

ИВАН МАРЧЕВСКИ (Велико Търново)

ЛЕКСИКАЛНО-ГЕНЕТИЧЕН АНАЛИЗ НА КЛАСИЧЕСКИТЕ ИЗВОРИ НА ИСИХАСТИТЕ, ОТРАЗЕНИ В СТАРОБЪЛГАРСКИ ПРЕВОД

(ВЪРХУ ПРИМЕРА ОТ ПАТРИСТИЧНИТЕ ПРЕОБРАЖЕНСКИ СЛОВА И ЕКЗЕГЕЗИ)

I. Въведение.

Работата върху неотпечатаните извори се отличава от публикуваните по това, че първите имат много непознати страни, които могат да бъдат текстуални и лексикални¹, т. е. идейно-лингвистични. Освен това текстовете могат да бъдат и трудни за атрибуцията с проблеми от различен характер.

В Рилския панегирик има осем слова за Преображение Господне, които не са били обект на какъвто и да било анализ. Затова в началото искам да направя предварителни бележки относно верификацията на словата.

Първият по ред автор е св. *Йоан Дамаскин* (ок. 650—754 г.), който в своята омилия разглежда Преображението христологически и типологически, подобно на отците, които го предшестват. Гръцкият текст² на словото му не се оспорва от патрологичната текстология и с това значително се опростява идентификацията на славянския текст (лл. ѣмг-ѣмѣ v), който не дава почти никакви отклонения спрямо оригинала. Самият превод почти съвпада, което води до два извода: гръцкият архетип е добре запазен; нашият преводач е знаел да превежда отлично.

Второто произведение е на св. *Анастасий Синаит* (поч. 686 г.), монах от Синай. Словото със сигурност е верифицирано от издателя си³. Славянският текст също не е предизвикал съмнения през вековете и има устойчива традиция⁴.

Св. *Андрей*, архиепископ *Критски* (650—720 г.), в своето слово⁵ особено подчертава нравствените и духовните аспекти на преображението. Верификацията на словото му е безспорна, но гръцкият протограф по всяка вероятност е загубен, защото при сравнение със славянския текст

се установяват цели пасажи, които липсват в гръцкия⁶. Недопустимо е да са някакъв вид глоси, които да са влезли в основния текст, защото нашите старобългарски преводачи и преписвачи са били добросъвестни до боязливост. Даже има фиксирани случаи, когато гръцкият изходен вариант е загубен, и то при един монументален и начален старобългарски превод⁷.

По заглавието и началото на словото за Преображение на св. *Кирил*, архиепископ *Александрийски* (поч. 444 г.), личи, че преводът е различен от сб. № 202 от 1468 г.⁸ Иначе гръцкият текст⁹ съответства на славянския превод от Рилския панегирик и вярно отразява оригинала.

Прославеният Константинополски оратор св. *Йоан Златоуст* (327—407 г.) е представен с две произведения. Едното е част от беседа на тълкуванието му на Евангелието от Матей за Преображение Христово¹⁰, чийто славянски превод е точен, но накрая завършва с кратко славословие, което е добавено.

Обаче: Слово на сѣтоє хѣво прѣображеніе, Начало: Слѣша нѣмѣ възлюбленіе вѣкоу Хѣ глѣща аминѣ глѣю вѣмѣ. (лл. ϩⲅδ — ϩⲅε ν), е издадено в гръцки оригинал¹¹, което се приписва на Леонтий Константинополски.

Св. *Прокъл*, архиепископ *Константинополски* (поч. 445 г.) — пряк ученик и последовател на Златоуст, разглежда Преображението на Христос в сотириологична светлина и от гледище на бъдещото преображение на човешката природа. Гръцкият текст¹² е добре преведен¹³ и в него се забелязват следи от византийското произношение¹⁴. В споменатия ръкопис на Цетинския манастир¹⁵ има един псевдоепиграф, който приписва това преобразенско слово на Златоуст, но доколкото може да се установи по началото, то принадлежи на Прокъл.

Последното преобразенско слово е на св. *Ефрем Сирин* (306—373 г.) и е превод от гръцки¹⁶ при оригинал на древносирийски език. Цетинският ръкопис съдържа същото слово, но в друг превод, което личи от заглавието¹⁷, и е търновска редакция от XIII в., както го оценява Кл. Иванова¹⁸; времето, когато имаме основателни догадки за усилена книжовна просветно-преводаческа дейност, както личи от някои документи¹⁹. В самото слово на Рилския панегирик има само една лексема, заимствана от гръцкия текст — *матизмъ*²⁰ от *ματῆρις*²¹.

II. Анализ:

Изследването има за задача чрез лексикален анализ да представи генетичните корени на исихастките класически извори във вътрешната им приемственост на ексегеза на метасъбитието на Тавор. Изворите произтичат от новозаветната литература и патристичните слова или тълкувания върху преображението от времето на късната античност до средновизантийския период на християнската литература.

От XIV—XV в. съществуват различни полемични сборници — на св. *Григорий Палама* („Триади“, „Против Акиндин“ и Писма), на Филотей Кокинос, Марк Евгеник, — които привеждат на противниците на исихазма

цитати от Библията и от отците и съответно с диалектико-логическо умение, водят аргументиран спор чрез подсилващите позиции на предшестващите мислителі. Тези сборници могат да се нарекат активни, като построени в диалогично-диалектична форма, освен това съдържат напълно запазени главните творения на варлаамити и акиндинити²². Обаче има и христоматиен тип сборници²³, пасивни, защото върху тях са изграждали бъдещите спорове въз основа на събраните цитати от Библията, отците и философите. „Всички патристични тълкувания, пише един тълкувател, и в частност исихасткото предание, се стараят да защитават историческите и духовните реалности, като включват в себе си Преображението, толкова добре, колкото при други извънредни събития, записани в Писанието“²⁴.

Съответно ексегезата на Преображенската светлина в писанията на отците заема активният характер на самото участие в метасъбитието на Тавор. Там казва св. Андрей Критски — καινοποιήσῃ τῷ πνεύματι. (PG 97, col. 956 A) νόβοτκόритъ дхѡмъ. (л. рни V)

У св. Йоан Дамаскин същото учение е подробно доразвито с подчертаване на вътрешно-божествената интенция в антропологичен план:

ἐν αὐτῷ θεουργῶν τὸ ἀνθρώπινον (...) καὶ τὸ οἰκεῖον κάλλος ἐν ταύτῃ παραδείκνυσι σήμερον. Καὶ λάμπει μὲν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος* φωτὶ γὰρ αὐλῷ ταυτίζεται καθ' ὑπόστασιν, κἀντεῦθεν δικαιοσύνης γεγένηται ἥλιος* (PG 96, col. 552 C: δ).

въ свѣтѣ нѡводѣиствоуе (in lat. innovans — col. 551 C) члка (...) ѝ своѡ доврѡтъ въ нѣмѣ показзеть днѣ. ѝ сїаетъ о҃҃҃кѡ дѡрѡзѡ іако слнцѣ. (л. рнд V). Останалото не е преведено от гръцки.

Искам да обърна внимание само върху някои места. Светлината е нематериална — αὐλῷ = luce immateriale (col. 551 C), защото е ἀπὸ τοῦ Πατρὸς τῶν φῶτων (Іάκ. I, 17).

ѡ ѡца свѣтѡмъ (Матичин апостол, 35 V, изд. в Београд, 1979).

Αὐτός γάρ ἐστι τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, τὸ ἐξ ἀληθινοῦ καὶ αὐλοῦ φωτὸς αἰδίως γεννώμενον (PG 96, col. 564 D — 565 A: ιγ').

тѣ въ іѣ свѣтѣ истинныи ѡже ѡ истиннаго ѝ невѣщественаго свѣта присно со҃҃҃циѣ вѣвѣи (л. рмс).

В езическата мистика е било прието с φωτισμός да се обозначава осветяването, а в християнската — ἐλλάμψια, καταυγάσμα — озарение-то²⁵. Λάμπει има когнативен обем по смисъл на употреба, теургира върху човека с ново действие, а при превода на словото на св. Андрей Критски за Преображение е предадено с θεουργήσῃ τῷ πνεύματι. (PG 97, col. 956 C) — ѡблѡгодѣиствоуеъ дхѡмъ (л. рни V).

Теургията означава Божествено действие, което води до обожествяване, затова Дионисий Ареопагит съветва да се обучаваме на теургична наука²⁶. Теургията е акт на триадичната благодат, защото ἐστι Θεός, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (Πρός Кор. α', 12, 6) въ іѣ. дѣѣ все въ всѣхъ Матичин апостол 92 г), който извършва — φιλανθρωπίας ἐνεργεία (PG 96, col. 565 D: ιγ') члѡколюбіа дѣиства (л. рмс V).

За нашия старобългарски преводач е било ясно, че обожествяването е теургично, и взаимозаменя лексемите:

ἀλλὰ τῆς ἀρρήτου μυσταγωγίας ἐκείνης καὶ θεουργίας γεννήματα καὶ βλαστήματα, ποιεῖται τὰ ῥήματα. (PG 97, col. 952 B)

нѣ неизреченнаго тайнства ѡного ꙗже ꙗже стѣблъ ꙗже ѡраслен твѣрѣтъ ꙗже (Л. рнз V).

Първото описание на теургичното действие срещахме у апостол Павел: ὁ Θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοχίας. (Πρὸς Φίλ. 2, 13) — Бѣ во юсть поспѣвають въ насъ. и юже хотѣние. и съдѣлование по бѣговоленію. (Матичин апостол 130 г). Трябва ясно да се отбележи, че неоплатониците твърде неохотно използват термина „теургия“, който не се среща у Плотин²⁷, при което Лосев въз основа на трактата на Ямвлих „За египетските мистерии“ говори за теургична естетика, като тя предполага наличието на безтелесното и телесното²⁸. Но при Ямвлих това е свързано с автотеосиса на мага²⁹ и следователно не може да се говори за влияние върху християнството, а обратно.

Действието на светлината е „видима“ абстракция според парадоксалния език на св. Андрей Критски:

(...) καὶ τῷ φωτὶ τοῦ προσώπου Κυρίου πᾶσαν ὀπτικὴν ἐνέργειαν ἀφαιρεθέντες οἱ προκρινέντες τῶν ἀποστόλων, τῆς ἐπὶ τοῦ ὅρου μεταμορφώσεως (PG 97, col. 953 C) — ꙗже свѣтломъ лица ꙗже въсакоего видимаго дѣйства ѡнѣти въкъше лѹчшій дѣловъ ꙗже на горѣ прѣображеніа (Л. рнз).

Абстракцията, според Алберт Велики е извлечение на общото от единичната и частната представа. Интелектуалното усилие, отправено към абстракция на определен обект, променя своето направление и става безпредметно, неопределено и може да стане при значително усилие и концентрация на безобектните. Това изменение понякога се възприема за начало на интелектуалното съзерцание, което до това време е тъмно или леко осветено. Внезапно се появява решение на теоретически или практически въпрос, проблеми, поставени от абстракцията. Абстракцията преминава в концентрация, дискурсивното мислене преминава в интуитивно. Появява се това, което го няма нито в опита, нито в мисленето, нито в абстракцията (ἀφαίρεσις = ѡтѣтѣ), нещо ново и неочаквано³⁰.

У св. Анастасий Синаит срещахме много подробно описание на теургичното действие в Словото му за Преображение, в което представя екстаза от името на апостол Петър, който ἤσθητο γὰρ τινος ἐν αὐτῷ θείας ἐλλάμψεως καὶ παραδόξου ἐνεργείας, (...) εἶδεν, ὡς ἰδεῖν ἡδύνατο, κρείττους τινὰς ἢ κατὰ συνήθειαν φύσεις καὶ μορφὰς καὶ ἀσωμάτων ιδέας* εἶδεν κάλλη ἀφθαρσίας καὶ ἀπαθείας καὶ ἀθανασίας ἀπαστράπτοντα δόξαν* εἶδεν τινὰς θεοηλῖος μαρμαρυγὰς τῆς μελλούσης παλιγγενεσίας, (...) εἶδεν, ὡς ἰδεῖν δυνατόν, τὰς ἄνω μονὰς καὶ σκηνάς, εἶδεν τὰς ἀλύπους παστάδας, τὰς τῷ Χριστῷ νυμφευθεῖσας τῷ ἀνυμφεύτῳ νυμφίῳ* εἶδεν τὰς ἀνακλήσεις τῆς ἀφθάρτου πανδαισίας, εἶδεν τοὺς θρόνους τῆς ἀοράτου δόξης, εἶδεν τοὺς στεφάνους ἐξ ἀφθαρσίας συμπλεγμένους, εἶδεν τὰς ἀθανάτους λαμπάδας, εἶδεν τὰς φωτοβλύτους

πηγάς, εἶδεν τὰς ἀρρετυστοὺς τρυφάς* (éd. A. Guillou, p. 244-245);
 ѿцѣѣаше вѣ нѣкоѣ въ свѣѣ вѣѣтнѣое дѣѣство ѿ прѣславноѣ ѿсіаніѣ. (...) вѣдѣ
 ꙗкоже мѣжааше вѣдѣти лѣчыша нѣкаа ѿ неѣвѣчна ѣства ѿ зрѣкы ѿ вестѣлесныѣ
 вѣды. вѣдѣ доброты, неплѣнѣемъ ѿ вестрѣстѣемъ ѿ вестмрѣтѣемъ ѿ вѣлѣстающе
 славы. вѣдѣ нѣкыѣ бѣгослѣнныѣ заре вѣдѣщаго пакы вѣтѣа. (...) вѣдѣ ꙗко
 вѣдѣти мѣжааше вѣшныѣ ѿвѣтѣли ѿ селѣнѣа, вѣдѣ беспечалныѣ чрѣтѣгы
 ѿ невѣщенныѣ хвѣ, безневѣстномъ невѣстникы. вѣдѣ вѣзлѣгѣнѣа ѿ сѣдѣлища
 неплѣннаго гѣшенѣа. вѣдѣ прѣстоылы невѣдимыѣ славы. вѣдѣ вѣнцѣ ѿ неплѣнѣа
 съплѣтѣныѣ. вѣдѣ свѣтлыѣ ѿ источныкы. вѣдѣ блѣгѣгѣдныѣ пище. (л. ѣна).

С подробно изрази са изпълнени някои омилии на св. Макарий Египетски³¹. Така харизмата действия съвършено теургично и пурификацията е завършена във вечния живот.

Ето някои от лексемите, които са легнали в основата на класическите патристични слова:

1) Най-употребяваната е φωτός от φάος = светлина, блясък — за сравняване с дневната светлина при описание на Христовото Преображение. У св. Йоан Дамаскин тази прилика има онтично значение — φῶς — свѣтъ — φανότητος — свѣтлѣость (PG, 96, col. 564 B — л. ѣна V) — в смисъла на τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων (Ἰωάν. Α', 4) — свѣтъ члвкъмъ (Добромирово евангелие); φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον (Ἰωάν. Γ', 19) — ꙗко свѣтъ приде въ миръ (Добр. еванг.). Защото ὁ Ἰησοῦς λέγων* ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου (Ἰωάν. Η', 12) — ꙗко рече, ꙗко. азъ ѣсмъ свѣтъ мѣръ (Острожка библия); ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶν (Ἰωάν. Α', α', 5) — ꙗко свѣтъ ѣсть (Матичин апостол 49 V). Необичайното свойство на тази светлина е възприето от св. Йоан Дамаскин така:

Τοῦτο τὸ φῶς κατὰ πάσης τῆς φύσεως ἔχει τὰ νικητήρια. (PG 96, 569B:15); Сѣи свѣтъ на вѣсѣкомъ ѣствѣ ѿмѣтъ повѣдителнаа (л. ѣна).

Изразните средства са омилетични, но както следва, са подсилени с дериватни лексеми:

καὶ λάμπων τῇ ἀστραπῇ τῆς θεότητος. (...) τὴν οἰχείαν κερτιζόμενος τῆς δόξης τὴν λαμπρότητα* καὶ σαρκωθεὶς ὁ αὐτός ἐστιν, ἐν τῷ αὐτῷ μένων τῆς θείας φανότητος. (PG 96, 564:18).

ѿ влѣстае млѣнѣю вѣтѣа (...) своѣѣ ѿмѣѣ славы свѣтлѣость. ѿ вѣплѣѣсе тѣѣѣ ѣсть въ тѣнѣѣ прѣвѣѣѣѣѣ вѣтѣѣѣѣ свѣтлѣости. (л. ѣна V).

Същата традиция се наблюдава у неговия съвременник:

ἡνίκα τὸ ἀπρόσιτον καὶ ἄχρονον φῶς τὴν οἰχείαν σάρκα μεταμρφῶσαν, τῷ ὑπερβάλλοντι τῆς οἰχείας φωτοβλυσίας ὑπερουσίως ἐλάμπρυνε. (PG 97, col. 949 B)

вѣнѣгдѣ непристѣпныѣ ѿ вѣзлѣтныѣ свѣтъ своѣ плѣтъ прѣѣвѣзѣѣѣѣѣ прѣвѣѣѣѣѣѣѣ своѣмъ свѣтѣлѣѣѣѣѣ прѣвѣѣѣѣѣѣѣ прѣвѣѣѣѣѣѣѣ. (л. ѣна).

Събитието на Тавор в светлина има описание в когнативни (сходни) думи, което е опит за описване на свръхфеноменалната светлина като такава в Новия Завет. Например: ἐκ σκοτὸς φῶς λάμψει, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, πρὸς φωτισμὸν τῆς γνῶσεως τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ (Κор. Β', 8': 6) — изъ тѣмы свѣтоу вѣснѣѣѣѣѣ. иже

всѣхъ въ срѣцихъ нашихъ. къ просвѣщенію разума славы Божіе. ω лицѣ ис хвѣ.
(Матич. апостол, л. 102 V).

Друга когнативна лексема, употребявана от св. Йоан Дамаскин, е αὐγάζεται (col. 545 B: β') — съдѣлиставаются (л. ρнг) или ὁζάρεται (п. т.); у неговия предшественник срещаме

ἐνδοθεν ἐκβλυζομένην αὐγὴν (PG 97, col. 949 A)

ωвѣноуѣтъ истѣкающею лугче (л. ρнз). Смысловата употреба е обозначена от ап. Павел — μὴ αὐγάζσαι αὐτοῖς τὸν φωτισμὸν (Кор. В', δ', 4) — не вѣсѣати имѣхъ свѣтъ (Остр. Библ.) на благовестието в преносен смисъл, но не е лишен от реалност в потенция. У св. Ефрем Сирин също можем да срещнем, че ὡς Θεὸς ἐν δόξῃ ἡστράπσε (р. 46 B); ὡς ἀστράπην (р. 49 D); нѣ іако вѣ въ слѣвѣхъ просѣа (л. ρξθ) іакоже мѣлнїю (л. ρξі).

Също у св. Анастасий Сианит —

ἀνταυγαστικὰς θεότητος ἀπήστραψε λαμπρόνας. (Guillou, p. 239); ὁζарїтєлнѣхъ вѣтъа ѡвїста ζаре (л. ρн). Тази светлина не е метафорична, както например: φῶς μέλλει καταγγέλειν τῷ τε λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσιν (Πράξ. κς', 23) — свѣтъхъ хоцетѣхъ проповѣдати людемъ и языкомъ (Матич. апост., л. 30 г). Или като πάντες γὰρ ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας (Θεσσ. Α', δ', 5) — вси во снѣве свѣтоу есте. и снѣве днїи (л. 141 V).

Апостоли на Тавор разбират всичко чрез своите чувства: Χριστὸν ὁρῶντες τῷ φωτὶ ἀστράπτοντα τῆς θεότητος. (PG 96, 569 A); χα̅ зрѣщи, свѣтѣмъ влїстающею вѣтъннѣмъ* (л. ρни).

Както по-късно Савел е ἐξαίφνης ἐκ τοῦ περιήστραψεν φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (Πράξ. κβ', 6) — вѣнезапоу с нѣсе ωвлїста свѣтъ (Матич. апост., л. 22 V). Проблясването на нетварната реалност, която навява на съзнанието мигновено докосване, напомняне и платоновата ἐξαίφνης от Писмо VII (354 или 353 г.), като „това не може да бъде изразено с думи, както при останалите науки“ (341 CD)³².

Св. Йоан Дамаскин употребява и —

φωτὸς καὶ αἴγλης (PG 96, 552 B: δ') — свѣта и лугчеи (л. ρнд) μεταδόσει τοῦ Θεοῦ φωτὸς ἀγλαΐζόμενα (565 D: ιγ') — прѣподаданїемъ свѣта вѣтънаго просвѣтлїаемы (л. ρмз V); λαμπρότητα (552 B: δ') — свѣтлѣсть (л. ρнд). Основание за такава постановка се вижда в Посланието до Колосяни (1, 12): εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτὶ — въ чьстѣ причестїю єтъхъ вѣѣхъ въ свѣтѣхъ (л. 133 V, Матичин апост.); или в Апокалипсиса (22, 5): Κύριος ὁ Θεὸς φωτίσει — просвѣцїаетѣ ѿ (Остр. библ.).

2) Когнативно-дериватните форми са опит за изразяване на трудноизказаното с думи събитие. В св. Андрей Критски се среща — Τὴν ὑπεραστράπτουσαν ἀποδείξων τὴν οἰχείας θεότητα δόξαν τε καὶ λαμπρότητα, (PG 97, 932C—933 A) — Прѣсѣїающею показати своеѡ вѣтъа слѣвоу же и свѣтлѣсть (л. ρнд).

Този омилетичен път има за цел всячески да изтъква на своите слушатели красотата на тази светлина.

φωτοχυσίας καταλαμπόμενοι (PG 97, 952 C);

свѣтлостіи ѿ свѣта (л. рни).

3) Дериватните лексикални форми, използвайки словообразователния процес, достигат чрез граматичните закономерности на гръцката парадигма до омилетично съвършенство за разкриване на Преображението, което е предадено и на нашия славянски език —

λάμπων τῇ ἀστραπῇ (PG 96, 564: ιβ') — влістає мльнією (л. рмс v).

λαμπηδόνος (PG 58, 553, § 3) — логчєи (л. рѣγ V).

Ап. Павел говори οὐρανόνθεν ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου περι — λάμπαν με φῶς (Прάξ. κς', 13) — съ нѣсе паче снаниа слънчнаго. ѿснаниши ме свѣтъ. (Матичин апостол, л. 29 V).

Св. Прокъл Константинополски упреква желанието на ап. Петър да построи три сенника, защото на преображението гледа не като на нещо особено или изключително:

οὐ τὸ παράδοξον σκοπήσας τῆς θείας ἐλλάμψεως (PG 65, 765 B);

непрѣслѣвноє сѣмѣтри вѣтвнаго дѣіаніа (л. рѣs).

У по-ранния по време св. Ефрем Сирин също се говори за — ἔλαμψε (р. 43 E) — просвѣтѣсе (л. рѣи); в Евангелието от Лука (β', 9) — δόξα Κυρίου περιέλαμψεν — слава гнѣ осѣ ѿ (Добромирово евангелие — XII век).

У омилията на св. Кирил Александрийски се използва в следния случай дериватна лексема, за да се покаже свръхсубстанциалният характер на царството Божие на земята, свързано с есхатологичната пълнота на Преображението в космоса.

Βασιλείαν δέ φησιν αὐτὴν τὴν θέαν τῆς δόξης, ἐν ἣ καὶ αὐτὸς ὀφθῆσεται κατ' ἐκεῖνο καιροῦ, κατ' ὃν ἂν ἐπιλάμψει τοῖς ἐπὶ γῆς. (PG 77, 1012 AB);

Црѣвіє же бжїє рече днѡ глїю τὸ сѡмоє зрѣніє слѣвы, вѣ нїєїже ѿ сѣмь іавїтсе вѣ днѡ врѣме вѣ нїєже вѣдѣіаєтъ на землї. (л. рѣ). Освен това се изтъква, че самото свойство на божеството е θεοπρεπὴ λαμπρότητα (col. 1012 B) — вглѣпнѣи свѣтлѡсти (л. рѣ).

4) Экспресивните лексеми изграждат средствата за именуване на фрагменти от действителността за създаване на натовареност у слушателите и читателите; езикът е заимстван от повседневния бит на човека, но с влагане на едно допълнително съдържание, отнесено към божествените неща, станали на Преображение, което е отразено в границите на възможното съвършенство на омилетичното творчество на отците. У Златоуст това е свързано с действия като: показвам, откривам царството Божие — τὸ μὲν πληροφορῶν, τὸ δὲ φειδόμενος. (ѣжд. M. Sachot, p. 318, 7); мало дєнажи ѿ вѣтѣа ѿ не сѣврѣшенѣ (л. рѣд); ѡς ἐγχωροῦν ἦν αὐτοῖς μαθεῖν καὶ κατὰ τὸν παρόντα βίον δείχνουσιν αὐτοῖς καὶ ἀποκαλύπτει ταύτην (PG 58, 549: 'Ομιλ. vς', I).

їакоже мѡщно вѣтѣмь вѣ настоїиѡи жїзни покѣза тѣмь ѿ ѡкрѣи тоѿ (л. рѣα v).

У преп. Ефрем Сирин за обозначаване на божественото присъствие се употребява изразът вѣскнїѣ, който срещаме заимстван от него в

Словото за Преображение Господне на Йоан Презвитер³³. В гръцкия текст е употребена лексемата ἔβρυν от βρύω — 'избликва'.

ὅτι ἐξ ὅλου τοῦ σώματος αὐτοῦ ἔβρυν (...) ἀλλ' ἐξ αὐτοῦ ἔβρυν ἡ δόξα αὐτοῦ τῆς θεότητος. ἀνέτειλε τὸ φῶς αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ συνήχθη. (р. 43 E - F);

ῶ βῡσεγὸ τῆλα ἐγὼ κῑпῑше³⁴ слава вжтва ἐгὼ (...) нῡ ῶ вῡсегὸ τόγο вῡскыпῑслава вжтва ἐгὼ. вῡсiа свѣтъ своѣ и вῡ нiего сῡнiдесе. (л. рxi и л. рxi v).

В Новия Завет божествената слава е обозначена като — ἀπαυγᾶσα τῆς δόξης ('Евр. α', 3) — славы сияние (Матич. апост., 155R); τῆς δόξης τοῦ φωτός (Πραξ. κβ', 11) — ῶ славы свѣта (П. т., 22 V).

Това съвсем не е прост синоним на почит, както при нашите по-късни европейски езици³⁵. Δόξα е тази светлина, която Адам е загубил и се видял гол. Светлината, която осиява човека по време на просветяване, е древната богочовешка светлина на Адам, а еламписията е възстановяване на човека в неговия първоначален чин и достойнство³⁶.

Така че истинското сияние на светлината, своего рода огън, се отличава с такава непоносима яркост, че е непривична за зрението. Но същевременно славата в известна степен е достъпна, защото ὁ Θεὸς τῆς δόξης се открива (Πράξ. ζ', 2) — бῡ славы явiсѣ (Остр. библ.). Небесният Йерусалим, описан в Апокалипсиса и слизащ от Бога, няма нужда от слънце и луна, ἡ γὰρ δόξα τοῦ Θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν (κα', 23) — слава во бжiа просвѣти и (Остр. библ.). Същият момент е предаден от св. Йоан Дамаскин — ὁρᾷ τῆς δόξαν τῆς θεότητος (PG 96, 548 A: β') — славы зрѣти вжтва (л. рmг).

Сред всички патристични преобразенски омилии най-силна експресивност се съзира в следния пасаж на св. Ефрем Сирий — Καὶ οὐχ ὅλην τὴν ἄβυστον τῆς δόξης αὐτοῦ παρέδειξεν (р. 43F - 44A); и невῡсоу вѣсноу славы своiе показа (л. рxi v).

Това обаче не е βυθός на гностика Василид, в която Бог съдържа някаква бездна и от която възниква светът³⁷. Тази „бездна от слава“ е надникване в божеството на Словото, приковано от човешката плът, или, както се изразява св. Андрей Критски — Ἱμάτια δὲ τοῦ Λόγου κατὰ τὴν ἐν πνεύματι θεωρίαν εἶεν ἅν, ὑφ' ὧν περιστέλλεται καὶ δι' ὧ ἐκκαλύπτεται. (PG 97, 948 A). Рiзам же Слѡва по ѣже вῡ дсѣ зрѣнiю сiнь збѡ, иижиже покрiвается и иижиже ѡкрiвается (л. рns v).

Това, че „бездната на славата“ е вътрешнобожествена, а не „външно“ осветление, е разкривано от отците. Но да започнем с мисълта на св. Ефрем Сирий, който смята Христовото просияване божествено и надвеществено.

Οὐ γὰρ ὡς Μωσῆς ἔξωθεν ἡ σὰρξ αὐτοῦ ἔλαμψεν ἐν εὐπρεπείᾳ (...) Οὐτε γὰρ εἰς ἄλλο μέρος ἀπῆλθε, καὶ ἔιασεν αὐτὸν, ὅτι οὐκ ἦλθεν ἐκ πλαγίου ἐτέρου καὶ ἐκόσμησεν αὐτὸν, οὐκ ἂν χρήσει αὐτοῦ ἦν. (р. 43 EF).

Невѡ iакоже Мωiсѣон иэвѣтноу плѣтъ ἐгὼ просвѣтѣсе вiголѣпнѣ (...) Нижи

во въ́ ѿноу стра́нѣ ѡтѣде ꙗ́ оста́ви егò, занѣ не прѣиде ѿ ѿны́е стра́ны ꙗ́ оу́кра́си
ѣгò. Нижѣ трѣ́воуе то́го вѣ́ше. (л. рѣи — рѣи v).

В Новия Завет се говори за вътрешнотелесното изпълване с божест-
вото на Логоса:

τὸ πλήρωμα τῆς θεότης σωματικῶς (Κολοσ. β', 9);

вѣ́тво испълнено. телѣснѣ (Матичин апостол 135 г.).

Тази постановка в Новия Завет е богословски разработена според
установения език на терминологията от определенията на христологичните
църковни събори от по-късно време. Типичен изразител е св. Йоан
Дамаскин:

Οὐκ ἔξωθεν ἡ δόξα τῷ σώματι προσεγένετο, ἀλλ' ἐνδοθεν ἐκ τῆς
ἀρρήτῳ Λόγῳ ἡνωμένης αὐτῷ κατ' ὑπόστασιν τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑπερθέου
θεότητος. (PG 96, 548 CD: β');)

Не ѿ вѣ́нѣ сла́ва тѣ́леси привѣ́, нѣ ѿ вѣ́ноу́трь ѿ ѿже неизрѣ́нно сло́вѣ
сѣ́днинѣнаго то́мѣ по сѣ́ставѣ Боу́ Сло́вѣ прѣ́вѣ́твнаго вѣ́твна. (л. рѣи v).

Характерен пример за теологична приемственост у св. Йоан Дамаскин
можем да видим в творческото усвояване на някои аспекти:

Μωσῆς (...) τούτου τὴν οἰκονομίαν ἀνγάζεται (...) καὶ τρανῶν ὁρᾷ
τὴν δόξαν τὴν θεότητος, σκεπασθεὶν ὑπὸ τὴν πέτρας ὁπῇ καὶ φωτὶ
ἀπλέτῳ, καὶ πάσης στερρότερῳ ὅπως τοὺς παρόντας κατήστραψε. (PG
96, 548 A: β')

Мωѣ́сѣ (...) то́го сѣ́мотре́нїемъ ѡ́зѡраетсе (...) ꙗ́ г҃снѣ сла́вѣ зрѣ́ти вѣ́твна
покрѣ́все ꙗ́ камене скѡ́жною... ꙗ́ свѣ́томъ вѣ́счїслънымъ ꙗ́ вѣ́сѡцѣ́мъ тврѣ́дѣ́шїмъ
зрѣ́нїемъ соу́щїхъ тоу́ овлїста́. (л. рѣи v).

Основата на това учение се вижда в св. Григорий Богослов — свѣ́тъ, ѿ-
тавлѣноу божѣ́ство на горѣ́ оу́ченикомъ, малѣ́мъ тврѣ́дѣ́и зрака³⁸. Малко по-
късно, по време на традицията за необичайния силен характер на
Таворската светлина, може да се види у прославения Константинопол-
ски оратор св. Йоан Златоуст:

Καθάπερ γὰρ ὀφθαλμοὶ ἐξ ὑπερβαλλούσης λαμπηδόνης σκοτοῦνται,
οὕτω καὶ τότε ἐπαυον. Οὐ γὰρ δὴ νύξ ἦν, ἀλλ' ἡμέρα καὶ τὸ τῆς ἀνγῆς
ὑπέρογκον ἐβάρει τῶν ὀφθαλμῶν τὴν ἀσθένειαν. (PG 58, 553: § 3).

ѿкоже во очї ѿ прѣ́змѣ́рнѣ́и лоу́чен порѡ́жѡются, сѣ ꙗ́ тогдѡ́ пострѡ́даше. не во
нѡщѣ́ вѣ́, нѣ́ днѣ́. ꙗ́ лоу́чен сѣ́лство ѡ́теготѣ́вааше очї́ ѣ́же зрѣ́ти. (л. рѣи v).³⁹

Φειδόμενος δὲ αὐτῶς καὶ οὐχι φθονῶν, οὐκ ἔδειξεν αὐτοῖς τῆς
ἀθεάτου θεϊκῆς βασιλείας αὐτοῦ τὴν πᾶσαν δόξαν, ἵνα μὴ σὺν τῇ ὀράσει
καὶ τὴν ζωὴν ἀπολέσωσιν. (M. Sachot, p. 318, 10—13).

ѿе́де же тѣ́хъ, ꙗ́ не за́вїде, не покѡ́за ѿ́мъ невї́дїмаго ꙗ́ вѣ́твнаго ца́рѣ́вїѡ
вѣ́соу сла́вѣ, ꙗ́ко да не сѣ́зрѣ́нїемъ ꙗ́ ѣ́же жїти погoу́ветъ. (л. рѣи v).

У св. Ефрем Сирин също накратко се споменава за това свойство на
Таворската светлина и действието ѿ върху апостолите:

ἄλλ' ὅσον ἐχώρησε τὸ μέτρον τῶν κορῶν ὀφθαλμοῖς αὐτῶν. (p. 44 A).

нѣ́ ѣ́лїко вѣ́мѣ́щааше мѣ́ра зѣ́нїцѣ́ ѡ́чесѣ́мъ ѿ́хъ. (л. рѣи v).

За това свойство на Таворското осияване пише и събеседникът на св.
Серафим Саровски (1759 — 2 ян. 1833 г.) Н. А. Мотовилов. През зимата

на 1831 г., когато двамата са беседвали, от лицето на осияния Серафим очите на Мотовилов се „огъват от болка“⁴⁰.

Съответно всяко нещо, което влияе върху човешките чувства и ум, има качества. Това е вярно забелязано от отците. У св. Андрей Критски срещаме парадоксално описание:

εἰσδεξάμενοι χάρις, τὴν ὑψηλὴν τε καὶ ἄλλου (aliena a materia, PG 97, 961 D), (...) ἀλλ' αἰεὶ τῇ ζέσει τοῦ πνεύματος (952 D);

пріѣше влѣтъ вѣсѣкъю же ѿ невѣщественю. (...) нѣ присно топлотоу дѣха (л. рни).

Същият епифеномен може да се прочете описателно в спомената беседа на св. Серафим с Мотовилов, която била провеждана навън в студена зима, при което благодатта на Св. Дух е била чувствана като „необикновена топлина“⁴¹.

Разбира се, всичките омилетични терминологични лексеми са плод на τῆς πείρας αὐτῆς (PG 97, 952 A) — иско́уса са́маго (р. рна), според обяснението на св. Андрей Критски. Това е опитът, при който φωτισθέντες πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων (Ἑβρ. ι', 32) — просвѣщеніи бывше. многы стѣти прѣтрыпѣсте мѡжѣ (Матич. апост., 166 r), защото според пожеланието на апостол Павел ὁ Πατὴρ τῆς δόξης, δῶν ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως, ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ* πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας (in Bizan. text — διανοίας) ὑμῶν (Ἑφεσ. α', 17—18). — ѡцѣ славы да подасть вамъ дѣхъ прѣмѡудрости и явленіиѧ. Еъ разоумѣнѣ юго просвѣщенѣни учисти сѣца вашего. (Матичин апостол, л. 121 R). Опитът на отците е важен елемент в богопознанието с вътрешно откровение, със съзерцание и усъвършенстване, което обаче е свързано с καθαρότητα τῆς κατὰ τὴν πρᾶξιν φιλοσοφίας (PG 97, 941 B)

дѣи́иїѧ ѣже по дѣйстви́юу лю́бѡмѡу дріѧ (л. рне v).

Практическата философия на исихастите е подвижничеството. Но само преображението със своя катарзис — εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς* (Пет. Α', β', 9)

въ дивны юго свѣтъ. (Матич. апост., л. 42 R), при което τὰ τῆς ἀγνοίας διαρρήξας δεσμά, ἐπὶ τὸ φῶς προαγάγοι ἅν τῆς κατὰ Χριστὸν ἐλευθερίας καὶ πολιτείας (PG 97, 944 B).

растрѣгъ же о҃зы на свѣтъ прои́звѡдитъ ѡже ѡ хѣт сво́боды ѡ житѣлства. (л. рна). Същият автор знае, че Христос се τελείως ἐλευθερώσῃ τῆς ἁμαρτίας (957 B) — тѣне съврѣшенѣт сво́водитъ ѡ грѣха (л. рне). Свободата е свързана със живота в рая.

Причината за преображението е онтична, защото ἐν ἑαυτῷ δεικνὺς τῆς θείας φύσεως τὴν λαμπρότητα (PG 96, 552 B: § δ') въ свѣѣ показавѣ ієства свѣтлостъ (л. рнд), което ни прави θείας κοινωνοὶ φύσεως (Пет. Β', α', 4) — ѣжиюю редю — естества (Остр. библи.) — причестъници (Матичин апостол, л. 46 R).

И все пак, ако някои се съмняват в подчертано исихасткия характер на приведените текстове като много „ранни“ спрямо самите исихастки спорове, ще припомним, че още св. Кирил Александрийски проповядва

на учениците — ὡς τῇ προσευχῇ σχολάζοντος τοῦ Χριστοῦ (PG 77, 1013 B) — ἰὰκο вѣ мѣтвѣ оу пражняющесе хѣоу (л. рξ v).

Св. Йоан Дамаскин още по-ясно сумира същността на исихастското деяние, което е свързано с правилното разясняване на събитието на Преображение:

Μήτηρ γὰρ τῆς προσευχῆς ἡ ἡσυχία, προσευχὴ δὲ, θείας δόξης ἐμφάνεια. Ὅτε γὰρ τὰς αἰσθήσεις μύσωμεν, καὶ ἑαυτοῖς καὶ Θεῷ συγγενώμεθα, καὶ τῆς ἑξωθεν τῆς τοῦ κόσμου περιφορᾶς ἐλευθερωθέντες, ἐντὸς ἑαυτῶν γενώμεθα, τότε τρανῶς ἐν ἑαυτοῖς τοῦ Θεοῦ τὴν βασιλείαν ὁψόμεθα. (PG 96, 561 AB: i') — мѣти вѣ мѣтвѣ везимѣіе. мѣтва же, вѣтвѣныіе слѣвы іавлѣніюу. ігда во чюдѣства вѣзвѣнавідимѣ. и вѣ себѣ и съ вѣгомѣ воудемѣ, и вѣнѣшного вѣношѣніа мѣрскаго свѣдѣвшесе вѣноуѣтрѣ себѣ воудемѣ, тогда іасно вѣ себѣ вѣжіе цѣтвіе оузрімѣ. (л. ρмз). Универсален исихастски фактор се явява молитвата⁴². Хайнрих Барт стига до извода, че Иисусовата молитва е най-дълбокомислената сводка на цялото учение за спасението⁴³. Исихастката мистика е отглас на древнохристиянското усилие да направи Бога съприсъщ, да направи „помненето на Бога“ постоянно съдържание в съзнанието и всичко да се вижда в Божествена светлина⁴⁴.

Личното осияване е свързано с вниманието към себе си, интроверзия, самоконтрол, което води до свобода от външното, със съзерцаване на царството небесно. Или, както казва св. Андрей Критски: ἀρχὴν ποιεῖται μεῖζοντος θεωρίας καὶ ἀναβάσεως (PG 97, 933 C) — начѣло твѣоритѣ вѣлшесе вѣдѣніа и вѣсхѣждѣніа. (л. ρнд v).

Боговидението е едно от най-редките мистични феномени и с него се удостоияват само избраниците, светците⁴⁵, а платоновското изкачване, това е съзерцателното изкачване по диалектическата стълба на Яков, подкрепено чрез личния мистико-аскетичен опит⁴⁶. С такова изкачване се удостоияват избраните апостоли — ἐπὶ τοῦ ὄρους τῆς ὑψηλῆς θεωρίας, ὡς μαθητῆς τῷ Λόγῳ συνεπαρῆθησεν (PG 97, 941 C). — на горѣу вѣсѣкаго вѣдѣніа іако оу ченіиѣ слѣву съвѣзвѣсітисѣ (л. ρне v). Съзерцанието е интелектуално, непосредствено духовно обхващане същността на предмета, извор, вътрешна, тайнствена чудесна възможност, вътрешен опит, мислене на духа, естествена прозорливост, концентрация, обновяване на ума⁴⁷.

Таворската аретология води πρὸς τὸ ὄντως καλὸν πρόοδόν τε καὶ ἄναδον (...) καὶ ὑπερχόσμιον ἔρωτα (PG 97, 957 C) — кѣ істинноиу доврѣу проісхѣждѣніе и вѣсхѣждѣніе (...) и прѣмѣрныіи желаніе (л. ρне v).

Православните мистици и учители употребяват поради немоцта на човешкия език наподобяващи новообразувания, като винаги са изповядвали пълната трансцендентност на Божеството и наличието на непреодолима онтична пропаст между Твореца и тварното. Типични лексеми за това са πρόοδόν — напредване (écoulement), ἄναδον — изкачване, ὑπερχόσμιον ἔρωτα — свръхкосмична любов.

Преображението е предобраз на есхатологичната пълнота, Метеор-

φώθη γὰρ ὁ Κύριος Χριστὸς, οὐχ ἀπλῶς, ἀλλ' ἵνα ἡμῖν δείξῃ τὴν μέλλουσάν τῆς φύσεως μεταμόρφωσιν. (PG 65, 768 B) Прѣдобразисѣ х̣с̣. непросѣто, нѣ да нѣмъ покажетъ воудущее іѣтвое прѣдображеніе, (л. ρξς V).

Метасхематизмът в падналата твар предполага коренно изменение на цялото човешко същество, промяна на грубата вещественост. Християнската метаморфоза предлага онтични перспективи за възстановяване на архетипа, за неговото прославяне. Затова според св. Андрей Критски:

Τοῦτο τοίνυν ἐορτάζομεν σήμερον, τὴν τῆς φύσεως θέωσιν, τὴν εἰς τὸ κρεῖττον ἀλλοίωσιν, τὴν ἐπὶ τὰ ὑπὲρ φύσιν τῶν κατὰ φύσιν ἐκστασιν καὶ ἀνάβασιν (PG 97, 933 A).

Сіѣ нѣниѣ прѣзвѣемъ днѣ. іѣства ѡбѣженіе. іже на прѣіѣствѣнаѣ іже по іѣствое ізстоупленіе і въсхожденіе (л. ρηд).

Това е с огромно отражение върху земния човек, който е изправен пред изкуплението, защото ὅς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν, εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸ σύμμορφον τῷ σύματι τῆς δόξης αὐτοῦ, κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι ἑαυτῷ τὰ πάντα (Φιλ. γ', 21). — иже прѣтворазить тѣло спсєниѣа нашегѣ. такоже быти іємоу съличнѣю. тѣлесѣи славы ієго по силѣ. такоже моци. іємоу. и повиннѣи іємоу всѣхъсѣа. (Матичин апостол, л. 131 v).

Преображението е активен и динамичен процес, породен от самото Христово осияване, според св. Анастасий Синаит: φωτοχυσίας περιλαμπθέντες (...) μεθ', οὗ συναστράψοιμεν τοῖς νοεροῖς ὁμμασι, τοῖς ψυχικοῖς χαρακτῆρσιν ἀνανεούμενοι καὶ ἀναθεούμενοι (éd. Guillou, p. 242, 14, 19-20) — свѣтѣлѣніѣ ѡзарєни бѣвшє (...) сънїиіже съдѣлїѣемъ о҃мнїиѣа очїиѣа, дшєвнїиѣи ѡбразы ѡбнѣвлїѣемї и ѡбѡжѣемї (л. ρη v). Христос Богочовекът е началото и краят на цялото домостроителство; среда и съсредоточие на всички векове и всякакво битие. Божественото домостроителство (ἡ οἰκονομία = dispensatio) е независимо от човешката свобода, от нейното съгласие, понеже първичният творчески замисъл е чрез Христос — Логосът, ἧς ἔργον ἡ θέωσις (PG 97, 956D) — і҃гоже дѣло ѡбѣженіе (л. ρηϕ). При това нищо не изчезва и не се унищожава освен нечистотата и мракът, които се претворяват в светлина и огън, защото човек е свързан с ἀτρέπτου, ἡ ἀνεκλάλητος θέωσις (PG 96, 548 D:β'; PG 97, 933 B), непρѣлѡжнаго, нєйзглѣднѣе ѡбѣженіе (л. ρηг v, ρηд).

Христовата плът доминира навсякъде в учението за обожествяването. Стихийните елементи в тялото се подлагат на дълбоко изменение и всичко, което е жизнено, се просветлява и одухотворява. Обаче обожествяването не е уеднаквяване с Бога, а само единение с възстановяване на първоначалното божествено подобие с перспектива за безкрайно израстване ἔξ αὐτῆς ἄκρας συμπλήξεως τοῦ μυστηρίου* (933 B) — ѡ τѣго крайнїѣа смѣшенїѣа таїнствѣ (л. ρηд).

III.

В заключение следва да се изтъкне, че „отците признават, че Библията не е алегорична книга, но е повече историческа и богословска“⁴⁸. Нап-

пример, както правилно казва св. Йоан Дамаскин: πρὸς παράδειγμα φέρω, οὐ πάντως ὁμοιότατον* ἀμύχανον γὰρ ἀπαρλείπτων ἐν τῇ χτίσει τὸ ἀκτίστον εἰχονίζεσθαι* (PG 96, 565 B: ιγ') — како притѣю принѣсѹ ѿноудномѹ неѡзподобленію, невѣзможно еѡ немогуще се пріѣт въ тѣри нескъзѣданное въображавати (л. ѣмз).

Това изказване се разбира като насочено към крайния екзегетически алегоризъм на александрийската школа (напр. при Ориген), но спокойно може да бъде отнесено и към много по-късна епоха — времето на натуралистичното мислене на Варлаам Калабрийски и Акиндин.

Както се вижда от изложеното, учението за нетварните божествени енергии и светлини е вътрешно присъщо на отците. Терминологията на исихастите от предисихастките спорове се разкрива при богословско-лингвистичен анализ и показва, че голямата техника на превода се проявява и в подбора на граматично точни старобългарски еквиваленти на гръцките глаголни форми. Основните форми на калкиране вече са изтъкнати в изложените при друг повод —

1. Средморфemen превод — χαίνοποίησι (PG 97, 956 A) (нем. Lehnbildung): новотворѣтиѣ (л. ѣни v);

2. Избор на лексически еквивалент според частната общност на семантичните обеми (нем. Lehnbedeutung): ἀποδείξων (932 C) — показати (л. ѣнд)

3. Следсловесен превод на фразеологичните обрати (нем. Lehnwendung): φωτοχυσίας καταλαμβάνομενοι (952 C) — свѣтолитѣиѣ освѣщѣиѣми (л. ѣни).

В изследването са пояснени богословски понятия не само в пряката им употреба, но и в индиректното им приложение и развитие. С това се разкрива творческата терминологична приемственост, която характеризира гръцката църковна литература от късноелинската епоха до късновизантийския период. В поствизантийско време се наблюдава изразено спазване на принципа за πατροπαράδοτος πίστις — вяра, предадено от отците не само като terminus postquam на литературната традиция, но като принцип, от който често са се възползвали по време на остри междуцърковни съткновения за укрепване на православието.

Преводите на Преображенските слова показват, че възприемането на патристичната терминология от Византия служи по-късно за база при превод на исихастката мисъл заедно с философските понятия на изключително филологическо ниво⁵⁰.

В контекста на Преображенските слова ясно се откроява контрастът между преобразената действителност и непреобразения свят, разкрива се антиномичността на знанието⁵¹. Всичко това създава голяма трудност при анализиране. Тук несъмнено се вижда и един основен езиков проблем — изграждането на каноничната старобългарска литература като продукт на връзката ѝ с официалната църковна книжнина и нейното езиково градиво. В някои случаи среднобългарски автори въз основа на този критерий могат да се причислят към старите автори (напр. Патри-

арх Евтимий Търновски!), докато книжнината, свързана с апокрифното съзнание, поражда със своята освободеност от терминологизъм. Затова проблемите са многостранни и трябва многопосочно да се изследват.

БЕЛЕЖКИ

¹ Виж моя: Опит върху етимологията и семантиката на някои лексеми от Рилския панегирик (№ 61) на Владислав Граматик. — Български език, 1990, кн. 1, с. 45—46. I v a n M a g s e v s k i. Terms from Hesychast Texts in Middle Bulgarian Translations. Demonstrated by examples from works of Gregory Palamas. — Byzantinoslavica, LI, 1990, Fasc. 2, p. 208—215.

² PG 96, col. 545—576.

³ André Guillou. Le monastère de la Théotokos au Sinai (...) Homélie inédite d'Anastase le Sinaïte sur la Transfiguration. (Etude et texte critique). — Mélanges d'Archéologie et d'histoire, 67, (1955), pp. 230—257.

⁴ Вж напр. Архим. I o c и ф ъ. Подробное оглавление Великихъ Четиихъ-Минеи всероссийскаго митрополита Макарія. Москва, 1892, т. II, с. 403—404. Между няколкото преводи най-важен е търновският ръкопис от XIV в. с двуеров и двуюсов правопис. (Виж. К л и м е н т и н а И в а н о в а. Български ръкописи и литературни творби от XIII и XIV век в сбирката на Цетинския манастир. — Търновска книжовна школа. Т. 4. София, 1985, с. 51—52.

⁵ PG 97, col. 931—957.

⁶ Напр. л. ϣ̃и и col. 940 B; л. ϣ̃и v и col. 948 B.

⁷ Срв. И р и н а О г р е н. Паренесис Ефрема Сирина. К истории славянского перевода. Uppsala, 1989, с. 114.

⁸ На Московска синод. колекция (по Описа на Горский-Невоструев). Славянският превод във ВМЧ (6 авг. л. 95—96) съответствува на текста от сб. № 202.

⁹ PG 77, col. 1009—1016.

¹⁰ Омилия 56, § 1—3. — PG 58, col. 549—553. лл. ϣ̃α v — π̃ζγ v.

¹¹ M a u r i c e S a c h o t. L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration CPG 4724, BHG 1975. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie Bd. 151), Frankfurt am Main — Bern: Peter D. Lang, 1981, p. 314—328 (textus).

¹² PG 65, col. 764—772.

¹³ лл. ϣ̃ε v — ϣ̃з v.

¹⁴ αἰθέρα (col. 769A) — ἰφέρα (л. ϣ̃з).

¹⁵ лл. 282 а—288. К л. И в а н о в а. Цит. съч., с. 51. Същото явление се среща във ВМЧ (6 авг., л. 108—109). Причината е, че на гръцки съществуват още слова „Върху Преображението на Спасителя“ (Spuria) (PG 61, col. 713—716), влезли в омилитичната традиция на продължителя на Златоуст св. Прокъл.

¹⁶ Εὐρισχόμενα ἄπαντα. Rome, 1742, т. II, pp. 41—49: in folio.

¹⁷⁻¹⁸ К л. И в а н о в а, Пос. стат.

¹⁹ I l y a T a l e v. Some problems of the Second South Slavic influence in Russia. (=Slavische Beiträge, N 67). München, 1973, p. 171—184.

²⁰ Лексемата се среща в старобълг. преводи на евангелието от Йоан (19:20) (Добр. евангелие и др.).

- ²¹ Εὐρισχόμενα, Р. 44.
- ²² Г. М. Прохоров. Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы. — ОДРЛ, т. XXXIV, 1979, с. 14.
- ²³ Вж. напр.: „Различни трохи за божествената същност и енергия“ — вероятно съставена от император Йоан Кантакузин, съдържащ 26 свидетелства. (Описание в: Архим. Владимиръ. Систематическое описание рукописей Московской Синодальной библиотеки. Часть I. Рукописи греческие. Москва, 1894, с. 497—498: сб. № 337 206, лл. 8—220 от XV в.). CCVII
- ²⁴ Peter A. Chamberas. The Transfiguration of Christ: A Study in the Patristic Exegesis of Scripture. — St. Vladimir's Theological Quarterly, (Crestwood, NY, 1970), vol. 14, № 1—2, p. 61.
- ²⁵ А. Позов. Богочеловек. Мистика христианства. (Рот. изд., Париж), 1974 г., с. 92.
- ²⁶ За божествените имена, II, § 1. — PG 3, col. 637 C; теургичната благодат принадлежи на всички ипостаси на Св. Троица (Св. Йоан Златоуст. Омилия на еванг. от Йоан, 4:1. — PG 69, col. 91); А. Позов, Богочеловек, с. 320—325.
- ²⁷ А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Последние века. Книга I. Москва, „Искусство“, 1988 г., с. 410.
- ²⁸ lib. cit., с. 253.
- ²⁹ lib. cit., с. 292.
- ³⁰ А. Позов. Основы христианской философии. Часть 1. Теория познания. (Гносеология). Мадрид, 1970 г., с. 60—61.
- ³¹ Напр. Омилия XII, 14 — PG 34, col. 565 B.
- ³² Срв. В. Лосский. Августин учитель. Элементы отрицательного богословия и изпълнение блаженного Августина. — Богословские труды, 26. Москва, 1985, с. 178.
- ³³ Изд. в: Дора Иванова-Мирчева, Йоан Екзарх Български. Слова. Том първи. София, БАН, 1971, с. 90.
- ³⁴ В руския превод употребяват на това място „истекла“ и „изливалась“ (Творения свят. о. н. Ефрема Сирина. Часть вторая. Сергиевъ Посадъ, 1908, с. 52).
- ³⁵ Срв. Л. Буйе. О Библии и Евангелии. Брюссель, 1965, с. 68.
- ³⁶ Йоан Екзарх. Шестоднев. Прев. Н. Кочев. С., 1981, с. 288—289: Слово за шестия ден; Св. Макарий Велики. Относно извисяване на ума, 2. — PG, 34, 892 AB; Св. Григорий Палама. Омилия 16. — PG, 151, 220 A; А. Позов. Богочеловек, с. 85.
- ³⁷ А. Позов. Основы христианской философии, ч. 1, с. 109.
- ³⁸ Слово 40: За св. кръщение, § 6. — PG 36, 365 A; А. Будиловичъ. Тринадцать словъ Григорія Богослова въ древнеславянскомъ переводѣ по рукописи Императорской публичной библиотеки XI в. СПб., 1875, с. 76: аї, л. 100 а.
- ³⁹ Новобългарският превод от 1936 г. (София, с. 117) е неточен: „Тази светлина не се извила през нощта, а през деня, и тяхното слабо зрение било притопено от величието на блясъка“.
- ⁴⁰ Бесѣда Св. Серафима Саровскаго съ Мотовиловымъ. — Вѣстникъ Русскаго студенческаго христіанскаго движенія. Парижъ, 1927, № 6, с. 3.
- ⁴¹ Пак там, с. 5.
- ⁴² А. Позов. Богочеловек, с. 133.
- ⁴³ А. Позов. Аскетика и мистика. Штуттгарт, Sprint — Druck GmbH, 1978, с. 55.

⁴⁴ Пак там, с. 58.

⁴⁵ А. П о з о в. Богочеловек, с. 119.

⁴⁶ А. П о з о в. Основы христианской философии. Часть 2. Диалектика. Мадрид, 1970 г., с. 189.

⁴⁷ Пак там, с. 247, 256, 273 и 272.

⁴⁸ Р. А. С h a m b e r g a s. Op. cit., p. 61—62.

⁴⁹ По Л. А. Г и н д и н. К переводческой технике Кирилло-Мефодиевской школы: две старославянские кальки в супрасльской рукописи. — Советское славяноведение, (Москва, 1988 г.), № 3, с. 76—80.

— Изказвам дълбока благодарност към колегите, които ми предоставиха копия от редки текстове: Г. Германова — София, Национален музей; Dr. Irina Ågren — Uppsala; prof. Dr. H. Miklas — Freiburg i. B.; Prof. George L. Huxey — Athens, Oxfordshire; Prof. Dr. Francis J. Thomson — Antwerp et etc.

⁵⁰ Сложностите на среднобългарския текст изискват отлична квалификация от страна на преводача на новобългарски език (Виж: И в а н М а р ч е в с к и. Григорий Палама, Слова. — Български език, 1988, кн. 6, 534—538).

⁵¹ Кн. Е в г е н и й Т р у б е ц к о й. Свет Фаворский и преображение ума. — Вопросы философии, 1989, № 12, с. 112 и сл.