

Анастасия ПЕТРОВА

ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“, В. Търново

**СЕМАНТИКАТА КАТО КУЛТУРНА ЕДИНИЦА
(ТЕОЛОГО-ФИЛОСОФСКОТО СЪДЪРЖАНИЕ
НА ЛЕКСЕМАТА ДУША В ЙОАН-ЕКЗАРХОВИЯ ПРЕВОД
НА ШЕСТОДНЕВА И ПРОБЛЕМЪТ ЗА ФРАЗЕОЛОГИЧНАТА
СЕМАНТИКА)¹**

Anastasiya PETROVA

St. Cyril and St. Methodius University of Veliko Tarnovo

**SEMANTICS AS A CULTURAL UNIT
(THEOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL CONTENT
OF THE LEXEME ДУША IN THE TRANSLATION
OF THE *HEXAMERON* BY JOHN EXARCH AND THE PROBLEM
OF PHRASEOLOGICAL SEMANTICS)**

The present paper examines the semantics of the word ДУША as a basic theological and philosophical term in the translation of the *Hexameron* by Joan Ekzarh. This word expresses fundamental concepts in the field of Christian cosmogonical and anthropological ideas. Through its semantic structure and paradigmatic and syntagmatic relations the peculiarity of the conceptualization of the world in the Old-Bulgarian is found. It is an occasion for reflecting on the issue of the semantics of idioms with the component *soul* from different periods of the development of the lexical system.

Keywords: semantics, phraseological meaning, synchrony and diachrony.

Възприемането на културно-специфичните езикови единици е свързано с тълкуването на техния смисъл – процес, който по своята същност е вторична категоризация. Свообразието, което тези езикови средства проявяват в пространствено-времевите си вариации, е обяснимо с особеностите на лингвосъзидателното мислене, динамиката и изменчивостта в

¹ С благодарност към проф. Мария Спасова за предоставените материали, за полезните съвети и критичния анализ на този текст.

интерпретирането на фрагментите от видимия и от въображаемия свят. В резултатите от тези когнитивни процеси, обусловени от причини с извънезиков характер, се проявява духът на времето и ценностният статус на назованото. Те пораждат културно значими следствия.

Заради сложната обвързаност на културно маркираните единици с извънезиковата действителност „най-работещият“ подход към семантиката им е културно-семиотичният. Съвременната постановка на този проблем следва идеята на Е. Касирер, че човек организира своите чувства, мисли и поведение под ръководството на единна философия, която прави така, че зад всички човешки дейности (изкуство, мит, религия, речеве и мисловни процеси и др.) да изпъкне една и съща фундаментална структура, на фона на която те се възприемат като „вариации на една обща тема“ (Касирер 1993: 128–132, срв. и Еко 1993: 920–921). Значението на езиковия факт може да бъде дефинирано само като културна единица, силно зависима от времето и мястото на поява. С основание се отбелязва, че лингвокултурата е словестно-художествена форма на дейност, която позволява да се открие ролята на „естетико-символичната енергетика“ на езиковите знаци, ненаследствената (придобита) информация и духовните ценности на народа носител, „духовната същност на ценностно-смысловия континуум на човешкото битие“ (Алефиренко 2011: 23–24).

„Шестоднев“ в превод на Йоан Екзарх е знаменателен преславски книжовен паметник, определян като естественонаучна енциклопедия с разнообразни елементи на натурфилософия (Баранкова 1995: 198). Показателни за интереса към него и значимостта му за славянския свят са многобройните преписи², от които се извличат ценни сведения за историята на българския и руския език, за техния лексикален състав, за синонимията и полисемията като характерни черти на изграждащата се богословска лексика, за инвариантните елементи в преписите, които със сигурност могат да бъдат свързани с Йоан Екзарх. Особено важен за това изследване се оказва фактът, че в „Шестоднев“ е отразен пътят на формиране на основните понятия в областта на християнските космогонични и антропологични представи, системата от етични и естетически ценности, божественото право и философията. В него може да се проследи забележителният развой на езиковите единици от говоримата реч, „настрóили се“ към новите отвлечени понятия и поели функцията на единен инстру-

² Типологическата класификация на преписите на „Шестоднев“ в книгохранилищата на Москва и Петербург е направена от Г. Баранкова (Баранкова 1995: 198). Авторката регистрира: около 50 руски преписа от XIII – XVIII в.; най-стария български препис от 1263 г. (ГИМ, собр. Синодальное, № 345), издаден 1879 г.; сръбския препис от XV в. (ГИМ, собр. Синодальное, № 35). Нашето изследване е проведено върху последното издание – „Шестоднев Йоанна Екзарха Болгарского. Ранняя русская редакция“ (1998), подготвено от Г. С. Баранкова.

мент за наддиалектно писмено общуване и културен диалог. Текстът на „Шестоднев“, определян като компилативен богословско-философски паметник³, е отражение на светоусещането на своето време, но и оръдие за неговото обогатяване и развитие, културна основа за различни вариации в мисленето, поведението и речевото изразяване. Това го превръща в ценен извор за информация, свързана със славянобългарската езикова картина на света през IX – X в.

Шестото слово в „Шестоднев“, което привлече вниманието ни, съдържа описание на основни за средновековната менталност понятия, свързани с човешката природа. Думите, вербализирали тези значими концептуални структури, са част от многобройна група термини *substantiva concreta* и *substantiva abstracta*, като ангелъ, апостола, блажьньство, възплъщение, възкръсение, господъ, грѣхъ, доброта, евангелие, елѣи, жизнь, завѣтъ, законъ, икона, искушение, кръсть и др. Този важен лексикален пласт е все още недостатъчно проучен раздел на историческата лексикология на славянските езици, разположен на границата между логиката, езиковедството и философията.

Словата на Йоан Екзарх открояват няколко специални особености на теолого-философската лексика. Семантиката в този лексикален пласт носи отчетливите следи на времето и ценностната система на общността. До голяма степен това е свързано с факта, че религиозното познание е неразривно свързано с вярата, предполага емоционално отношение към божествената истина, приета и съпреживяна като откровение свише. Важен е също фактът, че става въпрос за думи с общоупотребим характер, а не специално създадена за определената цел лексика. Затова терминологичната им същност и функции не се конфронтират с проявите на полисемия. Усложнената семантична структура може да бъде изследвана като фрагмент от историческия процес, в който старобългарският език постепенно се утвърждава като език с висок културен престиж и отразява обогатения човешки и културен опит на носителите си. И накрая, семиотичният аспект в анализа открива културно обогатените ментални процеси в средновековното съзнание. Особено важно за изследване на семантиката е отбелязаното от В. Колесов, че реконструирането на терминологичните парадигми трябва да се проведе след установяване на принципите на класификационното членение в терминологията от това време. Така се изключва атомарността в работата и се налага възстановяване на семиотич-

³ Като първоизточници на „Шестоднев“ се определят хексамероните на Василий Велики и Севериан Гавалски. В него са преплетени различни философски постановки на Платон и Аристотел, както и превод на някои пасажии от съчинението на Теодорит Кирски "Лекуване на езическите болести".

ните основи на терминологизацията в средновековната езиково-понятийна система. В. Колесов дефинира два характерни принципа на богословската терминологична номинация през разглеждания период: 1) принцип на синкретизъм или неразчлененост на научното знание, т.е. контекстуална зависимост на терминологичното значение; 2) тринарна семиотична система с изградени еквивалентни и градуални опозиции между членовете⁴ (Колесов 1982: 150–175). Доказателство за основателността на направените изводи може да бъде съдържателният план на думата *душа* и семантично свързаните с нея *духъ*, *оумъ*, *разоумъ* и *сръдъце*, в които ясно се проявяват следите на концептуалния модел за устройство на света през IX – X в. Наличието на няколко наборни издания на текста на „Шестоднев“, богатият коментар на текстови особености в паралел с гръцкия текст и разработените към тях индекси с детайлно отразяване на лексикалната семантика и прагматика, представляват сериозна научна основа за размисли в различни насоки.

Неизползвана докрай възможност е диахронното изследване на културната обусловеност и функционално-семантичните особености на фразеологизми със символна мотивация, при които е от особена значимост отношението между буквалния и образния прочит в условията на културна договореност. Например формалното тъждество, което може да бъде открито между редица стари и нови фразеологизми с компоненти *душа*, *ум*, *сърце* и под., основателно отвежда до въпросите: Може ли да се говори за семантично тъждество, напр. между старобългарското (понататък стб.) *възъматн* [нзъматн] *душѣ* и *вземам душата* на някого, положитн на *сръдъцн* [своємъ] и *слагам си на сърце* нещо, *оумъ* си погочублю и *загубвам си ума*? Каква е причината да излязат от употреба устойчиви изрази като *слагатн въ сръдъцн* (*συμβάλλω ἐν τῇ καρδίᾳ*) ‘възприемам, приемам’?

Основателно се отбелязва, че метафоричната семантика на фразеологичния знак може да се оцени от два отделни аспекта. От една страна, принципите, в съответствие с които се извършва метафоричното проек-

⁴ Отбелязва се още, че този принцип се противопоставя на бинарното еквивалентно членение от елинистическата епоха и на принципа на приватните отношения между понятията в съвременната наука и действа като концептуален модел и основен философски и естетически закон през Средновековието. Категоризирането на понятията е върху основата на общ диференциален признак, проявен в различна степен при отделните членове. Терминологичното значение на всички елементи в богословската понятийна система е изградено върху принципа на степенно отдалечаващите се от Първообраза образи: на горните стъпала те притежават относителни спрямо Божеството положителни качествени определения (подобни подобия), а на долните – напълно чужд на божествената природа квалитет (неподобни подобия).

тиране, са регулярни и една част от семантиката е до определена степен предсказуема. Тази част успешно може да бъде изследвана с разработен вече инструментариум в рамките на теорията за концептуалната метафора (вж. напр. когнитивното моделиране на семантиката, предложено в Dobrovolskij, Piirainen 2005). От друга страна, съдържателният план на всеки знак е уникален заради влиянието на много допълнителни фактори (културен феномен, „етимологична памет“ на съответния лексикален компонент и др.). Очакват задълбочено проучване например единиците, които съдържат компонент културен символ, защото именно около него се съсредоточава смисловата „енергия“ на устойчивия израз.

В текстовете на Йоан Екзарх думата душа се употребява най-често с антропологичното значение ‘безплътно, безсмъртно активно начало на човешката природа, което съществува самостоятелно и независимо от тялото в отвъдния свят’. Но в колокация с епитета простъ (проста душа) думата функционира като теологическо понятие, придобило основния диференциален признак на Божествената природа, срв. бжѣство **просто** кѣсть 86б, но и душа оубо кѣсть соуцѣство жнво, **проста** н бесплѣтна 177а (Илиева 2013: 280). На принципа на степенно отдалечаващите се от Първообраза образи в семантичната структура на думата се развива преносното метонимично значение ‘жива твар’, напълно противоположно на трансцендентната действителност. Така думата душа „облича“ в словесна форма многомерната сложност на средновековния културен концепт ‘душа’. Важен е фактът, че старобългарският термин, предаващ основната за славяните представа за душата-дъх, е поставен срещу гръцките думи ψυχή или πνεῦμα, отразили същата индоевропейска представа за подвижната въздухообразна човешка душа⁵ (Крайенброк-Дукова 1988: 214, 218; МНМ 1: 414; Pokorny 1959: 270).

⁵ Близостта между тези думи се очертава на основата на асоциативното свързване на душата с дъх или пара: срв. праслав. **duša* < **duxъ* ‘повяване на вятъра’, ‘дъх, дишане’, ‘психичната страна на човека’, ‘безплътно същество’, ‘призрак’ (SRS 5: 84), ψυχή ‘дъх, дихание, душа, жизнена сила, живот’, ‘душа, отделена от тялото, дух, сянка в подземното царство’, ‘живо същество, личност, човек’, ‘душа като общо понятие за всички вътрешни (душевени) прояви и качества: ум, разсъдък, съзнание, мисли; дух, чувство, сърце, смелост, мъжество; желание, влечение, наклонност, подтик, копнеж, страстно желание, страст; апетит’ < ψύχω ‘духам’, ‘дишам’, πνεῦμα ‘духане, веене на вятър, въздух, газ; дъх, благоухание; пламтене на огъня; бликане на кръв; звук, вик, тон’, ‘дъх, дишане, пръхтене; въздъхване, въздишка’, до преносното’, ‘живот, дух, душа; мисъл, настроение, въодушевление; дух, ангел, демон’ < πνέω (ЛАЕГ 1134, СгрБР 655). За гръцката философска мисъл ψυχή е принципът на живота, свързан от съзнанието с диханието. Възприема се като общо понятие за всички душевни прояви и качества на човека. Ψυχή е това, което остава от човека след смъртта - призрак, сянка, лишена от разум и съзнание, която пребивава в пределите на Хадес като видимо, но безплътно подо-

Съдържателният план на словесния концепт ‘душа’ е в подчертана зависимост от парадигматичните връзки на думата *душа* в старобългарския език.

Семантичното отношение между *душа* и *духъ* е всъщност отражение на християнската концепция за душата. Тя е построена върху постулата на Аристотел за *разумната* и *неразумната* душа на човека. *Разумната* душа е безплътна духовна субстанция, дух, дъх (*ДѢХЪ БО ЕСТЬ* а не тѣло, *ЧЛ҃УА ДѢША* 213б). Тя е висша, нематериална, свръхестествена по произход и е присъща единствено на човека. В своето съвършенство тази човешка душа се родее с духовните същества. *Разумната* душа е дело на Бог, който създал първия човек като фигура от пръст и ѝ вдъхнал жизнено дихание (взѣмъ бо персть ѿ земли и създа чл҃ка. и въздохнуоу на лице емоу *ДѢХЪ ЖИВОТЕНЪ ТИ БЫСТЬ ЧЛ҃КЪ ВЪ ДѢШОУ ЖИВОУ*. да тѣмъ колицѣмъ боудеть чѣстнѣи чл҃кѣ. тѣмъ всѣмъ приложаше къ скотѣи дѣши. *ЧЛ҃ЧА БВ ДѢША. ВЪДОУНОВЕНА ТВОРЦЕМЪ*. а скотѣа, и птичѣа, плоть, и кровь есть 213а; прость бо и ходѣа зреть горѣ къ творцю таче *СВОИМЪ ВЪДОУНОВЕНІЕМЪ. ВЪЛАГАЕТЪ ЕМОУ ДШОУ*). Тази „вдъхната“ от Бога душа се различава от *неразумната*, примитивна и безсловесна душа, която носи виталността и сетивността на всички одушевени твари и е сътворена от началата на материята (*ѿ чѣтырьхъ вещей еже само къ себѣ сътронно* 212б). Заради своята телесност *неразумната* душа умира заедно с тялото.

Теологичното значение на думата *духъ* я обвързва с диференциалния признак на Божествената природа, Бог е Дух. В нея е вградена абсолютната степен на представата за живот, свобода, свръхразум, самосъз-

бие на някога съществувало тяло (Onians 1967, 155, цит. по Вяч. Иванов 1980: 111). Тази душа живее в човешкото тяло, но не се мисли за част от него до смъртта. Според У. Крайенброк-Дукова може да се предположи, че е съществувало не. **dhowsiā* към корена **dhews-* ‘духам, дишам’ (Крайенброк-Дукова 1988: 214, 218). Определянето на душата като нематериална е по-късно и е повлияно от по-нови религиозни представи. В гръцката понятийна система ψυχή е тясно свързана с θυμός, материална субстанция, родствена на кръвта, с действаща, чувстваща и мислеща природа. Той е веществото на живота, ефирното дихание на духа, което живее във фрѣνες, затова по метонимичен път θυμός често замества в текстовете фрѣνες. Смъртта или загубата на съзнание е загуба на θυμός. Творческият подход на Йоан Екзарх е в избора на преводен еквивалент и в проявената съдържаност, когато става дума за понятия, чужди за старобългарското културно пространство (срв. необичайно краткия коментар за фрѣνες „тъй наречения пояс, т.е. трупната преграда (диафрагмата), заето с мислите“, който за гръцката култура е символно натоварена лексема. Тя обаче е трудна за механично пренасяне и вграждане в друго културно пространство).

нание, воля, интуиция и чувственост. Една стъпка отдалечено от Първообраза е нейното значение ‘диференциален признак на безплътните твари (ангелите)’. В антропологичен план *духъ* означава най-висшата и най-разумната част на душата, безплътното и безсмъртно активно начало на човешката природа, сътворено по Божий образ и подобие, разпръснато по всички части на човешкото тяло. Думата е употребявана и за назоваване на детайл от физиологията - ‘дихание, дъх’ (Илиева 2013: 280). Стб. *духъ* предава смисловата стойност на гр. *πνοή* и *πνεῦμα*⁶. Заради онтологичната същност на душата в някои употреби *духъ* функционира като синоним на *душа* (срв. *Дхъ* же зовомаа *Дша* 214а, 4; *Дхъ* же зовъи *Дшо* 214 б, 11). Подобна „многоименност“ на понятието е специфична черта на старобългарската терминологична лексика. Тя е превърната в метод на средновековната теология „за изследване на един безкраен и принципно непознаваем обект“, в „начин за безконечно приближаване към недосежимото, недоизричане на неизречимото, недоизчерпване на неизчерпаемост“ (вж. по-разгърна аргументация у Илиева 2013: 280).

В средновековното съзнание *душата* е сложното и неделимо единство от вътрешния човешки свят, ръководно начало за менталността, поведението и емоциите на човека. Често появяващата се в текста колокация *разумна душа* пробужда предположението, че именно мисловността, а не чувствената природа стоят в центъра на концепта *душа* (срв. *Дхъ* же зовомаа *Дша*. *разоумичьное, и съмысленое естество*. 214 а; Чимъ то оубо бодеши прошелъ . или силоѡ бесловесноѡ . и скотънъа *Дша*. *Иже естъ смъртна кровь бо естъ . или бесплот’ноуѡ. ею же естъ н подба . н разоумнунъимн дѣиин н снѣмн. съмысленъа своа *Дша* и разоумич’нъа* 216б). Умът е изведен като най-важна част от тази изначално *разумна душа*. Той е орган на съзнателния живот на човека, на мисленето и познанието: *Дша* оубо естъ соущество живо, проста н бесплътна... не много въ себе *нмоуци оума*, нъ часть сенчстѣнши 177а (Илиева 2013: 349). Лексемата *оумъ* следва развойните процеси на гр. *νοῦς*, вербализирало първоначално античната представа за надличностната, дори безлична същност, кореспондираща с философското понятие за „световна концентрация на всички актове на съзнанието и

⁶ гр. *πνοή* и *πνεῦμα* ‘духане, веене на вятър, въздух, газ; дъх, благоухание; пламтене на огъня; бликане на кръв; звук, вик, тон‘; ‘дъх, дишане, пръхтене; въздъхване, въздишка‘; ‘живот, дух, душа; мисъл, настроение, въодушевление; дух, ангел, демон‘ (СгрБР 655).

мисленето⁷. Това е много различна от наложената по-късно чрез християнското учение представа за *ума*, характерна и за съвременното съзнание. Днес *умът* се смята за основна характеристика на човешката личност. Вяч. Иванов отбелязва, че думата *во ѱ* и контекстът, в който тя се употребява у Омир, свидетелстват, че мисълта е престанала да се осъзнава като ментална дейност и се възприема като „обмислен предмет“. Употребата ѝ предполага разбиране на конкретната ситуацията и способност да се ориентираш в нея, наличие на съзнание, снабдено с разум и способно да осъзнава само себе си. Думата маркира най-късния слой от Омировата лексика и очертава прехода от митопоетичното към рационалното мислене, характерно за по-късна епоха (Иванов 1980: 116–117). В Шесто слово на „Шестоднев“ на Йоан Екзарх човешкият ум е обяснен като антропологична същност – отражение на божествения ум и орган на мисленето, разбирането и насочването на човешкото знание: *да и дша его бесплотна соущи . и всю мзисль . н разумъ . оужнчство нмоушн въ горьнїи тварн . рькышн възше нбсз . нже есть оустроена . тоже дфанїи бесплотнzymн въземлетъ сн оумъ . н тамо възходнтъ*. 216а. Като сияние на Божественото, този *ум-душа* (*оумъ съ и дша*) живее в тялото като негов *дом* (*храмъ*)⁸ и чрез дейс-

⁷ Понятието за ‘ум’ има интересна съдба от първата му употреба от Анаксагор като название на всеобщия принцип на оформянето и реда по отношение безформената материя, през Платон и Аристотел като име за формата на всички форми, която се намира във вечно самосъзерцание, до времето на неоплатониците, които го осмислят като особен род свръхсетивно битие, което придава определена форма и смисъл на целия свят. В материалистичната представа *воѱ* е съвкупност от законите на природата или техен източник, който философите си представяли в сетивно-материална форма и го поставяли в ролята на принцип на точността срещу неясните сетивни усещания, които внасят объркване и безредие в познанието. Т. Илиева, която проследява движението на тези представи, посочва интересния факт, че понятието ‘ум’ не е познато в Свещеното Писание на Стария Завет, а в Новия Завет се среща само три пъти. В ап. Павловите послания терминът прониква вероятно от Аристотел или стоическата антропология (Илиева 2013б: 118).

⁸ Текстът на няколко места описва картина, напомняща удивително въображаемия образ (мотивационно-образния компонент) в значението на редица съвременни балкански фразеологизми, които вероятно са съхранили в профаниран вид старата представа за главата-дом на ума, срв. само бълг. *липсва ми едната дъска*, *ексик ми е едната дъска в главата*, *исик’ му са дѳските*, *исик’ му са пѳикине* диал. ‘безумен, луд, ненормален съм’; *хлопа ми едната <дъска>*, *нещо ми мърда (хлопа)* ‘не съм напълно нормален, побъркан съм, малоумен съм’; алб. *i kanë ikur dërrasat* ‘отидоха му дъските’, ‘полудял е’, *i krisi një dërrasë* ‘спукала му се една дъска’, ‘като луд е’, *i mungon një dërrasë* ‘липсва му една дъска’, ‘не е с всички си ум’; рум. *a-i lipsi cuiva o doagă* ‘липсва му дъската’, ‘ненормален, побъркан, безумен съм’; срхр. *nedostaje komu treća daska*. ‘не му достига третата дъска’, ‘ненормален, побъркан, безумен съм’ (Петрова 2014: 202).

твията и силите на *разумната душа* се възнеса към Бога: да како оубо оумъ съ и дша . въ бернь нѣмъ семъ тѣлеси сѣи привазанъ . и храмъ надъ собож имѣа покровъ . и надъ тѣмъ пакы въздохъ, и фнръ . и нѣса вса . и тамо мѣслѣ . възыдешн къ боу невнднмому . како лн тн сквозѣ храмъ пролѣтѣ оумъ, и всю тоу възкосъ, и нѣса. скорѣе мъженѣа оубѣаго прелетѣвъ тамо възсъ . не ставаса ничесомъ⁹. 216а, 216б.

Еманация на свободната и безтелесна *душа*, безплътният *ум*⁹ може да бъде навсякъде. Бързо и независимо от разстоянието като „душевно око“ гледа красотата и реда на творението и непосредствено прониква в природата на нещата, за да достигне истината.

Умът е подпомогнат от *разсъдъка*, „вътрешното размишление на самата душа, което изкарва наяве издирващата и мислеща душевна сила“. *Разсъдъкът* е „по-смыслената деятелна сила“ (якоже двѣ точѣи члѣа дша силѣ черъствѣи естѣ. *размыслъ съмышлѣа естѣ*. 238б), която извършва анализ и синтез и намира „гърсените еднородни неща“.

В описанието на човешкото тяло в „Шестоднев“ думата *сръдъце* присъства само като название на телесен орган с важна роля за кръвообращението и общата физиология на човека. Но в терминологичния речник на Т. Илиева по Йоан-Екзарховия превод на „Богословие“ от Йоан Дамаскин *сръдъце* е посочена с антропологическото значение ‘орган на човешките чувства, център на вътрешния живот на човека’ (Илиева 2013: 337). Изразите с различна устойчивост в литературата от този период го характеризират по-скоро като орган на човешките чувства, център на вътрешния живот на човека, който е белязан от Бога, срв. колокацията съ *простомъ сръдъцемъ* (ἐν ἀπλότητι καρδίας) ‘чистосърдечно, с открито сърце’, в която употребата на определението не е случайна, а е в ролята на теологическо понятие за диференциалния признак на Божествената природа. В старобългарските текстове понятието ‘сърце’ е тясно свързано с понятията ‘душа’ и ‘дух’. Особено в богословските текстове тази дума никога не се употребява в чисто телесен, материален смисъл, а като средище на човешката ментална и чувствена природа, срв. колокациите съ

⁹ опозиция *плътски очи - безплътен ум* се поддържа на много места в текста (вж. *вчи-ма плотьныма вѣдѣа*. и *оумомъ бесплотнымъ* домы шлѣа 208а), тя е част от по-общата опозиция *душа – тяло*.

сръдъце в СР, които изразяват: идеята за пълна отдаденост на едно дело: *всѣмъ сръдъцѣмъ* (ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ, ἐξ ὅλης τῆς καρδίας) ‘от все сърце, с цялата си душа, усърдно, предано’; *отъ всего сръдъца* (γνησίως) ‘от все сърце, с цялата си душа, усърдно’; *положити сръдъце свое въ что* (τὴν καρδίαν μου τίθεμαι εἰς τι) ‘обърна внимание’; идеята за сърцето като вместилище за течността-емоция: *положити на сръдъци* [своемъ] (τίθειμι [τίθεμαι] ἐν τῇ καρδίᾳ μου) ‘сложва си на сърцето; поддам се на някаква мисъл, грижа; сълагатъ въ сръдъци (συμβάλλω ἐν τῇ καρδίᾳ) ‘възприемам, приемам; слагам на сърце’; *изнати сръдъце* [свое] (ἐκχέω τὴν καρδίαν ἐμαυτοῦ) ‘разкрия, излея сърцето си; искрен съм’; *просъпатъ сръдъце свое* (τὴν καρδίαν μου ἐκχέω) ‘излея, открия сърцето си’¹⁰.

В средновековните представи *душата* и *сърцето* се намират в ясно очертана семантична и функционална опозиция. *Душата* е осмислена като мисловния център, предопределящ разумната природа на човека. *Умът/разумът* и *размисълът/разсъдъкът* са нейната най-важна част. А *сърцето* в тази строго организирана понятийна система е орган, свързан с ръководството на емоционалния живот и спазването на основните нравствени и етични принципи.

Структурата на разгледания отрязък от семантичното поле демонстрира различна от съвременната концептуализация на света. Настъпили са промени, които засягат силно предметно-понятийната отнесеност на езиковите знаци, съпътстващите употребата ѝ асоциативно-образни комплекси и парадигматичните отношения на думата с другите компоненти в парадигмата (*дух, ум/разум, размисъл, сърце* и др.). Съвременната лексема *душа* има усложнена семантична структура на. Днес думата душа има много семантични разклонения, които дават нов облик на семантичното цяло. Едно от тях представлява употребата в значение ‘главен вдъхновител, организатор на нещо, централна личност някъде’. Положителната конотация на думата е проявена в разговорната употреба като неизменяемо прилагателно в значение ‘мек’ (*душа хляб*) и ‘добър’ (*душа човек*). Душата е истинската същност на човека, затова със съгласувано определение думата *душа* образува колокации за означаване на най-характерните черти в характера на някого, неговата същност (*дребна душа, добра душа* и под.), а колокацията *с душа / без душа* (само ед.ч.) носи значението ‘с или без вдъхновение, чувство, вживяване в нещо’ (РБЕ 4: 492–499). Днес думата пази бледи следи от старата семантика – само в

¹⁰ Разработвана е в много когнитивни изследвания, проучващи метафоризацията на емоциите в различни езици (вж. повече в Петрова 2003).

съхраненото във връзка с религиозните представи за душата значение ‘безплътното и безсмъртно начало на човека, което обитава тялото, вдъхва му живот и го напуска след смъртта; дух’ и все още живото в разговорна реч метонимично значение ‘човек, живо същество, твар’. Образността, разкрита в словообразователната основа на производната дума *един-о-душ-н-о*, също може да бъде определена като диахронна следа. Чрез избледнялата си образност тя съхранява идеята на стб. *ἑδννῶν δούσην* с установеното скрито сходство между представата за пълно съгласие между много хора при вземането на решение и въображаемото сливане на душите им в една душа, постигнала истината (срв. и стгр. *ὄμο-ψύχως*).

Основното съвременно значение на *душа* я свързва с дълбоката вътрешна същност на човека, с неговото съзнание, мислене и чувства, а в преносна употреба – изобщо с признаците за живот, жизнена сила. Във фразеологичната картина на света обаче повечето фразеологизми с компонент *душа* налагат усещането за обвързване преди всичко с емоционалния свят на човека¹¹, срв.: *продавам си душата (на дявола)* ‘непочтен, нечестен съм, в услуга на някой съм с цел да получа облаги’; *до дъното на душата си* ‘дълбоко, в много голяма степен’, *от душа, от (цялото си) сърце и душа* ‘всеотдайно, себеотрицателно’, *напълвам душата* на някого разг. ‘доставям извънредно голямо удоволствие на някого’ и др. В сферата на емоциите *душа* и *сърце* често функционират като синоними, срв.: *свива ми се душата (сърцето)* ‘намирам се в притеснено, потиснато състояние, в тревога’, *камък ми тежи на душата (сърцето)* ‘изпитвам мъка, скръб’, *олеква ми на душата (сърцето)* ‘почувствам облекчение, освобождавам се от някаква грижа, мъка, неприятност’, *лежи ми на сърцето (душата)* разг. ‘измъчвам се, безпокоя се, тревожа се’, ‘обичам някого, влюбен съм в него, искам го’, ‘силно желая нещо’ и др.

В съвременната представа за *душата* отсъства идеята за обвързаност с *ума*. Думата *ум* днес вербализира само антропологичното понятие за менталната способност на човека – да разсъждава, да познава, да помни. Преобладават устойчивите изрази с компонент *ум*, които го локализируют в главата. Напускането на главата-дом от *ума* е образното представяне на идеята за глупост: *вземам ума* на някого разг. ‘очаровам, грабвам’, ‘уплашвам, стряскам, сепвам’, *губя ума и дума* разг. ‘силно се смущавам,

¹¹ Все пак вж. и разг. *давам душа* на нещо ‘вдъхвам живот’, *нося душа под наем* разг. ‘много слаб, много болнав съм’, *кривя си душата* разг. ‘говоря неистини, преиначавам истината’ и др., запазили идеята за *душата* като основен принцип на живота и човешкото съществуване.

обърквам се⁴, нямам ум, нямам ум за една пара (пет пари), нямам мозък в главата (кратуната) ‘глупав съм’ и др. Умът е противопоставен отчетливо на чувствената страна на човека и по никакъв начин не е свързан с представата за душата. В съвременното семантично пространство душа и ум си поделят строго емоционалната и менталната сфера. Възниква въпросът: могат ли да бъдат определени като пълни еквиваленти фразеологизмите с компонент ум или душа в старобългарския текст и днес? Дали образът на ума, който авторът на стария текст загубва, като се дива на чудесата, и умът, който лети на крила¹², е същият ум, за когото мисли и съвременният носител на езика, когато употребява устойчивия израз ума ми хвърчи (някъде), загубих си ума, полет на ума/мисълта и под.?

Мисленото сравнение на съвременните изрази със словесния концепт и мотивационно-образния му „ореол“ в текста на Йоан Екзарх налага впечатлението за постепенно изместване на интерпретативните (асоциативно-образните) връзки. Това става видимо при разглеждане на езиковите факти в културно-семиотичен план. В разказа за летежа на ума във висините се извършва отъждествяване на две същности (мисленото и полета, ума и птицата). Разбира се, това отъждествяване се възприема от средновековното съзнание като иновация след пълно преустройство в смисъла, но се основава върху конкретни образи. Метафоричното понятие възниква като форма на образа, по думите на О. Фрейденберг “неговата отвлеченост заключва в себе си още неотхвърлената конкретност” (Фрейденберг 1978: 180–181). Съвременната метафора е изградена върху понятие, родено от отвлеченото абстрактно мислене. Съвременният метафоричен механизъм има различен вид, защото миналото тъждество постепенно се е трансформирало в илюзорно (в скрито подобие) и се е осъществила косвена денотация. Реконструирането на старата семантика разкрива първата стъпка в метафоричния процес, т.е. диахронията на езиковото явление. Става видим фактът, че в основата на двете метафори, стара и съвременна, прозират два различни типа светоусещане. В подобни случаи става въпрос не просто за механично пренесена през вековете семантика или за “остатъци от предишни концептуално-езикови системи или емотивни “добавки” към безстрастен концептуален модел на реал-

¹² Срв. извадката от Шесто слово на „Шестоднев“: и оумъ си акъ погубяю чюдася. и не домъшляю са. въ коль малъ тѣлъ толнка мысль. въындыщн всю земаю. и въше нѣсѣ въздыдщн. где ан естъ привязанъ оумъ тѣ. како ан нзыды не тѣла прондѣ. кровы насобъа. прондетъ въздохъ. и облакы мннетъ. блнце и мць. и вса полсы. и звѣсды. ефиръ же н вса нѣса. и въ томъ часѣ пакы въ тѣлъ са своемъ вбрещетъ. кыма крпаома възлѣтѣ. кымъ ан поуѣтъ прилетѣ. не могу нсѣдѣтѣ. (208a, 208b).

ността” (Телия 1988: 177). Вербализираното старо знание е послужило само като материал при формирането на новите понятия и многократно е преработено от човешкото съзнание. Следователно, при единици, които принадлежат на различни времеви отрязъци, не може да се очаква семантично тъждество. Дълбоките различия, скрити в образно-асоциативните комплекси на тези единици, са свързани с различни езикови картини на света и структури от човешко знание. Вътрешната форма на фразеологизма е зоната за контакт на синхронните и диахронните елементи в семантиката. Този мотивационно-образен компонент на значението е своеобразна „деривационна памет” за източниците на лингвосемиозиса (Самигуллина 2009: 113). С други думи, вътрешната форма на изразите с компонент *душа* или *ум* действа като когнитивна схема, която организира структурата от знания, натрупани в самопознанието и взаимодействието със света и „насочва“ съзнанието как да мисли за *душата* или за *ума* (напр. като за невидима материя, подвижна, независима от тялото и т.н.). Остава обаче един пласт в семантиката, който варира и като „когнитивен запас” се запълва във всеки времеви срез чрез привличане на различни асоциативно-образни средства. Чрез различна интерпретация смисълът се „достроява” интуитивно според съвременната картина на света и нейната културна специфика. При интерпретация говорещият използва знанието, с което разполага днес, а компонентът *душа* или *ум* играе ролята на „промеждутъчно звено” между активираният старото знание и вече забравената информация. Особено в случая е, че подобни компоненти акумулират в себе си знания за определени стереотипи от миналото, но съзнанието днес не активира тази забравена вече информация (Феоктистова 1999: 175–178).

Езиковото значение на единици като възматн *душѣ*, положитн на сръдъци [своѣмъ], оумъ си погоублю и техните съответници днес *вземам душата* на някого, *слагам си на сърце* нещо, *загубвам си ума* и др., в този смисъл, е силно подвижен, гъвкав и адаптивен феномен, колебаещ се в пространството и времето набор от ментални структури. Вариативността е свързана с факта, че типът културно значимо осмисляне и преосмисляне на различни реални или умозрителни същности (като концептите за ‘душа’, ‘съдба’, ‘ум’, ‘емоции’ и под.) зависи от доминиращите културни постановки и пространствено-времеви форми на световещането, характерни за колективното езиково съзнание.

Литература

- Алефиренко 2011: Н. Алефиренко. Лингвокултурална природа менталности. – <http://publishing-vak.ru/file/archive-philology-2011-1/2-alefirenko.pdf>. [N. Alefirenko. Lingvokul'tural'naya priroda mental'nosti.]
- Баранкова 1995: Г. Баранкова. „Шестоднев“ Йоанна Екзарха болгарского на Руси. – В: Преславска книжовна школа, т. 1, 1995, 198–210. [G. Barankova. „Shestodnev“ Yoanna Ekzarkha bolgarskogo na Rusi. – V: Preslavska knizhovna shkola, t. 1, 1995, 198–210.]
- Бъчваров, Пейчев 1981: М. Бъчваров, Б. Пейчев. „Шестодневът“ на Йоан Екзарх Български (светоглед и етика). Встъпителна студия. София, Наука и изкуство. 1981, 5–37. [M. Bachvarov, B. Peychev. „Shestodnevът“ на Yoan Ekzarh Balgarski (svetogled i etika). Vstapitelna studiya. Sofiya, Nauka i izkustvo. 1981, 5–37.]
- Еко 1993: У. Еко. Семиотика и философия на езика. Наука и изкуство. София, 1993. [U. Eko. Semiotika i filosofiya na ezika. Nauka i izkustvo. Sofiya, 1993.]
- Иванов 1980: Иванов, В. Структура гомеровских текстов, описывающих психические состояния. – В: Структура текста. Москва, 1980, 81. [Ivanov, V. Struktura gomerovskih tekstov, opisayvayushtih psichicheskie sostoyaniya. – V: Struktura teksta. Moskva, 1980, 81.]
- Иванова-Мирчева 1959: Д. Иванова-Мирчева. Преносно значение на думата и преносимост на зна-чението. – Известия на Института по български език, VI, 1959, 3–37. [D. Ivanova-Mircheva. Prenosno znachenie na dumata i prenosimost na zna-chenieto. – Izvestiya na Instituta po balgarski ezik, VI, 1959, 3–37.]
- Иванова-Мирчева 1984: Д. Иванова-Мирчева. Наблюдения върху лексиката на класическите старобългарски паметници. – БЕ 1984, 6, 489–499. [D. Ivanova-Mircheva. Nablyudeniya varhu leksikata na klasicheskite starobalgarski pametnitsi. – BE 1984, 6, 489–499.]
- Иванова-Мирчева 1987: Д. Иванова-Мирчева. За думите-термини в старобългарски. – Български език, 1987, 18–22. [D. Ivanova-Mircheva. Za dumite-termini v starobalgarski. – Balgarski ezik, 1987, 18–22.]
- Иванова-Мирчева 1995: Д. Мирчева. Научната проблематика, свързана с Йоан Екзарх и неговото творчество. – В: Преславска книжовна школа. Т. 1. С., 1995, 226–245, ел. версия <http://preslav.shu.bg/webs/Deinost/archive/TOM1/D.Ivanova-Mircheva.pdf>. [D. Mircheva. Nauchnata problematika, svarzana s Yoan Ekzarh i negovoto tvorchestvo.]
- Илиева 2013: Т. Илиева. Терминологичната лексика в Йоан-Екзарховия превод на «De fide orthodoxa». София, 2013. [T. Pieva. Terminologichnata leksika v Yoan-Ekzarhoviya prevod na «De fide orthodoxa». Sofiya, 2013.]
- Касирер 1993: Е. Касирер. Човекът и културата. – В: Идеи в културологията. София, 1993, 120–142. [E. Kasirer. Chovekat i kulturata. – V: Idei v kulturologiyata. Sofiya, 1993, 120–142.]

- Колесов 1982: В. Колесов. Семиотические основы терминологизации в древнеболгарском ли-тературном языке (по переводам Иоанна Экзарха Болгарского. – В: Първи Международен конгрес по българистика. София, 23 май – 3 юни 1981. Доклади. Симпозиум кирилometодиевистика и старобългаристика. С., 1982, 150–175. [V. Kolesov. Semioticheskie osnovay terminologizatsii v drevnebolgarskom li-teraturnom yazayke (po perevodam Ioanna Ekzarha Bolgarskago. – V: Parvi Mezhdunaroden kongres po balgaristika. Sofiya, 23 may – 3 yuni 1981. Dokladi. Simpozium kirilometodievistika i starobalgaristika. S., 1982, 150–175.]
- Петрова 2003: А. Петрова. Езиковата метафора и балканската картина на света. Велико Търново, Издателство „Фабер“, 2003. [A. Petrova. Ezikovata metafora i balkanskata kartina na sveta. Veliko Tarnovo, Izdatelstvo „Faber“, 2003.]
- Петрова 2014: А. Петрова. Фразеологията на балканските езици. Проблеми и перспективи на съпоставителното изследване. Пловдив, Издателство „Астарт“, 2014. [A. Petrova. Frazheologiyata na balkanskite ezitsi. Problemi i perspektivi na sapostavitelnoto izsledvane. Plovdiv, Izdatelstvo „Astarta“, 2014.]
- РБЕ: Речник на българския език. София, 1977–1995, т. 1–8. [Rechnik na balgarskiya ezik. Sofiya, 1977–1995, t. 1–8.]
- Самигуллина 2009: А. С. Самигуллина. „Скрытая память“ слова (на примере метафорических номинаций). – В: Вопросы языкознания, 2009, № 4, 110–118. [A. S. Samigullina. „Skraytayaya pamyaty“ slova (na primere metaforicheskikh nominatsiy). – V: Voprosay yazaykoznaninya, 2009, № 4, 110–118.]
- СГБР: Средновековен гръцко-български речник - <https://emedievalia.unisofia.bg/moodle/mod/data/view.php?d=39&advanced=0&paging&page=764>. [Srednovekoven gratsko-balgarski rechnik]
- СР: Старобългарски речник. Т. I, 1999. София, Валентин Траянов; Т. II, 2009. (дигитална XML версия) - http://histdict.uni-sofia.bg/oldbgdict/oldbg_search/. [Starobalgarski rechnik. T. I, 1999. Sofiya, Valentin Trayanov; T. II, 2009.]
- Телия 1988: В. Н. Телия. Метафоризация и ее роль в создании языковой картины мира. – В: Роль меловеческого фактора в языке. Язык и картина мира. Москва, 1988, Наука. [V. N. Teliya. Metaforizatsiya i ee roly v sozdaniy yazaykovoy kartinau mira. – V: Roly melovecheskogo faktora v yazayke. Yazayk i kartina mira. Moskva, 1988, Nauka.]
- Феоктистова 1999: А. Б. Феоктистова. Культурно значимая роль внутренней формы идиом с позиций когитологии. – В: Фразеология в контексте культуры, Москва, *Studia philological*, 1999, 174–180. [A. B. Feoktistova. Kulyturno znachimaya roly vnutrenney formay idiom s pozitsiy kogitologii. – V: Frazheologiya v kontekste kulyturay, Moskva, *Studia philological*, 1999, 174–180.]
- Фрейденберг 1978: О. Фрейденберг. Миф и литература древности. Москва, Наука, 1978. [O. Freydenberg. Mif i literatura drevnosti. Moskva, Nauka, 1978.]

- Христов 2014: И. Христов. Гръцко-славянски лексикални паралели във философските глави от Симеоновия сборник и Извор на знанието. – В: Св. Йоан Дамаскин, Извор на знанието, т. 1, Изток-Запад: София 2014, 335–380. [I. Hristov. Gratsko-slavyanski leksikalni paraleli vav filosofskite glavi ot Simeonoviya sbornik i Izvor na znaniето. – V: Sv. Yoan Damaskin, Izvor na znaniето, t. 1, Iztok-Zapad: Sofiya 2014, 335–380.]
- Шестоднев 1998: Шестоднев Йоанна Экзарха Болгарского. Ранняя русская редакция. Подготовлено от Г. С. Баранкова – Москва: Издательство „Индрик“, 1998. [Shestodnev Yoanna Ekzarha Bolgarskogo. Rannaya russkaya redaktsiya. Podgotveno ot G. S. Barankova – Moskva: Izdatelystvo „Indrik“, 1998.]
- Шестоднев 1879: Шестоднев, составленный Йоанном Экзархом Болгарским, по хартейному списку Московской Синодальной библиотеки. – Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском Университете. (подъ зав. А. Н. Попова). Москва, 1879, книга 3. [Shestodnev, sostavlennoу Yoannom Ekzarhom Bolgarskim, po harateynomu spisku Moskovskoy Sinodalnoy biblioteki. – Chteniya v Imperatorskom Obshtestve istorii i drevnostey rossiyskih pri Moskovskom Universitete. (poda zav. A. N. Popova). Moskva, 1879, kniga 3.]
- Aitzetmüller 1958–1975: Aitzetmüller, R. Das Hexaameron des Exarchen Johannes. Bd. 1–7. Graz.
- Dobrovolskij, Piirainen 2005: D. O. Dobrovolskij, E. Piirainen. Figurative Language: Cross-Cultural and Cross-Linguistic Perspectives. Current Research in the Semantic-Pragmatic Interface. 2005, Vol.13. Amsterdam: Elsevier.
- Pokorny 1959: J. Pokorny. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, Bern 1959.
- SRS: Słownik prasłowiański. Red. F. Sławski, t.1-5, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, 1974–1984.
- ЛАЕГ: Σταματάκου 1994: Ι. Σταματάκου. Λεξικόν της αρχαίας ελληνικής γλώσσης. Αθήνα, 1994.