch týždňov v prípade, že sa toho dopustil v kláštore. Ak sa prečinil mimo kláštora, dostal dvojnásobný trest (Jovanović 1735, 66). Pôst Bazilovič predpisuje aj v manželských zväzkoch. Žiaden manžel totiž nedbá na nástrahy strojené proti manželstvu, ale dôverne hľadí na manželku, ktorá zachováva pôst. Manželka neupadá do žiarlivosti a s láskou hľadí na manžela, ktorý sa postí:

> *[...] Nullas maritus suspicatur jugio strui insidias, conspiciens uxori familiare jejunium. Non contabescit uxor zelotypia, cernens maritum amplecti jejunium [...]* (Basilovits 1802, 174).

O poslušnosti Bazilovič hovorí ako o prvej a zároveň najvyššej cnosti (Basilovits 1802, 37). Ako ďalej v pravidlách píše, aj sám Kristus bol podriadený svojim rodičom a pokoril sa poslúchajúc až do smrti.[28] Mních dodržiavajúci poslušnosť už viac nerozhoduje sám o sebe. Citované pasáže sú v tomto prípade identické aj v srbských pravidlách hneď na začiaktu kapitoly venovanej poslušnosti (porovnaj Jovanović 1735, 7). V rehoľnej sfére sa mnísi sľubmi zaväzujú poslúchať predstaveného, v ktorého vôli chcú objaviť vôľu Božiu. Preto dáva špeciálne do pozornosti dokonalú poslušnosť voči predstaveným, pretože mních v dokonalej poslušnosti ukazuje silu svojho sľubu. Pred očami musí mať neustále obraz Krista, svojho Učiteľa. Upozorňuje, že ten, ktorý sa búri a protirečí, odporuje samému Pánovi:

> **Совершенное Послꙋшанїе Крѣпостїю Ѿбѣта Своегѡ̂ Монахъ показати́ хотѧщ: Ѿбразъ Оу҆чи́телѧ Своегѡ̂ Хр҃та, всегда пре҆д ѡ҆чи́ма свои́ма и҆мѣти́ долженъ. Самъ же Хр҃тосъ Роди́телемъ свои́мъ пови́нꙋѧ сѧ бѣ. Сми́ри́**

[27] Mnohé svedectvá cirkevných Otcov Bazilovič uvádza preto, aby dodal odvahu mníchom svojej doby, ktorí nežili podľa týchto predpisov tak úplne bezproblémovo. Po Bazilovičovej smrti baziliáni požiadali miestneho biskupa o povolenie jesť mäso, ktoré im dovtedy, samozrejme, nebolo povolené z dôvodu askézy. Svedčí to aj o poklese ich schopnosti dodržiavať mníšsku askézu.

[28] Porovnaj Lk 2, 51; Flp 2, 8.

себе, Послꙋшли́въ бывъ даже до См҃рти́. [...] (Lach 2010a, 240).

Ďalej píše, že tak ako sa ovce podriaďujú svojmu pastierovi a nasledujú ho tam, kam ich vedie, tak aj mnísi musia nasledovať svojich predstavených dodržiavajúc všetky rozkazy.

[...] Послꙋшанїе даже до Смерти́ грани́ти́ долже́нъ непрекословнѡ̂: Пови́нꙋйте сѧ рече: Наставни́комъ ваши́мъ, и̂ покарѧи̂тесѧ, тїи́ бо бдѧ́тъ ѡ̂ Дш҃ахъ ва́ши́хъ, ꙗ҆́кѡ́ слово во[з]дати́ хотѧще, да со радостїю сїѧ творѧтъ, а̂ невозди́хающе, нѣ́стъ бо полезнѡ̂ вамъ сїе /:Ко Еврее[м] гї҃:зї҃ :/ ꙗ҆́коже Ѻ҆́вцы пови́нꙋю[т] сѧ Пасти́рю Своемꙋ грѧдꙋще понемъ, камо ведете ѧ҆́, тако настоѧтелемъ свои́мъ послѣдовати́ должны Подлеглїи́ Повелѣ́ваемаѧ и̂сполнѧюще [...] (Lach 2010a, 240-242).

Novici sú vedení v duchovnej askéze pod dohľadom odborného predstaveného, ktorého povinnosťou je dôkladne prečítať mníšske pravidlá sv. Bazila a vysvetliť im, čo znamenajú pojmy ako chudoba, poslušnosť, čistota, etc.[29] S horlivosťou ich učí venovať sa duchovným rozhovorom, ukazuje im prísnu cestu, ktorá vedie k večnému životu, učí ich cnostiam a povzbudzuje ich v akejkoľvek ťažkosti a askéze. Usmerňuje ich v lektúre, cirkevnom zbore a modlitbách. Učí ich písať a študovať do hĺbky aj iné vedy. Musí ich tiež učiť dobrému správaniu, poriadku pri stole, ako obsluhovať, jesť, sedieť, rozprávať, komu a ako vzdávať úctu, etc. A napokon im musí často opakovať ôsme z Bazilových obšírnych pravidiel o neustálom zriekaní sa samého seba. Bazilovič pokladá monastiere za skutočné školy trpezlivosti a mnícha vníma ako mučeníka, ktorý trpí všetky protivenstvá svojich spolubratov:

Monasteria Scholæ sunt patientiæ, in quibus a mane usque ad vesperam Religiosus nihil expectare debet aliud, quam vexationes, ac molestias: quas bonus Athle-

[29] Askézu v tomto kontexte chápeme ako akékoľvek cvičenie (telesné, rozumové či morálne), ktoré sa vykonávalo určitou metódou na dosiahnutie pokroku.

ta patienter suffert: „Beatus, qui propter Deum quotidie maledictis, & convitiis lacessitus vim sibi fecerit, ait sanctus Climacus, hic enim cum Martyribus tripudiat, & Angelis parem considentiam, & gloriam merebitur.“ Beatus Monachus, qui se ipsum omni ignominis, omnique abjectione dignum horis singulis existimat; Beatus, qui voluntatem suam ad finem usque mortificat, Vere enim deletis pristinis peccatis, ac pœnis æque in professione, ac Baptismo in filios Dei adoptamur (Basilovits 1802, 118).

Stavať sa na odpor a vzpierať sa príkazom predstaveného je znakom slabej viery, neistej nádeje, spupnosti a bezočivosti mravov.[30] Zároveň s týmto autor udáva množstvo príkladov: Podľa svedectva Sulpicia, keď akýsi brat žiadal o prijatie do spoločenstva, Otec mu začal mnoho nariaďovať, jeho výchovné úlohy boli prísne, jeho nariadenia natoľko obťažné, že nik nebol taký trpezlivý, aby ich dokázal naplniť. Otec chcel dokázať jeho dôveru a prikázal mu vojsť do rozpálenej pece, ktorá bola pripravená na pečenie chlebov. On však neváhal počúvnuť rozkaz, ba naopak, bez váhania odrazu vstúpil v ústrety plameňom, ktoré pred ním zmizli po tom, čo zvíťazila jeho odvážna dôvera, a on tak unikol pred skazou. Inému bolo nariadené, aby počas troch rokov zavlažoval vyschnutú halúzku, až napokon halúzka rozkvitla. Iný zase na rozkaz musel verejne vyrozprávať všetky svoje ťažké hriechy:

Cum quidam frater suscipi se rogaret in congregationem referente Sulpitio. Abbas multa cœpit ei proponere; graves esse illius disciplinæ labores, sua vero dura imperia, quæ nullius facile posset implere patientia. [...] Ille vero his terroribus nihil permoveri, sed magis omnem obedientiam ita polliceri cœpit, ut si eum Abbas in ignem ire præciperet, non recusaret intrare. Quam illius professionem, ubi Abbas accepit, non cunctatus probare, jubet eum in clibanum, qui coquendis panibus parabatur intrare. At ille non distulit parere

[30] Aj význam škapuliara a jeho špecifické nosenie symbolizoval poslušnosť. Sňatie škapuliara bolo ako sňať zo seba Kristovo jarmo, i.e. búriť sa autoritám.

> *præcepto; sed statim medias flammas nihil cunctatus ingressus est. Quæ mox tam audaci fide victæ, veluti illis quondam Hæbreis pueris, cesserunt, & confestim fugit incendium. Alter virgam aridam per triennium jussus est rigare donec tandem virga hæc effloruit. Alter peccata grandia sua publicæ jussus enarravit* (Basilovits 1802, 33-34).

O nič menšiu pozornosť Bazilovič prikladal mníšskejskromnosti. Sväté písmo jasne učí, že novic musí pred mníšskou profesiou zanechať všetky svetské dobrá: „Ak chceš byť dokonalý, choď, predaj, čo máš, rozdaj chudobným a budeš mať poklad v nebi. Potom príď a nasleduj ma!“[31] Treba byť skromný aj v odievaní a stravovaní. Referuje na sv. Bazila, že treba žiť skromný život, byť slobodný a oslobodený od každej svetskej starosti, nehnaný túžbou po žene a starosťou o deti, lebo to totiž nie je v súlade s vojskom:[32]

> *[...] Pauper tibi vivatur vita, liber sis, & solutus omni cura sæculari, non te stimulet fœminæ cupiditas, non cura liberorum; hæc enim impossibile est consistere, cum hac nostra militia* (Basilovits 1802, 49).

Autor pripomína povinnosť nevlastniť nič, čo by bolo pre osobný prospech mnícha, ani nemyslieť na majetok. Naopak, má sa zbaviť vlastníctva pozemských vecí. Mnísi majú mať všetko spoločné. Mních, ktorý sľubuje chudobu Bohu, s tým, že zomrel vo svete, nemá nič vlastniť. Objekty len používa, nie sú jeho majetkom a nemá nad nimi žiadnu moc. Bazilovič osobitne hovorí o hriechu vlastníctva, o tzv. narušiteľoch chudoby. Ďalej uvádza, že tí, ktorí sú vyslaní pýtať almužnu, ktorú dostávajú od dobrodincov ako zasvätení Bohu, majú na ňu dávať dobrý pozor a následne odovzdať predstavenému. Nik si ju nemôže skryť pre seba, pretože by išlo o rúhanie a porušenie sľubu. Keď tí, ktorí sú poslaní pýtať almužnu, prídu na nejaké miesto, ako prvé sa prídu predstaviť miestnemu kňazovi a začnú len v prípade, že im kňaz dá súhlas a povolenie. Príkaz majú splniť príklad-

[31] Mt 19, 21.

[32] V tejto súvislosti je zaujímavé použitie latinského slova *militia* s odkazom na mníšsku komunitu. Bazilovič tiež konštatuje, že vstúpiť do kláštora nie je ľahká úloha. Inokedy toto rozhodnutie prirovnáva aj ku krátkej vojenskej bitke a mnícha nazýva Kristovým vojakom.

ným spôsobom a sú povinní preukázať rešpekt pred týmto kňazom. Musia sa snažiť s nikým sa nehádať a ani len rozprávať sa, ale vo všetkých svojich skutkoch prejavovať pokoru a úctu. Pokiaľ ide o všetko, čo mních počuje alebo vidí, keď je vyslaný, má mlčať, pretože klebety a ohováranie budú odsúdené. Namiesto toho musí mať mních vo svojom srdci horlivú lásku a žiť so všetkými v mieri (bližšie o tom pozri Wilšinská 2019b, 127-129).

Človek je stvorený na Boží obraz a v tom je jeho hodnota a nesmierna cena. Bazilovič vysvetľuje, že dobrotivý Boh starajúci sa o našu spásu rozlíšil ľudský život na dva životné spôsoby, a to na manželstvo a panenstvo, pričom prvý ostáva pri výchove potomstva, druhý v zdržanlivosti a panenstve. Pri panenskom a manželskom stave Bazilovič vo svojej práci uvádza, že mnohí nerozumejú výrazu, že kráľovstvo nebeské patrí cnostnému človeku a že len málokto si vyberie panenský stav, keďže je to najmä pre mladých ľudí ťažšie:[33]

> *Eunuchiam, quæ propter regnum Cœlorum est, non omnes capiunt: qui eam possederit, in terra honorabitur; & in cœlis ab Excelso coronabitur, inquit, unus ex sanctis Patribus, sed pauci per hanc viam recte ingrediuntur, quia supra modum ardua maxime juventuti* (Basilovits 1802, 67).

Na inom mieste udáva slová sv. Bazila: „Ženu nepoznám a nie som panic.“ Tak veľmi spoznal, že telesná neporušenosť nespočíva tak v zdržanlivosti od ženy ako v čistote srdca, ktoré naozaj neprestajne chráni neporušenú telesnú svätosť ako zo strachu pred Bohom, tak aj z lásky k čistote (Basilovits 1802, 158). Bazilovič sľub čistoty duše i tela pokladá za najvyšší stupeň mníšskeho života, ktorým sa mních podobá anjelom. Treba, aby si mních starostlivo chránil čistotu ako ľaliu medzi tŕňmi, a to v ustavičnej askéze, zdržanlivosti a v umŕtvovaní tela, i.e. uniknúť hriechu pahltnosti, rozmanitosti pokrmov, žiadostivosti, nestriedmemu pitiu vína, v ktorom je prítomné smilstvo a priateľstvu so ženami, pretože víno a ženy i rozumných vábia na zlé chodníčky:

[33] Porovnaj Mt 19, 10-12. „Jeho učeníci mu povedali: „Keď je to takto medzi mužom a ženou, potom je lepšie neženiť sa.“ On im povedal: „Nie všetci pochopia toto slovo, iba tí, ktorým je to dané. Lebo sú ľudia neschopní manželstva, pretože sa takí narodili zo života matky, iných takými urobili ľudia a iní sa takými urobili sami pre nebeské kráľovstvo. Kto to môže pochopiť, nech pochopí.“

> Чи́стота дш҃ы, и҆ тѣ́ла ѡ҆бѣ́щанна, є҆стъ высочайшїй Степенъ Мона́шескаго жи́тїѧ, и҆мже ᲂу҆подоблѧе[т] сѧ А҃ггелом Монахъ, сїю ꙗ҆́кѡже крїнъ посредѣ тернїѧ ѿпаснѡ̂ храни́ти́ долженъ. А҃. Непреста́нными́ подви́гами́, воздержа́нїемъ, ᲂу҆мерщвле́нїемъ, порабощенїемъ тѣ́ла, є҆же є҆стъ бѣ́гати́ ѡ҆бжи́рство, Брашенъ разли́чїѧ, Сластолюбїѧ, Бе[з]мѣрнагѡ̂ Вїнопи́тїѧ, во не[м]же Блꙋдъ, жен́скаго содрꙋжес[т]ва, вїно бо и҆ жены, и҆ разꙋмныхъ дѣ́лаютъ ѿстꙋпники́, ѿ сюдꙋ положи́ти́ завѣтъ ѡ҆чи́ма свои́ма є҆же не поми́шлѧти̂ на Дв҃ицꙋ [...] (Lach 2010a, 244).

Bazilovič pokladá za hriech aj lenivosť a upozorňuje mníchov, aby sa jej vyhýbali, lebo z nej vzniká zlo a rodia sa nebezpečné myšlienky, naopak, mnísi sa musia starať o čistotu a odháňať nečisté myšlienky v horlivých a neustálych modlitbách a v duchovnej lektúre. Majú sa držať ďaleko od kníh, rozhovorov i obrázkov, ktoré podporujú žiadostivosť. Neustále musia myslieť na to, že nik neuzrie Boha, s výnimkou toho, ktorý bude mať čisté srdce.[34] Ďalej vyjadruje obdiv citujúc: „Kto by neobdivoval tých, ktorí sa s ohľadom na najvyššiu filozofiu zriekli zákonom dovolených manželstiev, potlačili prirodzené túžby a nedbali na synov a vnukov?“:

> *[...] Quis enim non demiretur in ipsis, quod intuitu summæ Philosophiæ conjugibus lege concessis renuntiaverint, naturales voluptates calcaverint, ad filios, ac nepotes non respexerint [...]* (Basilovits 1802, 5).

Ani Rutský a neskôr ani Bazilovič nepokračovali priamo v línii ruského mníšstva. Vo svojich kláštorných predpisoch sa neodvolávali na veľké postavy ruského monasticizmu a na ich pravidlá. Do úvahy prichádza, ako píše M. Lach, že sa Rutský chcel odlíšiť od ruskej ortodoxie, proti ktorej bojoval za zachovanie únie s Rímom. U Baziloviča bolo pravdepodobne toto odlúčenie motivované pokusom vyhnúť sa obvineniu z rusofilizmu, ktoré mohlo byť neprijateľné zo strany rakúskej monarchie (Lach 2010a, 72). Z tohto dôvodu sa pre inšpiráciu obrátil na pravoslávne mníšske pravidlá zo

[34] Bazilovič predpisuje rôzne lieky proti nástrahám telesnej žiadostivosti: bázeň pred Bohom, vigílie, modlitby, slzy či spánok na zemi.

srbského prostredia, ktoré už malo svoju vlastnú štruktúru a hierarchiu (porovnaj Lach 2010a, 90-91). Z úvodnej analýzy je táto skutočnosť evidentná už zo samotného usporiadania Bazilovičových pravidiel, ktorých štruktúra je priam identická so srbskými pravidlami. Na prvý pohľad je však zrejmé, že srbské pravidlá sú predsa obšírnejšie a, podľa nášho názoru, na mnohých miestach vypracované oveľa precíznejšie a konkrétnejšie. Ak sa sústredíme na rozdiely, tak napríklad kapitoly o noviciáte sú v srbských pravidlách umiestnené hneď na začiatku, pričom Bazilovič začína stále akcentovaným sľubom poslušnosti. Iné usporiadanie platí tiež pre nariadenia pre novicov, igumenov a protoigumenov, navyše v srbských pravidlách nachádzame aj kapitoly venované apostáze, premiestneniu bratov z monastiera do iného monastiera či smrti a pohrebom bratov.

Mníšstvo prinášalo do každodenného života tradičné kresťanské hodnoty ako pokoru, lásku, skromnosť, askézu a pestovanie ďalších kresťanských cností. Je evidentné, že Bazilovič vo svojich dielach obhajuje hodnoty mníšskeho života a snaží sa ich aplikovať na každodenný život kresťana. Autorovi veľmi záležalo na tom, aby ukázal, že hodnoty inšpirované mníšstvom nezostávajú výhradne na cirkevnej pôde, ale prerastajú z kresťanských komunít ďalej do spoločnosti a medziľudských vzťahov. Preto aj napriek historickému odstupu môžeme konštatovať, že v asketickej tvorbe Joannikija Juraja Baziloviča nájdeme vzácne posolstvo o tradičných kultúrnych a duchovných hodnotách, ktoré si celý slovanský svet dodnes ctí a zachováva.

Ľubomíra Wilšinská, Bratislava

II. Hodnoty a antihodnoty v jazykoch, folklóre a tradičnej kultúre Slovanov
Values and Anti-Values in the Languages, Folklore and Traditional Culture of the Slavs

DOI 10.31168/0434-3.2.1

II. 1. Аксиологическое исследование «негативного» в языке и традиционной культуре славян[35]

Вступление

В рамках международного исследовательского проекта «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире» ученые разной филологической и исторической специализации на разном материале различных временных периодов в течение двух лет (2018–2019) изучают иерархию ценностей ряда славянских стран. Внимание ученых сосредоточено преимущественно на ценностных концептах, входящих в витальные, базовые, моральные и этические, эстетические и природные аксиологические сферы. Исследуются такие ценности как «здоровье», «жизнь», «время», «язык», «любовь», «семья», «храбрость», «чистота», «вера», «огонь», «земля», «монашество» и др. Рассматриваются и негативные понятия, противопоставленные ценностям, – болезни, демоны, грехи. В этой совместной работе мы будем исходить именно из негативной оценки, начиная исследование не с ценностей, а с антиценностей.

[35] Авторская работа И.А. Седаковой выполнена по гранту РФФИ № 18-512-76003 «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире» в рамках Программы ERA.Net.RUS Call 2018 (проект #472–LED-SW). Авторская работа К.Мичевой-Пейчевой выполнена в рамках проекта „Езикова и етнокултурна динамика на ценностите в славянския свят“, #472-LED-SW; ДО 02/5 от 24.07.2018 г. – 2020 г. Програма ERA NET RUS.

В предыдущих наших работах анализ многочисленных примеров позволил сделать вывод, что ценность при определенных условиях может переходить в свой антипод и превращаться в антиценность (Седакова 2015, Мичева-Пейчева 2013). Аксиологические показатели зависят от времени и места создания текста, его вида (письменный, устный), темы и жанра, от степени проявления оцениваемого качества или свойства (недостаток или излишество обычно негативны), от собственно языковых параметров: от словосочетания, идиомы, в случае речевого употребления – от интонации и др. (Седакова – Китанова – Женюх 2019). Целью данной работы является изучение обратного перехода: как из сведений о негативном можно вычленить позитивное, будет ли это только прямая антонимическая противоположность ценностного концепта или картина окажется сложнее.

В наши задачи входит отобрать заведомо «отрицательные» ценности и показать, как из негатива воссоздается позитивное, желаемое, важное и ценное. Нас интересует, какие логические и семантические модели здесь работают и насколько это важно для понимания характера ценности. Мы обратимся к традиционной культуре славян, которая представлена в этнолингвистических словарях, совмещающих языковые, фольклорные и этнографические данные, а также конкретно к терминологической лексике апокрифических молитв и их лингвистическому анализу.

Аксиологическое исследование «негативного» на материале этнолингвистических словарей

Основанием для данного исследования послужили три словаря, которые, будучи тесно связанными с народной культурой, отражают традиционные ценности, их иерархию и взаимосвязь.[36] Это пятитомное издание «Славянские древности. Этнолингвистический словарь» (1995 – 2012), начатый при жизни Н.И. Толстого и выходящий под его общей редакцией (СД 1995 – 2012), «Словарь народной духовной культуры болгар» З. Барболовой, М. Симеоновой, М. Китановой и др. (Барболова – Симеонова – Китанова 2018, далее СБ) и «Словарь ма-

[36] Тот факт, что этнолингвистические словари могут служить материалом для обобщения и дальнейшего исследования традиционной культуры и ее языка, прекрасно доказывает работа А.А. Плотниковой (Плотникова 2015).

кедонской традиционной культуры» Л. Макарийоской (Макаријоска 2016, далее СМ).[37] Словари опираются на «этнолингвистическую» оптику, структурируют (хотя и в разной степени) языковую картину мира и тем самым позволяют выявить аксиологическую систему народной культуры.[38] Пятитомный словарь СД составлен на общеславянском материале, два другие словаря, СБ и СМ, хотя значительно отличаются по составу словника, отбору и представлению материала от СД, достаточно полно отражают болгарскую и македонскую традиции. Болгарский и македонский словари опираются на диалектные слова – в словниках доминирует традиционная лексика, чаще всего привязанная к какому-либо региону. «Славянские древности», скорее, словарь общего энциклопедического характера, его словник составлен из понятий, собственно терминология дается внутри крупных словарных статей. Каким образом можно отобрать негативную лексику и как обнаружить в понятиях негативную составляющую?

С.М. Толстая в своей статье об оценке и аксиологии в языке и культуре отмечает специфику языка традиционной картины мира. В «обычном» языке, вне контекстов народной традиции, можно говорить о словах с наличием оценки (прежде всего это прилагательные *хороший*, *плохой*, *умный*, *глупый*) и словах дескриптивных (описывающие предмет или явление нейтрально – *красный*, *большой*). В языке традиционной культуры, с его повышенной, как отмечает С.М. Толстая, аксиологичностью, оценка (в других словах, семиотический маркер, это зависит от языка описания) содержится значительно чаще, ее получает больший набор прилагательных, а также существительные, глаголы и даже числительные. Это обусловлено тем, что оцениваются все явления окружа-

[37] Отметим на примере этих словарей развитие научного подхода к изучению традиционных ценностей в архаических культурах. В словаре «Славянские древности» почти не говорится об аксиологии, ставятся цели описания и реконструкции славянской культуры; болгарский труд объявляется энциклопедическим словарем терминов, связанных с традиционными болгарскими ценностями, и в этом, по замыслу составителей, его значимость. Македонский словарь на первое место выдвигает идею фиксации и сохранения культурного наследия, что само по себе является зонтичным термином для традиционных ценностей, но именно об аксиологии в предисловии не говорится.

[38] На эти словари, особенно на «Славянские древности», вышли и выходят рецензии, позволяющие сопоставить теоретические посылы авторов и их лексикографическое решение (Попов 2000; Niebrzegowska 2000; Березович 2005; Žeňuchová 2013; Седакова 2019; Ѓорѓиоска 2017).

ющего мира, конкретные и абстрактные, одушевленные и неодушевленные, реальные и мифологические – растения, животные, время и место, «профессионалы» (*кузнец*) и демоны (*леший*). Безусловно, «народная» оценка не только значительно шире по охвату явлений, но и значительно отличается от «естественно-научной» (Толстая 2015: 15-16). Так, *кривой (косой), хромой, безбородый (*болг. *кьосав* «мужчина без растительности на лице»*)* и другие отклонения от человеческой анатомической нормы не только интерпретируются как негативные, но и проецируются на регламентацию поведения людей с особенностями развития. Носителям этих свойств приписываются нежелательные характеристики, в связи с чем их участие в социальной и ритуальной жизни значительно ограничивается. В оценке некоторых животных и растений апокрифически «прописаны» негативные качества, связывающие их с библейской историей, ср. например *осина*. Этот ряд примеров специфики оценки фактов славянской народной культуры может быть значительно продолжен.

В словниках трех упомянутых выше этнолингвистических словарей мы видим, что имеем дело с разными принципами представления понятий, их оценки и системы ценностей. СД оперирует инвентарем духовной культуры, то есть родовыми понятиями, а лексика (и не вся, а основные номинационные модели) представлена в словарной статье. Македонский словарь – это словарь диалектной лексики с этнолингвистическим толкованием, при этом в него включены и слова, которые обозначают объекты и реалии, не имеющие символических коннотаций и не подлежащие оценке. Болгарский же словарь занимает срединное место между СД и СМ – он также основан на диалектной лексике, но вся она по существу является культурно-терминологической и соответственно толкуется в контексте болгарской традиционной духовной культуры.

Этнолингвистические словари дают нам различные возможности для обнаружения и анализа негативно окрашенной лексики. Болгарский и македонский словники содержат больше собственно лексем, поэтому из них несложно эксцерпировать негативную лексику, образованную при помощи формальных средств – общеславянских отрицательных частиц *не-*, *без-/бес-*.[39] Единообразия в представле-

[39] В болгарском и македонском языках, особенно в их диалектах, встречаются словообразования с суффиксом «отсутствия признака» турецкого происхождения съз/суз (кутсуз, късметсъз «несчастливый, неудачный», урсуз «плохой, проклятый» от тур. корня uğur “удача”), однако в этнолингвистических словарях они не представлены как отдельные словарные статьи. В МС находим бескасметен, несрекḱник, в БС – нестрекя, нещастие.

нии отрицательной лексики в трех словарях в целом нет, но все же некоторые позиции сходятся. Русской обобщающей статье *бесплодие* соответствуют болг. и макед. словарные статьи *бездетка*, *безродна, бесчедница* «бездетная женщина»; русской статье *безбрачие* – макед. *безбрачен,* в БС – *стара мома*, *заходница* и другие термины с корнем *ход-*. Подробной статье в СД *бессонница* соответствует болг. *безсъницата* (как мифологический антропоморфный персонаж, с указанием другого термина *горска майка* «лесная мать»). В МС есть статьи *бездомник, бескуќник,* «бездомный», тогда как в рус. и болг. такое понятие не выделяется, но в СД есть подробная статья *дом*, в БС *къща* как «дом» (и соответственно потенциально его отсутствие) не приводится, к этому слова дается отсылка к *задруга* «большое семейство».

Однако не всегда приставка *без-/бес-* придает негативное значение словообразованию, ср. растение «бессмертник» (показательно, что в болгарском языке диалектным синонимом *безсмъртниче* будет *невехниче* «неувядающее», также с отрицательной частицей) ср. также св. Кузьма и Дамиан как болг. *безсребърници*, болг., макед. *беспаричници*.

Отрицательная частица *не* создает в БС и МС целую группу слов с отрицательными коннотациями, однако в СД отдельной статьей идет только *невидимый*, остальные отрицательные понятия представлены в бинарных оппозициях (но и их немного): например, «чистый – нечистый». БС и МС, следуя принципу приведения диалектной лексики в качестве опорных слов в статьях, изобилуют словообразованиями с *не-*: болг. *нечиста* (о женщине с месячными, о недевственной невесте), *неверен* и *некръстен*, *неверник* (*антихрист*), *невет* («злой дух»), *неволя* («несчастье», «болезнь»), *нежет / нежит* («болезнь»), *немощ* («злой дух, отнимающий голос»), *немощийка* («болезнь») и др. Эпитет *нечист* встречается во множестве словосочетаний: *нечисти мъртъвци, нечисти сили, нечисто място* и др. МС содержит три слова с корнем *нечист*: *нечистиот* о дьяволе*, нечиста крв* (о крови в процессе родов) и *нечисто место.* При этом приводится много слов с отрицанием не- в сочетании с другими корнями: *неарни денове* («нехорошие дни»), *небидник* («проклятый»), *небидница* («проклятая»), *неблагословен, неверник* («изменщик»)*, нежит* (недомогание, когда болит всё тело) и др.

Как и в случае с *без-/бес-*, приставка *не-* может обозначать позитивные свойства и качества: болг., макед. *неволка*, *непразна* (макед.) *несама* «беременная», *неначената, ненапита вода* «неначатая вода, которая используется для гаданий и ритуалов», *невина* «честная девушка» и др. В русском эта негативная лексика уходит под другие

заглавные слова: «чистый – нечистый», «девственность», «бритье» и др., не все из которых имплицитно оценочны. Их аксиология раскрывается в словарных статьях через подробное описание поверий, ритуалов, запретов, через фольклорные тексты.

В ряде случаев частицы *не-* и *без-* используются для образования эвфемистических наименований для табуированных понятий, состояний (как выше о беременной), животных, персонажей и пр., подробнее см. Китанова (2019, 160).

Очевидно, что из этой негативной лексики можно вывести позитивное – это то, «чего нет»: брак, ребенок в браке, девственность, дом входят в число ценностей. Прилагательные с отрицательными частицами носят более обобщающий аксиологический характер – свойства, ими обозначаемые (*чистый*, к примеру), получают в народной картине мира метафорическое значение, которое не сводится к гигиене. Как видно из вышеприведенный примеров, нечистыми могут быть определенные («опасные») места, так именуются демоны (ср. *нечисть*) и др.

Несколько иная ситуация наблюдается со словами, не имеющими формального отрицания, но изначально содержащими негативную семантику. Они приводятся в болгарском и македонском словарях в составе народных терминов. Так, прилагательное «плохой» (болг. *лош*) включено в БС: *лош вторник (черен вторник), лош ден (недобър)* с примерами: *Хората родени през лошите дни са болни и нещастни* (Люди, родившиеся в “плохие” дни, больные и несчастливые). Словосочетание *лоша вода* «плохая вода» объясняется в БС следующим образом: *Водата в извор, около който расте бръшлян и хмел или от която пият вода след залез слънце* (Вода в источнике, возле которой растет плющ и хмель или которую пьют после захода солнца). Число словосочетаний с прилагательным *лош* в БС очень велико: *лоша среща* «несчастливая встреча», *лоша спооода*[40] («несчастливый визит»), *лошави очи* («глазливый, тот, чьи глаза могут урочить»), *лошеуту* («нечистая сила») и др.

В МС количество словосочетаниям с *лош* также велико. Кроме идентичных болгарским представлений *лош полаз* («несчастливый визит», см. болг. *спооода*), *лоши очи* («глаза, способные урочить»); приво-

[40] Речь идет о ритуальном первом посещении, приуроченном к определенным календарным праздникам, от которого зависит удача и благополучие дома в следующем году.

дится значительный инвентарь болезней: *лоша болест* («эпилепсия»), *лоша болка* («туберкулез») и др.

В СД отдельной статьи «плохой» нет. Очевидно, что эта лексика включена в статьи *встреча*, *полазник*, *сглаз* и др., кроме того, собственно лексеме *плохой* соответствуют его многочисленные культурные синонимы «нечистый», «несчастливый», «неудачный» и пр. Безусловно, подобные прилагательные используются и в языке духовной культуры болгар и македонцев, обозначая антиценности, но, как говорилось, они приводятся в отдельных словарных статьях.

Переходим к понятиям, которые вне традиционной культуры воспринимаются исключительно как антиценность. Так, *грех* в христианской парадигме ясно очерчен и сформулирован в противовес добродетелям, ценностям. Однако архаическая, дохристианская картина мира сохранила не столь четкое его определение: грех не только не всегда соотносится с религиозностью, но вообще может обозначать «ошибку», неверное поведение, незначительный проступок (а чаще с неправильным поведением), подробнее см. Толстая (2000).

Известны и другие расхождения в оценке явлений и событий, и их немало. Так, действия с негативной оценкой, например, *бить*, в ритуальной жизни получают позитивную оценку: бить посуду – к счастью, бить (хлестать) входит в сценарий праздничных обходов на Рождество или Новый год и др. Еще одно антиценностное действие – *красть* в традиционной обрядовой системе также оценивается положительно. «Кража» годовалого ребенка у болгар обязательна (с последующим выкупом) для его счастливого матримониального будущего. Подобные ценностные аспекты развиты у действия *обманывать*, применительно к ритуалам, имеющим нередко обережную функцию (ср. также о неоднозначности паремиологической оценки лжи в разделе Марии Китановой в этом сборнике).

Отметим еще одну особенность оценки, в том числе и негативной. Так, в СД отрицательное входит в статьи о бинарных оппозициях («мужской – женский», «молодой – старый», «новый – старый»), но нередко оценочный статус определить нельзя. Все члены этих оппозиций аксиологически амбивалентны, они получают негативную или позитивную оценку в зависимости от фольклорно-этнографического контекста и магических свойств, приписываемых объектам с этими характеристиками.

Безусловно негативными в народном представлении являются болезни и демоны. Терминология недомоганий и нечисти раскрывает

языковые возможности аксиологической экспрессии и в то же время отражает процессы эвфемизации и табуирования. Нередко название болезни совпадает с демоном, который его причиняет, причем это относится и к недомоганиям психологического свойства, например, *испуг* (болг. *страх*, макед. *страв*), ср. соответствующие заговоры «от испуга», которые приведены в СД, БС и МС. Подробнее об этих явлениях см. ниже в части об апокрифических молитвах и в разделе о чешских и словацких болезнях М. Валенцовой и К. Женюховой.

Демонология, богато представленная в трех этнолингвистических словарях, заведомо антиценностная, позволяет сделать выводы о сущности народной аксиологии. Терминология демонов в СД, БС и МС нередко включает в себя лексику с негативной окраской или с отрицанием ценности (см. выше о *нечисти*), а также с негативными коннотациями. Так, обозначениями сезонных демонов *караконджул*, известных болгарам, македонцам и другим балканским народам, являются «грязные» (болг. *мръсни*), нечистые (болг. *нечисти*), «поганые» (болг. *погани*), «внешние» (болг. *външни*) и др. Сами термины *караконджул, караконджо* в народной этимологии возводятся к турецкому *kara* «черный», что безусловно составляет аксиологическую пару ценностному белому, «чистому» цвету (Седакова 2002). Эти демоны вредят лишь тем, кто появляется после захода солнца на улице, кто оказывается вне дома в опасных локусах, не носит с собой отгонных средства (чеснока) и др. Очевидно, что во многом народная аксиология привязана к определенной логике событий – из одного следует другое. Соблюдение порядка, наличие добродетелей, христианских ценностей обеспечивает здоровое и благополучное существование.

Приведем короткий текст, записанный от болгарской информантки бабушки Северины 90 лет, которая объясняет, почему она так долго живет на свете и находится в относительном здравии:

> *– Каква е тайната на толкова дълъг живот, бабо?*
> *– Не съм правила на никой зло, била съм добра, на всеки пътник, кой е идвал при мене, не съм затворила вратата. Питала съм го, дали е гладен, дали иска да яде. Нямам душмани, не мразя никой. Господ ми е дал да живея, не мога да кажа нищо. На лекар не съм ходила, не мразя тоя свят.*
>
> « В чем секрет твоего долголетия, бабушка?
> – Я никому не делала зла, всегда была доброй,

всем странникам, каждому, кто ко мне приходил, – я перед ними не захлопывала дверь. Спрашивала, голоден ли он, хочет ли есть. У меня нет врагов, я никого не ненавижу. Господь дал мне жизнь, не могу ничего сказать. К врачам не ходила, я не ненавижу этот мир».

(Facebook. Резиденция Баба / Baba Residence, 01.09.2019)

Отрицание «нехорошего» (*не закрывала дверь*, *не ненавижу*) позволяет сделать вывод об устойчивых традиционных ценностях, среди которых гостеприимство, любовь к людям, что подтверждает нашу гипотезу о продуктивности анализа негативного для определения позитивного.

Аксиологическое исследование «негативного» в языке апокрифических молитв

Аксиологический подход очень важен в диахронических исследованиях применительно к рукописным текстам. Средневековые источники базируются прежде всего на духовных ценностях христианства, но реализация оппозиции „добро – зло“,[41] которая лежит в основе любой аксиологической парадигмы, получает в них разное прочтение. На этом противопоставлении преимущественно и строится наше исследование.

Добро как универсальная ценность родственна здоровью, благополучию, чистоте, целостности, а зло – болезни, неудаче, нечистоте, нарушенной целостности в виде аномалии, уродства. Для нашего анализа мы выбираем аксиологическую пару „здоровье – болезнь“, в которой здоровье – это устойчивая ценность, а его нарушение, утрата воспринимается как воздействие нечистой силы и получает статус антиценности. Здоровье маркировано исключительно как положительный концепт. Эта оценка вербализуется во множестве лексем и словосочетаний, образующих языковые ряды в трех зонах – своеобразном ядре, а также в пространстве вокруг него и на периферии. Как упоминалось во введении к этому разделу, содержание этого по-

[41] О взаимосвязи бинарных оппозиций и их детальной реализации писал Н.И. Толстой (Толстой 1987).

ложительного концепта можно раскрыть и через болезнь, концепт с отрицательным знаком, который оказывается представленным в языке более ярко и выразительно.

С аксиологической точки зрения мы рассматриваем апокрифические молитвы, с особым внимание к тем контекстам, которые можно расположить на оценочной оси: „добро – зло“, „здоровье – болезнь“. Известно, что апокрифические молитвы в древнеболгарской литературе по своему происхождению являются языческими. Они распространялись веками и постепенно подвергаются христианизации (Наумов 1980, Петканова-Тотева 1992, 2001, Шнитер 2001). Основные персонажи в них – св. Богородица, Иисус, ангелы, святые, то есть те, кто отличается не просто положительной оценкой, а сверхположительной, и имеют статус сверхценности. Несмотря на видимость того, что апокрифическая молитва – это христианский текст, в них немало образов и моделей из старинных поверий и заговоров. Так, согласно этим молитвам, источника зла, несчастий и болезней служат сглаз, вештицы, нечистые силы. Они оцениваются отрицательно и противостоят сверхценности священных персонажей и здоровья, создавая поле анциценностного.

Материал, который мы представляем в статье, эксцерпирован из следующих публикаций: В. Ягич „Исторія сербско-хорватской литературы”, 1871; 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. Использованы также данные серии публикаций К. Попконстантинова о текстах на амулетах (Ягич 1871, Ангелов – Генов 1922, Цонев 1923, Овчаров 1998, Дуйчев 1954, Цибранска-Костова – Мирчева 2012, Попконстантинов – Константинова 1988, Попконстантинов 2002, 2004a, 2004b, 2006).

На тему болезни и здоровья в языке и культуре болгар опубликованы интересные исследования (Витанова 2014, 2017; Георгиев 2011; Карачорова 2015, Китанова 2018; Мичева 2017a, 2017c; Мичева-Пейчева 2016), но ни в одном из них изучаемые концепты не анализировались с точки зрения аксиологии.

Большинство апокрифических молитв содержит отголоски архаической языческой веры в злых духов, которые определяют жизнь человека и которых необходимо умилостивить. Нечистые силы и бо-

лезни персонифицируются, получают образ одушевленных существ, иногда антропоморфных. В рассматриваемых текстах обнаруживаются следы христианизации зла, при этом дьявол становится одной из ипостасей антиценности, противостоящей ценности Бога. Бог и дьявол включены в несколько аксиологических оппозиций: добро – зло; красивое – уродливое; чистое – нечистое; сакральное – профанное. Дьявол находится в центре антиценностного семантического поля наряду с вештицей, морой, нежитом, бесом и другими демонами.

В текстах X в. засвидетельствованы следующие названия: **вѣщица, нечистъ доухъ, диꙗволъ** („Молитва против вештицы“ и „Молитва против дьявола на свинце“, опубликованные К. Попконстантиновым). Первые два термина из перечисленных берут свое начало из словаря традиционной культуры. В более поздних молитвах ипостаси нечистой силы обогащаются и расширяются. В молитве против сглаза XV в., опубликованной Н. Овчаровым, злые силы обретают власть над всем социумом – над мужчинами, женщинами, детьми; они властвуют всё время – от восхода солнца до заката, в сумерки и ночью. Они распоряжаются и природными стихиями, например ветром: **женсци оуроци. и моужсци оуроци. дѣтинсци оуроци. исход сл҃нцоу оуроци ѡбѣ҃дныи оуроци. полꙋдньны ꙋроци вь ꙁахѡд сл҃нца оуроци. вѣ҃рныи ꙋроци, соумрачніи оуроци. вѣтрьныи оуроци.** Эти силы превращают всемирный порядок в хаос. Здесь актуализируется другая аксиологическая пара, в которой ценностью представляется порядок, а антиценностью – хаос.

В апокрифическом тексте, направленном на избавление от беса, вселившегося в человека, рисуется целостный, последовательно раскрывающийся образ нечистой силы. Злыми силами именуются змеи, демоны, болезни, а также такие свойства, действия и качества как пьянство, ревность, насилие и др. Все они противостоят ценностной парадигме – здоровью, чистым существам, трезвости, вере и смирению.

всьꙗкъ демонъ нечистъıи и сквъръньнъıи, льстивъıи и многообраꙁьнъıи, идеже аще ѥси и отънѭдоу же аще идеши: или самъ ѥси невидимъ, или животьномь видѣниѥмь ꙗвлꙗѩ с, или ꙁмиѥвомь, или ꙁвѣриномь лицемь, или дъıмомь ѥтеромь видимъ, или ꙗко огнь въꙁгарꙗѩ с, или привидѣниѥмь с ꙗвлꙗѩ,

или гадомь...или въ пиꙗньствѣ кръви проливаѧ, или мтежемъ творьць, бестоудьнъ, рьвьнивъ, неоустроѥнъ («Молитва против беса, вселившегося в человека», публикация Б. Ангелова и М. Генова).

В „Молитве против моры и вештицы“ из рукописи 631 НБКМ создается образ нечистых сил, которые получают различные имена: **мора, вѣщица, диꙗволъ, бѣсъ, тьмнии доухи, въпир, пладеница, махла, глава, клини, нерадъ, нежитъ**, но по своей аксиологической характеристике они идентичны и отмечены негативной оценкой.

тогⷣа вьси беси̏ и тьмнїе дх҃и ѿтиⷣе ѿ ме́ста се́го ѿ хра́ма се́го ... г҃и исце́ли и ꙁащити̏ кро́воⷨ крилꙋ своею агг҃елскꙋю раба бжⷭ҇а имⷬ҇ ѿ рꙋки ѿ мо́рꙋ и ѿ вещицꙋ и вьпи́рꙋ и ѿ плаⷣеницꙋ и ѿ махлꙋ и ѿ глаⷡ҇ и ѿ клини и ѿ нежи́ть и ѿ неради и ѿ дн҃а еже има́ть р҃ н҃ е҃ нокти вь гла́ве или вь срⷣци чл҃кꙋ то́мꙋ вь име ѿц҃а и сн҃а „Молитва против моры и вештицы“, рукопись 631 НБКМ XVII в., публикация Б. Цонева.

Заклинания против нежита популярны с самого раннего письменного периода развития болгарской книжности. Они располагаются на свинцовых амулетах X – XI в., которые стали известны благодаря описанию и публикации К. Попконстантинова. Молитвы от нежита присутвуют и в рукописях XVI – XVII вв. Нечистый дух *нежит* нападает на мозг, кровь, кости, зубы, челюсти, глаза, уши, рот и нос человека (ср. описание болезни и демона *нежит* в материалах этнолингвистического словаря болгарской традиционной культуры (Барболова – Симеонова – Китанова 2018, 251-252). Этот дух выступает как нечистая сила, нарушающая порядок, целостность, он причиняет болезни, „загрязняет“ человека. Зафиксированы общие балканские и южнославянские поверья: в сербском и хорватском, к примеру, *nežit*, *nežid* означает ‘болезнь в голове’ (Попов 2001, 50). Нежит обозначается как: **бесо́в'ни нежи́те, начелниче всакомꙋ недꙋгоу, ꙁла ѥ҆ꙁо пако́стлива тѣлꙋ, болѣꙁнь нечистаꙗ – и** все коллокации отражают его принадлежность к антиценностному, болезнетворному.

Таким образом, языковые данные также раскрывают аксиологические параметры, присущие самим терминам нечистой силы.

Основные ономасиологические признаки, выражающие оценку, связаны со смертью, безжизненностью, кровотечением. Лексема *мора* выводится из **мѡръ**, связанного со значениями корня *mer, подробнее ряд этимологий см. БЕР 1995, 236-237; Дукова 2015, 51-62. Нечистое существо *нежит*, причиняющие людям многочисленные страдания, как считается в традиционной болгарской культуре, происходит от **нѣ** и **жити**, то есть означает 'не жить' (БЕР 1995, 600–601; Дукова 2015, 121–123). Лексема *нерад* выводится из ст.-слав. **нѣ** и **радъ** 'нерадостный'. Таким образом, аксиология прочитывается в отрицании (частица *не*), добавленного к корню с позитивной оценкой (*жизнь*, *радость*). Ср. выше о предсказуемой негативной оценке словообразований с ***не*** и наименованиях демонов: рус. *нечисть* и др.

Еще одна специфическая возможность выражения оценки в термине демона – это обозначение его через „кровь". Так, злой дух *вампир* обозначается многочисленными фонетическими вариантами, один из которых упоминается в апокрифической молитве: *въпир*. Этот термин происходит от незасвидетельствованной в старославянском формы **вѫпиръ** (БЕР 1971, 117), которая, в свою очередь, отсылает к праславянскому *opir* с возможным значением 'наполненный кровью' (см., однако, иную гипотезу в книге: Дукова 2015, 150-155).

Этимологический анализ других названий нечистой силы также позволяет обнаружить наличие оценочных аспектов. Основным ономасиологическим признаком в их номинации служит аллюзия к языческим божествам, к тем силам, которые вызывают страх и ужас, к противникам христианского Бога, а также к тем людям, которые им служат. Староболгарская лексема **вѣщица** образована от прилагательного **вѣщь** 'опытный, знающий, мудрый' (подробнее см. Дукова 2015, 83-87). Вероятно таковыми были женщины, медиаторы между сакральными силами и людьми в родовом языческом обществе (см. подробнее Мичева 2017b). При установлении христианства именно они воспринимаются как особенно опасные для новой религии, поэтому их отвергают и полагают, что они связаны с дьяволом. Эти женщины именуются *вещици*, *вещерки*, *вещеруги* и др.

Название *пладеница* от *пладен* 'полдень, середина дня' (БЕР 1996, 291) фиксирует представления об опасности полуденного времени: середина дня, как середина ночи – время особенное, в которое появляются злые духи, собратья дьявола (см. раздел об аксиологии времени В. Мичевой в этой монографии). Сама лексема *дявол* проис-

ходит из греческого и обозначает главного врага Бога, наказанного им ангела, повелителя ада (БЕР 1971, 471).

С другими антиценностями соотносится *бес*. По мнению ученых, стб. **бѣсъ** можно вывести из индоевропейских корней со значением ‘страх’ и ‘ужасный’ (БЕР 1971, 110; Дукова 2015, 19–20). Лексема *уроки* содержит в себе стб. корень **рокъ** со значением ‘приказ, закон’, а также ‘судьба, веление богов’ и таким образом этимология связывает этот термин с языческими богами и верой в силу слова, реченного.

Анализ лексики апокрифических молитв показывает, что в текстах обнаруживается богатый с точки зрения семантики и языковых репрезентантов образ негативного – болезней, причиненных нечистой силой. Именно поэтому антиценностям в молитвах противостоят многогранные и многообразные ценности. Если в большинстве средневековых произведений канонического плана сакральное предстает исключительно через Бога и небесных воинов – ангелов и архангелов, в апокрифических текстах из-за их неканоничности божественное рисуется более многоликим.

На первом месте в аксиологической иерархии находится само воплощение чистоты – Бог в трех лицах: Бог Отец, Бог Сын и Святой Дух. Множество молитв начинаются с имени Иисуса или завершаются упоминанием Святой Троицы. В молитве против кровотечения, опубликованной Ив. Дуйчевым, сакральное вербализуется именно как **Отьць, Сънъ, Светъıи Доухъ**. Они выступают гарантами исполнения заклинаний об остановке кровотечения: **стани крьви стани, стани крьви и прѣкни.**

На втором месте располагаются небесные воины – ангелы, херувимы и серафимы, призванные помочь пострадавшим. Особенно почитаются архангелы Михаил и Гавриил, основные действующие лица в молитвах против вештицы и моры. На третьем месте тексты молитв адресованы св. Богородице как защитнице человеческого рода, ради которого принес себя в жертву ее сын. Святые апостолы, среди которых отметим св. ап. Павла и св. ап. Иоанна Крестителя, часто также призываются на помощь молящимся. В текстах против болезней важное место занимают св. Козьма и Демьян, святые лечители. Особый статус имеют св. Сисиний (подробно см. Топорков 2017), св. Симеон, св. Феодор и св. Исидор в тексте против дьявола, крадущего новорожденных.

В молитве против дьявола, который причиняет дождь (рукопись 80/308 НБКМ XV – XVI вв.), на помощь призываются все святые

и мученики, а также все участники Первого Никейского собора – именно они придают силу молитве. В текст включается и обращение к 16 пророкам, 12 апостолам и четырем евангелистам. Кроме одушевленных божественных сил, молящиеся прибегают к помощи сакральных предметов христианства – к кресту и свечам, которые безусловно относятся к средневековым ценностям (материальным, но обладающим духовной силой).

Вечный антагонизм добра и зла, ценностей и антиценностей часто выражается в заклинаниях против сферы „нечистого“. К таким относятся, например, староболгарские молитвы от лихорадки X в., а также заклинания против дьявола и беса, вселившихся в человека. Можно проиллюстрировать это кратким примером обращения за помощью к Богу и Михаилу Гавраилу, чтобы они прогнали лихорадку. Михаил Гавраил служит медиатором, исполнителем божественной воли:

> **Ꙁаклинаѧ тѧ трѧсавице словесемь бж҃мъ юбои сѧ ан҃га Михаилѧ Гаврилѧ хоудши еси въсѣхъ ѧꙁъ** „Молитва свинцовом на амулете“, публикация К. Попконстантинова; **бѣжи трсавице отъ сего чловѣка г[оспод]ъ т прогонитъ бѣжи трсавице отъ сего чловѣка тоꙋ ръчѣ г[оспод]ъ т прогонитъ бѣжи трсавице отъ сего чловѣка г[оспод]ъ т прогонитъ** „Молитва на свинн цовом амулете“, публикация К. Попконстантинова.

Интересную трансформацию сакральных сил мы обнаруживаем в двух молитвах от запора в Зайковском требнике XIV в., опубликованном М. Цибранской и Е. Мирчевой. В первой говорится о трех ангелах – один завязывает медные внутренности, другой их развязывает, а третий молится Богу. Во втором тексте те же действия совершают три сестры, которые являются более архаичными ипостасями божественного и напоминают трех *орисниц* (мойр), определяющих человеческую судьбу. В болгарской традиционной культуре это *реченици, нареченици, судници* (см. подробнее Седакова 2013, 145-172; Мичева-Пейчева 2013, 39-41; СД *судженицы;* СБ *орисници*; СМ *наречница*). Запор – это болезнь, которую можно вылечить только прибегая к помощи сакрального, лишь таким образом можно восстановить базовую и безусловную ценность – здоровье. Но здесь важно то, что сакральное носит амбивалентный характер – оно входит в христианскую парадигму, а также связано с архетипическими дохристианскими представлени-

ями, в которых доминирует другая оценочная модель, реализованная при этом в аналогичном сюжете с идентичной лексикой. В обеих молитвах на первое место ставится сверхценность Бога Отца, Бога Сына и Святого Духа, что соединяет две молитвы в единое целое.

Мл҃ва ѿ ꙁапора коноу или чл҃вкоу.
Въ име ѿца и с҃на и ст҃го д҃ха. г҃. аг҃гели стоѫще ѡб онь поль иѡрдана мѣдѣна чрѣва имѫще. ѥдинь вежет а дроугы рѣшить. а трети б҃а мл҃ить и гл҃еть. с҃ть, с҃ть, с҃ть, г҃ь саваѡѳ испльнь н҃бо и ꙁемлꙗ славы своѫ.
м҃ в҃ томоꙋжде Въ име ѿца и с҃на и ст҃го д҃ха иꙁидоа на поле ѡгьнно, и ѡбрѣто҆ еꙁеро пламенно. и на немь сѣдѣхоу. г҃. сестрѣнице. дрьжеще. г҃. блюда рачихь чрѣвь. старѣꙗ веꙁаше. срѣдна рѣшаше. младѣꙗ б҃а мл҃ꙗше. раꙁрѣши б҃е проходь воды чл҃вкоу семоу рабоу бж҃ию и҆м҃е. вь име ѡ҃ца.

Итак, возвращение исконной универсальной ценности – здоровья и избавление от антиценности – болезни и причинивших ее демонов достигается через молитвы, в центре которых находятся **Господь Богъ, Отьць, Сынъ и Свтъıи Доухъ, свта Богородица, ангели, архангели, свтии, апостоли, крьстъ, чиста вода**, а в прилежащей зоне: **три сестриниц, божиѥ тѣло, божиꙗ кръвь, свѣща, ножь, олово, гвоꙁдеи, камъıкъ, мраморъ, слова, хлѣбъ.**

Лингвистический анализ с особым вниманием к семантике текстов болгарских апокрифических молитв убеждает, что в них через оппозицию: божественные силы – нечистые силы реализуется ряд других противопоставлений, таких как: „добро – зло“, „здоровье – болезнь“, „жизнь – смерть“, которые находятся в аксиологическом пространстве болгарской языковой и ментальной картины мира.

Заключение

Как показал приведенный анализ, основанный на материалах трех этнолингвистических словарей и конкретных средневековых рукописных апокрифических молитв, обращение к негативному для выявления антиценностей и последующего выстраивания иерархии ценностей традиционной культуры очень продуктивно. Четкие правила поведения и восприятия окружающего мира, ритуализованность даже повседневного бытового поведения и отношения с субъ-

ектами и объектами соотносятся с оценочностью архаической картины мира и ее логикой. Составляющие блоки каждой антиценности могут исследоваться с точки зрения лингвистики – благодаря изучению этимологии, словообразовательных моделей, ономасиологии, синонимических и антонимических связей. Исходя из негативного, можно увидеть абсолютные ценности, выраженные антонимической лексикой, но можно обнаружить также и градацию оценки и ее амбивалентность, неоднозначность.

Комплексное аксиологическое исследование сферы отрицательного выявляет переклички одинаковых негативных признаков, противостоящих позитивным, которые в своей совокупности образуют иерархию ценностей. Для народной культуры это будут такие ценности как порядок в противовес хаосу (нарушению), жизнь как антипод смерти и сопутствующие им признаки (здоровье – болезнь, норма – аномалия, чистое – нечистое, светлое – темное, день – ночь и др.).

Ирина Седакова – Калина Мичева-Пейчева

DOI 10.31168/0434-3.2.2

II. 2. Axiológia zdravia a choroby v tradičnej slovenskej kultúre[42]

Výskum a opis tradičného obrazu sveta je jedným z aktuálnych smerovaní v súčasnej lingvistike, čo nepochybne súvisí aj s rozvíjajúcim sa medzikultúrnym dialógom a snahou poukázať na osobitosti národnej mentality, ktorú dešifrujeme prostredníctvom kultúrnej informácie ukrytej v slove. Ide predovšetkým o výskum jazykového obrazu sveta, ktorý súvisí i s axiologickým obrazom sveta a je zložený z objektívnych lingvistických faktov doplnených kultúrnym kontextom, na základe ktorých možno usudzovať o základných axiologických normách existujúcich v danom kultúr-

[42] Štúdia patrí k výsledkom riešenia projektu Jazykové a etnokultúrne procesy späté s tradičnými a netradičnými hodnotami v slovanskom kontexte/Linguistic and Ethnocultural Dynamics of Traditional and Non-traditional Values in the Slavic World (RUS_ST2017- 472). Program ERA.Net.RUS Call 2018 (# 472–LED-SW).

nom systéme. Ak chceme zadefinovať konceptosféry národného jazyka, je nevyhnutné, aby sme svoju pozornosť zamerali na rozličné oblasti tradičnej ľudovej kultúry – zvykoslovie, obradovú kultúru, ale aj na slovesný folklórny text, ktorý je vhodným pramenným materiálom na výskum pôvodu a genézy mentálnych a axiologických charakteristík kultúry.

Tematike *zdravia* a *choroby* v slovanskej tradičnej kultúre je venovaná obsiahla vedecká literatúra (napr. Агапкина – Усачева 1995; Усачева 1996, 1999, 2008; Валодзіна 2009, 2011; Демич 1891, 1894, 1911 a i.; Ляцкій 1892; Колодюк 2006; Юдин 2001; Biegeleisen 1929; Čižmář 1946; Huptych 2005; Möderndorfer 1964; Георгиев 1999 a i.). Konceptuálna opozícia *zdravie-choroba* sa skúmala aj z hľadiska hodnotových aspektov, ale takýchto prác je pomerne málo (Усачева 1996; Володина 2015; práce poľskej Lublinskej etnoligvistickej školy). Kategória hodnotenia a hodnôt vôbec bola vo vzťahu k ľudovej kultúre málo reflektovanou (Толстая 2015). S. M. Tolstaja konštatuje, že „tradičná kultúra ako celok sa vyznačuje „vyššou mierou axiologickosti" a kategorickosť hodnotenia je vyššia ako v jazyku"[43] (Толстая 2015, 15), čo vyplýva zo skutočnosti, že podstata kultúry je antropocentrická, v jej centre stojí človek so svojimi vzťahmi, hodnotami a citmi – so všetkým, čo tvorí obraz jeho sveta. Subjektívnosť hodnôt potvrdzujú aj slová J. Bartmińského, keď uvádza, že „hodnoty sú vždy hodnotami niekoho" (Бартминьский 2011, 57).

V súvislosti so subjektívnym charakterom hodnôt môžeme hovoriť o ich početnosti v závislosti od toho, kto a v akej situácii hodnotí. O multivariantnosti, ba aj o ambivalentnosti hodnôt môžeme uvažovať aj v súvislosti s takými základnými vitálnymi hodnotami a antihodnotami, akými sú zdravie a choroba.

Zdravie je nepochybne pre človeka hodnotou súvisiacou so životom, bez zdravia niet radosti, niet potomstva, lásky, práce a samozrejme ani úspechu. Zdravie si chránime a usilujeme sa ho udržiavať, rovnako aj systém tradičnej ľudovej kultúry uchováva množstvo odporúčaní, výstrah a zákazov – od racionálnych až po mytologické v snahe zachovať zdravie. Vo vyjadrení napríklad vo vzťahu k nepriateľovi „*Čo sa mu stane? Je zdravý ako býk / ako ryba*" sa predpokladá negatívna konotácia (vyjadruje sa ľútosť nad pevným zdravím).

Choroba a s ňou súvisiace útrapy a bolesť postihnutého a jeho blízkych sa vo všeobecnosti vníma a hodnotí negatívne. Môžeme sa však stretnúť aj

[43] Tu a ďalej preklady z ruštiny a bieloruštiny – K.Ž. a M.V.

so situáciou, keď je „bolesť v istom zmysle prirodzená, nevyhnutná, a práve táto skutočnosť dovoľuje spochybňovať kategoricky negatívny vzťah k chorobe ako etnosociálnemu fenoménu“ (Володина 2015, 260).

V príspevku venujeme pozornosť axiologickému obrazu choroby v slovenskej ľudovej kultúre a vo folklórnom naratívnom texte, čomu sa doposiaľ vo vedeckej literatúre venovalo veľmi málo pozornosti (do istej miery je problematika obsiahnutá v publikácii Marec 2011).

O negatívnom axiologickom vnímaní choroby v tradičných predstavách svedčí množstvo skutočností: obrazy personifikovanej choroby v ľudových rozprávaniach v podobe strašnej, čiernej ženy alebo čierneho psa, barana či ako cudzej neznámej ženy a pod. Za zmienku stoja i spôsoby nominácie chorôb, ktoré sú z derivatologického hľadiska utvorené za pomoci expresívnej axiologicky negatívnej lexiky (*mrcha choroba*, *planá chorosť*, *zrádnik*, *kuria riť*, *mrtvá kosť*, *mŕtvica*, *hnilec*, *pleseň*); na ich pomenovanie sa využíva démonologická lexika (*diabol*, *zlý duch*, *nepriateľ*, *hexenšus* < *Hexen* ‘striga’ a *schuss* ‘výstrel’, t. j. „výstrel strigy“); pomenovania chorôb obsahujú aj slová s negatívnou kultúrnou sémantikou, akými sú napríklad *suchý, čierny, chladný/studený, lichý/nepárny, pes* (*suchá nemoc*, *čierna chorosť*, *ostutky*, *lišaj*, *liša*, *psie ťahy*, *psotník*); pomenovania vznikajú pomocou príznakových derivatologických prvkov, ako je napríklad sufix *-isk-*, ktorým sa v slovenčine tvoria augmentatíva (*úročisko*, *hrčisko*) využívané najmä v zariekaniach, taktiež prefix *ne-* so sémantickým príznakom karitívnosti (*nežit*, *neduh*, *nemoc*); často sa tiež využívajú prevzatia – slová s nepriezračnou sémantikou (*beťah*, *mádra*). Jednoznačne negatívny axiologický status majú choroby v krátkych folklórnych útvaroch, ako sú zaklínania, zlorečenia a pod.

Podľa slovanských, teda aj slovenských tradičných ľudových predstáv, je choroba niečo cudzie, zlé, niečo, čo človeka napadá zvonku a usídľuje sa v ňom, alebo ju posiela niekto vedome. Choroba sa preto v tradičnom spoločenstve stala objektom vyháňania a ničenia. Systém ľudovej kultúry uchováva množstvo spôsobov magického liečenia: počnúc profylaktickými spôsobmi ochrany pred útokmi choroby – oklamaním a ukrývaním sa pred chorobou končiac jej udobrovaním, kŕmením, osočovaním, odlakávaním, zmývaním, vyháňaním, ničením a odpudzovaním (Агапкина – Усачева 1995, 227).

Choroba je vo všeobecnosti jav negatívny a chorobný stav je vždy axiologicky usúvzťažnený s normou, s ideálom, teda so zdravím ako hodnotou. Jednotlivé prípady hodnotenia choroby závisia od rozličných skutočností: kto posudzuje vznik choroby (či je to práve človek, ktorý ochorel, alebo iný človek prípadne celé spoločenstvo), prečo tak hodnotí (dôležitá

je príčina choroby), koho choroba sa hodnotí (obyčajného človeka alebo bosorky; jedného konkrétneho človeka alebo choroba dedinského obyvateľstva v čase epidémie), aká konkrétna choroba sa hodnotí (napríklad aj láska môže byť posudzovaná ako choroba, no pre niekoho je predmetom túžob, porovnaj *Láska je nemoc a zdraví se nechce* (Čižmář 1946, 130) a pod.).

Vo vzťahu k príčinám vzniku choroby možno jednoznačne uzavrieť, že negatívne sú hodnotené tie choroby, ktoré nastupujú:

- v dôsledku objektívnych príčin (od prechladnutia, epidémie (niekedy sú vnímané ako Boží trest), z nedostatočnej hygieny);
- pre zlé životné podmienky (od ťažkej práce, hladu);
- v dôsledku pôsobenia čarodejnice alebo zlých ľudí (napríklad od závisti);
- pre subjektívne pocity človeka (myšlienky, starosti, žiaľ, strach, zľaknutie, všeobecne silné emócie).

Silné (často zbytočné) emocionálne zážitky a pocity jednotlivca v tradičnej kultúre boli často spájané s počarovaním (porobením), napríklad sa tak vysvetľoval i pôvod tzv. *tesknice* – nevysvetliteľného stavu duševnej poruchy, ťažkého patologického smútku za milovanou osobou. Toto ochorenie postihovalo mladé dievčatá, ktoré opustil mládenec a našiel si inú (Kelčov, Horné Kysuce – Marec 2011, 134).

Chorobu považujú za nešťastie nielen chorí a ich blízki, ale aj lekári či ľudoví liečitelia. Ako zlo hodnotia chorobu aj strigy a bosorky, rovnako i závistlivci, ktorí so zlým úmyslom posielajú chorobu „po vetre“. Negatívny hodnotiaci postoj k chorobe prezentujú i súbory receptov – liečebníky a bylinkáre.

Iný je axiologický postoj k chorobám, ktoré podľa tradičných predstáv vznikajú v dôsledku porušenia sociálnych noriem a zákazov. Spravidla sa zákazy vzťahujú na konkrétne úkony počas sviatkov, alebo nejako súviseli s vybranými sviatkami, prípadne sú známe zákazy pracovať v isté dni v týždni. Napríklad na deň sv. Jána (24. 6.) sa zakazovalo kúpať, lebo vo vode vtedy žila nečistá sila, táto *predjánska voda* mohla deťom spôsobiť chorobu, na čo mohli napokon aj umrieť (Zamagurie, východné Slovensko); až do sviatku sv. Juraja (23. 4.) sa zakazovalo vynášať periny z domu – pri porušení tohto zákazu hrozilo, že dotyčný ochorie (Ďačov Lom, okres Veľký Krtíš, stredné Slovensko); na Ondreja / Andreja (30. 11.) sa v hore nerúbalo drevo pre obavy, že drevo spadne na človeka a pridlávi ho; na deň sv. Lucie (13. 12.) mali ženy zakázané priasť, lebo Lucia gazdinej „napchá do hlavy smeti“ a bude ju celý rok bolieť hlava (Rybany, okres Bánovce nad Bebravou, západné Slovensko), budú jej hnisať prsty (Turie

Remety, Slováci v zakarpatskej oblasti dnešnej Ukrajiny), dobytok bude krivý; na Luciu bolo zakázané šiť, inak bude mať gazdiná boľavé prsty (Horehronie, stredné Slovensko), platil zákaz rúbať drevo, lebo drevorubača mohlo privaliť drevo (Bošácka dolina, západné Slovensko). Na Vianoce bolo zakázané chodiť ráno bosý po zemi, aby im v lete neudrel tŕň do nohy (Hont, stredné Slovensko); na deň sv. Valentína (14. 2.) nebolo dovolené šiť a priasť, inak by prsty žene hnisali (Bošácka dolina, západné Slovensko); verilo sa, že ten, kto si v piatok rozčesáva vlasy, ochorie na radikulitídu, kto sa umýva mydlom, bude mať vyrážky alebo boľavé oči; človek, ktorý ochorie v stredu, sa neuzdraví; vo štvrtok sa vyhýbali práci s drevom v lese, inak by sa mohlo stať nešťastie.[44] Uvedený výpočet zákazov nie je ani zďaleka vyčerpávajúci, ukazuje však, aké rozsiahle následky hrozia ľuďom, ktorí zákazy nedodržiavajú: od chorôb určitých častí tela až po zranenia, ktoré môžu viesť k smrti.

Zapríčiniť chorobu mohlo aj porušovanie tradície, nerešpektovanie všeobecných pravidiel a noriem tradičného prostredia. Napríklad ľudia verili, že tí, ktorí neprídu na sv. Jána k ohňu (*sobotke*), budú mať bolesti hlavy po celý rok: *Kto na tuto Sobotu nepridze, / do ročka ho hlava bolec budze* (Kollár 1953, 60).

Porušenie noriem prijatých v spoločenstve mohlo mať za následok nielen chorobu jednotlivca či jeho rodiny, ale aj nešťastie pre celú dedinu. Práve preto sa v tradičnom spoločenstve zanedbávanie zaužívaných zvykov, noriem a zákazov považovalo za veľký hriech a trestalo sa všeobecným opovrhnutím (Усачева 2008, 255), neskôr sa takéto rozsiahle nešťastia začali vnímať ako „Boží trest“, ako spravodlivý trest zhora.

Vyššie spomínané axiologické vnímanie je vlastné celému spoločenstvu, je všeobecne platné a axiologická hodnota dodržiavania noriem má presnú podobu zafixovanú v tradícii, ktorá sa nevzťahuje iba na zákazy. Pravidlá a normy sa uchovávajú aj prostredníctvom odporúčaní (často vo forme pranostík a znamení). Ak ich ľudia dodržiavali, chránili tak svoje zdravie: v sobotu pred Veľkou nocou, ale aj počas hrmenia, sa odporúčalo váľať sa po zemi, aby nebolel chrbát; ak na Juraja niekto uvidel blesk, mal sa oprieť o stenu, aby ho celý rok nebolel chrbát (Slováci v Maďarsku, Békešská Čaba); keď niekto začul kvákať žabu ešte pred dňom sv. Juraja, odporúčalo sa pobozkať zem, aby ho zuby neboleli;

[44] Príklady preberáme z publikácie Валенцова 2016 a z Encyklopédie ľudovej kultúry Slovenska (EĽKS 1, 76, 95).

verilo sa, že ten, kto do Veľkej noci vyčistí aspoň jednu studňu, bude po celý rok zdravý a pod.

Choroby a nešťastia spôsobené porušením zákazov a predpísaných noriem, hoci aj vzbudzovali súcit iných ľudí, boli hodnotené a vnímané kolektívom na základe iných pravidiel, podľa slov S. M. Tolstej: „stabilita sveta, zachovanie života a nedotknuteľnosť tradičného spôsobu života sú dominantnou hodnotou a prvoradým záujmom človeka, k tomu smerujú a tomu sú podriadené všetky magické praktiky v spoločnosti (rituály, zákazy, predpisy)“ (Толстая 2015, 16). Je samozrejmé, že narušenie noriem bolo pre ostatných členov spoločenstva pokusom o destabilizáciu tradičného života a sveta, preto choroba, ako následok porušenia zákazu, sa považovala za spravodlivo zaslúžený trest, keďže „pre nositeľov tradičnej kultúry boli prírodné a kozmické javy (a teda aj mytologické) nadradené nad sociálne a osobné záujmy (Толстая 2015, 16). Práve pre takúto hierarchizáciu hodnôt je axiológia tradičnej kultúry odlišná od súčasného stavu usporiadania hodnôt, ktorý je viac individualistický ako v minulosti.

Takýmto spôsobom sa utvoril systém, v ktorom sa hrozba choroby stala motiváciou k dodržiavaniu tradičných noriem a poriadku v spoločenstve, a to aj v takom prípade, keď zmysel noriem už nebol celkom jasný (napríklad, ak budeš ukazovať na dúhu prstom, Boh ti poškodí prst; kto ukazuje na hviezdy, tomu hviezda spadne do oka a oslepne a pod.).

So šírením kresťanského učenia a prijatím kresťanských hodnôt sa určitá časť tradičných predstáv o pôvode chorôb modifikovala. V niektorých prípadoch sa Boh a svätí začali vnímať ako strážcovia poriadku a noriem spoločného života a práve oni trestali previnilcov. Napríklad porušenie zákazu priasť na sviatok sv. Sávu a Barbory, priamo Sáva a Barbora „prišli“ a trestali priadku, na sv. Luciu sama svätica preberá funkciu trestajúcej osoby.

Na druhej strane choroby vnímané ako Boží trest sa podľa kresťanského učenia mohli interpretovať úplne inak – ako záujem Boha o nás, ako skúška viery. Kresťanské výklady sa časom synkreticky včlenili do predkresťanských. „Choroba, bolesť a utrpenie s nimi spojené sa začali vnímať ako skúška viery, teda ako veľké požehnanie – záujem Stvoriteľa. Na rozdiel od pohanskej archaickej tradície, kde sa choroba chápe ako dočasné nešťastie, alebo na rozdiel od súčasnej predstavy o chorobe ako patologickom procese, kresťanský svetonázor udeľuje chorobe status iného, zdraviu protikladného stavu, ktorý je síce plne prirodzeným a akceptovateľným, hoci aj defektným spôsobom existencie (modus deficiens), ktorý demonštratívne poukazuje na nedokonalosť a slabosť človeka, na krehkosť všetkého pozemského“ (Володина 2015, 260-261).

Zdá sa, že vyššie povedané sa vzťahuje aj na chronické a vrodené choroby, ktorých je ťažké, ba až nemožné zbaviť sa a človek ich už prijal „za svoje“. Bieloruská bádateľka Tatiana Volodinová, ktorá venuje veľkú pozornosť aj spracovaniu fenoménu choroby a zdravia v bieloruskej kultúre, upozorňuje na skutočnosť, že axiologické vnímanie choroby je o niečo zložitejšie: „Do hodnotiaceho systému sa zaraďujú aj charakteristiky choroby ako nevyhnutnej, ba aj potrebnej fázy životného scenára“ (Володина 2015, 262). Ako príklad uvádza „epilepsiu – chorobu, ktorá je vo východoslovanskej tradícii vnímaná ako „cudzia svoja“: bielorus. nár. *своя болэзнь*; *своя слабость*; rus. nár. *свой, своя, своё* ako podstatné mená – novgorod. *Бабу-то своим хватило: лежит без памяти. Своё расходилось* [Babu veď svojím udrelo: leží v bezvedomí. Svoje sa vzbúrilo]; *свое время*, *свой час*: olonec. *Думали умрет, а его своим временем хватило* [Zdalo sa, že skoná, ale ho svojím časom udrelo]; karel. *своим тронуло* [svojím sa dotklo] ‘o záchvate’ (Толстая 2008, 325). Ako „svoje“ sa mohli označovať aj choroby a chorobné stavy, ktoré sú ťažko liečiteľné aj v odbornej medicíne, napríklad *свое гора* [svoja bieda] ‘únik moču u starších ľudí’ (ПА, Rečický okruh, Gomeľská obl.)“ (Володина 2015, 262-263). Za vrodené alebo „svoje“ sa považovali takisto ruža (*рожа*), krče (*родимец*), koltun (*колтун*), nežiť (*нежить*) (ochorenia „od nervov“). V slovenčine nám nie sú známe pomenovania chorôb s komponentom *svoj*, pripúšťame však, že to môže byť zapríčinené nedostatkom pramenného materiálu, prípadne nedostatočnou fixáciou daného termínu (o možnosti existencie takýchto nominácií svedčí označenie menštruácie u žien: *svoje dni, na sebe* (Čižmář 1946, 342).

V slovenskej ľudovej medicíne môžeme za takú „*svoju cudziu*“ (svojho cudzinca) považovať chorobu *hostec* (*goštec*, *hoscák*), ktorej názov je odvodený od **gostь* ‘hosť’ (< indoeurópske **ghost(i)s*), ktorého základ tvorí séma ‘cudzí’ (porov. lat. *hostis* ‘prišelec’, ‘cudzinec’, ‘vrah’ – ЭССЯ 7, 67). Choroba sa prejavuje v podobe vyrážok a chrást (*suchý hostec*), vznikom chumáča vo vlasoch na zátylku, ktorý bolo zakázané odstrániť, hnisajúcimi boľavými očami, opuchom tváre, reumatizmom alebo mokrým lišajom (*mokrý hostec*). Príčinou tohto ochorenia mal byť podľa ľudových predstáv démon, ktorý sa usídlil v tele (a spokojne tam dlhé roky prežíval – pozn. *M.V.*). Ten sa mohol *pohnúť, porušiť* od ostrého dráždivého jedla, od prievanu, alebo ak si dotyčný nechal strihať vlasy počas novu mesiaca (por.: v človeku *sa pohnul hoščec* – Marec 2011, 134). Hostec sa mohol objaviť aj od pitia neznámej vody (Hont) alebo od „úreku“. Hostec sa liečil umývaním v bylinkových odvaroch, kúpaním v rieke na Veľký piatok alebo v liečivých studničkách (*hostečných*), okolo ktorých chorí nechávali časti odevu alebo

drobné mince ako obetinu za uzdravenie, pri umývaní sa odriekali zariekania. Odstrihnutý chumáč vlasov sa nechával pri studničke, alebo ho pribíjali na kmeň bazy čiernej spolu s chorobou (EĽKS 1, 175-176).

Na prvý pohľad protirečivé informácie o chorobe *hostec*, napríklad, že chumáč vo vlasoch nemožno odstrihnúť a že odstrihnutý chumáč spolu s chorobou nechávali ľudia pri studničkách, alebo ho zatĺkli do kmeňa bazy čiernej – môžeme vysvetliť, ak sa na toto ochorenie pozrieme v širšom kontexte, tak, ako to urobila T. V. Volodinová pri štúdiu kultúr severných Slovanov a pobaltských kultúr, pričom využívala i materiály z iných európskych krajín. Podarilo sa jej odhaliť hlboký mytologický význam tejto choroby, ktorý by sa mohol všeobecne analogicky vzťahovať aj na iné vnútorné choroby.

Hostec sa u Bielorusov častejšie označuje ako *koltun* (*колтун)*, jeho príznaky – chumáč vlasov na zátylku sú analogické s príznakmi ochorenia *hostec* známeho zo slovenskej tradície, porov.: biel. *колтун (hostec)* sa prejavuje „chumáčom zauzlených vlasov, reumatickými bolesťami, vredmi, vyrážkami, pokrivením nechtov, zhoršením zraku, nervovými záchvatmi, kŕčmi, palpitáciami (Володина 2014, 349). Obraz tejto choroby i samotný termín sú známe v poľskej, českej a moravskej ľudovej medicíne, v ktorých jej opis je veľmi podobný bieloruskému.

Je zaujímavé, že bieloruský pramenný materiál svedčí o tom, že *koltun* sa síce považoval za nepríjemný, ale zároveň bol aj „prostriedkom na liečenie celého radu nejasne indikovaných chorôb, ktoré nemožno liečiť domácimi liekmi," *koltun* (hostec) sa mohol „považovať aj za dobré znamenie, niektorí ľudia sa ani neusilovali odstrániť ho v nádeji, že sa tak zbavia vnútorných chorôb. Iní sa zas naopak snažili „zakrútiť koltun", aby sa choroba stala vonkajšou, vyšla z osoby, a tým sa zmiernilo jeho trápenie" (Володина 2014, 349-350).

Autorka citovanej práce sleduje rozličné komplexy predstáv spojených s *koltunom*, ako je napríklad jeho démonický aspekt, ktorý zahrnuje obraz obohacujúceho ducha (škriatka, zmoka), ktorý prináša úžitok[45]); etiológiu choroby *koltun* ako výsledku napadnutia nervového systému; myto-

[45] Porovnaj vyjadrenie tohto vzťahu v terminológii: čes. skřítek 'skřotek, koltun', slovensky škrat, škratek 'duch prinášajúci bohatstvo' a škratec 'koltun', kašub. píkas 'koltun' и 'zlý duch', litov. kaltūnas (prevzatie zo slovanských jaz.), aitvaras 'démon' a 'zmotané vlasy' (Володина 2014, 352, 351) (v citovanom prameni namiesto «slovensky» má byť: «slovinsky»), čes. hostec, sliezsky koltuň, skřitek (Kott 9, 70); región Opavy skřítek, región Tešína skřotek, sliezsky kołtun; u malých detí vo vlasoch skřítky, u veľkých detí kołtun (Vyhlídal 1901, 401).

logicko-sémantický aspekt ochorenia na pozadí predstáv o kyjaničke purpurovej (lat. Claviceps) – bel., rus. *спорынья*, a úžitku (bel., rus. *спор*) ako označeniach bohatstva a dostatku. Na základe analýzy pramenného materiálu vzniká otázka o vzťahu „dvoch sémantických komplexov – bohatstva a choroby", ktoré majú v slovanských a pobaltských kultúrnych tradíciách rozličné zastúpenie (Володина 2014, 354).

Z axiologického hľadiska sa otázka vzťahu *bohatstva* a *choroby* v ľudovej kultúre javí ako veľmi dôležitá. Rýchle zbohatnutie sa v tradičnom spoločenstve vnímalo s rešpektom, najmä však negatívne: rýchle nadobudnutie majetku sa spájalo s pôsobením nečistej sily (duchov, zmokov, škriatkov, ktorí majetok brali od susedov a donášali hospodárovi na výmenu za jeho dušu po smrti) alebo pomocou čarov (bosorka brala mlieko od cudzích kráv alebo úrodu z cudzích polí). Verilo sa, že bohatstvo sa získavalo vždy na úkor úžitku a dobra iných. Vo folklóre je téma bohatstva ambivalentná, no v kontexte s kladnou konotáciou bohatstvo reflektuje túžbu po živote v dostatku a v sýtosti, čo bolo považované za šťastie. Vo vinšoch a koledách sa bohatstvo a úžitok želá spolu so zdravím a plodnosťou (pozri *vinše* a *koľady*); v rozprávkach hrdina dostane princeznú za ženu a polovicu kráľovstva k tomu; v démonologických rozprávaniach človek nájde poklad alebo dostáva odmenu za službu mytologickej bytosti a stáva sa bohatým a pod., čo bolo považované za spravodlivú odmenu hrdinovi za jeho dobré skutky.

Predstavy o chorobe *hostec* alebo *koltun* kódujú ešte jeden význam, a to prebytok a s ním spojenú veľmi dôležitú axiologickú entitu – mieru. Ako napadnutie obilia plesňou, hubovitými spórami (*спорынья*), ktoré sú v tradičnej kultúre späté s ideou hojnosti, prebytku, tak aj „*koltun* – je svojrázna „spóra v ľudskom tele", „deviácia životnej sily ľudského organizmu, pričom obidva tieto javy odkazujú k „myšlienke o nebezpečnom prebytku a nasýtenosti" (Володина 2014, 356).

Uvažujúc o axiológii choroby a s ňou spojených konceptov možno hovoriť aj o tom, že v kontexte porušenia zákazu, v kontexte Božieho trestu či v kontexte ochorení, ktoré vnímame ako „svoje", tým že sú vrodené a nevyliečiteľné, chorobu môžeme hodnotiť ako niečo pozitívne – ako prostriedok na reguláciu správania sa jednotlivca v spoločenstve, ako menšie zlo vo vzťahu k väčšiemu zlu, ako osobitosť človeka. Axiologické názory v tradičnej kultúre nie vždy sú explicitne vyjadrené, skôr sú ukotvené v hĺbke ľudových predstáv, ktoré je potrebné rekonštruovať pomocou porovnávacích a konfrontačných výskumov. Bez podrobnejších výskumov by sme mohli prísť aj k takému záveru, že „väčšina príčin chorôb vznikla iba s cieľom vychovať národ, priviesť ľudí k dodržiavaniu poriadku" (Čižmář 1946, 127).

Pri skúmaní choroby ako antihodnoty v tradičnej kultúre treba venovať pozornosť aj postaveniu a hodnoteniu ľudových liečiteľov a praktík, ktoré pri liečení vykonávali.

Všetky slovanské tradície dokumentujú presvedčenie, že taký človek, ktorý „vie", „má silu" (slov. *vedomec*, *vedomník* / *vedomkyňa*, *vedomica*, *vedonkárka*, *veštec*, *veščun*, *vražec*, *bosorka* / *bosoroš*, *čarovnica*, *bohyňa*, *zemský boh*, *pánbožko*, *liekarka*, *baba* a pod Tatrami aj *volchvi*, *korenityci* – Olejník 1978, 150), môže využívať svoje schopnosti na dobré, ale aj na zlé veci, na úžitok, ale aj na škodu, to znamená, že môže liečiť, ale aj škodiť (spôsobiť škodu: *urieknuť, porobiť, moriť, prekliať*). Preto sa členovia spoločenstva takýchto ľudí obávali, mali pred nimi rešpekt, v prípade nešťastia na nich padalo podozrenie ako na prvých. Obyčajní ľudia verili, že škodlivá činnosť týchto čarodejníc nezostane nepotrestaná: všetko zlo, ktoré v živote vykonali, sa im vráti a postihne ich pokolenie až do deviateho kolena (Marec 2011, 111). Predsa častejšie dobrých liečiteľov a pomocnice označovali ako *múdre ženy* a zlých škodcov – *strigy, bosorky*.

Služby liečiteľov ľudia využívali až vtedy, ak domácke spôsoby liečenia nepomáhali, najmä pri silnom úreku, porobení, zľaknutí, ktoré liečili vedomci zariekaniami a inými magickými praktikami. Napriek tomu, že často pomáhali a zachraňovali ľuďom zdravie a život, stávalo sa, že za svoje dobro boli odmeňovaní zlobou a závisťou (udania, oznámenia, škandalózne články v miestnych novinách) (Marec 2011, 102), v stredoveku boli odsúdené na smrť upálením. Ako uvádza Jozef Holuby, pred čarodejnícke procesy predstupovali „čarodejníci", ktorých Gréci nazývali *φαρμαός*, Rimania *venefica*, u Ovídia *medicamina*, čo nasvedčuje tomu, že išlo o liečiteľov a bylinkárov; v slovenských súdnych čarodejníckych procesoch sa škodlivé úkony označovali ako *liekuvanie*, ktoré Holuby skôr stotožňuje s mágiou (*čarovaním*) a nie s liečením (Holuby 1958, 322).

Vedomci a liečitelia, ktorých spomínajú historické pramene z 19. a 20. storočia, boli zväčša ľudia hlboko veriaci využívajúci pri svojich praktikách Božie meno a modlitby, svoje liečebné procedúry vykonávali pred veľkými cirkevnými sviatkami, používali predmety posvätené v chráme. Ako uvádza J. Marec, „jedna z najznámejších liečiteliek z Dlhej na Kysuciach, Agnesa Hnidková, pripisovala svoje schopnosti výlučne Bohu, ku ktorému sa zakaždým vrúcne modlila. Doma mala aj oltárik" (Marec 2011, 99).

Kresťanské symboly a úkony sa včlenili do predkresťanských praktík využívaných pri liečení bylinami, časťami živočíchov (medvedí alebo jazvečí tuk a pod.), vodou zo studničiek, medom, voskom, účinkami prirodzených časových periód (dni rovnodennosti, slnovratu, splnu a

novu, západu slnka a pod.), osobitne sa však využívala magická sila slova a číselná mágia. Zariekanie sa podobalo na modlitbu, voda zo studničky posvätením zosilnila svoje účinky, základné úkony liečiteľa sa realizovali pomocou vnútornej sily, poznatkov a modlitieb, ktoré sa zo strany liečiteľov vnímali ako dar od Boha. Odmenu za svoju pomoc nežiadali a žili spravidla v chudobe.

Zdalo by sa na prvý pohľad, že axiologický status veriacich liečiteľov, ktorí garantovali svoju činnosť vernosťou kresťanskému učeniu, dobrotou a láskou k blížnemu, bol jednoznačne pozitívny. Tento predpoklad platí iba čiastočne. Ľudová logika postavila proti tomu isté prekážky, ktoré do istej miery vyplývajú aj z rozličného axiologického hodnotenia choroby, o čom sme hovorili vyššie: „A ponevác nemoce, neduhy a rozličné útrapy sú tresty od Boha soslané, čo pokuta za hriechy, preto ten, kto ich liečil, nemohol to konať v Božom mene, lebo tým konal by proti prozreteľnosti a vôli Božej, ale musel to konať v mene diablovom, ktorý všade protiví sa Hospodinu. Pre túto príčinu boly síce bosorky a strigy vo vážnosti pred svetom, ale boly aj veľmi nenávidené a nasledovne i prenasledované“ (Uram-Podtatranský 1908, 10).

Domnievame sa, že sotva „ľudí, ktorí mali silu liečiť,“ vyhlasovali za bosorky a prenasledovali iba pre túto príčinu, ktorá je do značnej miery subjektívna a spochybniteľná. Môžeme predpokladať, že aj v tomto prípade, podobne, ako to platí pri formovaní axiologického obrazu choroby a zdravia, pôsobilo viacero kritérií a hodnotenie liečiteľov sa kreovalo pôsobením rozličných faktorov. Keď hovoríme „to je dobré“, „to je hodnota“, bolo by na mieste aj spresniť, pre koho je to dobré a pre koho je to hodnota. Aj v rámci jednej národnej tradície sú hodnoty a antihodnoty aj v tej istej oblasti kultúry (napríklad v slovenskom tradičnom ľudovom liečiteľstve) veľmi variabilné. Môžeme preto predpokladať, že každá oblasť ľudovej kultúry bude demonštrovať viac či menej odlišný axiologický obraz choroby a zdravia.

Axiologická projekcia opozície *zdravie* a *choroba* sa špecifickým spôsobom prezentuje v naratívnych žánroch ľudovej prózy. Materiálovú bázu nášho výskumu tvoria autentické (neštylizované) nárečové zápisy Samuela Cambela zaznamenané v rokoch 1893-1905 na východnom a strednom Slovensku, v ktorých sú žánrovo zastúpené klasické folklórne naratívy – čarovné, novelistické, realistické ale aj humoristické rozprávky.

Verbálna (ako reflexia mentálnej) objektivizácie skúmanej axiologickej opozície *zdravie-choroba* na materiáli zbierok slovenského naratívneho folklóru taktiež doteraz nebola predmetom záujmu bádateľov,

ktorí by z kognitívneho aspektu venovali pozornosť výskumu tejto axiologickej kategórie v textoch ľudovej rozprávky. Výskumu axiologickej opozície *zdravie-choroba* sme venovali pozornosť v diametrálne inej žánrovej oblasti folklórnej tvorby, a to v cyrilských liečebníkoch z 18. storočia (Женюхова 2019).

Obráťme pozornosť na osobitosti rozprávkového žánru, ktoré považujeme za kľúčové pre výskum axiologických kategórií. Ľudovú rozprávku (najmä čarovnú) môžeme považovať za archaický prototyp naratívneho textu, ktorý prezentuje svet tradičných hodnôt. Nachádzame v ňom prirodzene reflexiu etických noriem a hodnôt, ktoré boli pre spoločenstvo všeobecne platné a záväzné. Obraz sveta v rozprávke je jednoduchý, schematický a stereotypný, ľudské túžby, etické ideály a hodnoty sa v rozprávke zobrazujú najmä v hodnotách vyššej kategórie – vo viere víťazstva dobra nad zlom, ktorá našla svoje vyjadrenie v šťastných koncoch rozprávok. Spomínanú stereotypnosť a schematickosť môžeme pozorovať na rozličných úrovniach rozprávky, ktorá intencionálne modeluje tradičný obraz sveta na úrovni kompozície textu, štruktúry príbehu ale i v rovine jazyka. Základným princípom semiotickej organizácie rozprávkového textu je konštrukcia takej reality, aby boli vytvorené optimálne podmienky na víťazstvo pozitívnych hodnôt nad negatívnymi. Tento stereotypný model sveta hodnôt zodpovedá organizácii sujetu rozprávky, ktorý je vyjadrený pomocou stálych vzorcov a stereotypných jazykových a poetických prostriedkov. Priebeh a usporiadanie sujetu, postavy, čas a miesto, kde sa dej odohráva, a jazykové stvárnenie naznačuje modelovú konštrukciu rozprávkového sveta, ktorého podstatou je na jednej strane zákon zjednodušeného obrazu sveta (Trzynadlowski 1955, 22-27; Ługowska 1981, 17), na druhej strane neobmedzená fantázia a poetická fikcia (Lüthi 1982, 64).

Pre každý typ rozprávky je príznačný osobitný hrdina, ktorý prezentuje spektrum určitých axiologických kategórií. Veľmi plasticky sa to reflektuje v rozprávkach o zvieratách, kde vždy vystupujú nekomplikované typy postáv spojené s jednou stereotypnou vlastnosťou – hodnotou alebo antihodnotou: prefíkaná líška, hlúpy vlk, bezbranná ovca, verný pes alebo hlúpa hus atď. Svet rozprávky je z axiologického hľadiska striktne rozdelený na dobré a užitočné bytosti a ich negatívne náprotivky, ktoré sú pôvodcom sveta zla a pre hrdinu predstavujú prekážku. Rozprávkové postavy sú kombinované v axiologických pároch na základe rozličných opozícií, najčastejšie je to chudobný – bohatý, starý – mladý, zdravý – chorý, telesne postihnutí (slepý, hluchý), svoj – cudzí (napr. Žid), krutý (nevlastná matka) – dobrý, milý, čnostný (nevlastná dcéra) atd. Axiologicky vyhranený kon-

trast je základným princípom vytvárania ľudských typov v rozprávke, na rovnakom princípe je modelovaný i sujet. Zobrazovanie postáv, ich atribútov a okolitého sveta v „negatívnej, zlej" konvencii je štylistickou a obsahovou črtou rozprávky a môžeme ju interpretovať ako prejav „projekcie sveta snov a hodnôt" tých, ktorí vytvárajú, prijímajú a reprodukujú rozprávku (Kapełuś 1988, 17; Prorok 2012).

Reflexiu axiologickej opozície *zdravie – choroba* v rozprávkach zo zbierky Sama Cambela si všimnime najskôr prostredníctvom takých jazykových štruktúr, ktoré primárne vyjadrujú, ako sa zdravie (hodnota) projektuje v jazyku. Ide o ustálené stereotypné či typizované výroky, ktoré obsahujú lexému *zdravie* a slúžia ako prostriedky (performatíva) na realizáciu špecifických rečových aktov, ako sú napríklad pozdravy na privítanie či rozlúčenie:

Na privítanie:
Bože vam daj zdravje! (Ženuchová 2014, 137)
Bože daj ščešťa! Bože daj zdravia! (Ženuchová 2014, 249).

Na rozlúčku:
Ňech budu zdravi, najjaśňejši kraľu (Ženuchová 2014, 52)
Naj zostaňu zdravi! (Ženuchová 2014, 142)
Budz zdrava, ženo moja ľuba, do vidzeňa! (Ženuchová 2014, 168)
Bute zdravi! (Ženuchová 2014, 251)
Zdravá ostan! (Ženuchová 2014, 261)
Milý mužu, vipi túto sklenicu vína na naše zdravia a rozlúčenia a hneď pójden od teba k svojmu ocovi (Ženuchová 2014, 297).

Záverečné rámcové rozprávkové formuly:
Šifkapitana odsudziľi do śmerci do hereštu a Janko v druhi dzeň śe zosobašił s princeznu a žije pri zdravju, pri boskim božehnaňu až dodňeś dňa (Ženuchová 2014, 53).

Pre dnešného človeka sú tieto rečové formuly (pozdravy) základnými frázami slovnej zásoby, patria k rečovej etikete. My však nechceme primár-

ne zdôrazňovať ich rečovú formálnosť, ale upozorniť na špecifický model vzťahu človeka k svetu, k univerzu ešte v čase genézy týchto textov. Pozdrav je z pragmatického hľadiska verbálnym potvrdením v rečovom akte, že niekoho registrujeme a vyjadrujeme mu priateľskú náklonnosť. Uvedené príklady z materiálového fondu slovenských naratívnych textov ukazujú, že pozdrav býva spojený so želaním zdravia. Nemožno obísť v tejto súvislosti elementárny fakt o jasných spojitostiach motivácie lexémy *pozdrav* so zdravím – po-*zdrav*, *zdrav*-ím, po-*zdrav*-ujem. Všeobecným sémantickým ukazovateľom pozdravných formúl (aj vyexcerpovaných z textov slovenských rozprávok) je ich spojenie so želaním zdravia. Platí to v rozličných nielen slovanských jazykoch, čo nepochybne hovorí o vysokej axiologickej hodnote zdravia v jednotlivých národných kultúrach. Želania zdravia často uvádzajú či ukončujú kontakt z inou osobou, stretávame sa s nimi rovnako pri blahoželaniach, prípitkoch, pri kýchnutí – teda pri formulách, ktoré prvotne slúžili ako formuly magického charakteru.[46]

Pozdravné stereotypizované formuly v textoch slovenských ľudových rozprávok vyjadrujú hodnotový aspekt zdravia, ako axiologickej entity, opierajúc sa o kontext a pragmatický aspekt pozdravných formúl môžeme predikovať, že „*zdravie* je hodnota“ a používatelia jazyka mali záujem o jazykovú fixáciu jeho axiologického vnímania.

Predmetom nášho záujmu je nazerať na *zdravie* a *chorobu* z evalvačného hľadiska, teda zistiť, z čoho vyplýva orientačná kompentencia človeka, vďaka ktorej dokáže identifikovať javy a prisudzovať im význam. Choroba (*nemoc*, *chorosť*, *neduh*) mala vo všeobecnosti negatívny dopad na život človeka, predstavovala slabosť, viedla k strate iných dôležitých hodnôt: strata fyzickej sily, ale aj sociálneho statusu. O tom, že choroba často ohrozovala život človeka, bola vrahom, viedla k smrti svedčia tieto vybrané frazémy z frazeologického fondu slovenčiny: *Čo sa moc kýva, len sa vykýva; Dlhá choroba – hotová smrť; Choroba nikoho nepopraví; Choroba, zlá nemoc; Jedno zdravie a chorôb sto; Chto sa duho kuruje, k smrci sa hotuje* (Záturecký 2005). Lexéma *choroba* v textoch sledovaných naratívov rovnako dokladuje, že choroba často vedie až k smrti, ktorej nikto neunikne: *Minarka śe pohorela i v tej horosci umarla* (Žeňuchová

[46] Niektoré pozdravy (zvyčajne neformálne) majú v súčasných jazykoch iba kontaktovú funkciu pozdravných zvolaní (v slovenčine napr. čau, ahoj), čím je ich sémantika naplnená. Môžeme tu hovoriť iba o pragmatickej zacielenosti súčasných pozdravov a o vyprázdnenej sémantike (Vaňková 2007, 197).

2014, 91); *Bou jeden kráľ a maŭ zo svojou ženou jednu céru. Naraz prišla na ženu choroba, tak mu povedala. Muž môj, vidím, že ja z tejto choroby nevyndem, nuž ti vravím...* (Ženuchová 2014, 400).

Keďže v ľudovej kultúre sú slová zároveň aj skutkami a vypovedané slovo evokuje negatívnu alebo aj pozitívnu silu, niektoré veci sa nepomenúvajú priamo. V prípade skúmaných textov ľudových naratívov sa *choroba*, *chorý* pomenúva nepriamo: adjektívom *nezdravý*, *nezdravá*; verbálny tvar *ochorieť* sa vyjadruje slovesným tvarom *onezdravieť*. Ľudové nominácie niektorých nebezpečných chorôb, ako je napríklad epilepsia, sa označujú nepriamo ako *zlá nemoc*, *nedobrá choroba*, *bodaj spala*, čo korešponduje s magickým obrazom sveta ľudovej kultúry a s magickou funkciou jazyka:

> *Tvoja matka na posteli leží nezdravá* (Ženuchová 2014, 413)
> *Kráľovná vravela, že ona nezdravá ležala na posteli* (Ženuchová 2014, 413)
> *Matka princova bola nezdravá* (Ženuchová 2014, 420)
> *Potom starý zámocky pán onezdraveŭ* (Ženuchová 2014, 429)
> *Povedala svojmu otcovi, že je ňezdravá* (Ženuchová 2014, 438)
> *... v jennom mesťe je princezná velmi ňezdravá, že je mesto obťiahnutô fáťolom čiernym...* (Ženuchová 2014, 450)
> *Že keď bola pri spoveďi, keď dostávaua prijímať, Božie telo jej pallo pod kämeň pri oltári a že tam bola velká žaba pod kämeňom, tá to Božie telo zella, a že keby tú žabu otvorili a to Božie telo z nej zali a dali ho nezdravej užiť, hňeď by ozdravela.* (Ženuchová 2014, 450)

V zbierke Samuela Cambela sa nachádza text čarovnej rozprávky z Veľkého Šariša (Ženuchová 2014, 91-95) o nevinne vyhnanej dievčine z domu bez rúk (*ATU 706 The Maiden Without Hands* (ATU 2004; J. Polívka – sujet *Okyptená* (Polívka 1927, 132)). Lakomý mlynár potrestá vlastnú dcéru pre udelenie almužny žobrákovi odťatím rúk a vyháňa ju z domu. Dávať almužnu je prejavom milosrdenstva voči bedárom, žobrákom, starcom, kalikám, ale aj pohorelcom, vytopencom a iným núdznym. Hrdinka je tak nespravodlivo potrestaná za svoju dobrosrdečnosť a kresťanskú čnosť stratou zdravia – zmrzačením tela.

Z rozprávkovej hrdinky sa konaním otca stáva kalika, čo ohrozuje jej život a zároveň narúša jej sociálne postavenie, je príčinou jej spoločenskej izolácie. Zmrzačenie hrdinky má kľúčové postavenie pri výstavbe sujetu, je vlastne hybnou silou sujetovej línie textu. Hrdinka, ako telesne postihnutá, je odkázaná sama na seba, mimo spoločnosti, živí sa ako zviera korienkami a lesnými plodmi do momentu, kým ju v kráľovskej záhrade, kde sa ukrýva, neobjaví mladý princ. Napriek jej telesnej neatraktívnosti sa do nej zamiluje, ožení sa s ňou, porodí mu dieťa v čase, keď je mladý kráľ na vojenskej výprave. Hrdinka je na svojej ceste vystavená ďalším skúškam a prekážkam – prostredníctvom klamstiev a úkladných praktík je vyhnaná zo zámku so svojím synčekom na prsiach. Ľahne si k prúdu vyvierajúcej vody odhodlaná ukončiť svoj život. Obrat nastáva vo chvíli, keď jej zázračná „zdravá“ voda prinavráti nespravodlivo odťaté ruky, môže tak znova plniť svoju úlohu matky, môže sa opäť ako zdravá zaradiť do spoločnosti.

Telesný hendikep je kľúčovým momentom pri výstavbe sujetovej línie rozprávkového textu, ktorý napokon privedie hrdinku k zaslúženej odmene. Z hľadiska etnosemiotickej perspektívy je funkcia telesného hendikepu v rozprávkovom texte aktuálna a produktívna. Akýkoľvek fyzický nedostatok je v ľudovej kultúre vnímaný ako narušenie normy, odklon od „svojho“ v prospech „cudzieho sveta,“ ktorý bol zväčša tematizovaný ako niečo nebezpečné, démonické, temné a zlé (pripomíname, že démonické bytosti sú zväčša kriví, škuľaví, chromí, hrbatí atď., dokonca aj bez chrbta, takže im vidno vnútorné orgány).

Etnokultúrna predstava o telesných deviáciách bola formovaná tradičnou slovanskou démonizáciou a prvkami učenia cirkvi, pod vplyvom ktorých sa zrodilo presvedčenie o negatívnej etiológii ľudských telesných nedostatkov a ich nadprirodzenom význame (Zadurska 2019). Trestajúci otec v zmysle tradičných folklórnych interpretácii fyzického hendikepu človeka, predpokladal, že dcéra ostane navždy spoločnosťou devalvovaná, odsúdená na krutosť zo strany okolia. Rozprávkový text ukazuje iný postoj k zmrzačenému, vnímateľný na úrovni fantastického sveta rozprávky, ktorý je vyjadrený motívom prijatia zmrzačenej hrdinky spoločnosťou a k následnému konštruovaniu rozprávkového obrazu víťazstva dobra nad zlom a zdravia nad chorobou.

Slepota ako narušenie normálneho fyzického stavu ľudského organizmu sa tematizuje vo viacerých rozprávkových textoch zo skúmanej zbierky ako formu trestu pre hrdinu (Кабакова 2012). Pre nás je však dôležité, že v rozprávke zo Senohradu ide o spravodlivý trest, ktorý vykonáva nadprirodzená postava – Boh, čo korešponduje s etnokultúrnou

predstavou, že každý telesný hendikep (aj na deťoch) môže byť dôsledkom Božieho trestu za morálne priestupky a nedodržiavanie Božích zákonov (aj ich rodičmi).

> *De bolo, tu bolo, v sedendesiatej siedmej krajnie, za červenym morom, za drevenou skalou, za platenou pecou, tam robili z polien britve a zo slame srpe. Tam bou edon slamanej stĺp, tam bolo za vrece vode obesenô, tam sa voda sepala a piesok sa liaŭ, de to bolo zváľanô pri tom zrúcanom, bou edon kráľ. Ťen sa vraj vyvišoval na Boha, dau si spraviti sklenenô nebo, slnce, mesiac, hviezde. Tak sa na Boha vivišovaŭ. Boh sa rozhnevaŭ, tak mu zrak odňau. Tak potom plakau, nariekaŭ, že uš oslepou, tak si dau doktorou došikovati s krajine. Teľko ich bolo, žiadon mu spomóci nemohou, prišou jedon chlapec, sirota, čo nemau otca, matku. Prosiu si službu. A ho zali do službe. Tak potom chlapec slúžiu. Lenže bou slabej a malej. Kod chlapec hor zriasou, tak mu tèn kráľ poviedau: „No, sen môj sladkí, vieš čo, teraz pvojdeš k sľuncu sa opejtati, že prečo som ja oslepou.* (Žeňuchová 2014, 407-408)[47]

Slepota ako telesný defekt je zastúpená aj v inej rovine v naratívnych textoch zo zbierky Samuela Cambela. Tri variantné texty hovoria o oslepenom hrdinovi za jedlo (Žeňuchová 2014, 161-162, 360-364, 449-450). Ide o látku medzinárodne klasifikovanú ako *ATU 613 The Two Trawelers* (ATU 2004; Polívka 1930, 106-107). Táto medzinárodne rozšírená rozprávková látka má síce viaceré varianty, ale v zásade hovorí o dvoch, prípadne troch putujúcich (zvyčajne bratoch), ktorých rodičia posielajú do sveta pre veľkú chudobu a neschopnosť uživiť ich. Starší brat počas putovania odopiera dať mladšiemu bratovi chlieb. Je ochotný dať mu kúsok chleba iba s podmienkou, že si dá vyklať oči. Motiváciou, ktorá viedla k zmrzačeniu mladšieho (najmladšieho) brata, bola predstava korešpondujúca s tradičným postavením mrzákov v spoločnosti, že takíto ľudia sú síce desocializovaní, sú na okraji

[47] Rozprávkový text ďalej rozvíja látku o ceste hrdinu k Slnku (prípadne k Bohu...) – ATU 461 Three Hairs from the Devil's Beard (ATU 2004; Polívka 1927, 20), aby zistil odpovede na otázky (prečo kráľ oslepol, prečo hruška vyschla, prečo nie je v studni voda a pod.).

spoločnosti, ale je o nich postarané. Ľudia im dávajú odmenu, almužnu, peniaze. Starší brat teda nespravodlivo oslepil svojho mladšieho brata a videl v tejto ťažkej fyzickej ujme východisko, riešenie ich ťažkej životnej situácie. Mladší brat sa vo vyhrotenej situácii rozhodol zachovať svoj život, ktorý si nadovšetko cenil, a prijal od brata kúsok chleba, na úkor ťažkého fyzického defektu – straty zraku. Oko ako nástroj zrakového vnímania je v slovenskom jazyku prezentované ako hodnota množstvom stereotypných spojení, frazeologických jednotiek (chráň si ako oko v hlave). Práve cez tieto ustálené prirovnania môžeme v mnohých aspektoch usudzovať o hodnote pripisovanej zraku, ako najdôležitejšiemu ľudskému zmyslu (Karčová 2014, 228). Zrak ako hodnota je v tomto texte projektovaný ako entita podradená axiologicky vyššej kategórii – zachovaniu života. Motív fyzického defektu slúži ako prostriedok – záruka vyššie hierarchizovaných hodnôt – a to je ľudský život.

V duchu rozprávkového kontrastu, že dobro víťazí nad zlom a obetavosť a odvaha býva odmenená, Pán Boh oslepeného brata obdaroval schopnosťou rozumieť reči vtákov. Vypočul si rozhovor troch havranov, kde sa dozvedel, čo mu prinavráti zrak: *Já som počul, že tej noci taká rosa padá, že ktosi potre s ňvov, s tvov rosvou, oči, ten choť slepý, prehľádne...* (Žeňuchová 2014, 360). Cesta hrdinu končí, keď v súlade so schematickou organizáciou rozprávkového sujetu nadobúda vyšší spoločenský status a potrestá svojho brata rovnakou ujmou – oslepením.

Voda v ľudových rozprávkach vystupuje v rozličných podobách – rieka, jazero, more, prameň.[48] Niekedy je to obyčajná prostá voda, ktorá predstavuje hranicu, je prvkom priestorovej orientácie textu a často sa spája s prekonaním náročnej prekážky, prípadne s nebezpečenstvom (Bocánová 2013; Gábor 2019). Inokedy má voda funkciu rituálneho a magického prostriedku, ktorý oživuje, ozdravuje, odklína zakliatych hrdinov (transformovaných) a vracia im pôvodnú podobu či stratené zdravie (Majer-Baranovska 1999). Na vybraných príkladoch z rozprávkových textov poukážeme na metaforický obraz vody ako prostriedku zázračného prinavrátenia zdravia.

> *...I prišla ku jednej vodze, ňebarz veľkej, z chtorej vodi prudzik išol do bandžurika. Ona svuj život sanovala, ňe-*

[48] Motív vody vo folklórnej tradícii v slovanskom etnolingvistickom koncepte je podrobne spracovaný v slovanských etnolingvistických prácach Słownik stereotypów i symboli ludowych (Tom I Kosmos, zoš. 2, Ziemia, woda, podziemie. Lublin : Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 1999) a Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1-5. Москва : Международные отношения 1995-2012.

mohla śe odrazu zatopic, aľe ľehla sebe na prudzik, že počka, až ju toten prud zharňe až do bandžurika a že śe tam zatopi.
Ona ľehla i jak ľehla na ľevi bok, zaraz jej virosla ľeva ruka. I barz Bohu dzekovala, že už jej jedna ruka virosla, aľe ona ešče vše ňebula spokojna, že to dzecko ešče ňehodna vihovac s jednu ruku. I rucela śe na pravi bok do prudu, že azda ju zňeśe a že śe zatopi. Aľe jak ľehla, virosla jej zaraz i druha ruka. Tak potim zdrava višla na brižek a barz Bohu dzekovala, že jej Panbuh dal spusob vihovac svojo dzecko.... (Žeňuchová 2014, 91-95)

...Tak on śe napił z tej vodi a prišoł calkom ku zdravju... (Žeňuchová 47-53)

...Idz, čľoveče, na koľenoch dajak, smikajuci, ta na jednej łuce najdześ jednu studzeňku, pri tej studzeńce jest teka trava, co ked s totu vodu oči vimiješ, a s travu śe pouceraš, ta doraz prepatriš"... Von pošol jak mu tote vtački hutoreľi, ľem išol... ta dešol gu tej studzeńce. Jak s vodu oči sebe počapkal a s travu śe pouciral, doraz prepatrel!... (Žeňuchová 2014, 162)

Vodu s magickými schopnosťami v etnokultúrnej symbolike chránia príšery, draky alebo plazy, často ide o ľudských hrdinov transformovaných na zvieratá. Uvedieme príklad z materiálovej základne Samuela Cambela, kde najmladšia dcéra prinesie chorej matke vodu z jazera (studne), ktorú chráni žaba – princ zakliaty na žabu – ATU 440 *The Frog King* (ATU 2004; Polívka 1927, 188-189) Dá mu sľub, že sa za neho vydá. Tým oslobodí princa a zachráni aj zdravie a život svojej matky:

Bula edna pany a mala tri džiaŭky. Velmi bula ochorela, tak sä jé prisnilo, eš kož by sä ona vody napila z jäzera, eš by pritom ozdravela. Paslala najstaršú džiaŭku na vodu do toho jäzera. A tam edná veliká žaba, tak sä ona läkla od té žaby a ešče aj hrnok tam do vody puščila. Na druhý dèn poslala srednú džiaŭku. Tak aj tá tak pochodžila. Koj sä jé tá žaba ukäzala, od strachu puščila hrnok do vody. Potom už tajšla naj-

mlačä. Tú volali: Herumia. Prišla k té vodè, tak tá žaba sä jé spytovala: „Ši pojdèš za mnä.“ (tvrdo n!) Tak sä slúbila tè žabe. A žaba jé dala vody nabrač. Ponésla vody matèri, tak jé ozdravela. Vešer skáše žaba gu vrátom a volá: „Heru, heru, Herumia! Otvor že mi moja milá, ši viaš šva si slubovala, koj si z jäzera živú vodu brala?“ Tak jé otvorili a tam prišla žaba. Zašäli vešerač a žaba opä krišäla: „Heru, heru, Herumia, mnä gu stolu mojä milá, ši viaš šva si slubovala, koj si z jäzera živú vodu brala?“ Tak jú posadžili gu stolu. Potom líhali spač. Tak žabe len dákú onuc dali na spanya. Zašäla žaba volač: „Ny na onuc mojä milá, len na postèľ mojä milá, ši viaš šva si slubovala, koj si z jäzera živú vodu brala?“ Tak sa potom na postèl uložili s Herumió. A tá žaba búŭ mládènec zaklätý, kým žena mu ruku nèpoloží. Tak koj si lähnúl, svrhnúl zo sebä žabäcú kvažu a búŭ pekný mládènec. (Žeňuchová 2014, 279-280)

Živú vodu môžu získať iba ľudia s veľkou odvahou, ušľachtilým a čistým srdcom (Majer-Baranowska 1999, 235-236), ktorí v rozprávkovej štruktúre podľa Proppovej morfológie pôsobia vo funkcii hľadača (Propp 2008, 66). Existencia tejto jedinečnej tekutiny v rozprávkach vyplýva zo všeobecného kultúrneho presvedčenia, že voda podporuje život, je zdrojom zdravia, pretože mala vychádzať z vôd starého oceánu (Majer-Baranowska 1999, 153-155).

Stratené zdravie prinavráti princeznej v rozprávkovom texte z Oslian (Žeňuchová 2014, 450-451) Božie telo ukryté v tele žaby.

Najstaršia vyprávala, že v jennom mesťe je princezná velmi ňezdravá, že je mesto obťiahnutô fáťolom čiernym, že sa nemôže v celom sveťe doktor najsť, čo by jej poraďeŭ. Ale že ona vie, ako by jej pomohli. Že keď bola pri spoveďi, keď dostávaua prijímať, Božie telo jej pallo pod kämeň pri oltári a že tam bola velká žaba pod kämeňom, tá to Božie telo zella, a že keby tú žabu otvorili a to Božie telo z nej zali a dali ho nezdravej užiť, hňeď by ozdravela. (Žeňuchová 2014, 450)

Netreba nijako osobitne dokazovať axiologický status zdravia, nepochybne platí, že ide o všeobecnú normu optimálnej kvality života – je to vitálna hodnota, ktorou sú podmienené mnohé ďalšie spoločenské hodnoty. Zdravie ako norma ľudského života sa nezdôrazňuje, kým sa zdravie nestratí. Frekventovanosť verbálnych prezentácií konceptu zdravie v rozprávkovom texte, či už na úrovni typizovaných formúl, alebo aj mimo nich to jednoznačne dokazuje. Fyzická ujma v rozličných podobách (poškodenie zdravia – slepota, zmrzačenie, onemenie[49]) vystupuje vo folklórnych rozprávaniach často ako forma trestu. Ukázali sme, že niekedy ide o trest zaslúžený, ako spravodlivú odmenu za porušenie morálnej doktríny. Niekedy je však rozprávkový aktér nezaslúžene potrestaný stratou zdravia, jeho trest nezodpovedá spravodlivému usporiadaniu sveta, ide o krivdu a bezprávie. Práve s touto skutočnosťou súvisí aj axiologická charakteristika tematizovanej choroby: kým strata zdravia, prípadne choroba či telesný hendikep v rozprávkovom texte predstavuje pre väčšinu „kladných" nespravodlivo potrestaných hrdinov východisko k dosiahnutiu nového života (kvalitnejšieho, šťastnejšieho, ušľachtilého) u antagonistov príbehu (škodcov) má strata zdravia platnosť nezvratnej definitívy.

Treba poznamenať, že rozprávka je žáner, ktorému z axiologického hľadiska dominuje projekcia morálnych hodnôt. Zdravie ako hodnota nepatrí k typickým axiologickým kategóriám, ktoré sa konceptualizujú v rozprávkovom texte. Napriek tomu považujeme za dôležité skúmať axiologický obraz zdravia a choroby a ich verbalizáciu aj vo folklórnom naratívnom texte. Môžeme tak ukázať, že pri ideovom koncipovaní obrazu sveta v rozprávkovom texte tvorí princíp binárneho protikladu *zdravie – choroba* ako realizácia všeobecnej opozície *dobro – zlo* – základ vnútornej organizácie sujetu. Rozvrstvenie postáv a konfrontácia do opozitných skupín *dobro – zlo* je najpríznakovejšou črtou rozprávky, ktorá je invariantná. Rovnako i axiologická opozícia *zdravie – choroba* je inkluzívne obsiahnutá v rozvrstvení postáv, v štruktúre sujetu a konštruuje axiologický obraz nadradených axiologických entít najpríznakovejších pre text rozprávky.

Skúmanie konceptov *zdravie – choroba* v hodnotovej súradnicovej sústave slovenskej tradičnej kultúry a folklóru, ako aj analýza rozličných situácií, rozličných aktantov a paciensov hodnotenia ukazujú, že zdravie ako absolútna hodnota a choroba ako absolútna antihodnota sa v ľudskej

[49] O tom pozri ropzrávkové texty o nemá princeznej v dôsledku zakliatia, oslobodí ju hrdina – múdry zlatník (Žeňuchová 2014, 266-267); o nemej slúžke (Žeňuchová 2014, 381).

spoločnosti v konkrétnych situáciách nehodnotia vždy kategoricky. Normou (t. j. binárnou opozíciou) sú len v takom istom normovanom, ustálenom, správnom tradičnom systéme – ideálnej spoločnosti. V prípade porušenia aspoň jedného elementu tohto systému, mení sa aj axiologický pohľad, a teda aj hodnotiaci postoj k chorobe. Hodnotenie sa stáva relatívnym a graduálnym, hoci nikdy nie protichodným.

Marína Valencovová – Katarína Žeňuchová

DOI 10.31168/0434-3.2.3

II. 3. Аксиология на лъжата в българския език[50]

Феноменът **лъжа** е очевиден в нашия обществения живот. Не случайно философи, и психолози от векове търсят обяснение на генезиса, проявите и влиянието на лъжата, а също и начини за преодоляването ѝ като отделят особено внимание върху възпитанието на децата.

Лъжата във философската литература

Българският психолог и философ Леон Леви в монографията си „Лъжата“ прави най-обстоен анализ на феномена. Според него „лъжата е едно несответствие между мислено и заявено, а и нещо много по-мащабно – отношение на човека към света, към другите хора, към себе си или проява на такова отношение. Лъжата, с други думи, е и една постъпка – елемент на човешкото поведение, която не може да бъде разглеждана независимо от лъжещата личност, от нейния характер и култура, от нейния психичен облик, от конкретната ситуация и от съответните стимули, подбуди, мотиви“ (Леви 1975, 166).

Според Сократ (469-399 пр. н. е.), “Истината – заявява той – е полезна за хората само в сферата на медицината“. “Следователно управниците притежават правото да използват лъжи, за да заблуждават враговете си или собствените си граждани, за доброто на държавата

[50] Разделът е по проект „Езикова и етнокултурна динамика на ценностите в славянския свят“, #472-LED-SW; ДО 02/5 от 24.07.2018 г. – 2020 г. Програма ERA NET RUS.

и никой друг не може да се ползва от тази привилегия.“ Според Сократ, всеки друг, който лъже, трябва да бъде наказван строго, защото правото на лъжа е привилегия на цивилните власти (http://chalcedon.edu/research/articles/the-right-to-lie/).

От своя страна Платон (427-347 пр.н.е.) подчертава, че в действителност всички богове и хора мразят лъжата, която е полезна **само във вид на лекарство.** Още в античните времена за първи път при него се появява понятието „благородна лъжа“ в произведението му „Държавата“.

Аристотел (384-322 пр. н. е.) определя лъжата като лоша, грозна и осъдителна човешка проява. В „Никомахова етика“ (Аристотел 1993) той разглежда лъжата като човешко поведение, а в „Метафизика“ (Аристотел 2000) засяга връзката ѝ със заблудата, която от своя страна пречи за постигане на истинското познание.

Интересен е фактът, че в своите „Лекции по етика“ Кант допуска все пак, че лъжата може да се приеме и като вид отбрана – „не съществува случай, при който лъжата по принуда да бъде оправдана, с **изключение на ситуация, в която признанието е изтръгнато насила** и когато съществува убеденост, че **другият ще го използва несправедливо**“ (Кант 2000, 204). И като че ли приема неистините, поднесени от чиста учтивост (Кант 2010, 158). Кант същевременно признава, че „**искрен човек в същинския смисъл на думата не съществува**“ (Кант 2000, 201).

Според Жан-Жак Русо няма невинна лъжа, защото „не е достатъчно да няма изрично намерение да се навреди; трябва освен това да сме сигурни, че заблудата, в която ще хвърлим тези, на които говорим, не може да навреди по никакъв начин нито на тях, нито на друг. Трудно и рядко можем да имаме подобна сигурност; трудно и рядко е следователно една лъжа да бъде напълно невинна. Да лъжеш в своя изгода е измамничество; да лъжеш в полза на друг е мошеничество; да лъжеш, за да навредиш, е клевета – това е най-лошият вид лъжа“ (Rousseau 2003, 41). Освен това то подчертава, че „ако трябва да си справедлив заради другите, то трябва и да си честен, истински заради себе си – това е почит, която честният човек дължи на собственото си достойнство“ (Rousseau 2003, 51).

В студията си „Психология на лъжата“ още в началото на XX в. френският философ Камий Мелинан (Mélinand 1902) изследва пораждането на лъжата в поведението на човека, а също и причините и факторите за нейното утвърждаване в личните и в обществените взаимоотношения.

През 1903 година излиза книгата на „Лъжата“ на Гийом Дюпра, друг френски философ, в която също се обръща внимание на този

феномен в обществения живот, в процеса на възпитание на децата, а също и на оценката ѝ в нравствен аспект (Duprat 1903).

Срещат се и наблюдения върху лъжата от гледна точка на антропологията. К. Джеорджиаде прави предположение, че лъжата се е появила вследствие на древните вярвания в магическата сила на думите и я разглежда също и като магическо оръжие (Georgiade 1938, 273; 271).

Дж. Шербан посочва като фактор унаследената от примитивните хора способност за магическо мислене при оценката на реалността, която улеснява двойствеността на човешкото мислене, каквато предполага лъжата, и способства за самооправдаването. Характерното за примитивното съзнание недобро разграничаване на естественото от свръхестественото, на истината от фантазията, на обективното от субективното, допринася също и за самозаблудата и за превръщането в лесна жертва на лъжите на другите (Şerban 2013, 153-157; 167).

Лъжата в библейските текстове

Лъжата е един от седемте смъртни гряха и според Християнската религия. В Автореферата към дисертацията си „Познанието за лъжата, отразено в езика“, Радостина Захариева (Захариева 2018, 41-45) отбелязва богатия спектър от изяви на лъжата според според Библията, която е своеобразен нравствен кодекс: **лъжата – съблазън, лъжата – измама**, **поднесена с хитрост** (Битие 3, 1-6); **лъжата – полуистина и заплаха** (Битие 2: 16-17; Битие 3, 22); **лъжата** – **коварна хитрост** (Битие 4, 8); **лъжата – уклончив отговор – укриване на истината, лъжата за прикриване на жестоко убийство** (Битие 4, 9); **коварна хитрост за лична прищявка, причиняваща смърт** (II Царства 11, 2-5, 15-17); **лъжа – измама за лично облагодетелстване** (Битие 27, 15-30); Не свидетелствувай лъжливо“ (Изход 20, 16; Второзаконие 5, 20; **лъжа за спасение на невинни създания** (Изход 1, 15-21); **лъжа за спасение на чужд живот** (Иисус Навин 2, 1-6); **лъжа за собствено спасение** (и добри хора прибягват до лъжа, за да спасят живота си) (Матей 26: 69-75), **хитрост и лъжа от страх, лъжа за избягване на смъртна опасност** (Битие 12, 11-13), **хитрост и лъжа в сражения, за отблъскване на** завоевател, при безизходица и пред гибел (Иудит 9, 13).

Не случайно деветата божа заповед гласи: *Не лъжесвидетелствай против ближния си.*

В лингвистиката е известна работата на Харалд Вайнрих *Linguistik der Lüge* 1965. („Лингвистика на лъжата“), в която се по-

ставят няколко основни проблема: за лъжливостта на самите думи, за ролята на интонацията, за метафората и иронията, за възможните сигнали за лъжа в изказа.

Изследвания в българската лингвистика

Следва да се отбележи, че темата не е подробно разработвана в българската лингвистика.

В българската лингвистика могат да бъдат посочени статиите на Н. Михайлова-Сталянова *Езиковият образ на истината и лъжата в българския и полския език* в Научни трудове на Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“. Т. 41, кн. 1, 2003, с. 437-440 и *Семантичното поле на истината и лъжата в българския език* (БР, 2004). Представата за лъжата в българския и френския език се разглежда в студията *L'idée du mensonge à travers la phraséologie française et bulgare* (2008, 263-283) въз основа на фразеологичен материал. Лъжата е обект на изследване и в студията на Антоанета Димитрова, *Лъжата в българската и немската езикова картина на света* (2012, 182-200), а също и в Автореферата на дисертация за получаване на образователната и научната степен доктор, София, 2018 на Радостина Божидарова Захариева, Познанието за лъжата, отразено в езика (изследване върху идиоматиката на френския, румънския и българския език).

Предмет на проучване е познанието за лъжата, което се съхранява в езика. Целта на научното изследване е да се открои разбирането за същността на лъжата от носителите на езика, как е представена тя и каква оценка получава; Важно е да се подчертае, че лъжата е част от междуличностните отношения. Тя е социален феномен. За това винаги има **Обект** и **Субект** на лъжата.

В статията вниманието се спира на езика и по-специално обект на изследването е по-експлицитната негова част – фразеологията и паремиологията. Паремиите са кратки текстове, в които кристализира народната мъдрост. И по тази причина те могат да бъдат източник на изводи за светогледа, манталитета и аксиологичната система на всеки народ. Тук се търсят определени модели при изграждането на когнитивната, познавателната и оценъчната езикова картина при анализиране на аксиологичната част на концепта **лъжа**.

В случая приемаме, че концептът е динамична ментална структура, по-сложна от значението, която съдържа понятийна, ценностна, оценъчна, културно-фонова информация, съдържаща се в лексиката на всеки отделен език, и имащ когнитивна същност. Той е представен

в различни знакови форми (в лексеми, устойчиви словосъчетания, различни дискурси и т.н.). В структурата на всеки концепт се откриват понятийно-съдържателни признаци, които се изявяват на основата на анализ на дефинициите, направени в тълковните речници на ключовите лексеми, представящи концепта (Валеева 2010, 10-20; Маслова 2006, 42; 59).

Подложената на анализ база данни включва езиков материал от паремиологията на българския език, но са представени и данни от лексикографски източници. Изследването се основава на корпус от около 100 пословици и поговорки.

В статията няма да правим анализ на модусите на лъжата (измама, лицемерие, преструване, ласкателство, демагогия, манипулация, слух, клевета, хитрост) и ще се спрем само на съществителни, глаголи, прилагателни и причастия с корен *лъж-*/ *лъг-*. От паремиологичния материал ще се анализират само пословици с компонент *лъжа* в своя състав.

Лъжата през призмата на лексикографията

В езика се установява наличие сравнително голям брой лексикални единици, свързани с лъжата, което може да се обясни с интереса към това явление, породен от неговата разпространеност, от многоаспектността му и редицата обстоятелства, житейски ситуации, в които се наблюдава.

Основните номинанти представят понятието *лъжà* като противоположна на истината и като отчасти прикривана истина. Важна особеност на бинарните противопоставяния е техният оценъчен характер. Винаги единият член е положително натоварен, а другият – отрицателно. Както показват всички дефиниции, които са представени в доклада, истината е неотделим елемент от характеристиката на лъжата. С противопоставянето между двете се разкриват механизмите, чрез които се реализира лъжата. Но трябва да се отбележи, че понякога липсва ясна граница между истина и лъжа (съществува съществителното *полуистина* със значение ‘твърдение, изказване, което само частично или наполовина съответства на някакви факти, на някаква истина’). Така речниковите дефиниции представят лъжата не само като противоположност на истината, но и като явление, стоящо близко до нея, което понякога ги прави трудно разграничими.

Речниковите дефиниции са извадени от Български тълковен речник 1973; Многотомния Речник на българския език, Любен Нанов, Ани Нанова, Български синонимен речник, 1978.

В посочените лексикографски трудове срещаме две основни лексеми: съществителното *лъжà* и глагола *лъжа.*

• **ЛЪЖА**, -еш, *мин. св.* лъгах, *несв.* **1.** *Прех.*и *непрех.* Съзнателно казвам нещо, което не е истина; говоря лъжи. **2.** *Прех.* Говоря, казвам на някого нещо невярно, за да прикрия истината, обикн. с цел да го успокоя, да се предпазя от неприятности; залъгвам[2], заблуждавам[2]. **3.** *Прех.* Преставам да бъда верен, предан на някого или нещо; изменям, изневерявам. **4.** *Прех. Диал.* Давам неоснователна надежда на някого, заблуждавам, мамя някого с празни думи, обещания; залъгвам[2].

• **ЛЪЖА СЕ** *несв., непрех.* **1.** Създавам си невярна представа, погрешно мнение, схващане за някого или за нещо; заблуждавам се.

• **ЛЪЖÀ** *ж.* **1.** Нещо, което не отговаря на действителното положение на нещата, на фактите. *Противоп.* истина

Производни: *лъжèц*, -жцѝ, *м.* **1.**Човек, който лъже, който не говори истината; лъжльо. *лъжкùня ж.* Жена или момиче, което обича да лъже; лъжла; *лъжлив* – който лъже; *лъжливос*т – качество на *лъжлив; лъжовен* – който лъже или съдържа лъжа; нетраен – *лъжовен свят*; *лъжовност*/*лъжевност* – качество на лъжовен; *лъжльо*, *лъжавник, лъжовник, лъжтик* (Съчанли, Гюмюрджинско) *лъжнùк* (Еникьой, Ксантийско, Долновардарско); *лъжовит, лъжлев, лъжоделец, лъжишник, лъжнùк; лъжиканин* – лъжец; *лъжовница* – лъжкиня; *лъжен, лъжний* – лъжлив, *лàжна*/*лъжна* – лъжлива (Ново село, Вид); *лъжепророк* – самозванец; *лъжесвидетел* – който лъжесведетелства; *поизлъжа, послъгвам* – да излъжа малко/лъжа малко.

В Български синонимен речник (Нанов-Нанова 1978, 104) срещаме следните синоними:

Лъжà >неистина, фалш, измама, заблуда, заблуждение

Лъжа > лъготя, мамя, заблуждавам, залъгвам, мотая, ментосвам, баламосвам, ***спестявам истината, скаран съм с истината, кривя си душата, прощом/изпращам за зелен хайвер, продавам зелени краставици***

Лъжец > лъжльо, ментарджия, мента, измамник, ***влашки циганин, търчи-лъжи***

Лъжа се, заблуждавам се, ***хващам се на въдицата***

Лъжлив, неверен, погрешен, неистински, фалшив, мним, лъжовен

Лъжливост, недостоверност, неверност, неистинност

Колокации и фразеологизми, представящи лъжата

Лъжа – ***спестявам истината, скаран съм с истината, кривя си душата, пращам/изпращам за зелен хайвер, продавам зелени краставици, търчи-лъжи, влашки циганин, хващам се на въдицата***

Лъжа окото *(очите)*/ ***Залъгвам окото*** – създавам невярно впечатление

Не лъжи царската земя*. Диал.* Казва се някому, който както е клекнал, дръпват го и той пада на земята.

Сън ме лъже. *Диал.* Правя си илюзии, мамя се.

Пъстра лъжа в кошничка. *Диал.* Казва се (обикн. на децата), когато някой ги лъже, че уж им е донесъл нещо от някъде, където е ходил.

Суха лъжа в кошница. *Диал.* Употребява се, когато някой лъже много.

Тебе лъжа, мене истина. *Разг.* Употребява се при уверяване, че нещо действително е станало, че действително е така.

Лъжлива пънчушка. Силно отровна гъба от семейство Agaricaceas с жълто пънче и жълта пластинка, паразит при дървесината.

Лъжлив плод. *Бот.* Плод, характерен за покритосеменните растения, образуван вместо от яйчника от плодника и други части на цвета или от гъсто съцветие.

Лъжлив свидетел*. Остар.* И *диал.* Лъжесвидетел.

Лъжливо движение. *Спорт.* При игрите с топка — движение, с което се цели да се заблуди противника.

Лъжливо свидетелство. *Остар.* и *диал.* Лъжесвидетелство

Лъжливо сребро. *Остар.* Цинк.

Лъжлива бременност

Благородна лъжа

Лъжливо<то> овчарче*. Разг.* Човек, на когото вече не се вярва, защото е залавян в лъжа (от народната приказка за овчарчето, което няколко пъти излъгало, че

вълк напада овцете му и когато това наистина станало и то викало за помощ, никой не се отзовал, тъй като вече не му вярвали).

лъжовникът ми е в джоба – готов съм да лъжа, много лъжа.

Излъгвам те, та те продавам. *Диал.* Много съм хитър, умен, ловък.

Излъгах хляба. *Диал.* Употребява се, когато някой казва преди ядене, че след като се наяде, ще прави нещо или ще иде нанякъде, а след яденето легне да спи.

И стара попадия излъгвам. *Диал.* Голям лъжец съм, много лъжа.

Дефинирането на лъжата става винаги в противопоставянето ѝ на истината.

Истина – Това, което отговаря на действителността, на фактите. (БТР 1973, 324)

Производни: *истинен* – който съответства на истината; *истинност* – качество на истинен; *истинолюбив* – който обича истината; *истинолюбие* – обич към истината.

Интерес представлява лексемата *полуѝстина* със значение ‘твърдение, изказване, което само частично или наполовина съответства на някакви факти, на някаква истина’.

Лъжата в българските пословици

Пословиците и поговорките имат тройна същност като логическа единица, изразяваща съждение, като езиков факт и като художествена миниатюра. От позицията на лингвистите те са едновременно текст и знак. Пермяков изказва мнение, че като езиков знак пословиците се отнасят към лингвистиката, а като текст – към фолклора (Пермяков 1975, 250-251). Според Гвоздев (1983, 13) те са най-сложното образование, което представя езиковият знак. Като такъв пословиците и поговорките са средство „за моделиране на известен фрагмент от опита и знанията“ (Иванова 2006, 25) и имат значение и вътрешна форма. Редица автори (Yankah 1994, 130; Серл 1990, 322) подчертават, че пословиците могат да бъдат анализирани само в контекст, тъй като голяма част от тях представят отворени метафори. Пословиците са обект за изследване както в когнитивната семантика, така и в лингвокултурологията. Предмет на анализ тука е **обобщеното значение** на пословиците според

теорията на значението на Ланакър (Langacker 1988, 44-90), който характеризира **семантичната структура** като **концептуална структура**. В този смисъл значението на пословиците се разглежда като концептуално изображение на определен участък от света (Иванова 2006, 27). В това изследване търсим обобщено значение на пословиците (само когнитемите на значението). Те са строителните елементи, чрез които се реконструира паремиологичната картина на света, отразяваща „когнитивните, културни и социални характеристики на носителите на езика“ (Иванова 2006, 44) и определящи манталитета на народа, дефиниран като „интегрална характеристика на хората, живеещи в конкретна култура, която позволява да се опишат вижданията им за обкръжаващия свят и да се обясни специфичната им реакция към него“ (Дубов 1993, 20). Манталитетът, който се проявява в **езиковата картина за света**, е езиков манталитет. Като резултат от изследването се очаква очертаването на **етнокултурните стереотипи**, свързани с отношението към лъжата. За осъществяване на анализа е разгледана една представителна извадка (от около 100 единици) от съответните български източници, въз основа на която е създаден корпус, подложен на анализ. Пословиците са ексцерпирани от „Български пословици и поговорки“ Издателство „Наука и изкуство“, София, 1986.

При когнитивния лингвистичен анализ на пословичната картина на света е по-целесъобразно да се работи с една когнитивна единица, а не с традиционните понятия като инвариантно значение, компонент на инвариантното значение и т.н. Когнитемата изпълнява функцията на такава единица и се използват при реконструкцията на пословичната картина на света (Иванова 2006, 99). Въвеждането им прекодира традиционните единици на семантичния анализ. Самите когнитеми не са еднородни – те могат да бъдат когнитеми на значението, на асоциативните връзки, на сценариите и т.н. Отличават се от прагмемите и информемите по това, че са езикови единици (Киселева 1978, 107-109). Когнитемите не са равни на пословицата, техният обем е по-малък. Те са единици от плана на съдържанието и се откриват на различни когнитивни равнища. Всеки концепт може да бъде разложен на определен брой когнитеми. В този смисъл най-долната граница на когнитемите се определя от функционалното значение на съответния текст при реконструкцията, към която се стремим. В повечето случаи това е честотата на повторението на определен елемент знание в дадена пословица или поговорка. Този процес прилича на семантичните примитиви на Вежбицка.

Когнитема: Лъжата е кратковременна/ нетрайна.
Основа за метафоричен пренос: къси крака, плитка вода, кратковрменност, къс път нетрайност – 9 единици.

- На лъжата краката са къси.
- Виждат и се краката на тази лъжа.
- Лъжа вода не гази.
- Лъжата е плитка.
- Лъжата скоро на мегдан излазя.
- Лъжата върви по-напред, ама далеч не отива.
- Дето лъжата замръкне, там и осъмне.
- Лъжецът първата година се радва на лъжите си.
- Лъжата корен не хваща.

Когнитема: Лъжата не храни – 6 единици.

- Гърло се с лъжи не пълни.
- Лъжа се с лъжица не сърба.
- От лъжа хаир бива ли?
- Който дроби лъжи, в паницата си ще ги намери.
- С лъжа не се поменува.
- Лъжецът и сам себе си лъже.
- Лъжата мито не плаща.

Когнитема: Недоверие, модел „Лъжливото овчарче“ – 9 единици.

- Който излъже един път, сто пъти право да казва, не му хващат вяра.
- Ако излъжеш един път, не ти вярват довека.
- Лъжливият и право да казва, не му вярват.
- На магарето вярват, на мен не вярват.
- Кога лъжеш зад вратата ли гледаш.
- Лъжи ме, да те лъжа, да минава времето.
- Като лъжеш на къде?
- Излъжи го, да ти вярва.
- Право казваш лъжльо.
- Всеки лъжец си има слушатели.

Когнитема: Лъжците са много – 1 единица.

- Ние лъжем трима, а нас лъжат триста.

Когнитема: Лъжецът има и други недостатъци, 2 единици.

- Който обича да лъже, той обича и да краде.
- Лъжливият и скъперникът лесно се спогаждат.

Благородна лъжа

- Понякога и лъжата си има място.

Наказание

- Който лъже на въже, който не – на две.

Когнитема: Голям лъжец – 19 ед.

- Ако се излъже, може да каже правото.
- Не лъже само когато спи.
- Той и стара попадия излъгва.
- С устата си птички лови, с езика си звезди снема.
- Смита от четири кюшета.
- Лъжовникът му е в джоба.
- Два пъти едно не казва.
- Ако не вярваш, иди питай Петко лъжеца.
- Лъже, та се къса.
- Излъгва те та те продава.
- Лъже без да му мигне окото.
- Излъга ме в очите.
- Като лъже и сам си вяра хваща.
- Лъже, та се къса.
- Излъгва те та те продава.
- Лъже без да му мигне окото.
- Криви си душата.
- Мижи, да те лъжа.
- Лъже без кантар.

Отношение лъжа – истина

- Лъжата по-лесно я вярват, от колкото истината.
- Лъжата върви напред, а истината след нея.

Най-голям брой са пословиците, в които лъжата е изразена имплицитно.Пословици, в които лъжата е изразена имплицитно, без компонент лъжа – 21.

- Две змии на едно слънце се пекат, па и двете си не вярват.
- Две риби се пекат на огъня, една друга не си хващат вяра.
- Който не мери с мяра, няма вяра.
- На пушка и на кон не вярвай.
- Не слушай едного, а да съдиш двамина.
- Катанец се туря за вяра.
- Ключът е за добрите.
- Ключът не пази а забранява.
- Блажени са верующите.
- Прие за чиста монета.
- Посмали. Манго.
- Пратили го за зелен хайвер.
- Помни кога от майка си е бозал.
- Ял на бащиното си кръщене каша.
- Добро утро да ти каже, пак трябва да погледнеш слънцето дали е утро.
- Дай боже така да е, ама знам ли.
- На другиго ги продавай тия.
- Ожени ме, мамо, на чуждо село, честно да се хваля.
- Ако врачката познаваше, най-напред на себе си би познала.
- На човека каквото му е по гайдата, това вярва.
- Да го убиеш не казва право.

Оценъчна характеристика на лъжата

Лъжата никога не се е приемала еднозначно. Тя може да бъде както благородна, така и лекарство. Тук бих искала да цитирам емблематичния разказ на Й. Йовков „По жицата“, в който лъжата е приравнена към добротворчество. Тази *благородна лъжа* добре е характеризирана в пословицата : *Понякога и лъжата си има място.*

Вече беше отбелязано, че Библията е нравствен кодекс и внушава, че „*лош порок у човека е лъжата, а поведението на лъжлив човек е безчестно, и позорът му е винаги с него* (Премъдрост на Иисуса, син Сирахов 20, 24-26)“. И все пак не във всички случаи следва Божие наказание. Особен акцент е поставен на лъжесвидетелстването, което се споменава и в Божиите заповеди като строга забрана (Не лъжесвидетелствай!): *Не лъжесвидетелствай против ближния си: защо*

да лъжеш с устата си (Притчи Соломонови 24, 28), като се обръща внимание на превръщането на човека, изричащ лъжа, в инструмент на злото: *Каквото е чук, меч и остра стрела, такова е човек, който лъжесвидетелства против ближния си* (Притчи Соломонови 25, 18), на погубването на собствената душа: *Клеветни уста убиват душата* (Притчи Соломонови 1, 11). *Лъжесвидетел не ще остане ненаказан, и който говори лъжа, ще загине* (Притчи Соломонови 19, 9).

Но в текст от Библията се среща и положителна оценка на лъжата **лъжа за спасение на невинни създания** (Изход 1, 15-21); **лъжа за спасение на чужд живот** (Иисус Навин 2, 1-6); **лъжа за собствено спасение** (и добри хора прибягват до лъжа, за да спасят живота си) (Матей 26, 69-75).

Лъжецът обикновено е и крадец, и измамник. Този, който лъже събира повече недостатъци в себе си. Недоверието в общуването се приема като социален регулатор. Не случайно срещаме пословицата: *Почтен човек лесно е да го излъже*ш. Според народната култура на лъжеца не може да се вярва дълго. Лъжата винаги излиза на яве. Тя не носи никакви ползи както на самия лъжещ, така и на слушателя. Вреди на отделния човек и на обществото, но понякога помага. Отношението към нея е амбивалентно. В паремиите срещаме и иронично отношение: *Помни кога от майка си е бозал*. *Ял на бащиното си кръщене каша*. Затова, когато характеризираме лъжата винаги оценяваме нейния субект и обект. Тя не може да бъде оценена извън това отношение и без сравняването ѝ с истината.

Мария Китанова

DOI 10.31168/0434-3.2.4

II. 4. Младостта като ценност според представите на българите в миналото[51]

Според възрастовата психология човешкият живот се поделя основно на четири етапа – детство, младост, зрялост и старост. Това

[51] Разделът е по проект „Езикова и етнокултурна динамика на ценностите в славянския свят“, #472-LED-SW; ДО 02/5 от 24.07.2018 г. – 2020 г. Програма ERA NET RUS.

са периоди от живота, които не са строго установени, но които имат своите специфики не само по отношение на развитието на отделния индивид, а и в историческото развитие на човечеството като цяло и на всеки народ поотделно.

В различните исторически времена и при различни социокултурни условия обществените нагласи спрямо отделните етапи от човешкия живот, както и стереотипите при възприемането им се променят. В нашето съвремие идеята и възможността за учене през целия живот се налагат все повече и така, както откритията в медицината отлагат старостта в биологичния аспект на този концепт, така и промените в обществото отлагат социалната и психологическата старост, което е видно и от наложилият се напоследък девиз: „40 е новото 20“ и дори „60 е новото 30.“

Очакванията и нагласите на обществото, определящи кое е подходящото поведение на индивида във всеки един период от житейския му път, се променят спрямо предходните и при последващите поколения. Ярък пример и доказателство за това е една широко известна паремия: *Ако до двайсет години човек не е млад, до трийсет не е умен, до четирисет не е богат, никога вече не става такъв.* Днес можем да кажем, че тези толкова фаталистично звучащи възрастови граници са се отдалечили във времето поне с десетина години. Но независимо от това какви точно са тези социални очаквания и как точно се разполагат границите между отделните възрастови етапи, за всеки исторически период те са нормативни, имат статута на неписан кодекс.

Разглеждането на българските пословици и поговорки, репрезентиращи концепта *младост*, позволява да се върнем назад във времето и да установим какви са били нагласите на традиционния българин по отношение на младостта, какви са били очакванията му спрямо младите хора и как е оценяван този своеобразен ресурс на/от народа ни.

В изследването ще се водим от разбирането за концепта като за културнозначима същност, която се характеризира с *полиапелируемост* – в плана на изразяване включва ключовата дума, нейни деривати, синоними, фразеологизми, паремии и др., както и неезикови репрезентанти („синонимизирани символи“). В плана на съдържание на концепта се включват *понятието* и т. нар. *културен фон. Концептът* притежава аксиологична стойност. Структурата му се състои от три основни съставни части – *понятийна*, *образна* и *част на значението.*

В настоящото изследване ще се търсят ценностно ориентираните стереотипи в езиковото съзнание на българина от миналото по отношение на младостта, ще се открояят ценностните доминанти на концепта *младост* като елемент на мегаконцепта *възраст* в провербиалния фрагмент от българската езикова картина на света, като за целта ще се съсредоточим върху *понятийна съставна част,* т.е. ще очертаем неговата признакова структура.

Лингвистичният материал за изследването е ексцерпиран от *Българска народна поезия и проза. Предания, легенди, пословици и гатанки,* (БНПП 1983), *Български пословици и поговорки* (Григоров 1986), *Български притчи или пословици и характерни думи, събрани от П. Р. Славейков* (Славейков 1972), *Съпоставителен речник на пословици, (български, руски, английски, френски, немски, латински)* (Влахов 1998).

За ключова дума на концепта е определена не лексемата *млад,* а *младост*. Причината за това е фактът, че въпреки че е словообразувателен дериват на първичния номинатив *млад*, където „начинът за обозначение на възрастовия признак се открива единствено по етимологически път“ (Митев 2012, 130), съществителното *младост* като абстрактно съществително отразява идеята за втория етап от житейския път на човека в чист вид, без да се съотнася към конкретен субект, определян като носител на качеството ‘млад’.

В психологията възрастта се разглежда като многомерно понятие, в което се сегментират категории като хронологична, биологична, психологическа, социална възраст. Ексцерпираните паремии прекрасно демонстрират способността на нашия народ да анализира и интерпретира. Те могат да послужат като доказателствен материал на много от теориите на т. нар. *възрастова психология*.

Хронологичната възраст, това са изминалите години след раждането на човека. Те обаче не са показател за възрастта сами по себе си. Те по-скоро са маркер на събития, преживявания, на натрупан житейски опит и това оказва влияние върху поведението на човека. Затова народът съветва: *Не питай старило, а питай патило.* И все пак, младият човек обикновено все още е беден откъм преживявания, които да формират неговата памет, да станат каузатор на съзряването: *Млад без памет, стар без ум.* А каква е хронологичната граница на младостта – както вече посочихме, народът ясно е определил: *Ако до двайсет години човек не е млад, … никога вече не става такъв.*

По-нататък в текста ще потърсим концептуалните признаци, които пояснят какво за българина означава „да бъдеш млад.“

От гледна точка на хронологичния аспект на младостта, за българина тя не е ценност, тъй като не е гаранция за по-дълъг живот. Той е разбрал: *Смъртта не гледа стар ли си, млад ли си. Смъртта с ред не иде (ходи). Агнешките кожи са по-много на пазар от овчите. Смъртта не гледа ни старо, ни младо. Смъртта не гледа никого в мустаките. Стар поп колко млади опява!*

Хронологичната младост обаче, може да не съвпада с **биологичната**, с показателите за биологично здраве. Затова народът твърди: *Млад е, който е здрав.*

Според българина 'естествената красота е неоспорим маркер за биологичната младост' на човека. *Хубавело младо, краставело старо.* Той знае: *Която мома млого са труфи, (кити), тя е остаряла.* Биологичната възраст на човека може да бъде приблизително определена по някои външни показатели като появата на половите белези, набождането на брадата: *Момче со мустаки, мома со боски лесно не са учат.*

Последната паремия прекрасно демонстрира и наблюденията на българина по отношение на третия аспект на категорията възраст – **психологичния**. Според психолозите той се свързва с адаптивните способности на индивида, а според българина в миналото – етапът на младостта се характеризира с обратнопропорционално отношение между броя на годините и способността за учене. Подобно на теорията на един от известните психолози на развитието – Жан Пиаже (Пиаже 1992), традиционният българин също поставя знак за равенство между учене и адаптиране. Словосъчетанията *момче со мустаки, мома со боски* се възприемат като оксиморони и внушават по-скоро преминаването към следващия етап на категорията възраст – зрелостта. Същият концептуален признак е залегнал и в иронично звучащото обръщение към възрастния човек: *Учи, дядо, на старост, що трябало на младост.* Един от признаците на изследвания провербиален концепт 'младостта е период на лесно усвояване и бързо приспособяване', е реализиран в следните примери чрез фитометафората човек – дърво: *Пъртът, доде е млад, трябва да се превива. Само младото дърво се превива. Доде е младо дървото, превиваш го, накъдето щеш.* Или чрез зоометафората човек – животно: *Отрежи му ноктите дори е младо.* Паремията е изградена на основата на аналогия между опитомяването на животно и възпитаването/опитомяването на човека.

Воден от разбирането, че с нарастването на възрастта и с излизането от периода на младостта способността за адаптиране намалява, българинът е създал умотворения, които звучат като прескрипции за социалната реализация на младия човек и които в традиционното общество имат функцията на норми: *Или са млад жени, или са млад калугери. Рано ручай, не май се; млад се жени, не кай се; Я са млад жени, я са млад покалугери. Млад са жени или млад са калугери.*

Тези паремии ни позволяват да насочим вниманието си и към четвъртия аспект на категорията възраст според психологията на развитието, а именно **социалната възраст,** тъй като в тях са маркирани двете възможности за младия човек по пътя на преминаването му към зрелостта. Както знаем, и сватбата, и замонашването са ритуали на инициацията, на своеобразна смърт и на прераждането в друг живот, в друг социален статус.

Във всяка култура съществуват негласно възприети социални очаквания, своеобразно „социално разписание“ или „социален часовник“ (според теорията на немския психолог Ерик Хомбургер Ериксон), определящ времето за важните преходи в живота на индивида. Тези очаквания оформят „културния прототип за очакваното развитие на жизнения път“ (ВП).

Социалната възраст се отнася до социалните роли в които патриархалното общество постулира, че трябва да е встъпил всеки негов член на определена възраст. Отнася се и до очакванията, които обществото има спрямо своите членове. Именно този аспект на младостта позволи в плана на изразяване на провербиалния концепт м*ладост* да бъдат включени и паремии, съдържащи лексемите *мома, момичка, момък, ерген, девойка, девояк* и др. Всички те са обединени от факта, че съдържат семите ‘млад’ и ‘неженен’ като част от своето лексикално значение. Ексцерпираните паремии, вербализиращи концепта *младост*, демонстрират факта, че социалната възраст невинаги съвпада с хронологичната. Това народът фиксира например в оксимороните *стар ерген, стара мома, прерасла девойка, млади баби, млад старейшина, млад господар: Стара баба за работа, а па млада за срамота. Свето ми се върти из главата, като на прерасла девойка женяне. Тежко в село на млад старейшина. На бял кон и на млад господар мъчно са шета.*

Разминаването между биологичната младост и социалната зрялост е отчетено и в пословицата: *Горе момичка, доле вдовичка; Постояла погача по-добър гост очаква.* Атрибутивната синтагма *постояла*

погача носи в себе си идеята за мома, преминала негласно определената в патриархалното общество възраст, в която момата би трябвало да се омъжи.

Младостта като етап от физическото, психическото и социалното развитие на човека се характеризира както с положителни, така и с негативни конотации.

Паремиите, които са част от плана на изразяване на концепта *младост*, позволяват да бъде изведено голямо разнообразие от признаци, подчертаващи положителните страни на младостта и определящи я като ценен ресурс за българина.

Положителните конотации на младостта в пословиците и поговорките се свързват с начина на възприемане на света: ‘младостта е лишена от грижи’ *До младост е се радост.* За младия човек е характерно веселието: *Млада и весела, како некоя росна салата.* В този период от човешкия живот трудностите се понасят лесно и не тежат на човека. *Гладост не познава младост;*

‘младостта прави човека привлекателен и желан партньор’: *Кога бях млад и зелен, бюлюк моми след мене; кога остарях, рояк мухи на мене.*

‘Младостта е ценна и поради това, че е кратка, тя няма да трае вечно’: *Няма сенет от бога да бъде вечно млад. Младост до време, старост до гроба.*

Една от основните разлики според психолозите в мисленето, в начина по който старият и младият виждат света, е усещането за времева перспектива. *З*а житейския път на човека определяща е времевата взаимосвързаност на по-ранните и по-късните етапи на човешкия живот. От една страна, паремиите регистрират стереотип в поведението на младия човек, който е ръководен от т.нар. дифузна времева перспектива – за младия човек няма минало, няма бъдеще, бъдещето му се струва далечно и неясно, за него само мигът има значение, важен е моментът, наличното тук и сега. *Старите приказват какво са правили, младите — какво правят, а лудите — какво ще правят.* Младият човек не мисли за последствията, той няма задръжки, което изравнява поведението му с това на лудите: *Младост и лудост две близнета. Младост, лудост – мътна вода*. или с това на пияните: *Пиянството от младостта надминува пиянството от виното.* И докато народът осъжда пияниците, то на грешките в младостта се гледа снизходително. Младият човек има цял живот пред себе си да се поправи.

Това е и причината в полето на разглеждания провербиален концепт да присъства признакът ‘младостта е период на оптимизъм’. Тя позволява на човека да види живота си като перспектива на развитие, да го възприеме през призмата на бъдещето. Миналото със своите неуспехи и проблеми все още не тежи като житейски опит (както е при старите), затова младият човек е опиянен от прелестите на живота, чувства се окрилен от мечти и възможности: *Старите им се чудат на младите оти си летаат со умоите.*

‘Младостта дава на човека неограничени възможности’*: За младите е векот, а за старите катот.* Д. Митев в „Категория возраста“ отбелязва, че праслав *vekъ се отнася към обозначаване на вечността. С нея се е обозначавал целият жизнен цикъл – от долната граница, т.е. раждането, до горната граница – смъртта. Позовавайки се на данни от македонските диалекти, той обобщава, че „славянското *vekъ е означавало не само затворения кръг на времето, но и такъв затворен кръг в пространството“, т. е. целия свят, откъдето Митев стига до извода, че в тази дума е заключен някакъв идеален пространствено-времеви континуум, в който се разгръща човешкият живот (Митев 2012, 57). Тези наблюдения се потвърждават и от посочената паремия, където *векът* и *кътът* встъпват в отношения на контекстова антонимия и очертават в опозиция двете ключови пространства за древния човек – безопасното усвоено пространство и пространството извън границите на своето, където младият човек трябва да премине през своята инициация и да се завърне в новата социална роля на равноправен член на общността. Така тази паремия встъпва в синонимични отношения с паремията *Света е на младите.*

‘Младостта е период на мечти и желания’: Ако в този период човек не си позволи свободата да мечтае, то няма кога. Паремията *Младо не пожелило, старо не спечелило.* фиксира отклонението от нормата. ‘Младостта е начин на мислене и поведение, на възприемане на света’: *Стария с виното девояк става; Виното и баба подмладява.* Глаголът *подмлаявам* е с ефективно-комуникативен НД, тъй като „неговата семантична характеристика включва координиране между две подредени състояния, насоченост към ново, определено от глаголната основа състояние“ (Иванова 1974, 46). Виното позволява на човека да се отърси от грижите и тревогите на старостта и да се върне към онова състояние на безгрижие и доволство, приписвано на младостта: *Иргенлък, мамо, пашалък, моминство — царство, везирство.*

Младостта е ценност, която народът поставя по-нагоре в аксиологичната скала от парите и богатството*: Пусто остало имане, кога минали млади години.*

Младостта е времето, когато проличават умствените качества на човека: *Ако няма мозък в младица, не го търси в бяла брадица. Каквато го люлка залюляла, такваз го и мотика закопала. Какъвто беше Петърчо, такъв е и Петър;* В регистрираният антропоним – *Петърчо* семата 'младост' присъства благодарение на умалителната наставка и отнася посоченото име към групата деминутиви, чиято семантична функция се свързва с означаване на '*по-малък по възраст*'. Като репрезентанти на концепта *младост* се приемат и други паремии, които го представят имплицитно – в тях липсва пряка лексикална номинация на концепта, а идеята за младостта се носи от противопоставянето на лексеми, които са в хипонимно-хиперонимни отношения: *Родил се теле, умрял вол.*

Човекът в периода на своята младост е уважаван преди всичко заради физическата си сила и издръжливост: *Млад да работи, стар да наставлява. Млад работи, стар ум давай.*

В полето на изследвания концепт присъстват и редица признаци, насочващи към отрицателните конотации на младостта:

За младостта са характерни редица пороци и слабости, като например липса на формирани умения: *Младо лозье, кисело гроздье. Незряло гроздье не е вкусно, а младо момче не е изкусно. Нова къща и млада булка, боже опази.*

Младостта е свързана с липсата на опит: *Хванала са млада невеста за работа, излезъл й прищ, Девет момка за кош слама. Дето има мома, вода няма, дето има ерген, дърва няма. Господ да те пази от млад чорбаджия и конь аджамия.* В последната паремия концептуалният признак 'младостта е период на неопитност' се извежда от имплицитно заявената синонимия между прилагателните *млад* и *аджамия*. Второто е от арабски произход и съдържа в себе си семите 'млад', 'неопитен', 'наивен', 'глупав'.

Именно поради тази причина – липсата на знания и опит – младостта е период, в който към човека се отнасят с неуважение и пренебрежение: *Млад бях: « Мълчи, ти не знаеш », остарях: « Че кой та пита.» Млад си — зелен си, стар си — изкуфял си.*

'Младостта е време на неразумно поведение, на нетърпение': *Треската е от млада булка по-белалия, иска да я икрамосваш.*

Младостта е и период на наивност и необиграност: *Еще на лопош пикае. Вчудва се като младо ере на нов сняг. Стар кот млади мишчета лови.*

Младостта се свързва и с неадекватно поведение, липса на такт, нарушение на неписаните морални и етични норми: *Видяла мома смешно, насмяла се грешно.*

Както горната паремия, така и следващите позволяват концептът *младост* да бъде погледнат и в джендърен аспект, тъй като в тях изрично се подчертава липсата на предвидливост, липсата на ум в прагматичния аспект на неговото значение у младата жена, вербализирана в следващите паремии с лексемата *мома: Обича момата хорото и зела мъж цигулар. Питай момата кого има на очи, циголаря ще посочи. Попитай момата кога иска да земе, ще видиш, че я блазни гъдуларя.* Те ясно фиксират джендърните стереотипи на българина относно поведенческите особености на младата жена.

Още по-ясно разбирането за джендърните роли на младата жената в патриархатното общество са изведени в следните пословици: *Търпи, млада невеста си. Търпи, млада невесто, мъж е туй.* В тях ясно е откроена нейната второстепенна, маргинализирана роля, отредена ѝ по два признака – младост и биологичен пол.

В българските паремии младостта се асоциира с бедността, затова народът констатира: *Младо без парица, старо без душица. Младо не спастрило, старо не скастрило.*

Затова една голяма част от паремиите представляват своеобразни предписания за това как би трябвало да се държи младият човек, за да бъде добре на стари години. *Кой не друса на младост, он подлага рака на старост. Кой що на младост дене преспива, на старост ке гладува. Кой що сакат да си починет на старост, нека се помачит намладост. Който иска да почива на старост, да се труди да спечели намладост.Който млад поспива, той стар попостя. Излежавай се млад, да мреш на старост от глад. аквото придобиеш на младост, то ще ти остане на старост. Почитай старите, доде младейш, да та почитат, като остарейш.*

Младостта като красив външен вид не е ценност сама по себе си. Тя е само видимото, а традиционният българин отдавна е разбрал, че няма съответствие между видимо и същност. *До очи младост, до зъби сладост.* Младостта е нещо временно, тя бързо отминава и от нея не остава и помен: *Младост до време, сладост до уста.* При съпоставка

с възрастния младият човек отстъпва на заден план, затова императивно оформените изказвания формулират категоричното си предпочитание на възрастта пред младостта: *Младо хвали, старо либй. Либи младо, земи старо. Младо либй, старо земи.*

Според лингвокултурологията в плана на изразяване на концепта се включват и антонимите на ключовата дума-репрезентант, затова отделяме специално внимание и на онези паремии, които вербализират концепта старост, но в тях много ясно, макар и имплицитно, се усеща съпоставянето с концепта *младост*. В някои от тях непрякото противопоставяне се осъществява с помощта на логическото ударение, което народът поставя върху прилагателното със значение стар като част от атрибутивната синтагма: ***Дърто*** *гърне сладка чорбица вари; За семе* ***стара*** *краставица;* ***Старо*** *куче овце варди;* В други паремии признакът *'младостта е по-ценна от старостта заради своя опит'* се извежда благодарение на сравнителната степен на прилагателното или на наречието, което води до подсъзнателното и неволно продължение на твърдението с *'от младото': Старо гърненце по-сладко варивце изварява; Старият вол по-дълбоко оре; У старо гърне по-добре са чува.*

В езика обикновено се вербализира особеното, отклонението от правилото, затова и тези паремии, в които присъстват противопоставителните съюзи *а, ама, и* (в същата функция), дават основание да бъде изведен концептуалният признак 'младостта е време на небалансирано, неразумно поведение, време, в което човек допуска грешките на младостта': *Остаре, побеле, а умът му не дойде; Остаре, обеле и умот во главата не му дойде; Остарял, а ум не добил; Остарял, ама от търсата си не са оставил; Главата му побеле, умът му не дойде; Остарял, а ум не добил.* (Кирилова 2017, 69)

Поради всеизвестната особеност на пословиците и поговорките са фиксират стереотипното в поведението на даден народ, да вербализират натрупания социален опит, те обикновено представят гледната точка на опитния, на възрастния и така всъщност би трябвало да подчертаем, че аксиологията и характеристиките на младостта са обобщени през призмата на зрелостта и старостта. Въпреки това в българската провербиална картина на света е зафиксиран и „гласът на младите". Пословицата *Затуй ли съм млад-зелен, за тъз дърта кошница?* изразява възмущението на младия човек от неравностойния избор и препраща към практики, типични за българския народ в миналото, а именно в последния момент преди венчавката годеницата да бъде

сменена и заменена от по-старата сестра, която, преженена, трудно би се омъжила (Хаджийски 1974, 449). От друга страна, цитираната паремия дава прекрасна възможност да се вгледаме в творческия гений на българския народ и да се насладим на поетиката на колективния творец. Използвайки дисфемизма *дърта кошница* субектът дава недвусмислената си оценка на старостта, а семантичните деривати/метафорите *млад-зелен* и *кошница* имплицитно насочват към дихотомиите живот – смърт; естествено – изкуствено (сравни жизнеността и гъвкавостта на младото клонче и сковаността на вече изсъхналата пръчка, от която е направена кошницата).

И така, в провербиалния фрагмент от българската езикова картина на света концептът *ум* се реализира чрез ключовата дума *младост*, чрез съществителните *младица*, *иргенлък, моминство,* чрез форми на субстантивираното прилагателно *млад*, чрез атрибутивни синтагми, в които в ролята на определител встъпва прилагателното *млад* или други прилагателни имена, в чието значение се откроява семата ‘млад’ – *агнешки, крехък*, а в ролята на определяемо са реализирани лексеми, които обозначават предмети от живата природа като *трева, лозе, дърво, върба, яре, мишчета, кожа*: *младо лозье, млада трева, младо ере, младо дърво, крехка върба, млади мишчета, агнешка кожа.* В други случаи вторият елемент от синтагмата фиксира определена социална роля*: млад оженя, млада булка, млада невеста, млада баба, млад старейшина, млад господар.* В някои от паремиите младият човек се визира чрез лексеми, обединени от наличните в тях семи ‘*човек’, ‘млад’ и ‘необвързан, неженен’: момче, мома, момиче, девояк, девойка, ерген.*

Това многообразие в знаковото изражение на провербиалния концепт младост, маркираните фитоморфни и зооморфни метафори са свидетелство за неговата архаичности и за аксиологичната му стойност за традиционния българин. Изведените концептуални признаци представят четирите основни аспекта на категорията възраст, така както те са фиксирани и в трудовете по психология на развитието, а също и амбивалентната оценка, която притежава *младостта* в провербиалния фрагмент от българската езикова картина на света.

Йоанна Кирилова

DOI 10.31168/0434-3.2.5

II. 5. Аксиологические параметры земли по материалам экспедиции в с. Славяново (Болгария)[52]

Раздел подготовлен на основе экспедиционных данных, записанных совместно с А. А. Леонтьевой в с. Славяново (район Попово, область Тырговиште, Болгария) в августе 2019 г., рукописных тетрадей из библиотеки с. Славяново и письменных воспоминаний о своей семье одной из жительниц села, болгарки Цаны Бошковой. Также были использованы данные печатных фольклорных и этнографических источников, в том числе региональных этнографических сборников (Михайлова 1999, Попов 1994, Хаджиниколов 1980, Генчев 1993 и ряд др.), изданных Институтом этнологии и фольклористики с этнографическим музеем БАН.

Село Славяново, в котором был собран материал, представляет собой интересный образец динамики внутренних миграций жителей Болгарии. Население разнородно по своему происхождению. Это коренные турки, а также турки, приехавшие из Кырджали и его окрестностей, и болгары, переселившиеся из окрестностей городов Елена и Златарица в конце XIX в. (Атанасов 2007). Изначально село было чисто турецким, но с течением времени благоприятные условия для жизни и обработки земли привлекли сюда и болгар. Сейчас довольно сложно найти людей, ведущих свой род именно из Славяново.

При этом жители подчеркивают отсутствие проблем в общении по национальному и религиозному признакам: многие дружат с представителями других конфессий, музыкальный ансамбль в библиотеке (*читалище*) является смешанным по составу. Такая дружба отчасти обусловливает особенности празднования религиозных праздников: в любой день, когда принято угощать других людей (поминать усопших, дарить яйца, раздавать курбан), угощают всех соседей, независимо от вероисповедания. Более того, многие мусульмане, как и христиане, красят яйца на Пасху – чтобы их дети могли обменяться ими с бол-

[52] Авторская работа выполнена по гранту РФФИ № 18-512-76003 «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире» в рамках Программы ERA.Net.RUS Call 2018 (проект #472–LED-SW).

гарскими детьми. Это еще раз демонстрирует балканский религиозный синкретизм в рамках одного населенного пункта (Трофимова 2012).

Цель экспедиции – собрать языковой, фольклорный и этнографический материал в турецкой среде, причем тема земли была одной из ключевых в вопроснике.

Исследований о земле как ценности на болгарском материале, как и обобщающих работ об аксиологическом осмыслении земли в славянской народной культуре, мне не известно. В качестве ориентира будет использоваться прежде всего статья в этнолингвистическом словаре «Славянские древности», написанная на общеславянском материале (Белова – Виноградова – Топорков 1999), а также части монографий, посвященные ритуальным сферам: похоронной обрядности (Вакарелски 1939; Вакарелски 1990; Генчев 1985; Евтимий, архим. 1942; Парашкевов 1907; Седакова 2016), аграрным ритуалам (Вакарелски 1941, Кагаров 1929, Стаменова 1974), народной медицине и магии (Георгиев 1980, Любенов 1887) и ряд др. Земля, как и другие природные стихии, будет рассматриваться в двух аспектах: во-первых, земля как ценность и, во-вторых, ценности, связанные с землей (жизнь, плодородие, память и др.).

Жизнь и смерть

Прежде всего обратимся к похоронной обрядности и сельскохозяйственным ритуалам, воплощающим круговорот жизни и смерти. Последние представляют собой два главных полюса человеческого существования, а значит, и главные его ценности. Возникает естественный вопрос: всегда ли смерть в этой оппозиции исключительно негативно окрашена, – другими словами, является ли она антиценностью? Жизнь для человека традиционной культуры – последовательность этапов, которые начинаются и заканчиваются ритуалами перехода. Для того чтобы жизнь шла по намеченному веками сценарию, эти переходы должны были осуществляться правильно с ритуальной точки зрения (беременность и рождение ребенка окружены определенными запретами, которые направлены на формирование благоприятной судьбы; так же и смерть: чтобы покойный ушел мирно, при жизни он не должен грешить, а после смерти и до погребения его тело должны оберегать, например, от кошек – считается, что, если кошка перепрыгнет покойного, он станет вредить живым). И, конечно, самыми важными являются первый и последний такой ритуал, то есть рождение и смерть (включая погребение).

В Славяново болгары (как и практически везде) поминают усопших в специальный день, называемый Задушница (праздник поминовения усопших); информанты не уточняли, какой из трех дней (всего в болгарском календаре существует три праздника, называемых «задушница»: черешневая, мясопустная, архангелова) они имеют в виду. Турки поминают усопших на праздник Курбан Байрам (*Голям Байрам*) – после утренней молитвы они должны посетить кладбище и прочитать молитву «фатиха».

Поминовение усопшего на седьмой, сороковой и пятьдесят первый день в мусульманских семьях проходит строго за традиционными низкими столиками (болг. *софри*). Те жители, которые не имеют их дома, могут одолжить их в мечети. После смерти у турок принято ходить на кладбище три дня, а у болгар – сорок дней. При этом турки также читают молитву «фатиха». Во время похода на кладбище обязательно поливают могилы: турки – водой по кругу, а болгары льют воду в форме креста (при этом также могут поливать вином). Это делается для того, чтобы «напоить» покойного.

Люди верят, что смерть должна прийти вовремя – человек должен до конца прожить свой век, но не пережить его; такую смерть, очевидно, и можно отнести к разряду ценностей – ценностей достойного окончания жизни. В этом плане смерть семантически связана с «долей»: «В представлениях о нечестивости пережитого *века* актуально то же славянское представление о *доле*, в котором в данном случае акцентирован семантический мотив *части»* (Седакова 2004, 24). Делая эти заключения, автор цитируемой монографии основывается также на болгарском материале, что дает возможность использовать данное утверждение в настоящей работе (ср. внутреннюю форму болгарского слова *участ* ‘участь’). Это означает, что каждому человеку отмерен определенный срок, который нужно прожить до конца и не перейти за его границу.

Здесь можно провести параллель с земельным наделом: семья имела часть, поле, которое она обрабатывала и с которого должна была получать практически всё нужное для жизни. И отмеренная жизнь, и отмеренное поле подразумевают наличие социальных границ. Земля поделена между членами сообщества, как и жизненная сила между людьми, поэтому считается, что зажившиеся на этом свете старики используют жизненную силу (в.-слав. *спор*) других. Это подтверждает своими размышлениями О. А. Седакова: «Тот, кто приобретает *спору* больше обыкновенной, отнимает ее у других, подобно тому как старик *ест чужой век*» (Седакова 2004, 25).

Вышесказанное хорошо вписывается в концепцию ограниченного блага, которую развивает Дж. М. Фостер (Foster 1965), а в российской науке – О. Б. Христофорова (Христофорова 2010). Концепция состоит в том, что блага в маленьком сообществе (например, деревне) ограничены и их нельзя привнести со стороны, то есть, если у кого-то становится чего бы то ни было больше, это значит, что у других его стало меньше. Этот пессимистичный взгляд отражен в поговорке: *За мъки се родийме на вайа зема* (Костурско, АБДР) [*Для мучений рождаемся на этой земле*], которая является результатом размышления о том, что дополнительные блага нельзя добыть честным путем, а значит, люди обречены на скромное существование. Можно сказать, что урожай делится между членами сообщества в соответствии с тем, сколько может дать земля. Если кто-то вдруг богател, то это оценивалось односельчанами негативно, и не столько от зависти, сколько на основе традиционных представлений о том, что урожай можно «переманить» с одного поля на другое или он сам может «уйти». В данном случае урожай коррелирует с жизненной силой человека, которую также можно уменьшить или украсть магическими средствами

Если говорить о плодородии земли как ценности (ценно и важно то, что поддерживает жизнь), то здесь много информации может дать как ритуальная сфера, так и языковой материал.

В болгарском языке множество наименований плодородной и неплодородной почвы подчеркивает значимость этого качества почвы для земледельца. Так, например, словом *кокал* ‘кость’ называют местность с твердой почвой, а *мозък* ‘мозг’ – с плодородной (Димитрова-Тодорова 1987, 111-112) – наименования с использованием соматического кода для передачи качества земли. Антропоморфизация земли – частое явление в народных представлениях. Для обозначения неплодородной почвы также используются эпитеты: *п‘асъчлива* ‘песчаная’, *постна* ‘постная’, *цръвена*, *червена* ‘красная’ (Гоцеделчевско), *п‘асъчнева*, *песъклива* ‘песчаная’ (Асеновградско), а для обозначения плодородной – *кай бубрек* ‘как почка’ (анатомическое сравнение), *тешка* ‘тяжелая’ (Костурско), *дебела* ‘толстая, *капречева* ‘рыхлая’ (Пазарджишко), *пръхкава* ‘рыхлая, рассыпчатая’, *рохкава* ‘рыхлая’, *кичерна* ‘черноземная’ (с. Галата, Тетевенско) (АБДР).

Аграрные ритуалы с. Славяново жители помнят не очень хорошо. Возможно, это связано с запретами на совершение обрядов в рамках Трудового кооперативного земледельческого хозяйства (болг. ТКЗС), которое стремилось организовывать труд и быт по-новому,

устраивая по-новому и старые праздники – например, банкеты по случаю начала и окончания жатвы. При этом болгары помнят, что всё равно, несмотря на запреты, закапывали в землю пасхальное яйцо ради плодородия, совершали обход нивы в определенные праздники (обычно весенние), поливали землю вином перед посевом. Турецкое население помнит, что ходжа (когда он был) в случае засухи читал молитву о дожде, называемую «реджеп». Молитва читалась около источника (*чешма*). Все эти ритуальные действия – осколки большого обрядового комплекса, но даже эти реликты дают ясное представление о ценности плодородия.

Таким образом, символизм земли тесно переплетается с символизмом жизни и смерти, которые, в свою очередь, отражены в двух обрядовых сферах – аграрной и погребальной. Эти ритуальные сферы связаны с исключительно значимой в народной культуре семиотической оппозицией «живое – мертвое».

Чистое и нечистое в концепте «земля». Земля как ценность

Говоря о земле, невозможно исключить из анализа народную медицину и лечебную магию, поскольку в них активно используется земля как субстанция (болг. *пръст*), то есть земля в своем вещественном воплощении. В этом случае актуализируется другая семантическая оппозиция – «чистое – нечистое». В зависимости от того, где взята земля, она может иметь лечебную или вредоносную силу. Так, землю с кладбища нередко используют для изготовления предметов, которые подбрасывают в дом для наведения порчи (в Славяново для обозначения вредоносного предмета употребляли слово *муска,* имеющее в литературном болгарском языке значение ‘амулет’ (Бернштейн 1966, 328). Эту практику вредительства в Славяново помнят как болгары, так и турки. Так, информантка-турчанка, 1968 г. р. рассказала, что после двадцати лет брака развелась с мужем; а позже она нашла в шкафу незнакомый предмет, который, по ее мнению, подбросил кто-то, кто позавидовал ей и решил разрушить семью.

Христиане в с. Славяново берут землю с могилы усопшего, но не с целью вредительства, а для поминовения умершего (чтобы не ходить каждый день на кладбище); в таком случае кладбищенская земля теряет свой статус «нечистой». Мусульмане же такой традиции не имеют. В исламе одним из видов скверны (*наджис*) считаются труп и вообще всё мертвое; соответственно, прикосновение к ним требует ритуального омовения. (У христиан также обязательны и гигиенические, и риту-

альные омовения после контакта со смертью. Более того, вода после омовения считается «нечистой» и опасной, она выливается туда, где не ступает нога человека.) Возможно, в народной религиозности мусульман такое отношение распространяется и на землю с кладбища.

Однако нельзя считать, что в исламе земля в целом считается нечистой, скорее наоборот. Согласно исламскому праву (Реза Мошфеги Пур 2016, 99), в случае отсутствия воды допускается совершение ритуального очищения землей (*тайаммум*). Более того, земля в исламе считается одним из очистителей от скверны. Землей, помимо самой почвы, считаются песок, гравий, щебень и даже камень (Реза Мошфеги Пур 2016, 102). После такого очищения можно читать молитву или приниматься за работу. Данный обычай помнят и в Славяново. При этом описание ритуала его жителями полностью совпадает с описаниями в официальных исламских источниках: информанты сообщали, что нужно потереть землей лоб и руки. В официальных исламских источниках очищение описано немного подробнее: необходимо принять намерение очиститься землей, ударить ладонями по ее поверхности, потереть лоб, потереть внешние стороны рук, ударить по земле еще раз и еще раз потереть внешние стороны рук (Реза Мошфеги Пур 2016, 102).

Интересно, что Д. Маринов отмечает наличие такой традиции в XIX в. и у болгар (Маринов 1994), но сейчас, по крайней мере в рассматриваемом селе, землей «омовения» не совершают.

Таким образом, в различных ситуациях земля может считаться как чистой, так и нечистой. К примеру, ронять и бросать еду на землю, особенно хлеб, нельзя ни туркам, ни болгарам. Это считается большим грехом, что усиливается сакральностью хлеба и особым его почитанием. Раньше, чтобы избежать попадания на землю даже крошек хлеба, люди клали на колени края скатерти (сидели они за маленькими низкими столиками *софрами*). Информанты рассказывают, что пожилые люди поднимали с пола любую крошку и либо съедали, либо отдавали животным. Сейчас так не делают; поэтому, как комментирует одна из информанток, и уходит весь достаток: болг. *тъз ни берекет* (рус. «вот и наш достаток»).

От чего зависит оценка земли как «чистой» или «нечистой», не вполне ясно. Возможно, она связана с разграничением понятий (*земля* как поверхность и *земля* как субстанция), которое закреплено в языке (болг. *земя* и *пръст*) и о котором писал Д. Маринов (Маринов 1994).

Одна из наших информанток, турчанка (1945 г. р.), уверенно проводит границу между понятиями *земя* и *пръст*, но были и такие, кто никакой разницы не видел. Словарь болгарского языка приводит

девять значений слова *земя*, среди которых есть и интересующие нас: 1. земля как планета, 2. земная поверхность, 3. территория, принадлежащая тому или иному народу, 4. плодородный слой земли, т. е. почва, 5. земля как субстанция, 6. пол дома и др. (http://ibl.bas.bg/rbe/lang/bg, дата обращения: 28.10.2019). Словарь разграничивает значения ‘почва’ и ‘земля-субстанция’ с объяснением, что почва используется для посева, а землю-субстанцию можно выкопать для различных нужд.

В целом можно сказать, что *земя*, *пръст* и *почва* являются синонимами, но самым широким значением обладает именно слово *земя*. Восприятие этих понятий в болгарском языке заслуживает отдельного исследования.

Земля как воплощение памяти. Ценность памяти

В традиционной культуре земля тесно связана с представлениями о доме, родине и, соответственно, с памятью о прошлом. Для жителей с. Славяново память сама по себе представляет особую ценность: в библиотеке хранятся списки выдающихся славяновцев и картина с родовым древом с. Славяново; на центральной площади стоит памятник знаменитой певице, местной уроженке Любе Велич, а одна из наших информанток, Цана Бошкова (болгарка, 1930 г. р.), написала небольшую книгу о своей семье. По большей части ее воспоминания сентиментальны: описываются характеры членов семьи, их судьбы, но через эти судьбы проходят (пусть даже упоминаемые в книге вскользь) исторические события, образ жизни, уровень образования и мн. др.

Память и земля связаны, на мой взгляд, неразрывно: люди помнят, откуда пришли их предки, где они жили. Здесь земля синонимична локусу, она обретает пространственную ценность. Местом памяти, безусловно, является и кладбище. Турецкие погребения по стилистике в настоящее время похожи на болгарские: на них пишут имена, на многих памятниках появляются фотографии. При этом старая часть кладбища с традиционными турецкими памятниками, которые представляют собой камни разной формы без надписей, находится в запустении. Если предки нынешних жителей (и тех, кто уехал из Болгарии в Турцию) точно помнили форму камня определенных родных и могли ухаживать за местом последнего упокоения предка, то современное поколение уже не знает, чьи это могилы. Показательно, что нами было найдено одно захоронение в старой части кладбища, которое опознали и поставили на могиле новый камень-памятник, уже с надписью. Остальная часть старого кладбища поросла бурьяном.

Кладбище в Славяново находится вне села, старая часть в поле, новая – в более лесистой местности напротив. Интересно, что на некоторых могилах посажены плодовые деревья, и это может иметь самую разнообразную символику: в частности, дерево служит метафорой жизни человека, часто его сажают, чтобы помочь «изжить непрожитый век» умершим в молодом возрасте (Агапкина 1999, 62).

Земля и материальные ценности

Традиция кладоискательства и рассказы о кладах существуют во всех славянских культурах (и за их пределами; можно вспомнить, например, сокровища Нибелунгов, о которых рассказано в эпической поэме «Песнь о Нибелунгах»). Но болгарская традиция имеет ряд специфических особенностей, оформляющих поиск клада ритуально. Так, человек, который решил искать клад, должен это делать в праздник, Иванов день (болг. *Еньовден*), – тогда над кладом горит огонь и показывает, где он зарыт. Но выкапывание клада грозит смертельной опасностью человеку, решившемуся это сделать: хозяин сокровища оставляет на нем *зарок* (предмет, заговор, проклятье). В болгарской традиции (среди прочих возможных вариантов) *зароком* может служить положенный вместе с деньгами ремень, который охраняет клад, превращаясь в змею. В этом случае, как рассказали в Славяново, человек, который приходит выкапывать клад, должен сказать: «Ты не змея, ты ремень!» – и чары спадут.

Клад, по народным представлениям, может потребовать жертву, о виде которой можно судить по следам на пепле, которым посыплют клад: если прошел зверь, нужно принести в жертву его, если человек – человека.

Информанты из с. Славяново рассказывали о зарытых кладах не всегда охотно. Дело в том, что традиция золотоискательства (болг. *иманярство*) в Болгарии жива и в настоящее время, поэтому вопросы о сокровищах вызывают подозрения. В болгарском интернет-пространстве приводится множество сведений о местонахождении кладов и даже существуют сайты, которые посвящены поиску последних.

Возвращаясь к теме ценностей, отмечу, что для простого человека найти клад – это возможность резко поправить свое материальное благополучие, что считалось в традиционном, закрытом обществе практически невозможным и даже неправомерным. Отсюда, как мне кажется, вытекают и все негативные последствия нахождения кладов в фольклорных нарративах: по поверьям, если человек не оставил жерт-

ву или не снял заклятье с найденного золота, он может заболеть или сойти с ума, могут заболеть и умереть члены его семьи и даже его род может быть проклят навеки. Можно сказать, что земле в народной культуре приписывается свойство оберегать ценности, оставленные в ней.

В контексте миропорядка, о котором говорилось выше, в котором благо в закрытом обществе строго определено для каждого рожденного человека и не может быть умножено, приобретение благ сверх отмеренного означает, что человек воспользовался магией и потусторонними силами, чтобы отнять благо у других. В случае с кладами – закопанными сокровищами – отнял у семьи того человека, который их закопал.

Интересно, что в болгарской традиции (да и во многих других славянских культурах) хранителем клада нередко является змея. Само слово *змея* происходит от праславянского *zmьjā, то есть является однокоренным со словом *земля.* Болгарский этимологический словарь (Георгиев – Гълъбов – Заимов – Илчев 2007, 648) объясняет это тем, что змея живет в земле. Словарь В. Махека признает это слово табуированным названием – «земная змея» в отличие от «домашняя змея» (Machek 1957, 717). Но, на наш взгляд, это показывает и тесную семантическую связь между пресмыкающимся и землей. Например, если говорить о кладах, земля с помощью змеи охраняет свои сокровища. Также связь с земными недрами поддерживается тем, что змея имеет хтоническую природу (Гура 1999) и связана с миром мертвых.

Характерный для болгарской культуры дух – хозяин дома (болг. *стопан*) появляется в образе змеи и обычно является духом предка. Такой хозяин может быть и у земли на кладбище, и у закопанных сокровищ. В Славяново вера в то, что при выборе места захоронения необходимо задобрить хозяина земли, если и была, то не сохранилась.

При этом болгарской народной культуре в целом свойственно представление о том, что, выбирая место, человек выбирает и хозяина этого места, а потому выбор места под строительство дома считался очень ответственным шагом и окружен множеством ритуалов. Первый дом в селе становился сакральной точкой; от правильного выбора места для первого дома зависит благополучие всего села. Стоит отметить, что старое название Славяново – Кара-агач, что в переводе с турецкого означает «черный вяз». В краткой истории деревни, хранящейся в муниципальном центре села, сказано, что первый дом был построен под черным вязом. Вяз считается священным деревом у болгар (Трефилова 2010, 229), то есть такое место явно можно считать благополучным.

Поскольку село было основано турками, это позволяет предположить, что вяз считался священным и для турок (по крайней мере на данной территории). В старом центре села расположены мечеть и церковь, что подтверждает мысль о сакрализации середины.

Подводя итоги, отметим, что земля является ограниченным ресурсом, который невозможно умножить, а потому была и есть одной из базовых материальных ценностей человека. Можно сказать, что через землю перед нами раскрывается целый комплекс ценностей, в который входит всё, что необходимо человеку для жизни. И это позволяет нам выстроить определенную иерархию ценностей, в которой жизнь будет занимать главенствующее положение; за ней следом мы можем поставить ресурсы, необходимые для жизни (земля, вода, огонь, воздух, еда), и то, что эти ресурсы обеспечивает (плодородие, влага), замыкают же данный список правильная смерть и память о предках.

Екатерина Николаевна Струганова

III. Hodnoty a ich prejavy v dejinách
Axiology and Historical Evidence

DOI 10.31168/0434-3.3.1

III. 1. Memetika ako prejav kultúrnej komunikácie[53]

V predkladanom príspevku sa pokúsime demonštrovať vývin vybraných fragmentov kultúrnej pamäti spoločenstva sídliaceho v geograficko-areálovom ohraničení pomoranského a rujanského kultúrneho okruhu na území severného Nemecka a časti severného Poľska. Tento priestor, ktorý bol ešte v 12. – 13. storočí pokrytý slovanskými sídlami, je známy i vďaka historicky a archeologicky doloženým kultovým sídlam, prinášajúcim dôležité poznatky o slovanskej predkresťanskej religiozite. K najvýznamnejším kultovým centrám o. i. patril chrám na myse Arkona v severovýchodnej časti ostrova Rujana,[54] v ktorom sa nachádzala svätyňa božstva Svantovíta s nadregionálnym významom a vplyvom.

Napriek postupnej silnejúcej germanizácii daného geograficko-kultúrneho priestoru možno hovoriť o utvorení špecifického kultúrneho amalgámu stôp predovšetkým germánskeho a slovanského elementu, ktorý sa v kultúrnej pamäti regionálneho spoločenstva a jeho folklóre dochoval, žiaľ, len v nemeckom jazyku.

Vychádzať v tejto súvislosti budeme z dostupného pramenného materiálu historických kroník, naratívneho folklóru (povestí, paremií), etnografických, právnych štúdií či archeologických správ. Pozornosť zame-

[53] Štúdia patrí k výsledkom riešenia projektu Jazykové a etnokultúrne procesy späté s tradičnými a netradičnými hodnotami v slovanskom kontexte/Linguistic and Ethnocultural Dynamics of Traditional and Non-traditional Values in the Slavic World (RUS_ST2017- 472). Program ERA.Net.RUS Call 2018 (# 472–LED-SW).

[54] Rujana je severonemecký ostrov spadajúci do správy spolkového štátu Meklenbursko-Predné Pomoransko (nem. Mecklenburg-Vorpommern). Arkonský chrám bol zničený v roku 1168 vpádom dánskeho vojska pod vedením kráľa Valdemara I., ostrov bol následne v priebehu 12. a 13. storočia postupne germanizovaný.

riame na motivickú konfiguráciu kameňa[55] ako kultúrneho artefaktu *par excellence* a konkrétnych hodnotových efektov, ktoré sa mu v kultúrnej pamäti spoločenstva dlhodobo pripisovali.

Za metodický rámec takéhoto nazerania sme si zvolili teóriu memetiky, ktorej noetickou súčasťou môže byť tematológia ako náuka o literárnych témach, motívoch a javoch v procese literárnej komunikácie vo vybranom časopriestore. Memetika sa ako živo diskutovaná metodická teória objavila v anglo-americkom priestore a vzhľadom na svoj pokus o koncepčné vytvorenie nového modelu skúmania evolúcie kultúry si aj v kontinentálnej Európe našla ohlas.

Princípom tejto teórie je interpretácia kultúry z hľadiska genetiky. Základnou stavebnou jednotkou je mém vystupujúci ako kultúrny ekvivalent genetickej informácie, ktorý sa rovnako ako gén nutne šíri imitáciou a mnohonásobnou opakovanou replikáciou, teda vytváraním vlastných kópií. Memetika predpokladá, že mém ako kultúrna informačná jednotka je obsiahnutý v ľudskej mysli či v artefaktoch ľudskej činnosti (podľa Zipes, 2006, 4; Blackmore, 1998), pričom môže zahŕňať i náboženské, vedecké idey, no i samotné rozprávanie a tradovanie príbehov. Na základe imitácie a replikácie sa tieto kultúrne jednotky dostávajú do ďalších vzájomne komunikujúcich myslí, vďaka čomu zabezpečujú dynamické podávanie informácií, poznatkov, očakávaných foriem správania i hodnôt spoločenstva z jednej generácie na ďalšiu.[56]

Mémy sa replikujú, bojujúc o svoje miesto v ľudskom mozgu. Aby mém prežil v procese dlhodobej kultúrnej transmisie, založenej na replikáciách a prípadných rekonfiguráciách, ktoré sú kľúčovým predpokladom vývinu špecifických foriem ústnej folklórnej tradície, spája sa s ďalšími pamäťovými jednotkami – vytvára si a rozširuje kópie, môže sa sformovať do tzv. mémových komplexov (memeplex), označujúcich skupinu mémov, ktoré uľahčujú replikáciu a môžu byť prirovnávané k žánru (k tejto téme pozri aj Golema, 2013, 19-20). V prípade, že tieto majú význam pre spoločenstvo komuniku-

[55] Rolu kameňa vo svetových náboženstvách komentoval o. i. religionista Mircea Eliade (1998, 14), podľa ktorého je kameň vhodným príkladom hierofanie (manifestácie/spredmetnenia posvätného). Kameň sa neuctieva ako kameň sám o sebe, ale ako hierofania, napriek tomu však kameň neprestáva byť sám sebou, t. j. naďalej má účasť na svojom kozmickom svete.

[56] Americký literárny vedec a odborník na ústnu slovesnosť Jack Zipes (2006, 5) konštatoval, že vhodným príkladom aplikácie memetickej teórie je rozprávka.

júcich myslí, pravidelne sa pri vhodných príležitostiach opakujú v rôznych podobách – v naráciách, rituáloch, gestách, symbolických aktoch a i.

Samozrejme, nemožno predpokladať, že eventuálna dlhodobá replikácia a imitácia mémov v kultúrnej pamäti vybraného spoločenstva ostane uchovaná v nevariovanej podstate. S. Blackmore (1998) úspešný evolučný proces symbolickej transmisie (memetický proces) podmieňuje splnením troch základných podmienok, vďaka ktorým mém vystupuje ako skutočný replikátor. Tieto podmienky sú:

- heredita (v princípe ide o spôsob kopírovania foriem a detailov konkrétneho správania alebo úkonu),

- selekcia (kultúrna pamäť neobsiahne všetky informácie, len niektoré z nich uchováva v replikačnom procese),

Zmienka o type a podobe regionálnych súdov, ktoré používali pódiá, v meste Bergen sa nachádza napríklad v spisoch rujanského právnika Matthäusa Normanna (neznáme – 1556) *Wendisch-Rügianischer Landgebrauch* zo 16. storočia (dostupný v neskoršej redakcii Thomasa Heinricha Gadebuscha 1777, 199)

- napokon variácia. Podľa tohto princípu sa mémy môžu kopírovať aj s chybami alebo istými posunmi oproti pôvodnej štruktúre.

Naznačené javy sa pokúsime rekonštruovať na príklade kultúrneho artefaktu kameňa v pomoranskom kultúrnom okruhu, ktorý sa stal reprezentantom významnej spoločenskej hodnoty spravodlivosti a práva, prezentovanej najmä v obraze spoločensky záväzných (rituálnych) prísah a výkonu súdnej moci. Kameňom sa tu totiž môže právo symbolicky dosahovať, stvrdzovať, no kameň sám o sebe môže vystupovať aj ako metaforicko-metonymické stelesnenie práva, spravodlivosti či vlády na vymedzenom území.

Napriek tomu, že obraz kameňa je v kultúre bohato rozvinutý a diferencovaný, jeho významové spojenie s predstavou spoločenskej spravodlivosti, výkonu práva a vlády sa v danom regióne v podobe výnimočného štruktúrneho mému šírilo v ľudských mysliach naprieč dejinami. Vo zvolenom geografickom areáli „slovanského" Pomorania máme k dispozícii najstaršiu známu písomnú zmienku o skladaní prísah pri kameňoch v *Slovanskej kronike* (*Chronica Slavorum*) Helmolda z Bossau[57] z 12. storočia:

[57] Helmold (okolo 1120 – 1177) bol diakonom a po roku 1156 kňazom v Bossau na území dnešného spolkového štátu Šlesvicko-Holštajnsko (nem. Schleswig-Holstein) v severnom Nemecku. Jeho dielo Slovanská kronika (Chronica Slavorum) vzniklo asi v roku 1167 a stalo sa cenným zdrojom informácií o slovanských sídlach a kultoch v Pomoransku, hoci sa v značnej miere inšpirovalo staršou kronikou Adama Brémskeho spred roku 1076.

„*Et ihibiti sunt Sclavi de cetero iurare in arboribus, fontibus et lapidibus, sed offerebant criminibus pulsatos sacerdoti, ferro vel vomeribus examinandos*.“ (Citované podľa *Helmoldi presbyteri Chronica Slavorum*, Lib. I, 83; 1868, 168.)[58]

Zo zachovaných písomných pamiatok (týkajúcich sa najmä slovanského osídlenia) v Pomoransku a na ostrove Rujana tiež vyplýva, že kameň ako znak výkonu práva sa podľa zaužívaných zvyklostí „memeticky“ vniesol do symbolického aktu potvrdzovania dohôd či zmlúv medzi ľuďmi so záväznou platnosťou. V tejto súvislosti sa cenná zmienka vyskytuje v kronike *Gesta Danorum* (*Činy Dánov*) od Saxa Grammatica[59] z 13. storočia, podľa ktorého Slovania zvykli kameň hádzať do vody na znak symbolického uzavretia prísahy a priznania záväznej zodpovednosti za jej naplnenie. Podľa menovaného letopisca Slovania verili, že ak dohodu/prísahu či inú formu zmluvného (právneho) dohovoru niektorá zo strán nesplní, vinník klesne do vody ako kameň:

„*A quo oblationem suam liquida fide prosequi rogatus, pognoris loco lapillum se aquae iniecturum asseruit. Siquidem icturis foedus barbaris religioni erat calculum in undas conicere seque, si pacto obviam issent, mersi lapidis exemplo perituros orare*.“ (Citované podľa Dynda, 2017, 196)[60]

V procese medzigeneračnej kultúrnej komunikácie sa informácia o kameni ako mieste spravodlivosti uchovala v celoeurópskom rozmere,

[58] „A bylo Slovanům zakázáno přísahati napříště při stromech, studánkách a kamenech, ale přiváděli obžalované ze zločinů knězi, aby je vyšetřoval železem nebo rádly.“ (preklad podľa Helmolda kněze Buzovského Slovanská kronika, Karel Vrátný, 1947, 130)

[59] Saxo Grammaticus (pravdepodobne 1150 – 1220) bol dánskym kronikárom a sekretárom lundského arcibiskupa Absalona. O pôvode kronikára sa nezachovalo mnoho informácií. Jej známy ako autor kroniky Činy Dánov (Gesta Danorum), zloženej zo 16 kníh a dokončenej zrejme po roku 1208. V 14. knihe sa venuje historickým udalostiam v rokoch 1134 – 1178, pričom sa dotýka aj vojenských konfliktov medzi Slovanmi na Rujane a Dánmi v 12. storočí vrátane zničenia Svantovítovej modly v arkonskom chráme.

[60] „Byv požádán o záruku upřímnosti svého požadavku, zaštítil se na místo přísahy vhozením kamínku do vody. Bylo totiž zvykem barbarského náboženství věštit vrháním losů do vln a modlit se, ať zahynou jako potopený kámen, kdyby byla přísaha porušena.“ (Preklad citovaný podľa Dynda, 2017, 196)

pričom sa vniesla i do presvedčenia, že niektoré kamene môžu byť tiež azylovým miestom, t. j. miestom právnej istoty a osobnej nedotknuteľnosti. Na území Nemecka sú niektoré takéto kamene známe aj pod názvom „*Freisteine/Freistätte*“. V tejto podobe sa obraz kameňa vyskytuje napríklad v právnych dokumentoch a textoch normatívnej literatúry, ale jej odraz na seba upozorňuje aj vo folklóre – známe je ich použitie napríklad v detských hrách (podľa Künßberg, 1952, 63- 64).

Nemecký právny historik Eberhard, Freiherr von Künßberg (1936, 90-91) konštatoval, že presvedčenie o azylovej symbolickej moci niektorých miest mohlo byť tak hlboko zakorenené v pamäti spoločenstva, že v niektorých regiónoch ostalo v pamäti aj napriek zničeniu daného miesta. Analogickú funkciu kameňa ako kultúrneho artefaktu memeticky súvisiaceho s prísahami, výkonom súdnej moci a i. v ďalších častiach slovanského kultúrno-jazykového priestoru (predovšetkým v stredovekom Poľskom a Českom kráľovstve, taktiež však aj na území rakúskeho Korutánska) s odkazmi na stredoveké kroniky naznačil najmä poľský vedec Leszek P. Słupecki (1994, 170).

V dostupných prameňoch folklórnych povestí regiónu Pomoranska a Rujany sa nachádza niekoľko vzácnych zmienok týkajúcich sa právnej funkcie kameňov, ktoré vo svojich zberoch zaznamenali regionálni etnológovia a folkloristi. Zberateľ folklóru Alfred Haas (1860 – 1950) vo svojej zbierke uvádza povesť, v ktorej sa tematizuje kameň v symbolickom význame ako artefakt určený na rituálne prísahy kráľom počas ich intronizácie, pričom sa zároveň stáva „iniciačným“ priestorom na skúšku ich odvahy a ušľachtilých vlastností:

> „*Der höchste Punkt der Kreidefelsen an der Ostküste Jasmunds heißt der Königsstuhl, ein Name, welcher höchst wahrscheinlich der hohen, imponierenden Lage des Felsens verdankt wird. [...] Die älteste Sage ist wohl die, nach welcher in alten Zeiten den Konigen der Insel auf dem Konigsstuhl gehuldigt worden ist, wobei sie auf einem hohen, von Erde künstlich errichteten Stuhle gesessen haben sollen. Man erzählt, die Rügianer hätten damals ihre Könige selbst gewahlt, aber nur den kühnsten dazu genommen, und zum Beweise der Tapferkeit hätten sie verlangt, daß der Konig von der Uferseite her den Stuhl besteigen musse. Darauf beruht die alte, noch jetzt von vielen geglaubte Überlieferung, daß künftig ei-*

ner, der von der Seeseite her den Konigsstuhl ersteige, Herr des Landes werden solle.“ (Citované podľa Haas, 1903, 181)[61]

Zaujímavú zmienku, ktorá demonštruje „memetickú“ štruktúru kameňa v spojení s prísahou či záväzným dohovorom podľa živého presvedčenia kultúrnych nositeľov v ľudovom prostredí, vhodne zapadajúcu do nastolenej interpretačnej schémy, sme našli aj v zbierke povestí nemeckého folkloristu Ulricha Jahna (1861 – 1900). Kameň sa v uvedenom príbehovom sujete poetizuje ako artefakt potrebný na symbolické potvrdenie magickej dohody medzi ľuďmi a nadprirodzenými bytosťami, pričom sa tu celkom jasne zdôrazňuje, že bez jeho použitia dohoda nemôže byť úspešne naplnená:

„*Bei dem Dorfe Buschmühl, im Demminer Kreise, liegt ein Bruchwald, in welchem sich ein großer Stein befindet. Unter diesem Felsblock geht ein Loch bis zu den Wohnungen der Unterirdischen oder Haiducken, wie sie die dortigen Bauern nennen, hinein. Man fürchtete die kleinen Leute sehr, denn sie waren schlimme Diebe und stahlen besonders gern das Korn von den Feldern. [...] Einst, als sie wieder so schlimm auf den Äckern gehaust hatten, gingen die Bauern des Nachts mit einer alten Frau, welche das Bannen verstand, zu dem Steine und warteten ab, bis die Haiducken das Loch verlassen hatten. Darauf sprach die Frau ihren Zaubersegen [...]. Der gefangene Haiduck sträubte sich aber zu folgen und zerrte so lange, bis ihm der Bart ausgerissen und er dadurch wieder in Freiheit*

[61] „Najvyšší bod kriedových útesov na východnom pobreží Jasmundu sa volá Kráľov stolec, meno, ktoré celkom iste vďačí vysokej, úctyhodnej polohe útesu. [...] Najstaršia povesť je tá, podľa ktorej sa za starých čias na Kráľovom stolci skladali prísahy kráľom ostrova, zatiaľ čo tí vraj sedeli na vysokom, umelo vytvorenom stolci. Hovorí sa, že Rujanci si vtedy volili svojich kráľov sami, ale len toho najodvážnejšieho a na dôkaz jeho smelosti od neho žiadali, aby na stolec vystúpil zo strany, kde je breh. Na tom sa zakladá ešte i dnes známy príbeh, že v budúcnosti len ten, čo na stolec vystúpi od mora, môže byť pánom ostrova“ (prekl. Ľ.G.). Nemecký etnológ a historik Alfred Haas pri tejto verzii odkazuje na ústne podanie v Jasmunde na Rujane a záznam folkloristu Temmeho.

gekommen war. [...] Den folgenden Abend kam er darum zu dem betreffenden Bauern und bat ihn um den ausgerissenen Bart. Der wies ihn aber hart zurück; erst den Abend darauf [...] erklärte er sich mit der Auslieferung einverstanden, wenn die Unterirdischen dafür das Stehlen unterlassen wollten. Der Haiduck sagte sofort zu, bat aber zugleich, der Bauer möge den Bart auf einen bestimmten Stein im Bruch legen, sonst hülfe ihm die Sache gar nichts. [...] Auch haben die Haiducken Wort gehalten und das Kornstehlen seitdem völlig unterlassen." (Citované podľa Jahn, 1999, 69-70)[62]

Významné miesto kameňa v otázkach spoločenského práva a spravodlivosti sa zračí aj v niektorých príslovia ch a porekadlách s právnym významom, ktorých pôvodná sémantická línia je dnes už zväčša neznáma. Podľa rujanskej etnologičky Dr. I. Schmidtovej (pozri Schmidt, 2012, 14; Schmidt, 2002, 66) na spomenutý významový fragment kameňa zachovaný v kultúrnej pamäti spoločenstva z oblasti Pomoranska a Rujany priamo odkazujú tieto typy frazém, ku ktorým však nájdeme priame formálne i významové paralely i v iných slovanských (či neslovanských) jazykoch, napríklad „*hard as 'n Steen*" [„tvrdý ako kameň", t. j. veľmi tvrdý], „*Dar feel mi 'n Steen vom Harten*" [„Spadol mi kameň zo srdca"], „*Dat mag 'nen Steen jammern*" [„To môže bedákať kameň" – vo význame to si zaslúži ľú-

[62] „Pri dedine Buschmühl, v kraji Demmin, leží močaristý les, v ktorom sa nachádza veľký kameň. Pod týmto kameňom je diera vedúca k príbytkom podzemných ľudkov alebo hajdukov, ako ich volali miestni sedliaci. Veľmi sa týchto malých ľudí obávali, boli to totiž zlí zlodeji a obzvlášť radi kradli zrno z polí. [...] Raz, keď znovu tak zle vyčíňali na poliach, išli v noci sedliaci s jednou starou ženou, ktorá sa vyznala v kliatbach, k tomu kameňu a čakali, kým hajdukovia opustia dieru. Vtedy žena hovorila svoje zaklínadlá. [...] Chytený hajduk sa vzpieral a trhal tak dlho, kým si nevytrhol bradu a nedostal sa na slobodu. [...] Nasledujúci večer preto prišiel k dotyčnému sedliakovi a prosil ho o svoju odtrhnutú bradu. Ten ho ale tvrdo odmietol; až k večeru [...] mu ju sľúbil vrátiť, ak podzemní ľudkovia za to nebudú viac chcieť kradnúť. Hajduk to hneď prisľúbil, pritom ho však požiadal, aby tú bradu položil na kameň v močiari, inak by mu celá vec vôbec nijako nepomohla. [...] Aj hajdukovia dodržali slovo a kradnutie zrna úplne zanechali." (prekl. Ľ.G.)
Citovaná verzia pochádza z priameho ústneho zápisu z obce Meesinger v regióne Demmin v Meklenbursku/Prednom Pomoransku. Žiadne ďalšie informácie nie sú k dispozícii.

tosť], „*Up ‘n breeden Steen staan*“ [„Stáť na širokom kameni“ – používané v kostole pri dávaní manželského sľubu].[63]

Podľa I. Schmidt (2012, 14) do tejto kategórie patria aj parémie ako napríklad „*jemand klagt zum Steinerweichen*“ [žalovať/plakať, až sa obmäkčí kameň][64] alebo „*auf einem heißen Stein stehen*“ [stáť na horúcom kameni]. Zaujímavý je tiež výrok: „*Ich stoße dich an diesen Stein, Du kehrest zu Vater und Mutter nimmer heim*.“ [Vrhnem ťa na tento kameň, nevrátiš sa viac domov k otcovi ani matke.] Tento stredoveký výrok v minulosti vyslovoval sudca, symbolicky vrhnúc na kameň odsúdeného za nejaký trestný čin s trestom vyhnania z obce a spoločenstva (podľa Schmidt, 2012, 14).

V tejto súvislosti je veľmi dôležité poukázať na etnografické a právno-antropologické zmienky, podľa ktorých kamene slúžili o. i. aj ako miesta zasadnutia a konania súdov. Nemecký právny historik Eberhard von Künßberg (1936, 95-96) konštatoval existenciu tzv. *Dingstätten*,[65] na

---

[63] I. Schmidt (2012, 14), odvolávajúc sa na slovníkové dielo Platt-deutsches Wörter-Buch: nach der alten und neuen Pommerschen und Rügischen Mundart [Dolnonemecký slovník: podľa starého a nového pomoranského a rujanského nárečia] nemeckého historika, jazykovedca a právnika Johanna Carla Dähnerta (1719 – 1785) z roku 1781, do skupiny tzv. právnych fráz zaraďuje i ustálené spojenie „bei Stein und Bein schwören“ [doslovne „prisahať pri kameni a nohe“]. Domnievame sa však, že toto spojenie do menovanej tematickej kategórie nepatrí. Podľa výskumov historickej lingvistiky a frazeológie, ktorých výstupom je projekt „OLdPhras : Deutsche Sprichwörter und Redewendungen im Sprachwandel. Online-Lexikon zur diachronen Phraseologie des Deutschen in neuhochdeutscher Zeit“ [OLdPhras : Nemecké príslovia a idiómy vo vývine jazyka, Online-lexikón k diachrónnej frazeológii nemčiny v novom spisovnom období], sa spojenie „Stein und Bein“ [kameň a noha] preukázateľne nachádza v písomných textoch len od 16. storočia. Takéto spojenie sa navyše vnieslo do celého radu ďalších ustálených výrazov, ktoré nesúvisia s vyššie zmienenou tematickou líniou, napríklad Stein und Bein jammern, Stein und Bein frieren, Stein und Bein leugnen [bedákať na kameň a nohu, mrznúť na kameň a nohu, zapierať na kameň a nohu]. To dokladá, že spojenie „Stein und Bein“ má skôr obrazný význam zosilnenia, prípadne špecifickej rytmizácie výpovede.
(Bližšie podľa https://www.oldphras.net/olui/result/Form_Ad0552_2/; citované dňa 10. 10. 2019)

[64] Prípadne tiež formálny variant so zachovaným významom: „Es kann einen Stein erweichen“ [Môže to obmäkčiť kameň].

[65] Samotný pojem Ding- alebo Thingstätte vychádza zo starogermánskeho tvaru thing a indoeurópskeho koreňa *ten vo význame ťahať, naťahovať. Slovo označovalo spoločné zhromaždenie všetkých rovných a mohlo odkazovať na dávnejšie miesta kultu alebo na miesta s nejakým výrazným prírodným špecifikom, pričom podstatnú úlohu tu mal práve kameň. „Ding“ – staronem. thing (8. Jh.), stredoveké nem. dinc, staroangl. a staronord. þing, švéd. ting; gót. þeihs a staroír. tan (čas) – je označením pre (súdne) zhromaždenie s neskorším po-

ktorých sa konali poradné zhromaždenia a súdy pod holým nebom. Okolo týchto miest sa symbolicky vyčleňoval kruh, do ktorého nesmel vstúpiť nikto nezasvätený a v ktorého strede sa nachádzal kameň (kamenný násyp), prípadne drevený stĺp. Takto vyčlenený priestor sa chápal ako magicky posvätený a bezpečný pred zásahmi vonkajšieho prostredia.

Pomoranský folklór zachoval povesti viažuce sa na symbolické použitie kameňa ako možného miesta súdov alebo poradných zasadnutí. Pravdepodobne najznámejšiu verziu, v ktorej sa explicitne zdôrazňuje viera v posvätnosť a nedotknuteľnosť tohto miesta, vo svojej zbierke zachytil Alfred Haas pod názvom „*Der Steinsatz von Nobbin*“ [Kamenný val pri Nobbine]:

> „*Unmittelbar an der Ostküste der Halbinsel Wittow, in der Nähe des Dorfes Nobbin, befindet sich hoch oben am Ufer ein uraltes Denkmal, welches gewöhnlich der Steinsatz von Nobbin heißt. Es ist entweder ein altes Hünengrab oder bezeichnet eine Ting- oder Gerichtsstätte. Der Platz ist von jeher ein geheiligter gewesen, und niemand hat es gewagt, die Stätte mit dem Pfluge oder der Hacke aufzureißen. Nur einmal ließen sich ein paar Leute, welche dort ein Feuer gesehen hatten, verlocken, an der Stelle nach Geld zu graben. Allein die Strafe folgte sogleich: noch in derselben Nacht starben alle eines plötzlichen Todes*.“ (Citované podľa Haas, 1903, 78.)[66]

sunutým významom vec, záležitosť, stav. Rovnaký etymón sa spája i s lat. tempus (časový úsek). Západogermánsky a severogermánsky pojem *þenga- označoval ľudové zhromaždenie všetkých slobodných rokujúcich o vojne, mieri, voliacich vodcu či kráľa a vyslovujúcich právne rozhodnutia. Už v období Franskej ríše pojem thing označoval súdne zhromaždenie, ktoré sa uskutočňovalo v konkrétnom čase a priestore. (Spracované podľa Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache DWDS [Digitálny slovník nemeckého jazyka], dostupné online: https://www.dwds.de/wb/Ding#2; Citované dňa 10. 10. 2019)

[66] „Bezprostredne na východnom pobreží polostrova Wittow, v blízkosti dediny Nobbin, nachádza sa vysoko hore na brehu prastarý pomník, ktorý sa obvykle volá kamenný val pri Nobbine. Je to buď starý obrí hrob, alebo označuje snemové či súdne miesto. Od nepamäti je to posvätné miesto a ešte nikto sa neodvážil narušiť ho pluhom alebo motykou. Len raz sa nechalo pár ľudí, ktorí tam videli oheň, zvábiť k tomu, aby na tom mieste kopali zlato. Potom ale hneď nasledoval trest: ešte v tú noc všetci zomreli náhlou smrťou.“ (prekl. Ľ.G.)

Niektoré známe sudcovské kamene (*Dingstätten*) sa tu postupne dostávali do súvisu s kamennými sochami tzv. Rolandov, pri ktorých sa uzatvárali prísahy a dohadovali zmluvy, zabezpečovalo sa presadzovanie noriem spoločenského poriadku, hoci primárny význam Rolandových sôch súvisel najmä s mestskými trhovými právami a privilégiami.[67] Tieto kamenné sochy a miesta, na ktorých sochy stáli, boli zväčša ohraničené od okolitého profánneho priestoru plotom alebo iným typom symbolickej hranice.

Kvôli svojej funkcii a nejasnému pôvodu sa s nimi v kultúrnej pamäti spoločenstva a napokon aj v samotnej historiografii celkom pochopiteľne spájali rôzne (mýtizujúce) teórie vzniku. Objavili sa názory, podľa ktorých mohli symbolizovať sv. Maurícia (Teioduta), prípadne švédskeho mýtického obra známeho ako Ture Lång (podľa Künßberg, 1936, 111-112).

Na Rujane sa súdny kameň podľa A. Haasa uchoval v podobe toponyma Sündenberg, ktoré údajne vychádza z tvaru „*sandu*“, označujúceho súd, rozsudok (porov. staroslovan. **sǫdъ* vo význame súd/rozsudok, názor). S oporou o tvrdenie etnologičky I. Schmidt (2012, 38) konštatujeme, že nie je možné jednoznačne pramenne preukázať, či sa na danom mieste v minulosti nachádzalo kultové miesto ani či sa tu uskutočňovali súdy.[68]

Vzhľadom na fakt, že v minulosti bolo zvykom zdobiť takéto sochy listovými korunami, interpretovali sa v historiografii aj ako slovanské pohanské božstvo Jarovít, ku ktorého hlavným symbolickým atribútom podľa folklórnej tradície patrila analogická koruna z lístia. Je prirodzené, že takéto názory treba vnímať s náležitým skepticizmom. Zaujímavé však

[67] Podľa R. Béringuiera (1890, 1) prvé zmienky o Rolandoch siahajú do prvej polovice 14. storočia, pričom ich rozšírenie kopíruje zväčša šírenie saského a durínskeho práva. Je potrebné dodať, že postupný prerod symbolickej funkcie sudcovských kameňov na Rolandov v kultúrnej pamäti spoločenstva automaticky neznamená, že všetky známe sudcovské kamene sa transformovali takýmto spôsobom. (Béringuier, 1890, 22) Je však celkom evidentné, že na niektorých územiach Rolandovia symbolizovali skôr súdnu a právnu moc, čo znamená, že ich súvis s kameňmi práva bol v kultúrnej pamäti uchovávaný a aktualizovaný.

[68] V historiografii zarezonovalo i presvedčenie kladúce tieto sochy do súvisu s tajomnými postavami Joduta (Jeduta), ktoré sa vniesli i do lokálnej toponymie – daný tvar sa totiž zachoval v toponymách pravdepodobne označujúcich miesta dávnych kamenných súdov alebo popráv, napríklad Jodutenberg v Dolnom Sasku či Jedutensteine a i., čo však, samozrejme, nie je možné presvedčivo potvrdiť (bližšie podľa Maisel, 1992, 275).

je, v mestečku Wolde v regióne Meklenburska a Pomoranska sa Rolandova kamenná socha práva a spravodlivosti znázorňovala ako sv. Juraj, pričom bola symbolom sakrálneho bezpečného miesta, t. j. azylu (*Freistätte*). (Bližšie podľa Künßberg, 1936, 113-114) O priamom významovom súvise Jarovíta so sv. Jurajom ako jeho možnou kresťanskou substitúciou v tomto prípade však možno len špekulovať.[69]

Významný archeologický nález, dokladajúci existenciu sudcovského kameňa (respektíve kameňa, na ktorom pravdepodobne stálo pódium pre sudcu, tzv. Stapel), sa nachádza pred miestnym kostolom v meste Bergen na Rujane. Bergen bol miestom najvyššieho súdu v regióne, pretože tam súdil príslušný zástupca kniežaťa (bližšie podľa Schmidt, 2012, 18).[70]

I. Schmidt (2002, 23) v tejto súvislosti pripomína, že v lokálnej toponymii sa zachovalo niekoľko dôležitých stôp odkazujúcich na existenciu posvätných miest (vrátane kameňov) v spojení s prítomnosťou slovanského živlu – predovšetkým prostredníctvom zachovaného koreňa „*svent*“, ktorý sa spája s najvýznamnejším historicky doloženým, najvyšším sakrálnym božstvom regiónu, Svantovítom, ku ktorého kultovej symbolike patril aj výkon vlády (práva) a udržiavania spoločenského poriadku. Napríklad tu možno nájsť tzv. Swantevitstein (Svantovítov kameň), pri Jasmunde sa nachádza tzv. Swentekahs – ide o kamenný blok vo vode. Neďaleko vyššie zmieneného mesta Bergen sa vyskytuje jazierko Swantelow, v ktorom sa

[69] Prienik predkresťanských symbolických prvkov božstva Jarovíta/Jarila, ktorého kult je písomne doložený v pomoranskom sídle Wolgast a v polabskom Havelbergu, do jeho možnej kresťanskej substitúcie v období šírenia kresťanstva, stelesnenej v postave sv. Juraja, podrobne analyzovali najmä V. Ivanov a V. Toporov (1974).

[70] Kameň ležal asi 4 až 5 metrov južne od miestneho kostola a v súčasnosti je označený informačnou tabuľou a umiestnený na verejnom mieste pred mestským hotelom v Bergen. Zmienka o tomto kameni a naznačenie jeho právnych funkcií sa nachádza aj v diele „*Neue und genaue geographisch-statistisch-historische Darstellungen von der Insel und dem Fürstenthume Rügen: zur nähern und gründlichen Kenntniß dieses Landes, Band 2*“ [Nové a presné geograficko-štatisticko-historické zobrazenia ostrova a kniežatstva Rujana: na bližšie a dôkladné poznanie tejto krajiny, zv. 2] nemeckého historika a geografa Johanna J. Grümbkeho (1771 – 1849), ktorý sa považuje za zakladateľa moderného výskumu regionálnych dejín a geografie Rujany. Vo svojom diele J. Grümbke (1819, 157) uviedol, že spomenutý „Stapel“, príp. staphola, mallus, bol verejne dostupným súdnym miestom pod holým nebom. V prípade nečasu súd zasadal v dome kniežaťa. Súdy sa konali každý piatok a počas nedeľných večerov tak, že sa začali o jednej hodine a skončili sa na ďalší deň v rovnakom čase.

podľa folklórnej povesti dodnes nachádzajú ruiny veľkého zámku zo starodávnych čias, pričom názov sa celkom evidentne mohol viazať na Svantovítov kult v regióne.

Vzhľadom na nedostatok písomných prameňov dnes nie je možné presvedčivo potvrdiť, či dané miesta boli miestami kultu so sakrálnym významom. Z uvedeného však jasne vyplýva, že kultúrna pamäť regiónu si vytvára a uchováva svojskú memetickú významovú štruktúru, v ktorej sa jednotlivé artefakty špecifickým spôsobom spájajú do najrôznejších (motivických) konfigurácií a môžu sa vzájomne ovplyvňovať.

Z Rujany sa napokon zachovali aj poeticky sformované tradície, v ktorých je kameň symbolicky vpletený do záväzného právneho aktu ohlásenia svadby pred verejnosťou či jej symbolického potvrdenia obchádzaním kameňa po zložení manželskej prísahy (tzv. *Brautstein*). Zaujímavú zmienku o záväzných ohláškach na kameni možno nájsť u známeho regionálneho spisovateľa a zberateľa folklóru E. M. Ardnta:

> „*Es lag nämlich im Mittelalter in Stralsund auf dem Alten Markt ein sogenannter Breiter Stein. [...] Dieser breite Stein hatte weiland gedient wie jetzt die Kanzel zu allerlei feierlichen Ausrufen und Verkündigungen, namentlich, wenn hohe Ehrenstellen in der Obrigkeit besetzt werden sollten, wurden sie dem Volke durch Ausrufungen von jener Stelle bekannt gemacht. Verlöbnisse wurden dort verkündet...*“ (Citované podľa Schmidt, 2012, 19)[71]

Na tomto mieste možno ešte doplniť, že miesto kameňov v otázkach výkonu verejného práva a spravodlivosti je v Pomoransku pevne zakorenené i v symbolickom používaní kamenných pranierov na výkon trestu po porušení morálnych a právnych spoločenských noriem, najmä však v symbolickom rozhraničovaní priestoru a určení chotárnych alebo iných súkromných či verejných hraníc, pri ktorom sa používali tzv. hraničné kamene.[72]

---

[71] „Totiž ešte v stredoveku ležal na Starom námestí v Stralsunde takzvaný Široký kameň. [...] Tento široký kameň kedysi slúžil ako teraz kazateľnica na všetky možné slávnostné oznámenia a vyhlásenia, najmä keď mali byť obsadené vysoké čestné miesta vo vrchnosti, dávali sa ľudu na známosť vyhlásením z tohto miesta. Ohlasovali sa tam zásnuby...“ (prekl. Ľ.G..)

[72] Z celej Európy vrátane Pomorania sa zachovalo množstvo písomných dokumentov, v ktorých sa tematizujú hraničné kamene, a k nim sa viažucich poetických príbehov s množstvom

Na základe štúdia zachovaných historických písomných pamiatok a prameňov ústnej ľudovej slovesnosti v pomoranskej a rujanskej oblasti – na hraniciach stôp „germánskeho a slovanského“ kultúrneho elementu – sa domnievame, že štruktúrne spojenie kameňa s aspektom spravodlivosti a práva môže byť vhodnou ukážkou dynamiky kultúrnej komunikácie v dlhodobom časovom rozmedzí.[73]

Nejde tu len o špecifický kultúrny motív, ale skôr o jednotku kultúrnej informácie obsahujúcu významný axiologický aspekt, ktorá sa vzhľadom na svoju dôležitosť pre život spoločenstva šírila medzi „komunikujúcimi mysľami“ a tendenčne vystupovala v rôznych aktoch spoločenskej (právnej, kultúrnej) praxe.

Tento mém emitovaný v kultúrnej pamäti ľudského spoločenstva pomohol kultúrnym nositeľom ustáliť a podľa potreby nanovo vyvolať a replikovať obraz kameňa ako symbolu spravodlivosti a práva, aby sa tak v medzigeneračnom tradovaní v regióne Pomorania a Rujany jeho symbolická hodnota uchovala až doposiaľ.

Ľubomír Gábor

---

mýtických hrozieb, ktoré nastanú v prípade, že sa symbolicky kameňom vyčlenené hranice posunú alebo inak narušia.

Len na ilustráciu možno uviesť zápis z kompendia pomoranských a rujanských listín, ktoré v roku 1765 vyhotovil J. C. Dähnert, v ktorom sa spomínajú kamene tvoriace hranicu medzi Pomoraním a Meklenburskom:

„*Anfänglich soll hinführo die Land=Grenze zwischen Mecklenburg und Pommern ihren Anfang aus dem Salzmeer nehmen, auf dessen Lehm=Ufer dasselbst ein grosser Stein zum Ortmaal soll gesetzt werden, [...] bleibt das Ufer nacher Pommern die Landgrenze, und sollen an dem Ufer vor dem Binnensee, wann das Wasser nicht groß und nicht zu klein, ansehliche Steine gesetzt werden*.“ (Citované podľa Dähnert, 1765, 237; dostupné online: http://www.digitale-bibliothek-mv.de/viewer/image/PPN788267752/271/LOG_0053/ Citované dňa 10. 10. 2019)

„*Na začiatku treba uviesť, že krajinská hranica medzi Mecklenburskom a Pomoraním mala začiatok v slanom mori, na ktorého hlinovom brehu má byť umiestnený veľký hraničný kameň, [...] potom ostane breh krajinskou hranicou Pomorania a na brehu pred vnútrozemským jazerom, keď voda nie je vysoká ani príliš nízka, majú byť posadené statné kamene*“ (prekl. Ľ.G.).

[73] Dostupné historické, literárne a etnografické pramene naznačujú, pochopiteľne, aj iné funkcie kameňov v kultúrnych tradíciách pomoranského regiónu. Rozšírené bolo najmä presvedčenie o obetnej funkcii kameňov, tzv. Opfersteine, podľa ktorej sa kamene na vyhradených miestach mali používať na uskutočňovanie rituálnych obetí božstvám. Okrem toho sa s nimi spájajú povery liečebnej mágie. Týmto sa však vzhľadom na cieľ tohto príspevku nevenujeme.

DOI 10.31168/0434-3.3.2

III. 2. Динамика изменения представлений о материальных ценностях у населения Софии XVIII в. (по данным наследственных описей) [74]

В протоколах о распределении наследств, которые составлялись в кадийских судах и записывались в дневниках входящих и исходящих документов (сиджилах), содержатся детальные описи распределяемого между наследниками имущества и его оценка в денежном эквиваленте.

Круг зафиксированных в описях имущества объектов и предметов очень широк: при составлении протоколов учитывались дома, сады и виноградники, домашняя утварь, предметы интерьера, одежда и многое другое. Детальный анализ этих сведений позволяет проследить, что именно воспринималось горожанами как ценность, как изменялся круг значимых предметов и развивалось представление о материальных ценностях на протяжении XVIII в. Кроме того, поскольку источник содержит сведения о членах как мусульманской, так и христианской общин Софии, это делает возможным сопоставление круга материальных ценностей представителей двух конфессий. Данное исследование проводилось на основе публикации наследственных протоколов кадийского суда г. Софии, охватывающих период 1730 – 1830 гг. Публикация «Турски извори за българската история» представляет собой дословный перевод документов [75] на болгарский язык с подробными комментариями переводчиков и факсимиле представленных документов (ТИБИ 1977).

Одним из важнейших показателей уровня развития культуры и, в частности, грамотности населения является степень распространенности книг. В наследственных описях они упоминаются нечасто и в большинстве случаев встречаются у мусульман. Все упомянутые книги – как у мусульман, так и у христиан – принадлежат мужчинам. Ни в одном из протоколов, посвященных наследству женщин, книги не упоминаются.

[74] Авторская работа выполнена по гранту РФФИ № 18-512-76003 «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире» в рамках Программы ERA.Net.RUS Call 2018 (проект #472–LED-SW).

[75] Цитаты из источника приводятся на русском в переводе автора.

В начале исследуемого периода в описях имущества в первую очередь упоминается Коран. Эти книги фигурируют в описях имущества состоятельных людей, наследство которых в разы превосходит наследство других горожан. Стоимость их достаточно велика – в протоколе о наследстве заптие[76] с. Бояна Коран оценен в 840 акче[77], как и «старый кафтан», принадлежавший этому же человеку (ТИБИ 1977, 88). В том же году в 273 акче были оценены 13 овечьих шкур, принадлежавших ремесленнику-христианину (ТИБИ 1977, 78). Это позволяет предполагать, что Коран в подобных случаях представляет собой предмет материальной ценности и элемент престижа. Вероятно, речь идет о Коране в богатом окладе?

В то же время материальное благополучие вовсе не обязательно подразумевало образованность. Так, в протоколе о наследстве силяхдара[78] Эссеида Мехмеда Аги (1750 г.) (ТИБИ 1977, 51-56), общее состояние которого составляло миллионную сумму – 1 395 256 акче, – книги, в том числе и Коран, не значатся.

После 1800 г. Коран и священные книги мусульман в наследственных протоколах упоминаются чаще. К тому времени их издания стали более доступны и, вероятно, уже не воспринимались как предмет роскоши, доступный лишь очень состоятельным людям. На это указывает и падение их стоимости. Так, в протоколе 1814 г. о наследстве кузнеца Эссеида Халила Коран оценен в 1 куруш[79] и 21 пара[80], в то время как стоимость его коня составила 125 курушей, 24-х куриц – 12 курушей, а дом был оценен в 800 курушей (ТИБИ 1977, 172-176).

Вместе с тем нельзя сказать, что Коран и священные книги получили более широкое распространение: их упоминания в документах по-прежнему нечасты. Но если ранее они встречались в описях имущества богатейших людей, явно относящихся к элите города, то в XIX в. круг собственников, имеющих возможность и желание приобрести эти книги, расширился – в основном за счет зажиточных ремесленников и торговцев. В наследственных протоколах менее обеспеченных людей Коран и другие книги по-прежнему не упоминаются.

---

[76] Заптие – жандарм.

[77] Акче – мелкая серебряная монета, постепенно обесценивающаяся после 1687 г. и на протяжении XVIII в. переставшая играть роль при денежном исчислении.

[78] Силяхдар – оруженосец султана или другого высокопоставленного лица.

[79] Куруш – серебряная монета, равнявшаяся 120 акче, или 40 пара.

[80] Пара – серебряная монета, равнявшаяся 3 акче, или 1/40 куруша.

Что касается священных книг представителей других религий, их упоминания в наследственных описях встречаются значительно реже. Если в описях имущества мусульман Коран и священные книги почти всегда открывают перечень имущества умершего и ставятся на первое место, то в списке имущества немусульман такого значения священным книгам не придавалось: в описях они перечисляются, как правило, среди сугубо бытовых предметов. Определение «священные» относительно книг также практически не встречается. Мы можем лишь предполагать, что в первую очередь речь идет о богослужебных книгах. Очевидно, такое положение книг в реестрах продиктовано позицией мусульманского кадийского суда, не считающего возможным давать определение «священности» применительно к иным религиям.

«Еврейская книга» упомянута только в одном протоколе – о наследстве трактирщика-еврея Авраама (1762 г.) (ТИБИ 1977, 94-95). Как и в протоколах мусульман, здесь книга стоит на первом месте и открывает список вещей. Она оценена в 330 акче (для сравнения: три подушки оцениваются в этом протоколе в 450 акче, а общая стоимость имущества составила 33 274 акче).

Среди христиан можно было бы предполагать наличие книг в наследстве священников. Их имена в описях XVIII в. встречаются четырежды, однако только в двух случаях в перечнях упомянуты книги. Первый протокол касается наследства Попа Йована (1731 г.). В его имуществе присутствует лишь одна книга, оцененная в 100 акче (для сравнения: весь дом священника был оценен в 24 000 акче, а «принадлежности священника», упомянутые в перечне вещей рядом с книгой, – в 15 акче; в 150 акче оценена «кастрюля с крышкой») (ТИБИ 1977, 28-29).

Целая библиотека фигурирует в более позднем протоколе – перечне имущества другого священника, Анастаса (1790 г.) (ТИБИ 1977, 119-120). Он представляется достаточно состоятельным человеком: в списке его имущества немало ценных вещей – например, золотое украшение с драгоценными камнями, цена которого составила 25 курушей. Чтобы понять, насколько велика для своего времени была стоимость его библиотеки, можно привести пример из протокола его современника Станчо (1790 г.) (ТИБИ 1977, 118-119), в наследстве которого овца оценена в 2 куруша, а это меньше стоимости одной из книг Анастаса.

Богослужебные книги, как и церковная утварь, не принадлежали лично священнику, а являлись собственностью прихода, и, таким образом, их отсутствие в перечне личных вещей священнослужителей вполне объяснимо. Напротив, библиотека Попа Анастаса, где в общей

сложности насчитывалось более 20 книг, позволяет говорить о нем как о неординарном для своего времени человеке.

Кроме священников, книги упомянуты в наследственных описях еще двух болгар. У абаджи Йована в 1798 г. книги в количестве пяти штук оценены в 3 и $^1/_2$ куруша (ровно во столько же оценен принадлежавший ему кожух) и закрывают список его имущества. Получается, что каждая из них стоит 84 акче, что является относительно невысокой ценой. Сказать, что это за книги, не представляется возможным – в описи отсутствуют какие-либо указания на сей счет (ТИБИ 1977, 133-135).

Помимо богослужебных книг, а также книг, точное назначение которых не обозначено, в источнике упомянуты два издания, ориентированные на массового читателя и заведомо не богослужебные. Речь идет в первую очередь о букварях, которые присутствуют в перечне имущества Николчо (1809 г.) (ТИБИ 1977, 153-155). Во вступлении к протоколу не сказано, чем именно он занимался, однако, судя по описанному имуществу, Николчо был галантерейщиком. Буквари в количестве 13 штук, общей стоимостью 26 пара, упомянуты в перечне его вещей рядом с деревянными гребнями (60 штук – 30 пара), хлопковыми нитками ($^1/_2$ катушки – 8 курушей) и половиной рулона бумаги стоимостью 8 курушей. Не возникает сомнений, что буквари в данном случае предназначались на продажу. Цена за букварь в 2 пара (6 акче) является достаточно низкой, что говорит о доступности и массовости этого издания.

Еще одним примером массовой литературы, упомянутой в наследственных описях, является сонник, встретившийся в протоколе о наследстве брадобрея-мусульманина Моллы Али (1833 г.) (ТИБИ 1977, 219-222). В перечне его имущества Коран и священные книги также упомянуты. Сонник оказался достаточно дешевым для своего времени изданием – 1 куруш (во столько же в этом протоколе оценены «две пуговки» и корыто).

Упоминание букварей и невысокая цена на них позволяют сделать вывод о распространении грамотности среди населения Софии и несомненном росте интереса к обучению. Сонник, упомянутый в протоколе о наследстве обычного горожанина-брадобрея, указывает на постепенное распространение умения читать и стремления к чтению, о его доступности для более широкого круга людей.

Другой важный показатель благосостояния людей в XVIII–XIX вв. – оружие, которое одновременно могло являться как средством самозащиты, так и предметом роскоши.

В Османской империи право носить оружие имели лишь лица, состоявшие на службе, курьеры губернаторов и других крупных чиновников; во время разъездов они имели при себе саблю или пистолет, иногда сабля заменялась ятаганом.

В наследственных протоколах оружие встречается очень часто (как огнестрельное, так и холодное). При этом число упоминаний оружия в наследственных протоколах мусульман несравнимо больше, чем в протоколах христиан. Всего в 100 имеющихся в нашем распоряжении протоколах фигурируют 37 мусульман-мужчин, и в имуществе 32-х из них упомянуты те или иные виды оружия. Из 43 мужчин-христиан обладателями оружия были всего четверо. Столь существенная разница связана с тем, что законы шариата запрещали «неверным», живущим на завоеванных мусульманами землях, носить оружие (Гиргас 1865, 35).

Оружие, упомянутое в наследственных описях жителей г. Софии, весьма разнообразно: это различные виды сабель, ятаганы, реже кинжалы. Из огнестрельного оружия можно выделить пистолеты, ружья и «пушки» – оружие для охоты. У христиан холодное оружие не упоминается – в описях их имущества представлены только ружья и пистолеты.

Впервые пистолет, принадлежащий христианину, упомянут в протоколе о наследстве плотника Стефана (1731 г.) (ТИБИ 1977, 27-28). Пистолет оценен всего в 45 акче, и такая цена кажется низкой для оружия: например, в 60 акче оценены пять старых подушек, а в 15 акче – топор, принадлежащий Стефану. Опись имущества Стефана содержит всего 15 пунктов (включая дом и набор плотницких инструментов), что довольно мало, и общая стоимость имущества относительно невелика – 4755 акче (например, у его современника Шатыр Мехмеда, также скончавшегося в 1731 г., общая стоимость имущества составила 19 269 акче) (ТИБИ 1977, 26-27). Можно сказать, что пистолет в данном случае действительно воспринимался как предмет необходимости, а не как некоторый излишек и тем более не как ценность.

Большое число единиц огнестрельного оружия представлено в наследственном протоколе абаджи Йована (1798 г.) (ТИБИ 1977, 133-135), где упомянуты три пистолета общей стоимостью 10 курушей, три ружья, оцененные в 15 курушей, и «ружье и мелочи» за 1 куруш. Цена в 3,3 куруша за пистолет и 5 курушей за ружье выглядит средней. По всей вероятности, как и в предыдущем протоколе, оружие в данном случае также является скорее предметом необходимости, нежели ценностью. Нельзя исключить и то, что пистолеты и ружья пред-

назначались для продажи, поскольку перечислены они среди товаров абаджи Йована: например, следующим пунктом описи после ружей являются 14 шнурков-повязок общей стоимостью 7 курушей. Хотя торговля оружием для мастера-абаджи – ремесленника, занимающегося изготовлением грубой шерстяной ткани и верхней одежды из нее, – кажется странной.

Огнестрельное оружие, принадлежавшее мусульманам, более разнообразно. Пистолеты и пушки в мусульманских протоколах нередко богато декорированы, украшены серебром. Со временем дорогое оружие становится всё более популярным, а начиная с середины XVIII в. всё чаще в наследственных протоколах упоминаются посеребренные пистолеты и ружья, оружие с рукоятками, декорированными золотом, серебром и перламутром.

Практически в каждом документе, посвященном рассмотрению наследства мужчин-мусульман, фигурирует холодное оружие. Чаще всего упоминаются различные виды сабель, являвшихся, вероятно, самым дешевым и распространенным оружием. Сабли упоминаются в протоколах даже бедных горожан. Нередко они помечаются как «старые» и стоят дешево. Так, в наследстве брадобрея Абди (1814 г.) (ТИБИ 1977, 191-192), который, судя по документу, был небогатым человеком, упомянуты две старые сабли общей стоимостью 2 куруша и 21 пара. Два пистолета в этом протоколе оцениваются в 24 куруша, а ятаган – в 56 курушей.

Можно констатировать, что оружие являлось неотъемлемой частью жизни мусульманского населения Софии. Упоминание различных его видов практически в каждой имущественной описи вне зависимости от финансового состояния покойного, его социального статуса и рода занятий контрастирует с практически полным отсутствием оружия у христианского населения города. Нельзя не заметить, что если среди мусульман самым распространенным оружием является сабля, то в наследственных протоколах христиан холодное оружие не упоминается вообще, чаще всего из оружия встречается пистолет. Можно заключить, что если мусульманами оружие в XVIII – XIX вв., помимо его первичного функционального значения, в большой степени воспринимается как элемент престижа, то христианам оружие, будучи редкостью, в первую очередь служило по прямому назначению. При этом, несмотря на официальное разрешение со стороны османских властей на ношение христианами оружия, тенденции к увеличению его количества в данной среде в конце XVIII в. не наблюдает-

ся. Это позволяет сделать следующий вывод: рост числа вооружения у населения в период Кырджалийской смуты, о чем пишут исследователи (Мутафчиева 1997; Мутафчиева 2008; Лори 1997), не коснулся крупных городов в столь значительной мере, как сельских поселений.

Значимым показателем специфики материальной культуры городского населения Софии представляются различные виды ювелирных изделий. Украшения, утварь из драгоценных металлов упоминаются в наследственных протоколах достаточно часто. Среди их обладателей – разные по социальному положению люди. В некоторых документах перечни изделий из серебра и золота составляют лишь незначительную часть описи имущества, а их стоимость кажется несущественной по сравнению с общим состоянием их владельцев. В протоколах о наследстве более бедных горожан цена браслета или серег могла составлять бóльшую часть общей стоимости всего имущества, включая дом. Подобные примеры часто встречаются в имущественных описях христиан.

В большинстве протоколов, посвященных рассмотрению вопросов о наследстве женщин, упоминаются браслеты, чуть реже серьги, ожерелья. Стоимость этих вещей достаточно высока. Также нередки упоминания «серебряных поясов». Вероятно, имеются в виду пояса из нанизанных на кожаную ленту металлических пластинок или пряжек различной формы с растительными, зооморфными или антропоморфными мотивами. Они являлись почти постоянным украшением женского костюма, а также обязательным свадебным подарком со стороны жениха (Хаджиниколов 1984, 101). Нередко ювелирные изделия и дорогие пояса в протоколах записаны как «старые». Это может свидетельствовать о том, что подобные старинные родовые вещи переходили от поколения к поколению, воспринимаясь как семейная реликвия.

Серебряные пояса упоминаются в описях имущества даже небогатых людей. Так, в протоколе о наследстве христианки Велики (1756 г.) (ТИБИ 1977, 69), где большинство вещей определены как «старые», наряду с явно накопленными «монетами по 5 и 4 пара», в итоге оцененными в 720 акче, упомянут также серебряный пояс стоимостью 480 акче.

Серебряные пояса фигурируют и в протоколах о наследстве мусульманских женщин. Всего в нашем распоряжении имеется два таких протокола – оба они относятся к 1731 г., и обеих женщин зовут Айша-хатун. У каждой из них было по одному серебряному поясу, которые были оценены в 300 и 330 акче (ТИБИ 1977, 30-31; 31-33).

Скорее всего, на продажу предназначались 34 серебряных пояса, из описи имущества брадобрея Али Челеби (1739 г.) (ТИБИ 1977, 41-42). Они относительно недороги: каждый оценен в 21 акче. Но общая их стоимость составила 714 акче, что сопоставимо, например, с ценой коровы того же Али Челеби – 720 акче.

Ситуация, когда стоимость ювелирных украшений являлась значительной частью наследства, особенно типична для протоколов о наследстве женщин-христианок. Так, много драгоценностей зафиксировано в перечне имущества христианки Трандафилы (1809 г.) (ТИБИ, 147-148). Среди вещей этой женщины имелись один «серебряный пояс с кемером» (стоимостью 25 курушей) и пояс с пряжкой (1 куруш и 30 пара). Интересен остальной набор ее драгоценностей. Дешевле пояса, но также достаточно дорого, в 15 курушей, были оценены две пары золотых сережек. Серьги упоминаются в наследственных протоколах нечасто, и в большинстве случаев речь идет о серебряных изделиях. По данным исследований, наиболее широко у болгар были распространены украшения, изготовленные из сплава серебра и меди с добавлением мышьяка (хотя в нашем источнике подобные тонкости вряд ли учтены, а в протоколе, скорее всего, эти изделия названы серебряными). Украшения из чистого серебра были редкостью, а ювелирные изделия из золота или с позолотой считались привилегией особенно богатых людей (Хаджиниколов 1984, 100).

В наследственной описи Трандафилы упоминаются и другие золотые предметы: два наперстка, оцененные в 4 куруша, и два перстня – 5 курушей. Внимание привлекают также золотые монеты в этом перечне: «1 золотая монета – 1 куруш; четвертинки золотых монет, 20 (шт.) – 47 и $^{1}/_{2}$ куруша; большая золотая монета, 1 (шт.) – 10 курушей» (ТИБИ 1977, 148). Деление монет из драгоценных металлов на половинки и четверти – известная практика, сложившаяся еще в средневековье; монеты в таких случаях являлись сокровищем в прямом смысле этого слова и могли быть использованы исходя из своего веса, см. (Потин 1993; Янин 1956). Общая стоимость золотых и серебряных предметов, принадлежавших Трандафиле, составляла 116 курушей и 40 пара, в то время как ее дом был оценен в 200 курушей, а общая стоимость всего имущества определена в 480 курушей и 10 пара.

У Трандафилы, как и у многих других женщин, в перечне имущества значился «серебряный гердан». Как отмечают историки болгарской традиционной культуры, это «любимые женские украшения, ожерелья, с основой из проволочной плетенки или связанные звенья-

ми цепочки с подвешенными на передней части подвесками или круглыми пластинками с цветной эмалью» (Хаджиниколов 1984, 101).

Ожерелья, как и некоторые другие украшения, упоминаются и в наследственных описях мужчин. Так, в протоколе о наследстве христианина Стойко (1776 г.) (ТИБИ 1977, 111-112) упомянут серебряный гердан стоимостью 240 акче. И среди мужчин, и среди женщин были, судя по документам, очень распространены браслеты, упоминаемые среди имущества как мусульман, так и христиан; цена их различна. Так, в протоколе уже упоминавшегося бояджи Ахмеда Челеби (1731 г.) (ТИБИ 1977, 23-25) названа пара золотых браслетов стоимостью 11 780 акче. Для сравнения можно упомянуть, что в том же 1731 г. дом небогатого шорника Ибрагима Челеби (ТИБИ 1977, 30-31) был оценен в меньшую сумму – 5400 акче.

Также очень дорого оценены браслеты плотника Стефана (1731 г.) (ТИБИ 1977, 27) – 1440 акче, в то время как «$^1/_2$ часть дома», принадлежавшая ему, стоила 1200 акче. Интересно, что в данном протоколе браслеты записаны с определением «браслеты неверных». Что имели в виду составители протокола, неясно; можно предположить, что это были браслеты с религиозной символикой.

Известно, что в среде болгарского населения браслеты всегда были очень популярны. Они изготавливались «из плетеной проволоки с шарнирно связанными концами, составленными из полых полусферических дужек с полихромным украшением из цветной эмали, или составлялись из подвижно связанных пластинок» (Хаджиниколов 1984, 101). В большинстве протоколов браслеты не выглядят предметом престижа, цена их не очень высока, и встречаются они довольно часто.

Реже, всего в шести протоколах из ста, упоминаются серьги. В двух случаях из шести серьги принадлежат мужчинам. Так, в протоколе о наследстве христианина Стойко (1776 г.) (ТИБИ 1977, 111-112) «пара старых серег» оценена в 45 акче (его серебряное ожерелье стоит 240 акче). Складывается впечатление, что для этого небогатого человека украшения играли роль памятной ценности (возможно, семейной реликвии). В протоколах о наследстве женщин серьги, как правило, значительно дешевле по сравнению с другими украшениями. Исключение представляют золотые серьги, принадлежавшие мусульманке Айше-хатун (1731 г.) (ТИБИ 1977, 31-32), которые были оценены в 1440 акче. В то же время ее дом оценен в 6000 акче. Важно отметить, что нередко при перечислении ювелирных изделий они определяются переписчиками как «старые», что позволяет предположить: они на-

ходились в этой семье не одно поколение и, возможно, сохранялись в качестве семейной реликвии.

Показателем прогресса можно считать появление часов. Домашние часы получили распространение только в XVIII в. В Европе в это время они становятся модным дополнением интерьера; появляется множество новых их видов и вариантов. Центрами производства часов, в том числе в латунных корпусах, были в тот период Франция и Германия (БИЭД 1983, 323).

Наследственные описи позволяют проследить, как постепенно часы, становясь дешевле и, следовательно, доступнее, входили в жизнь обитателей Софии.

По данным нашего источника, в первой половине XVIII в. обладателями часов были богатые люди; общее состояние некоторых из них превышало миллион акче. В описях имущества упоминаются, как правило, настенные часы в корпусах из драгоценных металлов.

Судебному писарю Мустафе Эфенди (1750 г.) (ТИБИ 1977, 56-63), судя по протоколу – очень состоятельному человеку, кроме золотых настенных часов (7200 акче) и «еще одних настенных часов», материал которых не указан, а стоимость составила 1200 акче, принадлежали также «настенные часы из панциря морской черепахи», стоившие 4800 акче. Часы с инкрустацией из панциря черепахи появились во Франции в эпоху Людовика XIV и были популярны на протяжении всего XVIII в. (БИЭД 1983, 323). В этом же протоколе впервые назван будильник. Его стоимость, 4200 акче, близка к цене часов из панциря черепахи. В условиях жизни тогдашней Софии такие суммы за часы сопоставимы со стоимостью небольшого дома (4800 акче в 1756 г. – наследство христианки Магды) (ТИБИ 1977, 70-71).

Упоминание в документах XVIII в. недорогих серебряных и латунных часов встречается гораздо реже. Они принадлежали в основном успешным ремесленникам и торговцам. Таковы серебряные часы в описи имущества торговца-галантерейщика Панайота, сына Костадила (1756 г.) (ТИБИ 1977, 63-66). Они были оценены всего в 600 акче. Вероятно, это были более простые и доступные в то время настольные часы.

В один куруш (120 акче) были оценены сломанные часы священника Анастаса (1790 г.) (ТИБИ 1977, 119-120). Видимо, вещь, будучи сломанной, всё равно заносилась в опись имущества как еще представляющая какую-то ценность. Среди вещей Анастаса упомянут и будильник стоимостью 8 курушей. Эта цена сопоставима со стои-

мостью его сундуков, оцененных в ту же сумму, или с «серебряным поясом, 46 дирхемов [81]» ценою в 9 курушей.

В 1792 г. в Силистре серебряные часы в футляре были преподнесены в ходе бракоразводного процесса тестем бывшему супругу его дочери (Ivanova 1996, 114). Документы бракоразводного процесса не предоставляют сведений об их точной стоимости, но общий перечень подарков, которыми обменялись обе стороны процесса (пара серебряных пистолетов и отрезы дорогих тканей), позволяет говорить о том, что речь идет о дорогой вещи, считающейся статусной. Этот случай, относящийся к другому городу, показывает: ситуация в Софии не уникальна, и в конце XVIII в. часы, оставаясь престижным предметом, перестали быть редкостью в балканских землях Османской империи.

В документах более позднего времени упоминания часов встречаются всё чаще, круг их обладателей расширяется – они фигурируют в протоколах о наследстве всё большего числа ремесленников и торговцев. Владельцами часов по-прежнему чаще оказываются мусульмане, чем христиане.

Оставаясь достаточно дорогими, часы в то время всё более утрачивают признаки элемента престижа и постепенно становятся предметом обихода. Реже в описях имущества даются пояснения о материале, из которого часы сделаны, реже упоминаются настенные часы. Растет количество будильников, которые постепенно становятся дешевле.

Позже часов в обиходе жителей Софии появились зеркала. В изученных нами наследственных описях зеркала упоминаются нечасто. Первое их упоминание относится к концу XVIII в. – 1792 г. В протоколе о наследстве лавочника Николчо (ТИБИ 1977, 126-127) зафиксировано семь зеркал общей стоимостью 360 пара. Судя по их количеству, они предназначались для продажи. Цена каждого из зеркал – примерно 51,5 пара, или 154 акче. Такая цена не кажется очень высокой, если сравнивать ее с остальными товарами Николчо. Так, в 13 пара оценена каждая из 114 кофейных чашечек, продававшихся в его лавке; 40 пара стоят ножницы. Товары, обозначенные в списке имущества Николчо, не подходят под определение роскоши – это рядовые предметы быта, а также ткани по относительно низким ценам.

На продажу, вероятно, предназначались также «коробки с зеркалами» из наследственного протокола Цинцара Коце (1798 г.) (ТИБИ 1977, 131-133). В описи есть несколько упоминаний о зеркалах: две «коробки с зеркалами» за 2 куруша и 21 пара, восемь «коробок

[81] Дирхем – мера веса: 3,12 г.

с зеркалами», стоимостью всего 21 пара, и одно зеркало, которое, возможно, не предназначалось для продажи, а принадлежало самому Цинцару Коце, стоимостью 15 пара. Никаких характеристик, которые могли бы объяснить разницу в стоимости этих зеркал, в описи имущества не содержится. Можно предположить, что она зависела от размера.

Единственная женщина, в описи имущества которой упомянуто зеркало, – христианка Ката (1806 г.) (ТИБИ 1977, 140-142). Наряду с большим числом золотых и серебряных украшений, Кате принадлежало «золотое зеркало» (вероятно, зеркало в золотой оправе), стоимостью 10 курушей, и «просто» зеркало, оцененное в 2 куруша. По стоимости зеркало в золотой оправе близко к коралловому ожерелью, оцененному в 10 курушей и 39 пара, но в целом является далеко не самой дорогой вещью в наследстве этой женщины.

Еще два упоминания о зеркалах, относящиеся к 1833 г., встретились в описях имущества двух брадобреев – Элхаджа Мустафы (ТИБИ 1977, 213-214) и Моллы Али (ТИБИ 1977, 219–223). В обоих документах зеркала упомянуты в специальном пункте «опись имущества, находящегося в цирюльне» и определены как специально предназначенные для работы цирюльника. Стоимость их невысока. Зеркала, упомянутые в протоколе брадобрея Моллы Али, инкрустированы перламутром и стоят 10 курушей и 9 пара и 20 курушей. Разница в стоимости, вероятно, также объясняется разным размером зеркал.

Подводя итог, можно сказать, что, по данным наследственных протоколов, зеркала, появившись в Софии относительно поздно, были достаточно распространены. Стоимость их, как правило, невелика. Лишь в одном из шести упоминаний говорится о зеркале в золотой оправе, и только в данном случае мы можем с уверенностью утверждать, что это именно собственность умершего. В остальных случаях зеркала фигурируют только как товар или, как в случае с брадобреями, в качестве рабочего инвентаря.

Редкими среди обиходных вещей были очки. В имеющихся в нашем распоряжении протоколах они упоминаются дважды. В первом случае, а именно в протоколе о наследстве грека Анастаса (1808 г.) (ТИБИ 1977, 144-147), фигурируют три пары очков общей стоимостью 4 куруша и 6 пара. Эта цена кажется совсем невысокой: она сопоставима, например, со стоимостью рулона бумаги, упомянутого в той же описи, – 6 курушей и 1 пара; 1 кебе [82] оценено здесь в 3 куру-

[82] Кебе – короткая крестьянская накидка из грубого сукна.

ша и 1 пара. Очки помещены в списке товаров между катушками ниток и швейными иглами и, скорее всего, также предназначались на продажу.

В качестве личной вещи очки фигурируют лишь один раз. Они принадлежали Цинцару Коце (1798 г.) (ТИБИ 1977, 131-133), долги которого превышали наследство, и поэтому его имущество после торгов было полностью передано кредиторам. Две пары очков здесь были оценены в 1 куруш и 14 пара, и еще одни очки были помещены в общий пункт описи с несколькими гребешками и коробками и оценены в целом в 30 пара. Подобное объединение разных вещей, «мелочей», в один пункт описи, возможно, объясняется их неисправностью. В то же время упоминание очков в протоколах о наследствах далеко не самых богатых горожан в конце XVIII в. говорит об их относительной доступности и позволяет судить об уровне развития медицины и распространении элементов европейской культуры в городском обществе Софии того времени.

Среди вещей, упоминаемых в описях, иногда встречаются предметы, присутствие которых в данном контексте может показаться абсурдным. Самым ярким из подобных примеров являются «палочки для зубов (зубочистки?), 70 (шт.)», стоимостью 480 акче, которые упомянуты в протоколе о наследстве судебного писаря Мустафы Эфенди (1750 г.) (ТИБИ 1977, 56-63). Их цена превышает стоимость «сундука из кипарисового дерева», оцененного в 300 акче, а также набора инструментов кузнеца Дервиша Али (1739 г.) (ТИБИ 1977, 46-47).

Столь высокая цена зубочисток и точное указание их количества странны только на первый взгляд. В Англии XVI века, например, зубочистки были распространены: уход за полостью рта в елизаветинский период британской истории стал обязательным элементом светской жизни, а «зубочистки из дерева плохо соответствовали облику и положению богатых людей. Следовательно, их делали из золота или серебра и носили с собой в специальных футлярах, украшенных драгоценными камнями» (Бартон 2005, 219).

Таковы примеры обычных и необычных вещей, зафиксированных в описях имущества жителей Софии XVIII–XIX вв. Анализ распространения в городской среде книг, оружия, ценностей позволяет сделать ряд выводов о развитии бытовой культуры болгарского и турецко-мусульманского населения Софии.

На протяжении рассматриваемого периода расширяется круг вещей, обязательно присутствующих в описях имущества даже самых бедных горожан. Более востребованными и доступными становятся

книги. Если в начале рассматриваемого периода в описях имущества фиксировалась в первую очередь религиозная литература, а среди христиан обладателями книг были главным образом священнослужители, то к началу XIX в. в источнике появляются упоминания светской литературы. Книги становятся более дешевыми, а круг их владельцев расширяется. Это свидетельствует о распространении грамотности среди населения независимо от религиозной принадлежности.

Анализ источника показал, что обладание оружием, особенно дорогим, в рассматриваемый период остается прерогативой мусульман. Прежде всего это касается холодного оружия – кинжалов, сабель и ятаганов, нередко дорого украшенных и явно выполнявших роль предметов роскоши. Изначально ношение оружия, по законам шариата, «неверным» было запрещено. Несмотря на это, на протяжении всего рассматриваемого периода огнестрельное оружие присутствует в описях имущества христиан. В данном случае необходимо подчеркнуть различие между юридическими понятиями «ношение» и «владение» оружием, что можно рассмотреть на примере современного закона об оружии. *Ношение* подразумевает систематическое фактическое наличие оружия у лица при перемещении за пределами помещения, где осуществляется хранение оружия. Правом на ношение оружия может обладать как его владелец, так и лицо, специально наделенное таким правом, – например, полицейский в отношении служебного оружия, которое выдается ему только на время исполнения служебных обязанностей. *Владение* же подразумевает фактическое обладание оружием на праве собственности или ином законном праве. Однако владелец оружия далеко не всегда имеет право его носить и применять. Иногда даже не имеет права хранить, а обязан передать в специализированную военизированную организацию.[83] Таким образом, христиане, владея оружием, не нарушали запрета на его ношение.

При этом тот факт, что в отличие от дорогого украшенного оружия, часто принадлежавшего мусульманам, у немусульман преобладают обычные, недорогие ружья и мушкеты, показывает, что в их среде оно не играло роль статусной вещи, а использовалось исключительно по назначению. Его фиксация в официальных документах, составленных в шариатском суде, являющемся органом государственной администрации, показывает, что официальные власти знали о владе-

[83] Федеральный закон РФ «Об оружии» и Постановление Правительства РФ от 21.07.1998 № 814 «О мерах по регулированию оборота гражданского и служебного оружия и патронов к нему на территории Российской Федерации».

нии оружием немусульманским населением и не усматривали здесь нарушения каких-либо законов и норм. В годы кырджалийской смуты немусульманам было разрешено носить оружие, чтобы иметь возможность защитить себя и свою семью от нападений разбойников. Анализ имущественных описей при этом не выявил серьезного роста количества огнестрельного оружия среди немусульманского населения Софии. Можно предположить, что это объясняется меньшей степенью вовлеченности жителей Софии в события кырджалийской смуты и меньшей потребностью горожан в самозащите по сравнению с сельскими жителями и населением более отдаленных уголков Румелии.

Анализ состава дорогих украшений, зафиксированных в наследственных протоколах женщин, указывает на традиционность в XVIII в. женского праздничного костюма, включавшего серебряные пояса. Преемственность и долгое использование этих украшений, передача их из поколения в поколение внутри семьи подтверждаются частым указанием на то, что это «старые» вещи. Распространение часов, постепенный выход их за пределы круга предметов, воспринимающихся исключительно как предмет роскоши и элемент престижа, свидетельствуют как о развитии их производства, так и о расширении группы их основных потребителей – успешных торговцев и ремесленников.

Кроме того, необходимо отметить тесную связь ценностей материальных и духовных: семейное наследство тесно связано с такими аксиологическими категориями, как память, род, родное место (родина), дом и др., вследствие чего ценность материальных объектов не следует сводить исключительно к имущественным аспектам.[84]

Анна Андреевна Леонтьева

[84] Подобные факты мы зафиксировали в экспедиции в село Славяново (община Попово, Болгария) в 2019 г., где как в турецких, так и в болгарских семьях тщательно сохраняются предметы быта, традиционная одежда (в том числе свадебное покрывало невесты, принадлежавшее матери респондента и вышитое ею), которые воспринимаются в контексте культурно-духовного родового наследия.

DOI 10.31168/0434-3.3.3

III.3 Демократия и демократические ценности в Болгарии рубежа XIX – XX вв. глазами русских наблюдателей [85]

Аксиологическое изучение обществ Нового времени допускает использование различных исследовательских методик. Одной из них является обращение к внешним по отношению к интересующей культуре источникам – описаниям, созданным иностранцами. Перспективность такого подхода обусловлена тем, что носитель ценностей редко о них рефлексирует, сторонний же человек способен увидеть и понять эти ценности на контрасте с собственными. В случае с южными славянами лучшими наблюдателями стоит признать русских.[86] Это обусловлено низким языковым барьером, культурной и конфессиональной близостью и отсутствием присущего европейцам взгляда через призму собственного культурного превосходства (Шемякин 2006, 9; Шемякин 2011, 69). К тому же в силу сложившихся среди южнославянского населения симпатий русского могли пустить туда, куда европейцам вход был заказан (Гусев 2019b, 5-6). Всё это позволяло русским более объективно изучать и понимать южных славян. Европейцы же, как утверждал в XIX в. известный славист П.А. Ровинский, находясь в Сербии, «на все явления народной жизни смотрят издалека и свысока, схватывают их поверхностно и дают им толкование по своему вкусу или по своим субъективным воззрениям» (Шемякин 2017, 91).

Вдобавок использование именно данного типа источников позволяет нам понять сразу две культуры – описываемую и описывающую, поскольку чужое – лишь зеркало, глядя в которое мы конституируем и свое. Правда, надо помнить, что наблюдатели принадлежали к меньшей образованной части общества с присущим ей набором ценностей. Большинство населения России в интересующий нас период не только не видело Болгарии или не имело желания ее описать, но

[85] Авторская работа выполнена по гранту РФФИ № 18-512-76003 «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире» в рамках Программы ERA.Net.RUS Call 2018 (проект #472–LED-SW).

[86] Под русскими понимается население Российской империи, независимо от этнического происхождения, объединяемое общностью языка и культуры.

и не смогло бы этого сделать в силу своей неграмотности. Однако активное образованное меньшинство, которое можно обозначить как интеллектуальную элиту общества, воздействует словом и образом на остальные слои. Тем самым оно навязывает им представления о том, какие способы действия и конечные цели заслуживают одобрения, что в социологии и определяется как ценности (Каган 1997, 51).

В конце XIX – начале XX в. на Балканах шел процесс догоняющей модернизации по западному образцу. Однако, говоря о его специфике, современные исследователи нередко обозначают данную модернизацию как имитационную – заимствуя элементы вестернизации; южные славяне «творчески» их перерабатывали, подстраивая под местные реалии. Логично предположить, что нечто подобное могло происходить и с ценностями. Поскольку Болгария ориентировалась в своей модернизации на Западную Европу, логично взглянуть на то, какие ценности обозначаются как европейские.

Трудно выявить то, что в последние десятилетия Нового времени декларировалось как европейские ценности в силу меньшего распространения данного термина, и в силу отсутствия единой Европы, где сосуществовали различные политические режимы и культурные традиции. Остается лишь опереться на ретроспективный взгляд из современности. Сейчас, когда заходит речь о европейских ценностях, часто звучит чеканная формула «европейские демократические ценности». Так, например, согласно одному из болгарских учебников, приход Советской армии в 1944 г. и последующее установление режима народной демократии оторвали страну «от европейских демократических ценностей» (Николов-Делев-Иванчев-Янчев 2002, 417). Если обратиться к интернет-ресурсу Совета Европы, то раздел «Ценности» имеет подзаголовок «Права человека, демократия, верховенство права» (Ценности). На том же сайте бывший генсек ООН К. Аннан утверждал: «Демократия является одной из основных ценностей Совета Европы, наряду с правами человека и верховенством права» (Аннан). На Третьем саммите Совета Европы в 2005 г. был принят План действий на ближайшие годы, в частности предполагающий «продвижение общих основополагающих ценностей: права человека, верховенство закона и демократия» (Совет Европы). В результате можно предположить, что одной из главных ценностей Европы (по крайней мере, современной) является демократия.

Остается лишь определить, какие черты были присущи этой ценности в исследуемый период. «Большая российская энциклопедия»

указывает, что демократия современного типа начала формироваться в начале XIX в., ей присуще следующее: гарантии прав и свобод граждан, правление закона, честные, свободные, регулярно проводимые выборы, плюрализм мнений (Ледяев 2007, 513). В свете этого определения и попробуем взглянуть на русские описания функционирования болгарской демократии конца XIX – начала XX в.

«Прежде всего, ценности равенства и самостоятельности – это и ценности прав человека», – писал К. Аннан, отвечая на вопрос «Что такое демократия?» (Аннан). И равенство русские очевидцы, рассказывая о болгарском обществе, отмечали, нередко именуя его демократичностью. «Больше же всего поразила нас в этой стране ее демократичность… Нужно еще сказать, что Болгария – это удивительное царство какого-то родственного отношения людей между собою», – утверждала донская казачка, посетившая страну в 1911 г. (Письма 1914, 5). Направлявшийся в Македонию русский доброволец Б. Л. Тагеев в 1903 г. также констатировал: «В силу демократического положения Болгарии самое разношерстное общество сливается в одно целое… И министры, и редакторы газет, и простые селяне, офицеры и студенты – все в общей толпе проводят вечера за кофе или кружкой пива в лучшем здесь кафе „Червенном Раке“»[87] (Тагеев 1903, 785). В 1912 г., во время Первой балканской войны, писатель Вас.И. Немирович-Данченко, не единожды посещавший страну, громко заявлял со страниц прессы: «Болгария – конституционное государство, где все равны перед законом» (Немирович-Данченко 1913, 41). Наблюдая хоро, в котором вместе плясали офицеры и солдаты, он писал, что это стало для него «образом всей Болгарии, счастливой страны равенства и братства, где нет сословий, никто не оторвался от народа и живет с ним одной общей жизнью» (Немирович-Данченко 1913, 247). Тогда же журналист В. Водовозов называл Болгарию «наиболее демократическим и наиболее культурным государством Балканского полуострова», даже «в худшие времена стамбуловского деспотизма» бывшим «демократическим и мужицким» (Водовозов 1913, 319, 322). И в том же 1912 г. писателя Е. Н. Чирикова поразила доступность представи-

[87] Стоит отметить, что «Червен рак» являлся далеко не рядовым заведением. Несмотря на простоту обстановки, здесь подавали мюнхенское пиво; кафе находилось напротив дворца монарха, и потому его называли «придворным». «Это было питейное заведение только для гастрономов», – вспоминала современница (Костенцева 2008, 236).

телей власти. Его ожидание разрешения властей на поездку на фронт затягивалось. Тогда ему посоветовали позвонить болгарскому премьеру И. Гешову. Писатель крайне удивился, представив, что в России кто-то решил вызвать к аппарату премьера. В ответ он услышал: «У нас страна – демократическая» (Чириков 1913, 41). Это подчеркивание равенства и демократии говорит о том, что их не хватало русским наблюдателям, оценивавшим данные черты болгарской жизни позитивно. Но опять-таки нужно вновь оговориться, что создатели источников – представители пусть влиятельной, но небольшой части общества, взгляды же основной массы населения России в то время выходят за рамки данной работы.

Отсутствие социальной дифференциации действительно было присуще балканским народам в XIX–XX вв. Из-под турецкого ига государства полуострова вышли с неполной социальной структурой – национальная родовая знать уцелела только в Румынии. В Болгарии сложившаяся ситуация была зафиксирована в 57-й статье Тырновской конституции: «Все болгарские подданные равны перед законом. Сословное разделение в Болгарии не допускается» (Конституция 1945, 13). Нацелено на сохранение равенства было и изменение, внесенное в 1879 г. Учредительным собранием Болгарии в первоначальный проект Тырновской конституции, подготовленный в России. Правка превратила парламент из двухпалатного в однопалатный.

С привычкой к равенству связано и отсутствие священного трепета перед монархом. Политик К. Стоилов сокрушался по этому поводу и говорил о необходимости воспитания данного чувства (Гришина 2008, 144). Потому и к формальной монаршей милости относились со скепсисом. Попытка князя Фердинанда Кобурга ввести традицию монарших наград подданным, где важна не материальная стоимость, а факт прикосновения к высшей власти, оказалась провальной. Как вспоминал учивший монарха болгарскому языку Д. Ганчев, «мы, люди того времени, не могли освободиться от нашего крестьянского материализма при оценках княжеского благоволения». Только что награжденный орденом, в знаке которого не имелось драгоценных камней и металлов, выйдя на улицу, прокричал: «Господа, за одно пиво!.. Отдам его! Кто угостит?» (Ганчев 1983, 30).

Первый военный министр Болгарии – русский генерал П. Д. Паренсов – попытался в своем ведомстве ввести по образцу России жесткие правила внутренней переписки с необходимыми обращениями и чинопочитаниями. «Тут мне пришлось выслушать от добрейшего

Буркова прекурьезное возражение, высказанное, однако, в наставительном тоне: „помилуйте, П[етр] Д[митриевич], как же мы можем принять ваши формы. Вы – страна монархического, неограниченного правления, а мы – конституционного!“», – вспоминал генерал (Паренсов 1908, 112). Примечательно, что, судя по тону, он сам со скепсисом воспринимал демократические порядки. Но в секретной записке русскому военному министру Паренсов советовал тщательно избегать всего, «что составляет роскошь и наружный блеск». «Мнение, будто в Болгарии, стране восточной, необходим блеск, чтобы влиять на умы, не выдерживает ни малейшей критики», – заключал он (Паренсов 1908, 205-206). И спустя двадцать лет другой русский очевидец утверждал, что болгары к «блеску привыкают с трудом, так как в их нравах большая простота», и лишь русский посол торжественно ездит по Софии (Тагеев 1903, 786).

Интересно, что в самой столице были люди, которые могли себе позволить внешнюю роскошь и комфорт, но избегали их демонстрации. Например, до создания железнодорожной сети наиболее комфортным средством междугороднего передвижения являлась бричка. Однако она воспринималась как роскошь, и некоторые жители Софии добирались до окраины города более «демократическим» способом и только там пересаживались в брички, чтобы на них не смотрели косо (Костенцева 2008, 102). Этот факт и неоднократное подчеркивание самими болгарами равенства и демократического устройства государства говорят о том, что такие порядки для них являлись ценностью. Возможно, здесь стоит видеть определенное упоение болгар от наконец приобретенной свободы, от того, что они перестали быть на собственной земле людьми второго сорта. Подобное отношение к ближнему не могло не радовать либерально настроенных русских наблюдателей, ведь в таких условиях воспитывался свободный человек, вышедший из-под ярма и распрямивший плечи. Русский писатель Г. И. Успенский описал свою встречу с русским солдатом, прожившим в Болгарии несколько лет после ее освобождения. И как заметил автор, стало заметно, что вчерашний забитый русский крестьянин стал уверенным в себе человеком, у него появилось чувство самоуважения (Успенский 1954, 86-95).

Но было ли это равенство чертой демократии? Как ни парадоксально – нет. Это была не демократия, а патриархальность. Офицеры и политики не происходили из дворянских родов, как это было в Европе; их отдельная каста еще не успела сложиться, хотя и находилась

на стадии формирования. Появившийся государственный аппарат «втянул» в себя всех более или менее образованных болгар. Но они формировали интеллектуальную элиту, а не выросли в ней. Как писал упоминавшийся Д. Ганчев, торжественно принимаемая князем элита состояла из «сыновей крестьян и ремесленников» (Ганчев 1983, 26). И они об этом помнили. Русскому писателю рассказывал его болгарский знакомый – чиновник: «Я вот, говорит, большое образование имею, и должность моя большая, – а приедет из деревни мой отец, кмет (по-нашему староста будет), – так я при всем моем могуществе сесть пред ним не смею. Скажет: „садись!“, ну, сяду, – а не скажет, и так постоишь» (Успенский 1954, 95). В данном случае мы видим, что подчиненность по семейным признакам важнее формальной.

В таком своем виде равенство противоречит демократическим ценностям, поскольку оно патриархально. Патриархальная же культура всегда выступает за статус-кво: она против новшеств, поскольку эксперименты несут слишком большие риски, сдерживает расслоение, потому что это нарушит мир внутри социума. И равенство становится не правом человека, а его обязанностью. В результате индивид теряет право на самостоятельность, самовыражение, самореализацию и свободу личности, что ныне включается в понимание прав человека и в вышеприведенной цитате обозначено как ценности прав человека.

Привычным компонентом прав человека и демократии является свобода слова. Русским наблюдателям Болгарии рубежа XIX–XX вв. восприятие свободы слова как ценности явно тоже было присуще. Ее наличие поражало Е. Н. Чирикова: «Должен, однако, заметить, что говорят здесь в публичных местах поразительно свободно!» На его вопрос о наличии охранного отделения он услышал смех и разъяснение, что за определенные высказывания у болгар полагается лишь небольшой штраф по суду. «Рассказывают такие анекдоты, что я пугливо озираюсь по сторонам и всё жду, что вот-вот сейчас подскочит господин средних лет и скажет: – Пожалуйте!» (Чириков 1913, 53-54). Но в то же время писатель сам рассказал, что одну из его пьес не поставили в театре, поскольку, как ему разъяснили, «наша внутренняя политика всецело определяется внешней, и дирекция театра бывает иногда чрезмерно осторожной и дипломатичной». И тут он сам заметил разницу написанного на бумаге и реального исполнения законов: «Конституция прекрасна, но… директор дипломат…» (Чириков 1913, 43).

Однако если дело касалось внутренней политики, то дипломатичность отсутствовала. Русский генерал Н. А. Епанчин, посетивший

Болгарию в начале XX в., вспоминал: «В Болгарии была полная свобода печати, а мы у себя дома не привыкли к этому, и я был поражен, увидев в газетах карикатуры на князя Фердинанда с преувеличенным носом, в виде хобота слона, и резкими статьями о Князе» (Епанчин 1996, 256). Свободе слова способствовал плюрализм мнений, существующий в силу развития периодической печати. Профессор П. А. Кулаковский посетил в 1899 г. Болгарию и заметил: «Публицистическая печать в Болгарии носит странный характер. Издается „газет“ целая туча. Большинство городов издают каждый свой орган, а то и два, если в городе есть зажиточные люди двух партий» (Кулаковский 1899а). Подтверждает данное наблюдение и статистика. В 1913 г. в стране насчитывалась 181 типография, при этом $^{4}/_{5}$ из них были разбросаны по стране (Гринберг 1975, 81), что говорит о распространении в том числе и региональной прессы. И эти издания находили своих читателей, поскольку «партийность повсюду в Болгарии» (Тагеев 1904, 168) и «нет уголка в целой Болгарии, где бы спокойно, без ссор, доходящих до преступлений, говорили о политических вопросах своего отечества», как отмечали русские наблюдатели (Письма 1914, 6-7).

Казалось бы, мы видим классические элементы демократии – свободу слова, плюрализм мнений, заинтересованность населения в политических процессах. Однако и в данном случае постулируемая ценность демократии была с болгарским «акцентом», выражавшимся в тоне общественной дискуссии. По словам русского очевидца, как «только дело коснется политики, самые лучшие друзья становятся лютыми врагами» (Письма 1914, 6). И это выплескивалось на страницы газет. Одна газета в Плевене называла другую «правительственной подстилкой» и «фондоедом». Газета Народно-либеральной партии называла лидера Либеральной В. Радославова глупцом, лжецом и интриганом, а его сторонников – убогими и дураками. В ответ орган либералов именовал главу народнолибералов Д. Петкова негодяем и подлецом (Илчев 2005, 277). Накануне выборов 1902 г. у одного из видных представителей Демократической партии М. Такева умерла при родах жена. Противники отреагировали лозунгами «Как не умер и он!» (Илчев 2005, 279). Партийное ожесточение превращало свободу слова в площадную брань, о защите чести и достоинства и речи не могло идти. Если оскорбленный подавал в суд, то мог добиться лишь штрафа, но и сам нес репутационные потери, связанные с освещением процесса в прессе, а следовательно – тиражированием оскорблений. Институт репутации не сложился, и, хотя Уголовный кодекс Болгарии разрешал

дуэли (Илчев 2005, 62), за обозреваемый период не состоялось ни одной, при том что вызовы звучали неоднократно (Славейкова).

С другой стороны, свобода слова и партийная борьба являются залогом соблюдения властью буквы закона, поскольку невозможно ничего скрыть. Однако П. А. Кулаковский отметил, что каждое правительство стремится обогатиться за счет казны, а находившийся у власти на момент его визита кабинет Д. Грекова охарактеризовал как «прямо министерство наживы и гешефта» (Кулаковский 1899b). И все обо всем знали, но скомпрометировавшие себя политики всё равно возвращались во власть. Например, М. Савов в бытность военным министром запятнал себя участием в так называемой «афере Шарль-Жан», связанной со злоупотреблениями при закупке иностранного вооружения. Но это не помешало монарху через несколько лет назначить генерала заместителем главнокомандующего. И таких примеров не единицы. Л. Д. Троцкий во время Балканских войн писал по данному поводу: «„Популярный“ генерал, которого не успели осудить за казнокрадство, – в качестве главнокомандующего; заведомый… престидижитатор – в качестве коменданта; бесцеремонный карьерист – в роли военного цензора; отставной турецкий агент – как необходимая фигура при военном министерстве, – всё это вместе бросает достаточно яркий свет на нравы командующего состава армии» (Троцкий 2011, 191).

Репутация, таким образом, не имела большого значения в политической борьбе. Вдобавок партийная конкуренция и свобода слова не обеспечивали даже проведения выборов в соответствии с законом.

Русские очевидцы этого процесса, к сожалению, не описали, а потому мы вынуждены опереться на другие источники. Как вспоминала софиянка Р. Костенцева, «вообще выборы проводились в условиях беззакония и мошенничества, произвола и насилия» (Костенцева 2008, 136). Современный болгарский историк И. Илчев также указал на произвол находящейся у власти политической силы. Ее искренние и нанятые сторонники на митингах осыпали противников камнями, на выборах рвали бюллетени, «нередко использовали деликатное внушение солдатских ружей, на которых блестели примкнутые штыки» (Илчев 2005, 279). Лучшее подтверждение этим словам – бессмертное произведение болгарского сатирика А. Константинова, жившего в интересующий нас период. Его герой Бай Ганю в один из периодов своей жизни занимался организацией выборов. «Да какой бы я был Ганю Балканский, кабы не знал и этого ремесла. Ты меня, сударь мой, посади в какую хошь околию и скажи, кого тебе там избрать, – осла,

тудыть его, кандидатом выдвинешь, – осла тебе протащу! Дай мне только околийского с жандармами да тысячу-другую левов», – говорил главный герой, в чьем образе писатель высмеивал современные ему нравы (Константинов 1983, 426). И выборы проходили, проигравшие признавали их результаты, и все ждали следующих выборов.

Причину такой покорности А. Константинов обрисовал уж совсем в черных красках, а потому вернемся к русским наблюдателям. Одному из них европейский дипломат так объяснял данный феномен: «Болгария – изрядная Азия. Она еще не успела отвыкнуть от турецкого наследия, авторитета кулака и палки» (Амфитеатров 1901, 34). П. А. Кулаковский через несколько лет вторил этой точке зрения: «Болгарский народ, очень практичный, трудолюбивый, мирный и вообще не склонный к переворотам и борьбе с правителями и властями. Напротив того, он даже слишком приучен долговременным рабством к пассивной покорности» (Кулаковский 1899b). А потому и всю партийную систему русский профессор не считал серьезной: «Партии в Болгарии носят чаще всего имена своих вождей, выдвинутых или историческим прошлым, или дарованиями, или просто случайно. Все эти лица или были, или будут министрами-президентами различных кабинетов, когда будет угодно князю призвать их ко власти» (Кулаковский 1899a).

Указанная основа политической системы Болгарии была очевидна не только ему. Л. Д. Троцкий, хорошо знакомый с местными реалиями, утверждал: «„Партия“ политически безразличных и безличных здесь, по вполне понятным причинам, очень многочисленна и своими голосами определяет исход выборов. А незачем пояснять, что эта „партия“ всегда склонна поддерживать власть». Множество раз разочарованные в своем выборе граждане голосовали за уже находящуюся благодаря царю в правительстве партию, ведь она хоть может исполнить обещания. Фердинанд определял необходимую, на его взгляд, в этот момент политическую группу, которая затем в результате выборов получала численный перевес в Народном Собрании, поддерживающий действующее министерство (Троцкий 2011, 35). Не парламентское большинство определяло кабинет министров, а кабинет министров – парламентское большинство. Таким образом, мы видим не конституционную монархию, а дирижируемую монархом демократию…

«Совет Европы отстаивает свободу выражения мнения и свободу собраний, свободу СМИ, равенство и защиту меньшинств», – указано

на сайте организации в разделе «Ценности» (Ценности). С формальной точки зрения в Болгарии рубежа XIX–XX вв. всё за исключением последнего присутствовало. Но реальное воплощение этого было совершенно иным, нежели в западноевропейских образцах.

Равенство являлось патриархальным, а не демократическим и правовым, свобода слова имела характер безграничной вольницы, партийная конкуренция велась в первую очередь за симпатии монарха. А потому оппозиция мирилась с махинациями в избирательном процессе, зная, что, возможно, в следующий политический цикл будет обратная ситуация. И в результате имели место не конкурентные выборы, а попросту ритуализация власти.

Однако все внешние атрибуты указывали на демократию. Этого хватало русским, чтобы завидовать, а болгарам – гордиться; соответственно, сама демократия являлась для обоих народов ценностью. Но в реальном своем проявлении демократия была пустой обложкой, фанерным фасадом государственности, а следовательно – выхолощенной ценностью. В таком виде, когда номинально постулировалась важность демократии, но на практике она лишь имитировалась, демократия как ценность становилась карго-культом. Со всеми вытекающими последствиями для развития страны и общества.

Никита Сергеевич Гусев

Axiological investigation into the Slavic languages
Summary

The collective monograph **Axiological Investigation into the Slavic Languages** consists of 13 essays and is divided into three big parts according to the type of data analyzed.

The first part **„**Axiology and Slavic Manuscripts" opens with the co-authored essay **The Image of God in Language as a Communication Tool and the Axiological Aspects of Feast and Celebration** *(Peter Žeňuch – Svetlana Šašerina).* It focuses, first of all. on the value of the language, which is a crucial notion for the whole monographic investigation. The study also scrutinizes the names of God and the Divine and discusses the values relevant for the Christian ritual year.

The authors argue that the basic source of the cultural identity of a nation is its language, which acts not only as a means of communication, but is a testament to the historical and, more broadly, empirical existence of the community's axiological system.

The value system of the Christian community represents, for example, a set of names associated with God, God's government and glory. It is a specific linguistic means referring to the doxological dimension of thinking about God. This linguistic means are represented by such a nomenclature, that points to the theocratic-axiological dimension of the human´s mind expressed by the language expressions, which allows a man to describe his attitude to God as the starting-point for the functioning of the world. It is mainly an abstract expression of a priori, unknowable, inexpressible and indescribable value that can inspire mercy and justice.

The expression of hierophania by linguistic means is variable in the language development. The word itself is characterized by the fact that it names phenomena, events and things, and so is an integral part of this value system. Therefore, the denomination cannot be arbitrarily changed or confused in relation to the named reality of God. Nothing is therefore random in the system of denominations linked to the value system, and the individual denominations and terms referring to God are functionally, formally, but especially semantically unambiguous and unmistakable.

In all languages, the personal names of God are considered as a natural reflection of man´s desire to be in his presence. The image of God in the

different languages, into which the Bible text has been translated to, are considered as anthropomorphic names of God. The value of the concept of God is based on the doctrine of God as the creator of the world, in which a human, created in the image of God, acts. Thus, God naturally reveals himself as a human person that penetrates everyone and everything. After all, the human nature of the Holy God, who has taken the form of the created man, has played a very important role in the spiritual evolution of humanism.

The valuable and important part of the Holy days in Christian life are fasting, prayer and alms. Observation of feast rules is an obligation arising from the Decalogue. The celebration of feasts has not only a liturgical dimension, it is also a continuation of spiritual events of an individual nature, such as alms, fasting and restraint. Events of a spiritual nature are the result of a person's spiritual growth in his life, and therefore they are also an expression of a reward acceptance in the form of a feast and celebration. Such a celebration is the joy of participating in the life of the community – agape. The fellowship of the Church celebrates feasts associated with biblical events by constantly presenting in them the daily spiritual dimension of the individual's life from birth to death. The feast is associated with the ceremony, so it is important to know not only the formal but also the axiological dimension of the Christian perception of the feast. This fact is illustrated with examples of manuscripts of the didactical genre of Carpathian origin from the 17th-18th century.

The second essay **Stereotypes in the Anti-Latin Polemics during the Middle Ages: The Prologue of the Dispute between *Panagiot* and *Azymit* according to BAR Ms.slav. 649** *(Marijana Cibranska-Kostova)* is dedicated to the evaluation of the stereotypes characteristic for the religious discourse in the Middle Ages. It focuses on the Prologue of the anti-Latin text *Dispute of Panagiot with Azymit* according to the unpublished copy in the 16th century Tulcea miscellany from the collection of the Romanian Academy. The purpose of the study is to follow how the mechanisms of ethnocultural specificity and the cultural stereotypes of negation towards the Western Christianity have been created. The literary and linguistic technics of creation of a negative stereotype are discussed, such as: laconicism; mixture of real and fictive; creation of an antipode couple; object symbolism; use of lexis with pejorative character; possible paronomasia, a word play in the names; parody of persons and events.

The next essay **Axiological Aspects of Time in Bulgarian Medieval Manuscripts** *(Vaňa Mičeva)* examines the semantic realizations and verbalizations of *time* as a value in the history of the Bulgarian language and

culture. The author has studied linguistic data found in Old Bulgarian manuscripts from the 9th–11th cc. and New Bulgarian damascenes from the 17th c. The system of words and phrases that represent *day* and *night* as a value and its distribution in different cultural contexts are analyzed in relation to Christian ideas of the Middle Ages, social and practical experience of people and the new ideas of the pre-Revival period. From axiological point of view it may be said that the changes in the language representants and in the meanings of the concept *time* prove its exclusive value. Evaluation of time comprises pre-Christian attitudes to the parts of the day and night which reflect some pagan beliefs into the evil spirits. In the essay **The Names of Non-Cristian Temple in the Literature of Slavia Orthodoxa and the Valuable System of Medieval Man – Language Aspects** *(Elka Mirčeva)* evaluation of the pre-Christian and proto-Bulgarian language facts continues. Bulgaria accepted Christianity as the official religion during the reign of Prince Baptist Boris-Michael I in 864. From here on, the fight for the hearts and minds of people who must quickly accept the new God is to accept the newly built temples as a place of worship, not only forgetting, but branding the gods of their grandfathers. To this stigma must be added the numerous unknown to the Proto-Bulgarians and Slavic religious beliefs, which enter the texts with the translation of Byzantine literature. The first translations and the subsequent tradition unequivocally name the Christian temples with the old German loan of the church. However, the pagan shrines in medieval literature have a surprisingly large number of names. There is a large number of Proto-Bulgarian words that take on the names of the profane and the foreign issues. Along with the Greek words used for their name, numerous Greco-Slavic and Proto-Bulgarian-Slavic hybrids were created. The essay deals with one Biblical citation (1 Samuel 12: 10) and its old-Bulgarian translation. The last essay in this part **Traditional Values Related to the Monastic Life in the Context of the Byzantine-Slavic Tradition in Slovakia in the 18th – 19th Centuries** *(Ľubomíra Wilšinská)* sheds light on the axiological aspects of life of the monastic community during the period of Joannicius Georgius Basilovits OSBM (1742 – 1821), the Basilian monk and the Greek Catholic monastic superior who is considered to be a leading figure of the Byzantine-Slavic tradition in Slovakia in the milieu of the historical diocese of Mukachevo. The traditional values such as love, prayer, obedience, modesty, virginity, marriage present in the ascetical works of Basilovits are important in the context of the Byzantine-Slavic monastic tradition. In the study a particular attention is paid to the comparison of Basilovits´s works to the work Pravila monašeskaja / *Regulae monasticae* written by Vićentije Jova-

nović (1689 – 1737), the Serbian Orthodox Metropolitan of Belgrade and Karlovci (from 1731). An initial analysis of the important bilingual Latin-Church Slavonic edition of the Serbian monastic tradition indicates that Basilovits was also inspired by that work in the formation of his monastic rules for the Basilians whose activities in monasteries reflected the values of monastic life in the historical diocese of Mukachevo. It is evident that Basilovits defines values such as love, humility, poverty, asceticism and other Christian virtues of monastic life in his works when trying to apply them in everyday life of Christians. At the same time, Basilovits shows that values inspired by monasticism grow out of the Christian church communities further into society and interpersonal relationships. Therefore, in spite of historical distance, one can state that in the ascetical works of Joannicius Georgius Basilovits there is a rare message about traditional cultural and spiritual values, which the whole Slavic world still honors and maintains up to the present day.

The second part of the monograph **Values and Anti-Values in the Languages, Folklore and Traditional Culture of the Slavs** consists of 5 essays, all of them are dealing with the facts of the archaic Slavic worldview and methodologically are mostly ethnolinguistis and sociolingustic. The first essay **Axiological Investigation into the Negative Features in the Language and the Traditional Culture of the Slavs** (*Irina Sedakova*, *Kalina Micheva-Peycheva*) opens a discussion of the axiologically opposite to the values facts – the negative features in the language and culture. This study exemplifies the methodology of the axiological studies „from the contrary", i.e. the research of the positive, wishful, ideal sphere is fulfilled through the investigation of the negative sphere. On the grounds of the fact that almost each value presumes its opposite notion and constructs a binary pair (life – death, health – illness), first the negative features are described so to determine later the positive values. This method has a certain scientific potential, as the language is very evaluative and the negative expressions dominate over the positive ones. This is even more true for the archaic folk culture, which is based on the ideas of the origin of misfortunes and disasters as the result of the violating the bans. The beginning of the study is based on the structured traditional picture of the world as it is represented in the three ethnolinguistic dictionaries, which cover all Slavic traditions (SD (5 vols), the Bulgarian one (Barbolova, Simeonova, Kitanova et al. 2018) and the Macedonian one (Makarijoska 2016). The glossaries of these dictionaries contain the major objects, actions, subjects, features as well as the key terms (mostly dialectal), many of them are evaluative as such. First of all,

evil spirits and the diseases, as well as some actions like *lie*, *steal*, *beat* can be regarded as negative. The archaic culture though shows their ambivalent status, since these actions occasionally have obligatory character in rituals.

The second part of the essay is devoted to the detailed axiological analysis of the lexemes of the apocrific prayers, which directly denote the negative features of the evil spirits and illnesses. The reasons for the misfortunes and diseases, according to the traditional views, reflected in the texts, are explained by incorrect behaviour regarding the ritual bans and recommendations. Etymological and words-building study of the folk terms assists in constructing of the hierarchy of the negative parts of the binar oppositions, which merge into a bigger sphere of „anti-values". Complex and detailed analysis of the denoted archaic facts with negative allusions shows the positive sphere in its fullness. Thus the hierarchy of the traditional Slavic values becomes more comprehensive and scholarly grounded. The theme of the health as opposed to the disease is continued in the essay **Axiology of Health and Disease in Slovak Traditional Culture** *(Marina Valencovová – Katarína Žeňuchová)***.** The authors note that much attention has been paid to the topic of health in different Slavic traditions. However, in the axiological aspect, this topic has been studied relatively rarely. The article attempts to feasibly fill this gap. The main focus is on the axiological analysis of the notion „disease" as it is presented in traditional Slovak folk culture and narrative genres of Slovak folk prose.

Slovak traditional culture has preserved a lot of evidence, that health is a vital value and disease is a vital antivalue. It contains recommendations for maintaining health; prohibitions, the violation of which, according to tradition, will lead to its loss; there is also valuation, explicitly expressed in good wishes (*vinše*, *koľady*) or curses; interpretation of this category in narrative folklore, e.g. in fairy tales; in the terminology of ailments and the images of personified diseases.

Meanwhile, disease in traditional culture is multivalued; this appears to be due to diverse subjects of the valuation, different circumstances of turning sick and diverse „objects", who had undergone the illness. From the axiological point of view it is interesting to observe the names of the diseases, their nominative principles, and motivation for naming, and their origin (vernacular base, borrowed from other languages) reflecting traditional folk ideas of the disease.

Despite the fact that most often disease is valued negatively, as an evil, an enemy, a demon that has seized a person, there are other contexts in which a disease is considered alien, but „own alien" (these are congenital

and incurable diseases with which a person has to cope). Axiologically, such diseases are included in the neutral spectrum of valuation. Among such diseases counts, for example, slovak *hostec* (plica polonica).

The second situation of a non-negative attitude to the disease is valuation by a community resulting from a person's violation of well-known and tradition-supported prohibitions (usually bans on work on certain days), or as a result of neglect of community norms and laws (non-participation in general ritual activities, holidays etc.). These diseases were considered the natural result of the actions of the individual, his „just deserts". This type of valuation also includes diseases perceived as God's punishment, which, however, were considered a blessing, the attention of the Creator, and were endured submissively.

Comparable to diseases, the healers and folk healers themselves were valuated ambivalently. Their negative valuation was related to their „power" and potential harm; it could be the result of somebody´s envy and malice; sometimes they were even accused of collusion with the devil, since the healers acted, in the people opinion, against the will of God, who sent the disease. The essay **Axiology of falsehood in Bulgarian proverbs** *(Marija Kitanova)* continues the ambivalent axiological views and is based is based on the corpus of Bulgarian proverbs, which contains the semantic component of *lie*. The object of the investigation is to uncover the meaning of the proverbs, according to the Langacker's theory of meaning, that characterizes the semantic structure as a conceptual structure. The cognitive analysis follows the lexeme *lie* in the main Bulgarian lexicographical source materials. The term cognitheme is introduced as a propositional unit of measurement of knowledge, and it is reconstructed by the analysis of the semantic space of one or several proverbs and is found functionally significant for the description of the cognitive model of one proverb or a fragment of the paramiological image of the world. The predicted result of this analysis is the division of the etnocultural stereotypes and ratings. Another ambivalent axiological notion discussed in the monograph is „the youth": **Youth as a value according to the Bulgarians in the past** *(Joanna Kirilova).* The study analyzes the complex of judgments recorded in the paremias pertaining to the concept of *youth*. The values-oriented stereotypes in the linguistic consciousness of the Bulgarians from the past in relation to youth are presented, the value dominants of this concept are highlighted as an element of the megaconcept *age* in the proverbian fragment of the Bulgarian linguistic picture of the world, with the focus on the conceptual component i.e. its distinctive structure is outlined.

Conceptual traits are grouped according to the type of attitude of the Bulgarian – positive or negative – towards *youth* and young people. Excerpted material demonstrate the ability of the Bulgarians to observe and analyze, and youth is presented both as positive and negative stage of life. The proverbs and sayings contain reflections that are close to the latest theories of so-called age psychology. The proverbial concept of youth also has gender characteristics.

The next essay **Axiological parameters of the earth based on the material from the Slavyanovo village (Bulgaria)** *(Jekaterina N. Struganova)* deals with the nature and discusses the evaluation of some of the elements, the earth. The material for this study was collected during the field research in Slavyanovo village in the North-East of Bulgaria (summer of 2019). Originally this is a Turkish village, but multiple migrations made its society more mixed: now there live Turkish people, who were born in Slavyanovo, Turkish people, who come from Kardzali, and Bulgarians. The field data shows that earth may be considered as a value itself and may represent some other values, such as life, death, health, purity, fertility etc. And we can find the information about these spheres in several parts of the ritual system: agricultural rituals, funeral rituals, healing and magic practices.

According to George Foster, the "good" in such type of the society is limited, it means, that if someone suddenly gets a new recourse, it is "stolen" from other members. Applied to earth, it seems that the fields, which can give food for the table and grass for the animals, are limited too. So the person can only hope to get the minimum for his or her living. That makes the earth the value, which provides life. One might even consider it second after the water as an element, because, if people lack water, they can use earth for the purification ritual. It is common for Muslims.

So, in the hierarchy of the values, the life would be on the top of it, then come the resources for life (water, earth, fire, air and food) and what provides these resources (fertility, moist) and then come death and memory of the kin and the ancestors (the later is since the earth can be regarded as a locus which is evaluated as the place of origin, the motherland).

The third part takes the scholars' attention into the history, memory and social practices as a source of evaluation. The first essay **Memetics as an expression of cultural communication** *(Ľubomír Gábor)* is based on the social practices in the historical region of Pomorania and the island of Rügen in the northern part of present-day Germany. The study is focused on shaping the structural connection of stone as a symbolic artefact that specifi-

cally acquired the axiological aspect of justice and right in the cultural memory of the chosen community. As the methodological basis of this view, we choose a relatively widespread theory of memetics, though not often used in the Slovak environment, whose origin and extension can be attributed to the Anglo-American scientific community (f. e. S. Blackmore, J. Zipes, etc.).

Memetics represents a new model for researching the evolution of culture in the process of transgenerational cultural communication. Meme as the basic structural and information unit of memetics is defined as the cultural equivalent of a biological gene.

Meme spreads through imitation and multiple replications among communicating minds and, in order to survive in the process of long-term cultural transmission, it creates structural links with other units, the so-called meme complexes – memplexes.

A suitable example of such a memetic structure, which is particularly apparent in folklore (J. Zipes exhaustively analysed the meme in texts of fairy tales), is the connection of the stone with the aspect of justice and law enforcement in social practice. This connection can be identified as established and widespread not only in oral or written literature, but also in ethnographically documented ritual activities, idioms, toponymy, normative texts of law and others.

The study aims to reconstruct the cultural transmission (memetic replication) of the above-mentioned connection in the cultural memory in the long-term development in the texts of the region of Pomorania and the island of Rügen in the northern part of present-day Germany (administratively falling within the German federal state of Mecklenburg-Vorpommern, but a part of Eastern Pomorania is also located in the territory of present-day northern Poland). The oldest known references present in the chronicles of Helmold of Bossau and Saxo Grammaticus from the 12th and 13th centuries are taken into account. They mention the ritual of oath with a stone or near a stone. Available sources of folklore (with an emphasis on tales written down by ethnologists or folklorists Ulrich Jahn and Alfred Haas in the 19th and 20th centuries), sources of ethnology of law (supported by references from Eberhard von Künßberg or Witold Maisel), phraseology of law (supported by collections of Johann Carl Dähnert from the 18th century and its more modern reflection in the work of Rügen ethnologist Dr. Ingrid Schmidt) are also analyzed. These sources help to identify the position of the stone in connection with oaths, enthronisation of kings, making or confirming deals/agreements and contracts, etc. It is evident that the stone as a symbolically structured artefact has been memetically pre-

served in the cultural memory of the Pomeranian society until now through familiar tales, rituals or idioms.

In the essay **The dynamics of changes in understanding of material values among the population of Sofya at 18th century (according to the hereditary records)** *(Anna A. Leont'jeva)* a very important issue both of material and spiritual type is investigated. Hereditary records of *kadi* courts mention a wide range of items. While compiling of these documents houses, gardens, household items, furniture, clothes, etc. were taken into account. Detailed analysis of this kind of sources helps the scholars to look at the development and changes of understanding of values among the population of Sofya in the 18th century. Moreover, these documents contain information both about Muslim and Christian communities in Sofya, so there is an opportunity to compare perception of values by representatives of different religions. There is obviously a close link between material and immaterial values, as we can see in the evaluation of the items. Inheritance of the valuable objects relates to such axiological categories, like memory, family, kin, homeland, etc., so material values should not be reduced solely to material aspects. Last but not least there follows the essay **Democracy and democratic values in Bulgaria at the turn of XIX – XX centuries through the eyes of Russian observers** *(Nikita S. Gusev)* which examines whether democracy and democratic values were inherent in the Bulgarians at the turn of the last century. The study is based on the Russian travelogues. The real situation of such concepts as equality, freedom of speech, party competition and the electoral process is considered. All of them were distorted – equality was patriarchal, freedom of speech shocked out of decorum, parties competed for the sympathy of the monarch, elections were held with violations. But the Bulgarians were proud of the fact that Bulgaria was a democratic country. It is concluded that for Bulgarians and Russians democracy was a value. However, in Bulgaria, its implementation was severely distorted.

To conclude, the 13 essays of the collective monograph written by 16 scholars give a wide overview on a set of values and anti-values in various Slavic countries at different stages of development, showing their inherent specification in terms of the vocabulary, word combination and contextx. The manuscripts, narratives, folk-tales, paremia, travelogues and memoirs treat the values differently. The hierarchy of the values changes depending on the ideology or religion of the country and its dynamics is exemplified by the multiple data of linguistic, cultural and historical character.

Литература / References

АБДР – Архив на българския диалектен речник в Секцията за българска диалектология и лингвистична география на Институт за български език «Проф. Л. Андрейчин», БАН.

Агапкина 1999 – Агапкина, Татьяна Алексеевна: Дерево. In Толстой, Никита Ильич (ред.). Славянские древности. Том 2. Москва: Международные отношения, 1999, с. 60-67.

Агапкина, Усачева 1995 – Агапкина, Татьяна А. – Усачева, Валерия В.: Болезнь человека. In: Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. Москва: Международные отношения, 1995, с. 225-227.

Амфитеатров 1901 – Амфитеатров, Александр Валентинович: Недавние люди. Санкт-Петербург: Типография «Т-ва Худож. Печ.», 1901. 305 с.

Ангелов – Генов 1922 – Ангелов, Божан – Генов, Минко: Стара българска литература в примери, преводи и библиография. София: „Александър Паскалев", 1922. 321 с.

Аннан – Аннан, Кофи: Democracy. In Совет Европы, URL: https://www.coe.int/ru/web/compass/democracy [дата обращения: 15.10.2019].

Аристотел 1993 – Аристотел: Никомахова етика. София: Гал-Ико, 1993.

Аристотел 2000 – Аристотел: Метафизика. София: СОНМ, 2000.

Арутюнова 1998 – Арутюнова, Нина Давидовна: Язык и мир человека. Москва: Языки славянской культуры, 1998. 896 с.

Атанасов 2007 – Атанасов, Иван: Земелването на балканджии в югозападната част на Поповска община. In Гоев, Ангел (ред.). Народна култура на балканджиите. Габрово: Фабер, 2007, с. 81-88.

Атанасов 2011 – Атанасов, Стоян: Цветан Тодоров: аксиология на разума. София: Изток-Запад, 2011. 624 с.

Бадаланова-Геллер 2017 – Бадаланова-Геллер, Флорентина: Книга сущая в устах: фольклорная Библия бессарабских и таврических болгар. Москва: Университет Дмитрия Пожарского, 2017. 863 с.

Барболова – Симеонова – Китанова 2018 – Барболова, Зоя – Симеонова, Маргарита – Китанова, Мария – и др.: Речник на народната духовна култура на българите. София, 2018. 504 с.

Бартминьский 2011 – Бартминьский, Ежи: Место ценностей в языковой картине мира. In Эволюция ценностей в языках и культурах. Отв. ред. И.А. Седакова. Москва: Пробел-2000, 2011, с. 51-80.

Бартон 2005 – Бартон, Элизабет: Повседневная жизнь англичан в эпоху Шекспира. Москва: Молодая гвардия, 2005. 60 с.

Белова 2005 – Белова, Ольга Владиславовна: Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. Москва: „Индрик", 2005. 290 с.

Белова – Виноградова – Топорков 1999 – Белова, Ольга Владиславовна – Виноградова, Людмила Николаевна – Топорков, Андрей Львович: Земля.

In Толстой, Никита Ильич (ред.): Славянские древности. Том 2. Москва: Международные отношения, 1999, с. 315-321.

БЕР 1971 – 2002 – Български етимологичен речник. Георгиев В., Гълъбов Ив., Заимов Й., Илчев Ст. (съст. и др.). Т. 1-6. София: Издателство на БАН, 1971 – 2002.

Березович 2005 – Березович, Елена Львовна: От «круга» до «перепелки»: третий том словаря «Славянские древности». In Живая старина. Москва, 2005, № 3, с. 49-50.

Березович 2014 – Березович, Елена Львовна*:* Русская лексика на общеславянском фоне: семантико-мотивационная реконструкция. Москва: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2014. 488 с.

Бернштейн 1966 – Бернштейн, Самуил Борисович: Болгарско-русский словарь. Москва: Советская энциклопедия, 1966. 735 с.

Библия – Библия. София: Св. Синод, 1982.

БИЭД 1983 – Гейдова, Дагмар и др.: Большая иллюстрированная энциклопедия древностей. Прага: Артия, 1983. 496 с.

БНПП 1983 – Българска народна поезия и проза. Предания, легенди, пословици и гатанки. София: Български писател. Т. VII, 1983.

БНТ 1961–1963 – Българско народно творчество в дванадесет тома. София: Български писател, 1961 – 1963.

БТР – Андрейчин, Любомир – Георгиев, Любомир – Илчев, Стефан и др.: Български тълковен речник, София: Наука и изкуство, 1973. 1133 с.

Вайнрих 1987 – Вайнрих, Харальд: Лингвистика лжи. In Язык и моделирование социального взаимодействия. Москва, 1987 < http://kursak.net/vajnrix-x-lingvistika-lzhi/ >

Вакарелски 1941 – Вакарелски, Христо: Обичаи при засяване. In Вакарелски, Христо. Български народ. София: Българско народно дружество, 1941, с. 40-43.

Вакарелски 1990 – Вакарелски, Христо: Българските погребални обичаи. Сравнително изучаване. София: Издателство на БАН, 1990. 224 с.

Валенцова 2016 – Валенцова, Марина Михайловна: Народный календарь чехов и словаков. Этнолингвистический аспект. Москва: Индрик, 2016. 615 с.

Валодзіна 2009 – Валодзіна, Таццяна: Цела чалавека. Слова. Міф. Рытуал. Мінск: «Тэхналогія», 2009. 431 с.

Валодзіна 2011 – Валодзіна, Таццяна: Лекавальная магія ў кантэксце каляндарнага свята. In: Arche, 2011, № 7-8, с. 1-24.

Вендина 2002 – Вендина, Татьяна Ивановна: Средневековый человек в зеркале старославянского языка. Москва: Индрик, 2002. 336 с.

Венедиков 1995 – Венедиков, Иван: Митове на българската земя. Книга първа. Медното гумно. Второ преработено издание. Стара Загора: Издателство на частен колеж „Тракия“, 1995 <http://promacedonia.org/iv_gumno/index.htm> [10.10.2019].

Витанова 2014 – Витанова, Марияна: Здравето и болестта в българския език. In Български език, 2014, кн. 3, с. 82-89.

Витанова 2017 – Витанова, Марияна: Названия за болести и симптоми за болести в българските диалекти. In Арнаудов сборник. Доклади и съобщения. Т. 9. Русе: Издателство „ЛЕНИ-АН“, 2017, с. 373-378.
Влахов 1998 – Влахов, Сергей: Съпоставителен речник на пословици (български, руски, английски, френски, немски, латински). София: Ето, 1998.
Водовозов 1913 – Водовозов, Василий: На Балканах. In Современник, 1913, № 8, с. 307-322.
Володина 2014 – Володина, Татьяна Владимировна: Еще раз о «литовском колтуне», или мифосемантика болезни в межэтническом контексте. In Baltai ir slavai: dvasinių kultūrųsankirtos / Балты и славяне: пересечения духовных культур / составители и редакторы Т. Цивьян, М. Завьялова и А. Юджентис. Vilnius: Versmė, 2014, с. 239-364.
Володина 2015 – Володина Татьяна Владимировна: Аксиолологический статус болезни в традиционной культуре белорусов. In Толстая, С. М. (отв. ред.). Категория оценки и система ценностей в языке и культуре. Москва: Индрик, 2015, с. 259-274.
ВП – Възрастова психология <https://psihologiq.dokumentite.com/art/vyzrastova-psihologiq-7/82122>
Ганчев 1983 – Ганчев, Добри: Спомени за княжеското време. София: Отечествения фронт, 1983. 263 с.
Гвоздев 1983 – Гвоздев, В.: Место пословиц как структурно-семантических образований в языке. Автореферат диссертации кандидат филол. наук. Москва, 1983.
Генчев 1985 – Генчев, Стефан: Обичаи и обреди, свързани със смъртта и погребението. In Генчев, Стефан (ред.). Етнография на България. Т. 3. Духовна култура. София: Издателство на БАН, 1985, с. 192-205.
Генчев 1993 – Генчев, Стоян (отв. ред.): Софийски край. Етнографски и езикови проучвания, 1993. 338 с.
Георгиев 1980 – Георгиев, Минчо: Магичните лекувания в българската народна медицина. In Хаджиниколов, Веселин. Българска етнография, 1980, с. 17-28.
Георгиев 1999 – Енциклопедия. Българска народна медицина. Съст. и обща ред. Минчо Георгиев. София: Издателска къща «Петър Берон», 1999. 544 с.
Георгиев 2011 – Георгиев, Минчо: Старобългарската медицина. София: АИ „Проф. Марин Дринов“, 2011. 180 с.
Георгиева 1993 – Георгиева, Иваничка: Българска народна митология. Второ преработено и допълнено издание. София: „Наука и изкуство“, 1993. 402 с.
ГИБИ 4 1961 – Гръцки извори за българската история. Т. IV. София: Българска академия на науките, 1961.
Гиргас 1865 – Гиргас, Владимир Федорович: Права христиан на Востоке по мусульманским законам. Санкт-Петербург, 1865.
Горский – Невоструев 1855 – Горский, Александр Васильевич – Невоструев, Капитон Иванович: Описание славянских рукописей Московской си-

нодальной библиотеки. Отдел первый. Священное писание. Москва: Синодальная типография, 1855.

Горский – Невоструев 1857 – Горский, Александр Васильевич – Невоструев, Капитон Иванович: Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отдел второй. Писания святых отцев. Ч. 1. Толкование священного писания. Москва: Синодальная типография, 1857.

Григоров – Кацаров 1986 – Григоров, Милко – Кацаров, Костадин (ред.): Български пословици и поговорки. Фолклор и митология. София: Наука и изкуство, 1986.

Гринберг 1975 – Гринберг, Семен: Основные тенденции и особенности развития фабричной промышленности в Болгарии в начале XX века (1900–1912 гг.). In Советское славяноведение, 1975, № 3, с. 70-83.

Гришина 2008 – Гришина, Ритта Петровна: Лики модернизации в Болгарии в конце XIX – начале XX века (бег трусцой по пересеченной местности). Москва: Институт славяноведения РАН, 2008. 254 с.

Гура 1999 – Гура, Александр Викторович: Змея. In Толстой, Никита Ильич (ред.): Славянские древности. Том 2. Москва: Международные отношения, 1999, с. 333-338.

Гуревич 1984 – Гуревич, Арон Яковлевич: Категории средневековой культуры. Москва: Искусство, 1984. 350 с.

Гусев 2019a – Гусев, Никита Сергеевич: Ретроспективная динамика ценностей и методика ее изучения (на примере "образования" в Болгарии в конце XIX – начале XX вв. In Седакова, Ирина Александровна – Китанова, Мария – Женюх, Петер (ред.). Взгляд на славянскую аксиологию. Москва: Институт славяноведения РАН, 2019, с. 246-266.

Гусев 2019b – Гусев, Никита Сергеевич: Южные славяне в начале XX века: перспективы и сложности научного подхода. In Славяноведение, 2019, № 1, с. 3-14. DOI: 10.31857/S0869544X0003667-6.

Гълъбов 1963 – Гълъбов, Иван: Надписите към Боянските стенописи. София: БАН, 1963. 110 с.

Деминцев 2015 – Деминцев, Михаил: Древнерусский памфлет на Михаил VIII Палеолог в свете герменевтического анализа. In Зборник радова Византолошког института, LII, 2015, с. 381-391.

Демич 1891 – Демич, Василий Ф.: Педиатрия у русского народа. In Вестник общественной гигиены, судебной и практической медицины, издаваемый Медицинским департаментом. 1891. Отдел II «Общественная гигиена». Т. XI, кн. II, с. 125-135; Т. XI, кн. III, с. 187-212; Т. XII, кн. II, с. 111-123; Т. XII, кн. III, с. 169-186.

Демич 1894 – Демич, Василий Ф.: Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа (Очерки народной медицины). In Вестник общественной гигиены, судебной и практической медицины, издаваемый Медицинским департаментом. 1894. Отдел „Практическая медицина". Т. XXII. Кн. III, с. 133-169; Т. XXIII. Кн. I, с. 1-29.

Демич 1911 – Демич, Василий Ф.: Очерки русской народной медицины. Хирургия у русского народа. In Вестник общественной гигиены, судеб-

ной и практической медицины. 1911, № 11, 12. СПб: Типография МВД, 1911. 81 с. Отдельный оттиск.

Димитрова 2012а – Димитрова, Антоанета: Лъжата в българската и немската езикова картина на света. In Епископ-Константинови четения. Т. 18. Календар и време, 2012, с. 182-200.

Димитрова 2012б – Димитрова, Антоанета: Измамата в българската и немската езикова картина на света. In Годишник на Шуменския университет „Епископ Константин Преславски“. Факултет по хуманитарни науки. Т. XXIII А, 2012, с. 141-181.

Димитрова 2019 – Димитрова, Анета: Един хапакс за юзда у Патриарх Евтимий (под печат).

Димитрова-Тодорова 1987 – Димитрова-Тодорова, Лиляна: Анатомичната лексика в българската географска терминология и в българската топонимия. In Дуриданов, Иван. Език и литература. София, 1987, с. 109-124.

Дуйчев 1954 – Дуйчев, Иван: Апокрифни формули и заклинания против болести и страдания. In Естествознанието в Средновековна България. София: Издателство на БАН, 1954. с. 536-553.

Дукова 2015 – Дукова, Уте: Наименования демонов в болгарском языке. Москва: Индрик, 2015. 246 с.

Дьомина 1971 – Демина, Евгения Ивановна: Тихонравовский дамаскин. Болгарский памятник XVII века. Часть II. София: Издателство на БАН, 1971. 382 с.

Ѓорѓиоска 2017 – Ѓорѓиоска, Жаклина: Речник на македонската традиционална култура. In Македонски јазик. LXVIII. Скопје, 2017, с. 251-256.

Евтимий 1942 – Евтимий, архим: Нехристиянски обичаи при погребение. In Годишник на Софийския университет. Богословски факултет. София: Университетска печатница, 1942, с. 1-20.

Елиаде 1998 – Елиаде, Мирча: Сакралното и профанното. София: Хемус, 1998. 158 с.

Епанчин 1996 – Епанчин, Николай Алексеевич: На службе трех императоров. Воспоминания. Москва: «Наше наследие», 1996. 576 с.

Ждраков 2009 – Ждраков, Зарко: За майсторите на Боянската църква от 1259 година. In К. Попконстантинов. Зограф Василие и Боянската църква след 750 години. София: Уникарт, 2009, с. 89-128.

Женюхова 2019 – Женюхова, Катарина: Названия болезней в кириллическом рукописном лечебнике XVIII века в системе ценностей. In Седакова, Ирина А. (отв. ред.) – Китанова, Мария – Женюх, Петер (ред.): Взгляд на славянскую аксиологию. Москва: Институт славяноведения РАН, 2019, с. 108-121.

Захариева 2018 – Захариева, Радостина: Познанието за лъжата, отразено в езика (изследване върху идиоматиката на френския, румънския и българския език). Автореферат на дисертация за присъждане на образователна и научна степен „доктор“, София, 2018.

Златарски 1970 – Златарски, Васил Николов: История на Първото българско царство. Т. 1. Епоха на хуно-българско надмощие (679-852), 1918. Второ издание. София: „Наука и изкуство“, 1970.

Иванов – Топоров 1974 – Иванов, Вячеслав – Топоров, Владимир: Исследования в области славянских древностей. Москва: Наука, 1974. 342 с.
Иванова 1974 – Иванова, Калина: Начини на глаголното действие в съвременния български език. София: Изд. на БАН, 1974. 145 с.
Иванова 2000 – Иванова, Елена Владимировна: Пословичные картины мира. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. ун-та филол. ф-т, 2000. 153 с.
Иванова 2006 – Иванова, Елена Владимировна: Мир в английских и русских пословицах. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. ун-та филол. ф-т, 2006. 278 с.
Иванова и др. 2018 – Иванова, Ива – Иванов, Явор – Петков, Петко: Прение на Панагиот с Азимит (по препис № 53 от сбирката на Григорович в Руската държавна библиотека). In Младенова, Дарина и др. (ред.) Български и румънски. Балкански отпечатък в славянското и романското наследство. Сборник в чест на 65-ия юбилей на проф. д-р Василка Алексова. София: ФСФ на СУ „Св. Климент Охридски“, 2018, с. 132-138.
Илчев 2005 – Илчев, Иван: Междено време. София: Колибри, 2005. 335 с.
Кабакова 2012 – Кабакова, Галина Ильинична: Слепота. In Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 5. Москва: Международные отношения, 2012.
Каган 1997 – Каган, Моисей Самойлович: Философская теория ценности. Санкт-Петербург: Петрополис, 1997. 205 с.
Кагаров 1929 – Кагаров, Евгений Гергиевич: Классификация и происхождение земледельческих обрядов. In Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Казань: типография Университета, 1929, с. 189-196.
Каймакамова 1976 – Каймакамова, Миляна: Две старобългарски апокрифни съчинения от XI век. In Исторически преглед, 1975, кн. 5, с. 86-96.
Кант 2000 – Кант, Иммануил: Лекции по этике. Москва: Наука, 2000. 431 с.
Кант 2010 – Кант, Имануел: Метафизика на нравите. Втора част. Метафизически основни начала на Учението за добродетелта. София: Фараго, 2010. 269 с.
Карачорова 2015 – Карачорова, Ивона: Към характеристиката на апокрифните молитви против зли сили и болести. In Български език, 2015, кн. 4. с. 60-67.
Кирилова 2017 – Кирилова, Йоанна: Представата за ума в българската езикова картина за света. София: ДиоМира, 2017. 201 с.
Китанова 2010 – Китанова, Мария: Етнолингвистични етюди. Велико Търново: Знак‘94, 2010. 135 с.
Китанова 2018 – Китанова, Мария: Евфемизмите в българската традиционна култура. In Известия на ИБЕ, кн. XXX, 2018, с. 119-138.
КК 1644 – Кирилова книга. Москва, 1644 <www. http:// commons.wikimedia. org> (посетен на 25.06.2019).
Колодюк 2006 – Колодюк, Ірина: Народна медицина у традиційній культурі українців центрального Полісся (остання чверть XX – початок XXI ст.). Київ: ВПЦ «Київський університет», 2006. 147 с.

Константинов 1983 – Константинов, Алеко: Бай Ганю. Невероятные рассказы об одном современном болгарине. In Симаков, Николай (сост.): Болгары старого времени. Москва: Правда, 1983, с. 339-379.

Конституция 1945 – Конституция на Българското Царство. София: Държавно книгоиздателство, 1945. 34 с.

Костенцева 2008 – Костенцева, Райна: Моят роден град София в края на XIX – началото на XX век и след това. София: Рива, 2008. 269 с.

Костова-Панайтова 2003 – Костова-Панайтова, Магдалена: За стереотипите, идентичността и Балканите. In Електронно списание LiterNet, 10. 09. 2003, 2003, https://liternet.bg/publish5/ m_kostova/balkanite.htm (посетен на 28.07.2019).

Костова-Панайтова 2007 – Костова-Панайтова, Магдалена: „Другият“ език или за езиците на другостта. (Балканският образ на чужденеца). In Електронно списание LiterNet, 02.04.2007, № 4 (89). https://liternet.bg/publish5/m_kostova/drugiat.htm (посетен на 01.07.2019).

Красносельцев 1896 – Красносельцев, Николай Фомич: „Прение“ Панагиота с Азимитом по новым греческим спискам. Одесса: Экономическая типография, 1896. 36 s.

Кулаковский 1899a – Кулаковский, Платон Андреевич: Из поездки по Болгарии. In Московские ведомости, 1899, № 327, с. 2.

Кулаковский 1899b – Кулаковский, Платон Андреевич: Из поездки по Болгарии. In Московские ведомости, 1899, № 336, с. 2.

Ланакър 1988 – Langacker, R. W.: A view of linguistics semantics. In Topics in cognitive linguistics. Ed. by B. Rudzka-Ostyn. Amsterdam; Philadelphia, 1988, с. 49-90.

Леви 1975 – Леви, Леон: Лъжата. София: Изд. „Наука и изкуство“, 1975. 197 с.

Левкиевская 1999 – Левскиевская, Елена Евгеньевна: Клады. In Толстой, Никита Ильич (ред.): Славянские древности. Том 2. Москва: Международные отношения, 1999, с. 500-502.

Ледяев 2007 – Ледяев, Валерий Георгиевич: Демократия. In Кравец, Сергей Леонидович (ред.). Большая российская энциклопедия. Т. 8. Москва: БРЭ, 2007, с. 513-515.

Леонтьев 1998 – Леонтьев, Дмитрий Алексеевич: Ценностные представления в индивидуальном и групповом сознании: виды, детерминанты и изменения во времени. In Психологическое обозрение. Москва, 1998, №1. с. 13-25.

Лихачев и др. 1988 – Лихачев, Дмитрий Сергеевич – Дуйчев, Иван – Салмина, Марина Алексеевна: Среднеболгарский перевод Хроники Константина Манассии в славянских литературах. София: БАН, 1988. 489 с.

Лори 1997 – Лори, Бернар: Разсъждения върху исторические мит «Пет века ни клаха». In Историческо бъдеще. 1997, № 1, с. 92-99.

Любенов 1887 – Любенов, Петр: Баба Ега или сборник от различни вярвания, народни лекувания, магии, баяния и обичаи в Кюстендилско. Търново: Скоропечатницата на П. Х. Панаиотов, 1887. 88 с.

Ляцкій 1892 – Ляцкій, Евгеній: Болезнь и смерть по представлениям белорусов. In Этнографическое обозрение. Г. 4, кн. XII – XIV. 1892, № 2-3, с. 23-41.
Макаријоска 2016 – Макаријоска, Лиљана: Речник на македонската традиционална култура. Скопје, 2016.
Маринов 1994 – Маринов, Димитър: Народна вяра и религиозни народни обичаи. София: Издателство на БАН, 1994. 816 с.
Маслова 2006 – Маслова, В. А.: Введение в когнитивную лингвистику. Москва, 2006.
Милтенова 2014 – Милтенова, Анисава: Есхатологичният паратекст: Сказание за пророк Самуил. In Bulgaria Mediaevalis, 2014, кн. 1, с. 217-228.
Мирчев 1984 – Мирчев, Богдан (съст.): Оратори на немската реформация. София: Наука и изкуство, 1984. 352 с.
Митев 2012 – Митев, Дамян: Категория возраста в аспекте номинативной деятельности языка. Велико Търново: Фабер, 2012. 400 с.
Михайлова 1999 – Михайлова, Ганка (отв. ред.): Ловешки край. Материална и духовна култура, 1999. 436 с.
Михайлова-Сталянова 2003 – Михайлова-Сталянова, Надежда: Езиковият образ на истината и лъжата в българския и полския език. In Научни трудове на Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“. Т. 41, кн. 1, 2003, с. 437-440.
Михайлова-Сталянова 2004 – Михайлова-Сталянова, Надежда: Семантичното поле на истината и лъжата в българския език. In Българска реч X/2004, № 1, с. 21-24.
Мичева 2012 – Мичева, Ваня: Библейските лингвокултурни концепти добро и зло в езика на новобългарските дамаскини. In Венедиктов, Григорий – Мирчева, Елка (ред.): Язык Библии. Лингвотекстологические исследования. Москва – Санкт-Петербург: Нестор-История, 2012, с. 127-145.
Мичева 2015a – Мичева, Ваня: Картината на света в езика на новобългарските дамаскини. София: ДиоМира, 2015. 284 с.
Мичева 2015b – Мичева, Ваня: Концептите стар и млад в историята на българския книжовен език. In Български език, 2015, № 4, с. 78-87.
Мичева 2016 – Мичева, Ваня: Свет и тьма, свое и чужое в христианской парадигме. Saarbrucken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2016. 135 с.
Мичева 2017a – Мичева, Ваня: Концептът здраве в старобългарските класически произведения. In Български език, 2017, кн. 1, с. 34-46.
Мичева 2017b – Мичева, Ваня: Лексемите с корен -вещ- в историята на българския език и култура. In Български език, Приложение, 2017, с. 108-124.
Мичева 2017c – Мичева, Ваня: Концептът болест в езика на новобългарските дамаскини. In Поклон пред буквеното слово. Юбилеен сборник по случай 70-годишнината на проф. д-р Пеньо Ст. Пенев. ПУ „Паисий Хилендарски“: Fast Print Books, 2017, с. 227-235.
Мичева-Пейчева 2013 – Мичева-Пейчева, Калина: Сблъсъкът на чистотата и нечистотата в българската култура и език. София: Издателство „Валентин Траянов”, 2013.

Мичева-Пейчева 2016 – Мичева-Пейчева, Калина: Диалектни названия на нечисти сили в средновековни апокрифни молитви. In Проф. Иван Кочев – живот, отдаден на езикознанието. София: ДиоМира, 2016, с. 52-55.

Мичева-Пейчева 2017 – Мичева-Пейчева, Калина: Етнокултурната бинарност в средновековната българска литература. София: ДиоМира, 2017. 264 с.

Мичева 2017 – Мичева, Ваня: Концептът здраве в старобългарските класически произведения. In Български език, 2017, кн. 1, с. 34-46.

Младенов 2009 – Младенов, Момчил: Българската Църква и Лионската уния от 1274 г. In Сборник от Научна конференция „България, българите и Европа – мит, история, съвремие“ (В памет на д-р Иван Велков и проф. Велизар Велков), Велико Търново, 31 октомври 2008 г. Ред. Д. Димитров. Велико Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“, 2009, т. III, с. 171-179.

Моллов 1997 – Моллов, Тодор: Мит – епос – история (старобългарските историко-апокалиптични сказания (992-1092-1492) (цит. по електронна книга <https://liternet.bg/publish/tmollov/mei/content.htm)> [10.10.2019].

Мутафчиева 1997 – Мутафчиева, Вера: Някои расъждения относно разсъжденията на Бернар Лори върху историческия мит «Пет века ни клаха». In Историческо бъдеще, 1997, № 2, с. 75-81.

Мутафчиева 2008 – Мутафчиева, Вера: Кърджалийско време. In В. Мутафчиева. Избрани произведения. Т. 2. Пловдив: Изд. къща «Жанет 45», 2008, с. 412-421.

Нанов-Нанова 1978 – Нанов, Любен – Нанова, Ани: Български синонимен речник. София: Наука и изкуство, 1978.

Наумов 1980 – Наумов, Александър: Апокрифите в системата на старите славянски литератури. In Palaeobulgarica, 1980, кн. 2, с. 71-74.

Небжеговска-Бартминьска 2019 – Небжеговска-Бартминьска, Станислава: Крестьянский этос труда в системе связанных с ним ценностей. In Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: материалы IV Междунар. науч. конф. Екатеринбург, 9-13 сентября 2019 г. / Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова РАН, Ин-т славяноведения РАН, Урал. федер. ун-т ; [редкол.: Е. Л. Березович (отв. ред.) и др.]. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2019, с. 232-233.

Немирович-Данченко 1913 – Немирович-Данченко, Василий Иванович: С вооруженным народом. In Немирович-Данченко, Василий Иванович. Собрание сочинений. Санкт-Петербург: Типолитография Акц. О-ва «Самообразование», 1913. Т. XIV. 260 с.

Николов 2016 – Николов, Ангел: Между Рим и Константинопол. Из антикатолическата литература в България и славянския православен свят (XI – XVII в.). София: Фондация „Българско историческо наследство“, 2016. 353 с.

Николов – Делев – Иванчев – Янчев 2002 – Николов, Александр – Делев, Митко – Иванчев, Александр – Янчев, Веселин: История и цивилизация за 11 класс. Профилирана подготовка. София: Просвета, 2002. 448 с.

Овчаров 1998 – Овчаров, Николай: Няколко слабо известни апокрифни молитви от 1497/1498 г. In Българска етнология, 1998, кн. 3-4, с. 81-88.

ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН (Отдел этнолингвистики и фольклора).

Павлов 1878 – Павлов, Алексей Степанович: Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб: Типография Императорской академии наук, 1878. 217 с.

Парашкевов 1907 – Парашкевов, Пламен: Погребалните обичаи у българите. In Милетич, Любомир (ред.). Известия на семинара по славянска филология, 1907, с. 371-410.

Паренсов 1908 – Паренсов, Петр Дмитриевич: Из прошлого. Воспоминания офицера генерального штаба. Часть 4-я. В Болгарии. Часть 5-я. Через 30-ть лет. Санкт-Петербург: Березовский, 1908. 454 с.

Пермяков 1970 – Пермяков, Григорий Львович: От поговорки до сказки. Москва: Наука, 1970. 239 с.

Петканова-Тотева 1992 – Петканова-Тотева, Донка: Апокрифни молитви. In Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. София: Издателство на БАН, 1992, с. 39-40.

Петканова-Тотева 2001 – Петканова-Тотева, Донка: Апокрифните лечебни молитви. In Старобългаристика, 2001, кн. 3, с. 61-85.

Пиаже 1992 – Пиаже, Жан: Психология интеллекта. Москва: Просвещение, 1992. 256 с.

Письма 1914 – Письма крестьян. Сборник второй. Петроград: Русское зерно, 1914. 394 с.

Плотникова 2015 – Плотникова, Анна Аркадьевна: Амбивалентность оценок: мнимое противоречие. In Толстая, С.М. (отв. ред.) – Белова, О.В. – Гура, А.В. Категория оценки и система ценностей в языке и культуре. Москва: Индрик, 2015, с. 81-92.

Попконстантинов 2002 – Попконстантинов, Казимир: Оловен амулет с апокрифен текст от Варненския музей. In Търновска книжовна школа. Т. 7. Велико Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий", 2002, с. 283-286.

Попконстантинов 2004a – Попконстантинов, Казимир: Два оловни амулета от X в. против тресавици. In Сборник в чест на проф. д-р Ангел Давидов по случай 70-годишнината му. Велико Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий", 2004, с. 469-476.

Попконстантинов 2004b – Попконстантинов, Казимир: Кирилица и глаголица срещу дявола, или още един оловен амулет от X в. In Старобългаристика, 2004, кн. 4, с. 69-75.

Попконстантинов 2006 – Попконстантинов, Казимир: Нежитъ идэше от чръмнаго морэ. In Българска филологическа медиевистика. Научни изследвания в чест на проф. Ив. Харалампиев, Велико Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий", 2006, с. 99-108.

Попконстантинов – Константинова 1988 – Попконстантинов, Казимир – Константинова, Величка: За два оловни амулета с апокрифни молитви от X в. In Палеославистика и епиграфика. В памет на проф. Ив. Гълъбов. Велико Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий", 1988, с. 28-35.

Попов 1875 – Попов, Андрей Николаевич: Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян. Москва: Типография Т. Рис, 1875. 418 с.

Попов 1994 – Попов, Рачко (отв. ред.): Родопи: традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. Етнографски проучвания на България, 1994. 293 с.

Попов 2000 – Попов, Рачко: Авторитетно славистично изследване. Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1, 2. In Българска етнология. София, 2000, год. 26, кн. 3, с. 124-125.

Попов 2001 – Попов, Борислав: Табуистични названия в българския език. Автореферат. Благоевград, 2001. 120 с.

Попов 2002 – Попов, Рачко (отв. ред.): Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване, 2002. 479 с.

Потин 1993 – Потин, Всеволод Михайлович. Монеты. Клады. Коллекции. (Очерки нумизматики). Санкт-Петербург: Искусство-Санкт-Петербург, 1993.

РБЕ 2006 – Речник на българския език. Т. 3. София: АИ „Проф. М. Дринов“, 2006. http://ibl.bas.bg/rbe

Реза Мошфеги Пур 2016 – Реза Мошфеги Пур, Мухаммад: Исламское право. Т. 1. Москва: Садра, 2016. 374 с.

Ркс – Рукописные дипломные работы из архива Ст. Романского. Хранятся в библиотеке Софийского университета, Болгария, София.

СД 1995–2012 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Под общей редакцией Н.И. Толстого. Москва: Международные отношения. 1995 – 2012. Т. 1-5.

Седакова 2002 – Седакова, Ирина Александровна: К проблеме заимствований в балканославянских языковых и этнокультурных системах. In Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением. Москва, 2002, с. 483-510.

Седакова 2004 – Седакова, Ольга Александровна: Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Москва: Индрик, 2004. 320 с.

Седакова 2013 – Седакова, Ирина: Балкански мотиви в езика и културата на българите: Раждане и съдба. София: «Академично издателство “Марин Дринов”», 2013. 316 с.

Седакова 2015 – Седакова, Ирина Александровна: Аксиология старости в традиционной картине мира болгар (на общеславянском фоне). In Толстая, С.М. (отв. ред.) – Белова, О.В. – Гура, А.В.: Категория оценки и система ценностей в языке и культуре. Москва: Индрик, 2015, с. 237-259.

Седакова 2016 – Седакова, Ирина Александровна: Исследование погребальной обрядности болгар и влахов (в свете развития этнографии в Болгарии). In Никифоров, К.В. (гл. ред.): Славянский альманах. Москва: Индрик, 2016, с. 409-416.

Седакова 2018 – Седакова, Ирина Александровна: Концепт «любовь» в этнолингвистическом освещении (на болгарском и инославянском матери-

але). In Толстая, С.М. (отв. ред.): Славянское языкознание. XVI Международный съезд славистов. Белград, 20-27 августа 2018 г. Доклады российской делегации. Москва: Институт славяноведения РАН, 2018, с. 472-489.

Седакова 2019 – Седакова, Ирина Александровна: Барболова, З. – Симеонова, М. – Китанова, М. – Мутафчиева, Н. – Легурска, П. Речник на народната духовна култура на българите. «Наука и изкуство». София, 2018. 504 с. In Славяноведение. 2019, № 6, с. 136-138. [Рецензия]

Седакова – Китанова – Женюх 2019 – Седакова, Ирина А. (отв. ред.) – Китанова, Мария (ред.) – Женюх, Петер (ред.): Взгляд на славянскую аксиологию. Москва : Институт славяноведения РАН, 2019.

Серль 1990 – Серль, Дж. Р.: Метафора. In Теория метафоры. Москва, Прогрес, 1990, с. 307-341.

Сидоров 2016 – Сидоров Виктор Александрович: Ценностное понимание мира в гуманитарном знании XXI века. In Вестник Томского государственного университета. Филология. 2016. 5 (43). https://cyberleninka.ru/article/v/tsennostnoe-ponimanie-mira-v-gumanitarnom-znanii-xxi-v.

Скорина 1518 – Скорина, Франциск: Первые книги Царств Библия. Прага: Друкарня Франциска Скарыны <http://belbook.nlb.by/exhibits/show/skaryna/item/4#?c=0&m=0&s=0&cv=0> [10.10.2019].

Славейков 1972 – Славейков, Петко (ред.): Български притчи или пословици и характерни думи, събрани от П. Р. Славейков. София: Български писател, 1972. 570 с.

Славейкова – Славейкова, Анелия: На последния дуел в България гръмва само един пистолет. In Труд, URL: https://trud.bg/%D0%BD%D0%B0-%D0%BF%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%B5%D0%B4%D0%BD%D0%B8%D1%8F-%D0%B4%D1%83%D0%B5%D0%BB-%D0%B2-%D0%B1%D1%8A%D0%BB%D0%B3%D0%B0%D1%80%D0%B8-%D1%8F-%D0%B3%D1%80%D1%8A%D0%BC%D0%B2%D0%B0-%D1%81%D0%B0/ [дата обращения: 15.10.2019].

Славова 2011 – Славова, Татяна: Първа и Втора книга Царства в състава на Архивския хронограф. In Palaeobulgarica, 2011, кн. 1, с. 3-16.

Совет Европы – Совет Европы. In Европейская конвенция о защите прав человека: право и практика, URL: http://www.echr.ru/coe/ [дата обращения: 15.10.2019].

Соколова 1970 – Соколова, Вера Константиновна: Предания о кладах и их связь с поверьями. In Путилов, Борис Николаевич (ред.). Фольклор и этнография. Ленинград: Наука, 1970, с. 169-180.

Сперанский 1895 – Сперанский, Михаил Несторович: К истории „Прения панагиота с Азимитом“. In Византийский временник, 2, 1895, с. 521-530.

Стаменова 1974 – Стаменова, Живка: Жетварският обичай «брада». In Векове. София: Наука и изкуство, 1974, с. 76-82.

Старославянский словарь 1994 – Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков). Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. Москва: Издательство „Русский язык“, 1994.

Старославянский словарь 1999 – Старославянский словарь. Москва: Издательство „Русский язык“, 1999. 841 с.

СтбР – Старобългарски речник. Под ред. на Дора Иванова-Мирчева, Т. 1. София: Валентин Траянов, 1999. 1120 с.; Т. 2. София: Валентин Траянов, 2009. 1328 с.

Сурикова 2015 – Сурикова, Олеся Дмитриевна: Аномалия как отрицаемая ценность (на предлоге паремий с предлогом *без*). In Толстая, С.М. – Белова, О.В. – Гура, А.В. Категория оценки и система ценностей в языке и культуре. Москва: Индрик, 2015, с. 387-402.

Тагеев 1903 – Тагеев, Борис Леонидович: Из македонских воспоминаний русского добровольца. In Русский вестник, № 12, 1903, с. 771-792.

Тагеев 1904 – Тагеев, Борис Леонидович: Из македонских воспоминаний русского добровольца. In Русский вестник, № 5, 1904, с. 138-178.

ТИБИ 1977 – Калицин, М. – Тодоров, Н. (ред.): Турски извори за българската история. Т. 6. София: Издание на българската Академия на науките, 1977.

Толстая 2000 – Толстая, Светлана Михайловна: Грех в свете славянской мифологии. In Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. Москва, 2000, с. 9-43.

Толстая 2015 – Толстая, Светлана Михайловна: Категория оценки в языке и тексте. In Толстая, С.М. – Белова, О.В. – Гура, А.В. Категория оценки и система ценностей в языке и культуре. Москва: Индрик, 2015, с. 11-32.

Толстой 1987 – Толстой, Никита Ильич: О природе связей бинарных противопоставлений типа *правый – левый*, *мужской – женский.* In Успенский, Борис Андреевич. Языки культуры и проблемы переводимости. Москва, 1987, с. 169-183.

Топорков (отв. ред.) 2015 – Топорков, Андрей Львович (отв. ред.): Сисениева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы. Москва: Индрик, 2015. 856 с.

Тотоманова-Панева 2019 – Тотоманова-Панева, Мария: Книги Царства в славянската хронографска традиция. Кирило-Методиевски научни студии, кн. 27. София: Кирило-Методиевски научен център, 2019.

Трефилова 2010 – Трефилова, Ольга Владимировна: Растения в обрядах дня Св. Георгия у болгар. In Казанский, Николай Николаевич (отв. ред): Acta linguistica petropolitana. Труды Института лингвистических исследований. Санкт-Петербург: Наука, 2010, с. 214-235.

Трофимова 2012 – Трофимова, Ксения Павловна: К проблеме изучения религиозных традиций в мультикультурном сообществе. In Никольский, Сергей Анатольевич (отв. ред.): Проблемы философии культуры. Москва: Институт философии РАН, 2012, с. 186-201.

Троцкий 2011 – Троцкий, Лев: Перед историческим рубежом. Балканы и балканская война. Санкт-Петербург: Новый Прометей, 2011. 478 с.

Тъпкова-Заимова – Милтенова 1996 – Тъпкова-Заимова, Василка – Милтенова, Анисава: Историко-апокалиптична книжнина във Византия и Средновековна България. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1996.

Усачева 1996 – Усачева, Валерия Васильевна: Ритуальный обман в народной медицине. In Живая старина, 1996, № 1, с. 29-30.

Усачева 1999 – Усачева, Валерия Васильевна: Здоровье. In Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 2. Москва: Международные отношения, 1999, с. 299-303.

Усачева 2008 – Усачева, Валерия Васильевна: Магия слова и действия в народной культуре славян. Москва: Институт славяноведения РАН, 2008. 268 с.

Успенский 1954 – Успенский, Глеб Иванович: «Мы» на словах, в мечтаниях и на деле. In Успенский, Глеб Иванович. Полное собрание сочинений. Т. 10, ч. 2. Москва: АН СССР, 1954. 580 с.

Успенский 2006 – Успенский, Борис Андреевич: Крест и круг: Из истории христианской символики. Москва: Языки славянских культур, 2006. 488 с.

Фасмер 4 – Фасмер, Макс: Этимологический словарь русского языка в четерех томах. Перевод с немецкого и дополнения члена-корреспондента АН СССР О. Н. Трубачева. Издание второе, стереотипное. Т. 4. Москва: Прогрес, 1987.

Хаджийски 1974 – Хаджийски, Иван: Бит и душевност на нашия народ. София: Български писател, 1974. 525 с.

Хаджиниколов 1980 – Хаджиниколов, Веселин (отв. ред.): Пиринski край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания, 1980. 688 с.

Хаджиниколов 1984 – Хаджиниколов Веселин Димитров (ред).: Болгары. Очерк традиционной народной культуры. София: Издательство АН Болгарии, 1984.

Хофстеде 2001 – Хофстесе, Хеерт: Култури и организации. Софтуер на ума. София: Класика-и-стил, 2011. 372 с.

Христофорова 2010 – Христофорова, Ольга Борисовна: Колдуны и жертвы. Антропология колдовства в современной России. Москва: ОГИ, 2010. 432 с.

Ценности – Ценности. In Совет Европы, URL: https://www.coe.int/ru/web/about-us/values [дата обращения: 15.10.2019].

Цибранска-Костова – Мирчева 2012 – Цибранска-Костова, Марияна – Мирчева, Елка: Зайковски требник от XIV век. Изследване и текст. София: Издателство „Валентин Траянов", 2012. 384 с.

Цонев 1923 – Цонев, Беньо: Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. София: Държавна печатница, 1923. 552 с.

Чириков 1913 – Чириков, Евгений Николаевич: Поездка на Балканы. Заметки военного корреспондента. Москва: Московское книгоиздательство, 1913. 146 с.

Шемякин 2006 – Шемякин, Андрей Леонидович: Введение. In Шемякин, Андрей Леонидович (ред.): Русские о Сербии и сербах. Т. 1: Письма, статьи, мемуары. Санкт-Петербург: Алетейя, 2006, с. 5-14.

Шемякин 2011 – Шемякин, Андрей Леонидович: Русские очевидцы о специфике политического процесса в независимой Сербии (1878 – 1914). In Шемякин, Андрей Леонидович – Гришина, Ритта Петровна (ред.): Человек на Балканах глазами русских. Санкт-Петербург: Алетейя, 2011, с. 66-94.

Шемякин 2017 – Шемякин, Андрей Леонидович: Сербские сочинения П. А. Ровинского (первичное осмысление и перспективы исследования). In Славяноведение, 2017, № 3, с. 87-98.
Шнитер 2001 – Шнитер, Мария: Молитва и магия, София: УИ „Св. Кл. Охридски", 2001. 167 с.
Шохин 1998 – Шохин, Владимир: Классическая теория ценностей: предыстория, проблемы, результаты. In Альфа и Омега. №17-18, 1998. https://www.pravmir.ru/klassicheskaya-filosofiya-tsennostey/.
ЭССЯ – Трубачев, О.Н. (ред.): Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 7. Москва: Наука, 1980. 224 с.
Юдин 2001 – Юдин, Алексей: Персонифицированные болезни и способы борьбы с ними в народной культуре восточных славян. In Studia Litteraria Polono-Slavica. 6: Choroba, lek i zdrowie. SOW. Warszawa: 2001, s. 75-85.
Ягич 1871 – Ягич, Ватрослав: Исторія сербско-хорватской литературы, Казань: Унив. тип., 1871. 243 с.
Янин 1956 – Янин, Валентин Лаврентьевич: Денежно-весовые системы русского средневековья. Домонгольский период. Москва: Издательство Московского университета, 1956.

ATU 2004 – Uther, Hans-Jörg: The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson. 1-3. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2004.
Bartmiński 2016 – Bartmiński, Jerzy: Jazyk v kontextu kultury. Dvanáct statí z lublinské kognitivní lingvistiky. Praha : Karolinum, 2016.
Basilovits 1799 – Basilovits, Joannicius: Brevis notitia fundationis Theodori Koriatovits, olim Ducis de Munkacs, pro Religiosis Ruthenis Ordinis Sancti Basilii Magni, in monte Csernek ad Munkacs anno MCCCLX factae. Exhibens seriem Episcoporum Graeco-Catholicorum Munkacsiensium, cum proecipuis eorundem aliorumque Illustrium Virorum Gestis, e variis Diplomatibus, Decretisque Regiis, ac aliis Documentis authenticis potissimum concinnatam. Pars tertia. Cassoviae, 1799. 139 s.
Basilovits 1802 – Basilovits, Joannicius: Imago Vitae Monasticae. Cassoviae: Ellinger, 1802. 182 s.
Bdinski zbornik 1973 – Scharpe, Jan L. – Vyncke, Frans: Bdinski zbornik. Bruges: De Tempel, 1973. 446 p.
Bentchev 2012 – Bentchev, Ivan: Ikony anjelov. Obrazy nebeských poslov. Z nemeckej a ruskej predlohy knihy preložili a úvod k slovenskému vydaniu napísali Peter Žeňuch a Katarína Žeňuchová. Bratislava: Lúč, 2012. 256 s.
Berďajev 1995 – Berďajev, Nikolaj A.: Smysl dějin. Pokus o filosofii člověka a jeho osudu. Praha: Oikúmené, 1995.
Berger, 2008 – Berger, Rupert: Liturgický slovník. Preklad V. Konzal, J. Vokoun a Z. Lochovský. Praha: Vyšehrad, 2008.
Béringuier 1890 – Béringuier, Richard: Die Rolande Deutschlands. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn königliche Buchhandlung, 1890. 208 s.

Biegeleisen 1929 – Biegeleisen, Henryk: Lecznictwo ludu polskiego. Kraków: Polska akademja umiejętności, 1929. 408 s.

Blackmore 1998 – Blackmore, Susan: Imitation and the definition of a meme. In Journal of Memetics - Evolutionary Models of Information Transmission, 1998. Dostupné online: http://cfpm.org/jom-emit/1998/vol2/blackmore_s.html; [citované dňa 10.10.2019].

Bocánová 2013 – Bocánová, Martina: Symbolické zobrazovanie hranice v prozaickom folklóre na príklade slovenskej čarovnej rozprávky. In Ethnologia Actualis Slovaca. Revue pre výskum etnických spoločenstiev, 2013, roč. 13, č. 2, s. 8-21.

Bogdan 1985 – Bogdan, Ioan: Cronice inedite atingătoare de istoria Romînilor. Bucureşti, 1895. 204 s.

Cassianus 2007 – Cassianus, Jan: Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí: předmluva a knihy 1 – 4. Přel. O. Koupil, J. Pavlík, A. Vandrovec a J. Zdichynec. Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2007 [= Pietas benedictina 14]. xliv+92 s.

Crăciun 2003–2004 – Crăciun, Maria: Tolerance and Persecution. Political Authority and Religious Difference in Late Medieval Moldavia. In Colloquia. Journal of Central European History, № 10-11, 2003 – 2004, s. 5-58.

Červenák 1966 – Červenák, Juraj: Tradičný život Lišovana. Banská Bystrica: Stredoslovenské vydavateľstvo, 1966. 147 s.

Čižmář 1946 – Čižmář, Josef: Lidové lékařství v Československu. Brno: tiskl Melantrich A.S., 1946. 328 s.

Dähnert 1765 – Dähnert, Johann Carl: Sammlung gemeiner und besonderer Pommerscher und Rügischer Landes-Urkunden Gesetze, Privilegien, Verträge, Constitutionen und Ordnungen. Stralsund: Hieronymus Johann Struck, 1765. Dostupné online: http://www.digitale-bibliothek-mv.de/viewer/image/PPN788267752/5/]; citované dňa: 10. 10. 2019

Dähnert 1781 – Dähnert, Johann Carl: Platt-deutsches Wörter-Buch: nach der alten und neuen Pommerschen und Rügischen Mundart. Stralsund : Christian Lorenz Struck, 1781. 562 s. Dostupné online: https://books.google.de/books?id=0BwUAAAAQAAJ&pg=PA459&lpg=PA459&dq=Dat+föllt+up+n+heten+steen&source=bl&ots=RMixLwhmY-&sig=ACfU3U3ZOCaWo5pHSgURaZWcN0Ak1JdSxw&hl=sk&sa=X&ved=2ahUKEwiwv8Xp7K_kAhXQKVAKHezIAcgQ6AEwCnoECAkQAQ#v=onepage&q=Dat%20föllt%20up%20n%20heten%20steen&f=false; [citované dňa: 10. 10. 2019].

Deletant 1980 – Deletant, Dennis: Slavonic Letters in Moldavia, Walachia and Transylvania from the 10th to the 17th cc. In Slavonic and East European Review, vol. 58, N 1, 1980, s. 1-21.

Doruľa 1977 – Doruľa, Ján: Slováci v dejinách jazykových vzťahov. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1977.

Doruľa 2014 – Doruľa, Ján: Predstavy slovenských vzdelancov o jazyku a etnickej identite Slovákov v období národného obrodenia. In Doruľa, Ján (ed.): Historický význam a odkaz diela osobností slovenského národného obrodenia. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2014, s. 79-130.

„*Dingstätte*“ – In Digitales Wörterbuch der deutsches Sprache. Dostupné online: https://www.dwds.de/wb/Dingstätte; [citované dňa: 10. 10. 2019].
Duprat 1903 – Duprat, Guillaume-Léonce: Le mensonge. Étude de psychosociologie pathologique et normale. Paris: Félix Alcan, 1903. 190 p.
Dynda 2017 – Dynda, Jiří: Slovanské pohanství ve středověkých latinských pramenech. Praha: Scriptorium, 2017. 368 s.
Eliade 1998 – Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane vom Wesen des Religiösen. Frankfurt am Main : Insel Verlag, 1998. 189 s.
ĽĽKS – Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. Ved. red. kol. J. Botík, P. Slavkovský. Bratislava: Veda, 1995. T. 1. 484 s.
Foster 1965 – Foster, George: Peasant society and the image of limited good. In: Thomas, Debora: American Anthropologist. Arlington: Wiley, 1965, c. 293-315.
Freeman 1984 – Freeman James M.: Manners and Costoms in the Bible, 1984. Illinois: Bible Truth Publishers.com, 1984.
Gábor 2019 – Габор, Любомир: Отображение взаимосвязи некоторых веществ в фольклорных источниках. In Седакова, И. А. (отв. ред.) – Китанова, Мария – Женюк, Петер (ред.): Взгляд на славянскую аксиологию. Москва: Институт славяноведения РАН, 2019, s. 61-86.
Gadebusch 1777 – Gadebusch, Thomas: Matthäus von Normanns ... Wendisch-Rügianischer Landgebrauch: enen Handschriften. Stralsund, Lipsko, 1777.
Georgiade 1938 – Georgiade, Constantin: Originile magice ale minciunii şi geneza gândirii. Bucureşti: 1938. 294 p. Gheţie, Mareş 1974: Gheţie, Ion.
Golema 2013 – Golema, Martin: Predhistória literatúry u Slovanov. Banská Bystrica : FF UMB, 2013. 189 s.
Grümbke 1819 – Grümbke, Johann Jacob: Neue und genaue geographisch-statistisch-historische Darstellungen von der Insel und dem Fürstenthume Rügen: zur nähern und gründlichen Kenntniß dieses Landes, Band 2. Berlin: bei Reimer, 1819. 296 s. Dostupné online: https://books.google.de/books?id=UOFAAAAAcAAJ&pg=PA155&lpg=PA155&dq=was+bedeutet+Landgebrauch&source=bl&ots=p-B-SSdT3g&sig=ACfU3U38Ovd-oH9ahWDHw1PbMB5Bgn09bQ&hl=sk&sa=X&ved=2ahUKEwiuvaeCvpblAhUG6KQKHV08BwAQ6AEwCHoECAUQAQ#v=onepage&q=was%20bedeutet%20Landgebrauch&f=false; [citované dňa: 10. 10. 2019].
Haas 1903 – Haas, Alfred: Rügensche Sagen und Märchen. Stettin: Johs. Burmeister’s Buchhandlung, 1903. 228 s.
Haraksim 2000 – Haraksim, Ľudovít: „Zlatý vek“ biskupa A. Bačinského a obrodenské obdobie A. Duchnoviča – dve epochy dejín Rusínov. In Doruľa, Ján (ed.): Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodenia po súčasnosť. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, 2000, s. 10-36.
Holuby 1958 – Holuby Jozef Ľ.: Národopisné práce. Zost. a úvod napísal J. Mjartan. Bratislava: Vydavateľstvo SAV, 1958. 543 s.
Huptych 2005 – Huptych, Miroslav: Kdo pije vlčí mlíko aneb Jak se léčilo za starodávna. Léčebné návody, pověrečné léčení, čáry, zaříkávadla od XIV. století do XIX. století z mnohých knih vybrané. Texty vybral, uspořádal a ilustracemi doprovodil Miroslav Huptych. Praha: Argo, 2005. 244 s.

Ivanova 1996 – Ivanova, Svetlana: The divorce Between Zubaida Hatun and Esseid Osman Ağa. Women in the Eighteenth-Century Shari'a Court of Rumelia. In Women, the family and divorce low in Islamic History. Syracuse, 1996, p. 112-125.

Jahn 1999 – Jahn, Ulrich: Volkssagen aus Pommern und Rügen. Rostock: Temmen, 1999. 429 s.

Joudiou 2002 – Joudiou, Benoit: La réaction orthodoxe face aux étrangers dans les principautés roumaines au XVIe siècle. In Migrations et diasporas méditerranéennes X[e] – XVIe siècles. Balard, Michel et Ducellier, Allain (eds.), Paris, 2002, p. 240-249.

Jovanović 1735 – Jovanović, Vićentije: Pravila monašeskaja / Regulae Monasticae. Wien, 1735. 10+113 s.

Kałużniacki 1901 – Kałużniacki, Emil: Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375 – 1393). Wien, Carl Gerold's sohn.,1901. 450 p.

Kapełuś 1988 – Kapełuś, Helena: Księga bajek polskich. T. 1-2. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1989. 446+494 s.

Karčová 2014 – Karčová, Agáta: Jazykový obraz sveta – fenomén videnia a zraku a ich axiologický rozmer. In Ondrejovič, Slavomír – Satinská, Lucia – Vrábľová, Júlia (eds.): Štefan Peciar a moderná lexikografia. Zborník k 100. výročiu narodenia Štefana Peciara. Bratislava: Veda 2014, s. 224-248.

KKC – Katechizmus katolíckej cirkvi, dostupný na internete: http://www.katechizmus.sk/ [29.10.2019]

Kolbaba 2000 – Kolbaba, Tia: The Byzantine Lists. Errors of the Latins. Urbana: University of Illinois Press, 2000. 230 s.

Kollár 1953 – Kollár, Ján: Narodnie spievanky. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1953. D. I. 774 s.

Kott – Kott, František Št.: Česko-německý slovník zvláště grammaticko-fraseologický. D. 1-7. Praha: 1878-1893: http://kott.ujc.cas.cz.

Krajčovič 1974 – Krajčovič, Rudolf: Slovenčina a slovanské jazyky. Praslovanská genéza slovenčiny. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1974.

Künßberg 1936 – Künßberg, Eberhard von: Rechtliche Volkskunde. Halle/Saale : Max Niemeyer Verlag, 1936. 194 s.

Künßberg 1952 – Künßberg, Eberhard von: Rechtsbrauch und Kinderspiel. In Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften XXXVII. Heidelberg : Carl Winter, 1952. 74 s.

Kolbaba 2001 – Kolbaba, Tia: Byzantine Perceptions of Latin Religious "Errors": Themes and Changes from 850 to 1350. In The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World. Ed. by Laiou, Angeliki and Mottahedeh, Roy Parviz. Washington: Dumbarton Oaks, 2001, s. 117-143.

Lach 2010a – Lach, Milan: Il contributo di Giorgio Giovanniccio Bazilovič OSBM alla formazione monastica dei Basiliani dell'eparchia di Mukačevo. Košice: Dobrá kniha, 2010. 269 s.

Lach 2010b – Lach, Milan: Protoigumeno Giorgio Giovanniccio Bazilovič OSBM, il formatore dei basiliani nell'eparchia di Mukačevo tra XVIII e XIX secolo. In Folia Athanasiana, 2010, roč. 12, s. 63-76.

Lappenberg – Pertz 1868 – Lappenberg, Johann Martin – Pertz, Georg Heinrich (eds.): Helmoldi presbyteri Chronica Slavorum. Hannover: Impensis bibliopolii Hahniani, 1868. 220 s.
Léon-Dufour 1990 – Léon-Dufour, Xavier (ed.) et all.: Vocabulaire de théologie biblique. Paris: Les éditions du Cerf, 1969. Preklad do slovenského jazyka: Slovník biblickej teológie. Zagreb: Krščanska sadašnjost, 1990.
Lippmann 1922 – Lippmann, Walter. Public opinion. Dover Publications ING. Mineola, NY, 1922. 427 s.
LSJ – The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon < http://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/#eid=1&context=lsj > [10.10.2019].
Ługowska 1981 – Ługowska, Jolanta: Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury. Wroclaw: Zaklad Narodowy im. Ossolinskich 1981. 178 s.
Lüthi 1982 – Lüthi, Max: Cechy narracji w bajce ludowej. Preklad Kasjan, J. M. In Literatura Ludowa, 1982, č. 2, s. 63-69.
Machek 1957 – Machek, Václav: Etymologický slovník jazyka českého. Druhé, opravené a doplněné vydání. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1957.
Maisel 1992 – Maisel, Witold: Rechtsarchäologie Europas. Wien – Köln : Böhlau, 1992. 344 s.
Majer-Baranowska 1999 – Majer-Baranowska, Urszula: Żywa woda. In Bartmiński, Jerzy (ed.): Słownik stereotypów i symboli ludowych. T. 1, zoš. 2. Ziemia, woda, podziemie. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1999.
Marec 2011 – Marec, Jozef: Tradičné liečiteľstvo a ľudová mágia na horných Kysuciach. Martin: Vydavateľstvo Matice slovenskej, 2011. 400 s.
Mareş 2009 – Mareş, Alexandru: Pasaje obscure din Disputa lui Panaghiot Filozoful cu Azimit Papistaşul. In Per Teresa: Obiettivo Romania. Studi e ricerche in ricordo di Teresa Ferro. Forum Edizioni, 2009, s. 295-304.
Medvecký 1905 – Medvecký, Karol A.: Detva. Ružomberok: Tlačou kníhlačiarne K. Salvu, 1905. 244 s.
Mélinand 1902 – Mélinand, Camille: Psychologie du mensonge In La Revue, vol. XLI. Paris: 1902, p. 625-645.
Michálek (ed.) 2011 – Michálek, Ján a kol.: Gemer–Malohont. Národopisná monografia Martin: 2011. 514 s.
Miltenova 2018 – Miltenova, Anissava: South Slavonic Apocryphal Collections. Sofia: Iztok-Zapad, Institut za literatura, 2018. 328 s.
Mircea 2005 – Mircea, Ion Radu: Répertoire des manuscrits slaves en Roumanie. Auteurs byzantins et slaves, Sofia : BAN, 2005. 260 s.
Mjartan (ed.) 1974 – Mjartan, Ján (ed.): Horehronie. Bratislava: Veda, 1974. 370 s.
Möderndorfer 1964 – Möderndorfer, Vinko: Ljudska medicina pri Slovencih. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Institut za slovensko narodopisje, Gradivo za narodopisje Slovencev, 1964. 431 s.
Niebrzegowska 2000 – Niebrzegowska, Stanislawa*:* Drugi tom słownika tradycyjnej kultury Słowian: Slavjanskie drevnosti. Etnolingvističeskij slovar' pod obščej redakciej N.I. Tolstogo. Moskva 1999, «Mezdunarodnye

otnosenija», 704 s. In Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury / Red. J. Bartmiński. Lublin, 2000, s. 321-324.
Novotný 2012 – Novotný, Jíří: Mnišství na Blízkém východě. Krátký dějinný přehled. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2012. 360 s.
Olejník 1978 – Olejník, Ján: Ľud pod Tatrami. Martin, 1978. 295 s.
Other Middle Ages 2015 – Witnesses at the Margins of Medeival Society. Goodich, Michel (ed.). USA: University of Pensylvania, 2015. 288 s.
Otto 1998 – Otto, Rudolf: Posvátno. Praha: Vyšehrad, 1998.
Panaitescu – Mihail 2018 – Panaitescu, Petre – Mihail, Zamfira: Catalogul manuscriselor slavo-române şi slave din Biblioteca Academiei Române. Vol. 3, Partea I–A, Bucureşti, 2018. 503 s.
Pekar 1988 – Pekar, Athanasius: Monasticism in the Ukrainian Church. In Analecta OSBM, 1988, roč. XIII (XIX), č. 1-4, s. 378-386.
PG – Migne, Jaques Paul: Patrologiae cursus completus. Series graeca. T. 89. Paris. < https://books.google.bg/books?id=1oxV1dlsdrEC&redir_esc=y > [10.10.2019].
Polívka 1927 – Polívka, Jiří: Súpis slovenských rozprávok. 3. Turčiansky Svätý Martin: Matica slovenská, 1927. 497 s.
Polívka 1930 – Polívka, Jiří: Súpis slovenských rozprávok. 4. Turčiansky Svätý Martin: Matica slovenská, 1930. 558 s.
Popelková, 2012 – Popelková, Katarína: Čo je to sviatok v 21. storočí na Slovensku (poznámky k možnostiam etnologického výskumu). In Ethnologia Actualis Slovaca: revue pre výskum kultúr etnických spoločenstiev, 2012, roč. 12, č. 2, s. 8-28.
Propp 2008 – Propp, Vladimir Jakovlevič: Morfologie pohádky a jiné studie. Jinočany: Nakladatelství H&H, 2008. 400 s.
Prorok 2012 – Prorok, Katarzyna: Złoto. In Bartmiński, Jerzy – Niebrzegowska, Stanisława – Bielak, Agata (red.): Słownik stereotypów i symboli ludowych. Tom 1. Kosmos, cz. 3, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2012. 396 s.
Rescher 2005 – Rescher, Nicholas: Value Matters: Studies in Axiology. Frankfurt: Ontos Verlag, 2005. 140 p.
Rousseau 2003 – Rousseau, Jean-Jacques: Les rêveries du promeneur solitaire (1817). Éditions du groupe Ebooks libres et gratuits, 2003.
Schmidt 2002 – Schmidt, Ingrid: Götter, Mythen und Bräuche von der Insel Rügen. Rostock: Hinstorff, 2002. 152 s.
Schmidt 2012 – Schmidt, Ingrid: Rügener Steine erzählen. Kulturgeschichten von der Insel. Rostock : Hinstorff, 2012. 125 s.
Słupecki 1994 – Słupecki, Leszek Paweł: Slavonic Pagan Sanctuaries. Warszaw: IAE PAS, 1994. 260 s.
Stanček 2003 – Stanček, Ľubomír: Pastoračné dokumenty Jána Pavla II. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie: Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 2003. 254 s.

Stanislav 1978, 1987 – Stanislav, Ján: Staroslovienský jazyk 1. a 2. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1978 a 1987.

Stein und Bein schwören". In Deutsche Sprichwörter und Redewendungen im Sprachwandel. Online-Lexikon zur diachronen Phraseologie des Deutschen in neuhochdeutscher Zeit (OLdPhras). Dostupné online: https://www.oldphras.net/olui/result/Form_Ad0552_2/ [citované dňa: 10. 10. 2019].

Špidlík 1996 – Špidlík, Tomáš: Ruská idea – jiný pohled na člověka. Řím (1995), Velehrad : Křesťanská akademie, 1996.

Tăpkova-Zaimova – Miltenova 2011 – Tăpkova-Zaimova, Vasilka – Miltenova, Anisava: Historical and Apocaliptical Literature in Byzantium and Medieval Bulgaria. Sofia : Изток – Запад, 2011.

Thomson 1988 – Thomson, Frances: The Slavonic Translation of the Old Testament. In Interpretation of the Bible. Ljubljana – Sheffield : Sheffield Academic Press, 1988, p. 605-920.

Trzynadlowski 1955 – Trzynadlowski, Jan Józef: Racjonalizm baśni. In Trzynadlowski, Jan Józef (ed.): Studia literackie. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1955, s. 7-37.

Uram-Podtatranský 1908 – Uram-Podtatranský, Rehor: Bosorky či strigy. In Časopis Museálnej slovenskej spoločnosti. Roč. XI, č. 6. Turčiansky sv. Martin: 1908, s. 9-11, 24-29, 36-38.

USK 2019 – Šašerina, Svetlana: Dva uglianske rukopisy ponaučení a exempiel zo 17. storočia / Две углянские рукописи поучений и притч XVII века. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. VI. Bratislava: VEDA, vydavateľstvo SAV – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2019. 656 s.

Vaňková 2007 – Vaňková, Irena: Nádoba plná řeči (Člověk, řeč a přirozený svět). Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2007. 314 s.

Vassiliev 1893 – Vassiliev, Afanasii: Anecdota Graeco-Byzantina. Pars priora. Mosquae: Universitatis Caesareae, 1893 (Сборник памятников византийской литературы). 345 s.

Vrátný 1947 – Vrátný, Karel (ed.): Helmolda kněze Buzovského Slovanská kronika. Praha: Vyšehrad, 1947. 180 s.

Vyhlídal 1901 – Vyhlídal, Jan: Skřítek (skřotek, koltun) ve vlasech po názoru lidu českého ve Slezsku. In Český lid. X. Praha, 1901, s. 401-403.

Wilšinská 2016 – Wilšinská, Ľubomíra: La testimonianza della tradizione bizantino-slava in Slovacchia tratta dall'opera ascetica Imago Vitae Monasticae (Cassoviae, 1802) di Juraj Joannikij Bazilovič OSBM. In Slovak Studies. Rivista dell'Istituto Storico Slovacco di Roma, 2016, roč. 2, č. 1-2, s. 39-47.

Wilšinská 2017 – Wilšinská, Ľubomíra: Stret východnej a západnej teológie v diele Imago Vitae Monasticae (Cassoviae, 1802) od Juraja Joannikija Baziloviča OSBM. Teologicko-jazykové príklady. In Marinčák, Šimon – Žeňuch, Peter (eds.): Orientalia et Occidentalia. Vol 20. Medzikultúrne vzťahy východnej cirkvi s latinskou v Uhorsku do konca 18. storočia. Monotematický súbor štúdií. Košice – Bratislava: Centrum spirituality Východ-Západ Michala Lacka v Košiciach, vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty Trnavskej univerzity, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2017, s. 171-192.

Wilšinská 2019a – Wilšinská, Ľubomíra: O byzantsko-slovanskej monastickej tradícii na príklade latinskej literárnej tvorby Joannikija Juraja Baziloviča OSBM (1742 – 1821). In Žeňuch, Peter (ed): Pohľady do problematiky cyrilskej písomnej tradície na Slovensku. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Slovenský komitét slavistov, Veda, vydavateľstvo SAV, 2019, s. 125-133.

Wilšinská 2019b – Вилшинска, Любомира: Монашеская жизнь на рубеже латинскогои византийского славянства в перспективе его традиционных ценностей на примере литературного творчества Юрая Иоанникия Базиловича (Орден Святого Василия Великого) (1742 – 1821). In Седакова, Ирина Александровна – Китанова, Мария – Женюх, Петер: Взгляд на славянскую аксиологию. Москва: Институт славяноведения РАН, 2019, с. 122-140.

Yankah 1994 – Yankah, K.: Do proverbs contradict? Wise words. In Essays on the proverb. Ed. by W. Mieder. New York: 1994, p. 127-142.

Zadurska 2019 – Zadurska, Olga: Kaleki/Kalectwo. In Wróblewska, Violetta (red.): Słownik polskiej bajki ludowej, T. 1–3. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2019.

Zajonc – Zajonc, Juraj: Hostec. In Tradičná ľudová kultúra Slovenska slovom a obrazom. Elektronická encyklopédia: http: www.ludovakultura.sk/index.php?id=2451&no_cache=1&sword_list%5B%5D=hostec

Záturecký 2005 – Záturecký, Adolf Peter: Slovenské príslovia, porekadlá, úslovia a hádanky. Bratislava: Slovenský Tatran, 2005. 813 s. Dostupné na https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1434/Zaturecky_Slovenske-prislovia-porekadla-a-uslovia-Ludske-telo-jeho-potreby-choroba-a-smrt/18; [cit: 2019-10-12].

Zipes 2006 – Zipes, Jack: Why Fairy Tales Stick. The Evolution and Relevance of a Genre. New York: Routledge, 2006. 333 s.

Zonar – Rukopis Ms 106/16 uložený v Knižnici Debrecínskej univerzity Lajoša Košúta.

Žeňuch – Белякова – Найденова – Zubko – Marinčák 2018 – Žeňuch, Peter – Белякова, Елена В. – Найденова, Десислава – Zubko, Peter – Marinčák, Šimon: Užhorodský rukopisný Pseudozonar. Pravidlá mníšskeho a svetského života z prelomu 16.-17. storočia / Užgorodskij rukopisnyj Psevdozonar. Pravila monašeskoj i svetskoj žizni rubeža XVI-XVII vv. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae, V. Bratislava – Москва – София – Košice: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Slovenský komitét slavistov, VEDA, vydavateľstvo SAV, Institut rossijskoj istorii RAN, Kirilo-Metodievski naučen centăr BAN, Centrum spirituality Východ-Západ Michala Lacka, 2018.

Žeňuchová 2013 –. Žeňuchová, Katarina: Славянские древности. 1–5. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. акад. Н.И. Толстого. Москва: Международные отношения. 1995; 1999; 2004; 2009; 2012. In Slavica Slovaca, roč. 48, 2013, č. 1, s. 84-85.

Žeňuchová 2014 – Žeňuchová, Katarína: Zbierka ľudovej prózy Samuela Cambela. Prameň k výskumu rozprávačskej tradície na Slovensku. Bratislava:

Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Slovenský komitét slavistov, 2014. 464 s.

Žeňuchová – Китанова – Žeňuch 2017 – Žeňuchová, Katarína – Китанова, Мария – Žeňuch, Peter: Jazyk a kultúra v slovanských súvislostiach. Zo slovanskej etnolingvistiky. Bratislava – Sofia: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Институт за български език „Проф. Любомир Андрейчин“ при БАН, Slovenský komitét slavistov, Veľvyslanectvo Bulharskej republiky v Slovenskej republike, 2017.

http://chalcedon.edu/research/articles/the-right-to-lie/

Ирина А. Седакова – Peter Žeňuch – Мария Китанова et al.

Axiologický výskum slovanských jazykov
Axiological Investigation into the Slavic Languages

Slavistický ústav Jána Stanislava SAV
Институт славяноведения РАН
vo vydavateľstve / в издательстве VEDA, vydavateľstvo SAV

Prvé vydanie
Miesto vydania: Bratislava – Moskva
Rok vydania: 2019
Počet strán: 224

Technický redaktor: Martin Žeňuch
Návrh obálky: Mgr. art. Ľubo Michalko

ISBN SÚJS SAV (print) 978-80-89489-41-1
ISBN VEDA (print) 978-80-224-1796-9
ISBN SÚJS SAV (e-book) 978-80-89489-42-8
ISBN INSLAV RU (print) 978-57576-0434-3

DOI 10.31168/0434-3

Program ERA.Net.RUS Call 2018 (# 472–LED-SW; РФФИ № 18-512-76003; ДО 02/5 от 24.07.2018)
Linguistic and Ethnocultural Dynamics of Traditional and Non-traditional Values in the Slavic World