

CnI 3600

CnI
3600

ДИШНИК
СКИЯ УНИВЕРСИТЕТ
„СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

*Факултет по класически
и нови филологии*

ANNUAL
OF SOFIA UNIVERSITY
“ST. KLIMENT OHRIDSKI”

*Faculty of Classical
and Modern Philology*

СОФИЯ 2021



SOFIA 2021

TOM/VOLUME 114

УНИВЕРСИТЕТСКО ИЗДАТЕЛСТВО „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
ST. KLIMENT OHRIDSKI UNIVERSITY PRESS

Г О Д И Ш Н И К
НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ
„СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

*Факултет
по класически и нови филологии*

A N N U A L
OF SOFIA UNIVERSITY
“ST. KLIMENT OHRIDSKI”

*Faculty of Classical
and Modern Philology*

Том/Volume 114

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ .

1121 390
2021

проф. д-р Димитър Веселинов (главен редактор),

проф. д-р Виолета Герджикова,

проф. д-р Владимир Трендафилов,

доц. д-р Александра Багашева,

доц. д-р Галина Павлова,

доц. д-р Донка Мангачева,

проф. д-р Милена Йорданова (научен секретар)



СЪДЪРЖАНИЕ

<i>Мирослав Дачев. СЕМИОТИКА И ИКОНОГРАФИЯ: СЛОВО И ОБРАЗ В ЖИТИЙНИТЕ ЦИКЛИ НА СВЕТИ ГЕОРГИ</i>	<i>5</i>
<i>Мони Алмалех. ЛИНГВИСТИЧНИ, КУЛТУРОЛОГИЧНИ И ТЕОЛОГИЧНИ АСПЕКТИ НА СЕРАФИМИТЕ</i>	<i>86</i>
<i>Мариана Георгиева. ЗА ЕЗИКА И НЕГОВАТА ВЛАСТ. „ЧЕТВЪРТАТА“ ВЛАСТ НА ЕЗИКА</i>	<i>123</i>
<i>Виктор Тодоров. ОТНОСНО ПРОБЛЕМА ЗА КЛАСИФИКАЦИЯТА НА СЕМИТСКИТЕ ЕЗИЦИ</i>	<i>153</i>
<i>Весела Славова. АСПЕКТИ НА ОЦЕНЯВАНЕТО НА СМЕСЕНОТО ОБУЧЕНИЕ</i>	<i>179</i>

CONTENTS

<i>Miroslav Dachev.</i> SEMIOTICS AND ICONOGRAPHY: WORD AND IMAGE IN THE CYCLES OF THE LIFE OF SAINT GEORGE ...5	
<i>Mony Almalech.</i> LINGUISTIC, CULTURAL AND THEOLOGICAL ASPECTS OF SERAPHIM86	
<i>Mariana Georgieva.</i> ABOUT LANGUAGE AND ITS POWER. THE “FOURTH” POWER OF LANGUAGE..... 123	
<i>Victor Todorov.</i> ON THE PROBLEM OF THE CLASSIFICATION OF SEMITIC LANGUAGES..... 153	
<i>Vessela Slavova.</i> ASPECTS OF BLENDED FOREIGN LANGUAGE TEACHING ASSESSMENT IN HIGHER EDUCATION 179	

СЕМИОТИКА И ИКОНОГРАФИЯ: СЛОВО И ОБРАЗ В ЖИТИЙНИТЕ ЦИКЛИ НА СВЕТИ ГЕОРГИ

МИРОСЛАВ ДАЧЕВ

НАТФИЗ „Кръстьо Сарафов“

SEMIOTICS AND ICONOGRAPHY:
WORD AND IMAGE IN THE CYCLES OF THE LIFE OF SAINT GEORGE

Резюме. Този текст е семиотично вглеждане в иконографията на житийния цикъл на св. Георги. Смисълът на подобни семиотични вглеждания, работещи с огромни корпуси от текстове и изображения, е да помогне за по-доброто разбиране на житийния цикъл на св. Георги, а оттам – и за по-доброто разбиране на смисъла на неговия подвиг. В основата е разбирането на динамичните отношения между слово и образ при изобразяването на житийните сцени и цикли на св. Георги. Онова, което изображението прави с огромната текстова територия, включваща всички редакции през вековете, е да картографира. Изследването прави опит да представи нагледно няколко възможни *карти* на отношението между словото и образа. Първата карта представя нехомогенния характер на житийните цикли и засяга предпочитанията на образите към словото. Втората карта представя предпочитанията към самите образи и тяхното разпространение. Третата карта представя защо по стилови белези на изобразяването (заложен в текста) някои сцени имат сходна иконография. Четвъртата и може би най-важна карта – имагинерна, за разлика от първите три – е, че територията на подвига на св. Георги се пише, когато минеш отвъд словото и изображенията, когато поемеш по пътя на смисъла на представеното. На тази динамика между словото и образа, която съпътства всеки опит да се надникне в житийните цикли на св. Георги, са посветени следващите страници.

Ключови думи: агиография, (иконографска) програма, текст, карта/територия, Света Гора – Атон.

Abstract. This study focuses on the iconography of the cycles of the life of St George from the semiotic point of view. The significance of such insights, dealing with vast corpuses of texts and images, could be only one: achieving better understanding of St George's hagiographic cycle and hence better understanding of the meaning of his endeavor. In other words, underlying is the understanding of the dynamic relationship between word and image in the depiction of the hagiographic scenes and cycles of St George. What the image does with the vast text body, including all versions through the ages, is to map it. The cycles of the life are *maps* from the *territory* of the word. There are several possible maps. The first map presents the non-homogeneous nature of the hagiographic cycles and affects the preferences of the images to the word. The second map presents the preferences for the images and their circulation. The third map shows why some styles have a similar iconography in terms of styles of depiction (set out in the text). The fourth and probably the most important map – the imaginary one, unlike the first two – is that the territory of St George's achievement to be written when one goes beyond words and images, heading the way of the meaning of the presented. The following pages are dedicated to this dynamics between the word and the image that accompanies every attempt to have a look into cycles of the life of St George.

Keywords: hagiography, (iconographic) programme, text, map/territory, Holy Mount Athos.

Пред нас са три светогорски икони на св. Георги с житийни сцени. В първата от тях – икона от 17. век, съхранявана в манастира „Пантократор“ (фиг. 1)¹ – виждаме изобразени различни мъчения на св. Георги: хвърлен в тъмница с тежък камък върху гърдите, измъчван на колело, хвърлен в яма с негасена вар, пиещ чаша с отрова, бит с волски жили... За привикнало с агиографското море от разкази ухо сцените звучат познато и препращат към Житието на светеца. Във втората икона – от 16. век, съхранявана в манастира „Свети Павел“ – откриваме, че част от сцените от предишната икона тук отсъстват, включително широко разпространената сцена с *мъчението в ямата с вар* (иконографският избор е отказал този момент от текста на Житието). След това, че сцените, които се повтарят и които имат текстово съответствие с епизод от Житието, са изобразени по различен начин (особено видими са различията в иконографията на *мъчението с камъка*, както и добавената сцена с Ангела, който спасява св. Георги след *мъчението с колелото*). Виждаме и нови сцени – като *мъчението в котела* и *мъчението с трион*, чиито съответствия ще трябва да търсим в по-стари редакции на текста, отдавна останали извън канона. Когато погледът ни спира върху третата икона – от края на 19. век в трапезата на манастира „Зограф“ – усещането за познатост и различие се задълбочава. Не откриваме някои от сцените (*мъченията с триона* и *котела*), а други сякаш са дописани: широко разпространената сцена на *мъчението с колелото* се разгръща към сцената с Ангела, който спасява

¹ Фотографиите в текста са авторски и са заснети с разрешението на съответните институции. Представени са като приложение в края на статията.

св. Георги (тук виждаме иконографска близост с иконата от „Пантократор“, но не и с тази от „Свети Павел“). Новост в Зографската икона е сцената, в която вдовица дарява стълб на св. Георги. Нейното текстово съответствие отново е извън Житието, но този път не в ранните редакции на Мъчението, а в традицията на Чудесата.

Образи, родени от думи, но думи, които във вековната агиографска традиция имат различна семиотична съдба: в един период определящи, в друг изоставяни, докато накрая едни от тях се утвърждават в рамките на канона, а други потъват в забрава. *Вече изобразеното* пази паметта за тези словесни редувания, а окоето на съвременника е орисано да усеща диалога между изображенията и текстовете. В този диалог ключова роля изиграват със своята поява и ерминиите. Иконографските наръчници имат функцията да удвояват, но и да заличават словото: следвайки канона, те избирателно усилват определени епизоди от Житието за сметка на други, но и съвсем съзнателно „забравят“ за старите текстови редакции. Самите наръчници се различават помежду си като текст, като въздействие, а и по регистъра на включените сцени. За щастие срещу тях стои сложната съвкупност от фактори, които определят дадена иконографска програма – от характера на богослужението и особеностите на храма до поръчителите и зографите – иначе определени аспекти на словото щяха отдавна да бъдат забравени. Стигаме до едно завидно иконографско равновесие: четем, докато гледаме, но и виждаме, докато четем; словото дава живот на образите, но и образите „оживяват“ (забравеното) слово.

На тази динамика между словото и образа, която съпътства всеки опит да се надникне в житийните цикли на св. Георги, са посветени следващите страници. Първите ми стъпки преди повече от петнадесет години към диалога между словото и образа помнеха няколко „заклинателни“ фрази: на Нил Синайски, че иконата има за цел да наставлява тези, които не могат да четат Светото писание; на папа Григорий Велики, че неграмотните, гледайки иконата, могат да прочетат това, което не могат да прочетат в ръкописите; и накрая на Иоан Дамаскин, че иконите за необразованите хора са това, което книгите за умеещите да четат; те са същото за зрението, което речта за слуха. Днес знам, че всички тези думи сочат само външната част на диалога между словото и образа. И макар да са правдиви, не решават въпросите, а само отвеждат към тях – не само защото иначе те априори изключват можещия и да чете, и да гледа (а с това – и един сложен и очарователен палимпсест), но и защото смисълът и функцията на образа не се изчерпва само с откриването и разбирането на текста, който го поражда. Визуалното послание има друга артикулация, друг синтаксис и на свой ред „оживява“ текста, който го поражда: добавя, но и отнема; усилва, но и отслабва. Семиотиката на културата познава добре този механизъм. Изображението е палимпсестно по отношение на вдъхновилото го слово: то привидно заличава, за да се самоизпише, но всъщност следите на словото са по-живи отвсякога вътре в изобразеното.

Докато гледам сцените от иконата в „Пантократор“ аз извиквам спомена за цялото Житие на св. Георги (с всички произтичащи от това обстоятелства, които ме правят едновременно смирен и горд от подвига на светеца), но реално активирам определени епизоди (страници) от Житието много по-силно, отколкото други (не разгръщам епизода, в който св. Георги раздава богатството си на бедните; визуалното „житие“ за мен започва *след това* – с блестящата апология на християнството пред Диоклетиан). Иконата от трапезата на „Зограф“ постига *същото*, но по *друг* начин. Колкото по-богат е регистърът на изобразените сцени, толкова по-силна е илюзията, че визуалният и текстовият разказ се припокриват (че *чета* почти цялото Житие, по думите на Григорий Велики). Когато от Житието са изобразени само няколко сцени, *четенето* поставя въпроса не само за контекста на избора на иконографската програма, но и за *неравномерния диалог* между текста и образите. В Съборния храм на „Зограф“ сцените от Житието са две („Св. Георги пред Диоклетиан“ и „Мъчението на колелото“), а в параклиса „Св. Георги“ в манастира „Свети Павел“ пред погледа е диалогът между олтарната икона, в която св. Георги е изобразен в деисис с отрязаната му глава в ръка, и внушителната стенописна сцена „Св. Георги убива змея“ (рядко срещана сцена от змееборския сюжет, в която св. Георги не попада в очакваната схема „на кон“, а прав, като с крак е стъпил върху змея, пронизвайки го с копие). Визуалният прочит е интензивен – трябва от няколко сцени на принципа *pars pro toto* да възобнова Житието и смисъла на подвига, а това прави вглеждането в тях много по-силно. Не по-малко внушителни са и двете сцени в „Зограф“, които приковават погледа и заради мащабността на изображението, и заради яркия почерк на Митрофан Зограф. Обратно, множеството сцени в трапезата на манастира „Ксенофонт“ постигат своите смислови внушения екстензивно – те „разхождат“ гледащия из цялото житие и кумулират натрупаните усещания. Истината е, че и двете посоки на текстово съотнасяне участват пълноправно в динамиката между текста и образа.

Онова, което изображението прави с огромната текстова територия, включваща всички редакции през вековете, е да картографира. Житийните цикли са *карти от територията* на словото; изборът на сцените в тях прави така, че огромната територия на словото да изглежда неравномерна. Самата територия на словото вътре в себе си е била разкъсвана по отношение на избора – достатъчно е да припомним случая, приписван дълго време на папа Геласий и неговия декрет, с който през 5. век забранява четенето на мъчението на св. Георги. Признаци на неодобрение (от струпването на жестоки мъчения, смърти и възкресения) е имало и през следващите векове. Ранните дометафрастови текстове на мъчението на св. Георги неведнъж са предизвиквали укорите на Църквата и са променяни в периода до 8. век. И в тази сложна, разпокъсана вътре в себе си текстова територия, иконографските избори произвеждат двоен ефект: част от образите утвърждават каноничното *сега* на словото, друга

част от образите извикват стари редакции, загърбени от канона, и показват, че помнят *преди*. Света Гора – Атон, както предстои да видим, е силно потвърждение на първото и стриктно следва Житието в иконографските си програми. В „иконографския“ Атон *преди* изглежда забравено. В същото време Балканиите, споделящи географски и духовни територии с Атон, както и някои други територии в периферията на някогашна Византия, отдават предпочитание и на по-ранни текстови редакции на мъчението на св. Георги. Тези различия в посоката на съответствие на словото и образа в житийните цикли на св. Георги предопределят интереса на семиотиката към иконографията.

*

Този текст е семиотично вглеждане в иконографията на житийния цикъл на св. Георги. Върху житийните цикли на св. Георги (като текстология и/или като иконография) е писано многократно и по различни поводи. Характерът на студията обаче подтиква по-скоро към преглед и избор на позиция сред обширната литература, отколкото към задълбочено разискване и дебат на отделните аспекти², както и към избор на модел на описание, който функционира успешно при описание и проучване на огромни корпуси – доказват го например работите на Нанси Шевченко по отношение на житийния цикъл на св. Никола (Ševčenko 1983) и на Темили Марк-Вейнър за житийния цикъл на св. Георги (Mark-Weiner 1977). Всъщност именно в работата на Марк-Вейнър, която каталогизира 113 житийни цикъла (или части от тях) за периода от 10. до началото на 18. век, може да бъде открит един от най-обхватните погледи по отношение на иконографията на св. Георги (у нас в голяма степен върху това проучване се обляга Г. Атанасов в книгата си за св. Георги)³. Христоматийният труд на Марк-Вейнър, издаден преди повече от четири десетилетия, може и следва да бъде допълнен и коригиран както чрез привличане на нови артефакти (нещо, което през последните години се прави)⁴, така и като се разгледа в нов контекст отношението на сцените от житийните цикли към различните литературни редакции на текстовете за свети Георги. Основание за това ми дава книгата на Ана Стойкова „Свети Георги Победоносец“ (Стойкова 2016). Убеден съм, че нейното дългогодишно проучване внася подреденост в наблюдаването и говоренето за текстовете, стоящи в основата на иконогра-

² По отношение на проучвания материал се опирам върху корпуси на стенописите, изследователски трудове по темата, издания с публикувани стенописни ансамбли и иконни сбирки (цитирани обстойно по-нататък), както и върху собствени теренни проучвания през последните петнадесет години, които в част от случаите коригират съществуващи представи и атрибуции.

³ Вж.: Атанасов 2001. Оценявам работата му по иконографията, свързана със св. Георги, но той – следвайки изцяло Марк-Вейнър – се спира единствено върху деветнадесет сцени от цикъла, а както ще видим, се изобразяват много повече.

⁴ Вж.: Кунева 2010: 20–28; Кунева 2014: 29–35.



фията на св. Георги. Така методологическият и критическият аспект изглеждат очертани: от една страна, мога да използвам в иконографията *тип език за агиографската литература*, свързана със св. Георги, който може да уеднакви многообразните и понякога неточни назовавания на сцените в житийния цикъл (от това страда дори задълбоченото изследване на Марк-Вейнър). От друга страна, мога да използвам утвърден иконографски модел на описание, като не просто добавям нов материал към корпуса от разглеждани текстове (и по този начин позволявам нови тълкувания и оценки), а усилвам (в едни аспекти) и коригирам (в други аспекти) наблюденията върху отделни сцени и върху корпуса като цяло.

В изследването си Марк-Вейнър включва цялостното наследство на Византия до средата на 15. век, като пропуските в каталога на книгата ѝ са минимални. Към периода след падането на Константинопол до към началото на 18. век, когато приключва времевият обхват на изследването ѝ, могат да бъдат направени повече добавки. Логично е за периода на 19. век те да се увеличат, дори мислени само през призмата на Българското възраждане. Ако към тази картина се добави всеобхватността на Балканите – проект, който изисква много по-мощни изследователски усилия – корпусът би се увеличил значително. Изследваният от Марк-Вейнър материал включва ранни житийни цикли от Кападокия и Грузия от 10. до 12. век, значими за иконографията на св. Георги икони от 13. до 17. век, запазени стенописни програми, като тези в Старо Нагоричино и Високи Дечани, полузапазени стенописни програми като тези в Киевската „Св. София“ и Речани и дори „изгубени“ – като житийния цикъл в Курбиново. Заедно с множеството атрибуции на църкви в Гърция, Румъния и територията на бивша Югославия каталогът ѝ е една солидна база за по-нататъшно изследване. Към него добавям нови житийни цикли, които тя не включва в проучването си (или включва непълно и с неточности), така че общият обем на проучването оформя корпус от 160 житийни цикъла на св. Георги от 10. до края на 19. век.

По отношение на Света Гора – Атон добавям най-напред няколко стенописни цикъла за св. Георги (или сцени от тях) в манастирите „Ксенофонт“ (трапеза, 1474–97), „Дионисий“ (Съборен храм, 1546–47), „Свети Павел“ (параклис „Св. Георги“, 1552–55) и „Зограф“ (Съборен храм, 1817). Стенописите в трапезата на „Ксенофонт“ представят най-стария житиен цикъл на св. Георги на Света Гора, стенописите в Католиконите на „Дионисий“ и „Дохиар“ са дело на известния Дзордзис от Крит, а няколкото стенописа от цикъла в Католикона на „Зограф“ са пренебрегнати от множество изследователи, занимавали се с наследството на манастира⁵. Стенописите от „Хилендар“ (параклис „Св. Георги“, 1684) и „Дионисий“ (параклис „Св. Георги“, 1609) допълвам и коригирам, тъй като в книгата на Марк-Вейнър има както множество неописа-

⁵ Вж.: Божков, Василиев 1981; Прашков, Шаренков 1987; Енев 1994.

ни сцени, така и погрешно описани, включително датирането им. Към корпуса добавям и няколко житийни икони – от ризницата на светогорския манастир „Свети Павел“ (трета четвърт на 16. век), от ризницата на светогорския манастир „Пантократор“ (17. век) и трапезата на манастира „Зограф“ (1897, монах Вениамин) – както и няколко щампи от манастира „Зограф“ (1836–1870).

По отношение на българското наследство добавям най-напред стенописни цикли, повечето от които обстойно проучени: от църквата „Св. Георги Големи“ в Несебър (1704), църквата „Св. Димитър“ в Арбанаси (средата на 16. век), параклиса „Св. Йоан Кръстител“ в църквата „Рождество Христово“ в Арбанаси (1632), старата църква „Св. Георги“ в Гложене (18. век), църквата „Св. Георги“ в с. Златолист, Мелнишко (1876), църквата „Св. Никола“ в с. Връв, Видинско, църквата „Св. Георги“ в Сапарева Баня (1883) и църквата „Св. Георги“ в Бистрица“ (1883). Добавям и отделни стенописни сцени от цикъла, показващи динамиката в избора, когато репертоарът не позволява включването на повече от една или две сцени. В такива случаи представата за мъченията в Житието се поема най-често от сцените „Усекновение“ (понякога контаминирана със „Смъртта на царица Александра“, както е в Рожен) и „Св. Георги измъчван на колело“. Такива сцени могат да бъдат открити в Бистрешки манастир „Св. Иоан Богослов“ /Касинец/ (1540), Роженски манастир „Свето Рождество Богородично“ (1732), църквите „Св. Иоан Кръстител“ във Върбово (1652), „Св. Атанасий“ в Арбанаси (1667) и „Св. Димитър“ в Тешово (1844), Следват икони на св. Георги с житийни сцени от България (също обстойно проучени в по-голямата им част): икона от църквата „Св. Никола Чудотворец“, Мелник (края на 15. век – първата третина на 16. век), икона /от Несебър/ в НЦИАМ, № 3919 (края на 16. век, Константин), икона от НИМ (1610), икона от църквата „Св. Богородица“ в Търново (1684; Иоан от Чевиндол), икона от църквата „Св. Никола“ в Жеравна (1777), икона от Йоаникий Папа Витанов в Килифаревския манастир „Рождество Богородично“ (1814), храмова икона в манастира „Св. Георги“ в Поморие (1818); чудотворна храмова икона в Гложенския манастир (житийните сцени са изписани от зограф Иоан Попович от Елена през 1826), икона в НАИМ при БАН с неизвестен произход (1829, Южно Черноморие?), икона от църквата „Успение Богородично“ в Копривщица (1837, Захарий Зограф), икона в криптата на Пловдивската митрополия (първата половина на 19. век), икона от Симеон Симеонов в СМРЗИ – Трявна (1872), икона в църквата „Св. Георги“ в Бистрица (1883); икона, съхранявана в Криптата на храм-паметник „Александър Невски“ с неизвестен произход (19. век) и икона от църквата „Св. Георги“ в Разлог (1902)⁶.

⁶ Вж.: Пенкова, Кунева 2012; Куюмджиев, Мутафов 2018; Гергова, Гатев, Ванев 2012; Геров 2007; Кунева 2014; Минчев 2011; Цанева 2013; Паскалева 1975; Попова 2009; Димитров 2012; Вачев 2006; Вачев 2015; Пандурски 1977; Попова, Е. 2009.

Сред останалите изображения на св. Георги с житийни сцени, които привличам към корпуса, описан от Марк-Вейнър, най-напред са два олтарни кръста от Грузия – от Джвари (15. век), съхраняван в Музея на грузинското изкуство в Тбилиси, и от Садгери (16. век), изработен от майстор Мамне и също съхраняван в Музея на грузинското изкуство в Тбилиси. Привличам и няколко икони от 16. до 19. век, както следва: икона от Музей за староруско изкуство „Андрей Рубльов“ в Москва (16. век), икона от Устюжския етнографски музей (16. век), икона от църквата „Св. Никола“ в Корча, съхранявана в Националния музей за средновековно изкуство в Корча, Албания (16. век), както и още една икона в същия музей от 18. век; икона от Византийския музей в Кастория (16. век); икона от Вологодския областен етнографски музей (17. век); икона на Симон Ушаков в Череповецкия етнографски музей (18. век), икона от Синайската сбирка на университета в Принстън и университета в Мичигън (18. век; Michigan Inventory Number 1159)⁷. Въз основа на детайлно проучване на корпуса от 160 различни източника с житийни сцени на св. Георги, обхващащи цяло едно хилядолетие от началото на 10. до края на 19. век, ще опитам да посоча най-напред „предпочитанията“ на образите към текстовете, а именно – дали следват нормативния текст на Житието или не; конкретните типове текст, към които най-често сочат образите, особено когато става дума за предметофразови редакции на текста. Едновременно с това ще посоча предпочитанията към самите образи – кои са най-често изобразяваните сцени през този десетвековен период и кои са по-характерните особености на иконографията при изобразяването им в съответните контексти.

В основата на подреждането на включените в студията иконографски сюжети е Житието на свети Георги, което от края на 19. век манастирът Зограф неколkokратно препечатва до ден днешен под името „Животът, страданията и чудесата на свети Великомъченик, Победоносец и Чудотворец Георги“ (по-нататък в текста: *Житието*)⁸. Известно е, че то следва текста на „Чети-Минеи-

⁷ Вж.: Javakhishvili, Abramishvili (Ed.) 1986; Smirnova 1989; Косцова 1992; Лазарев 1947; Лазарев 2000; Drishti 2003.

⁸ През 1896 г. Дружествената печатница „Съгласие“ в Пловдив издава книга със следното заглавие: „Сказание за страдания и чудеса Святого Славнаго Великомъченика победоносца и чудотворца Георгия. С прибавление как ся е създала святая Атонска Зографска Обител и как са ся явили чудотворните икони Святого Георгия в тая Обител. Събрано и списано на българский язык в 1872 от първаго Охридскаго българскаго митрополита Натанаила, собрата Зографскаго братства. Издава се в полза на Св. Зографска Обител“. Текстът съдържа 68 с. и е разделен на две части. Първата – „Страданията и живота на Св. В. М. Георгия“ – следва текста на „Жития на светиите“ на Димитрий Ростовски. Втората – „Чудеса на святий Великомъченик Георгия“ – предава някои от чудесата на светията, които „ни е предало писмено Християнското благочестие“. През 1911 г. в Солун, в печатница „К. Г. Самарджиев & С-ие“ излиза ново издание под надслов „Живота, страданията и чудесата на светаго великомъченика, победоносца и чудотворца Георгия“, което повтаря с малки промени изданието от 1896 (третата и четвъртата част в него –

те“ („Жития на светиите“) на свети Димитрий, Митрополит Ростовски, писан през последното десетилетие на 17. век и завършен през 1700 г. Неговият текст пък е най-близо до късните Диоклетианови текстове, които – както сочи в изследването си Ана Стойкова – са оформени в периода между 8. и 10. век и навлизат в България през 14. век чрез преводи в житийно-панегиричните сборници, като в най-висока степен се доближава до текста на Никита Давид, включен в Менология на Симеон Метафраст от 10. век. С други думи Житието съзнателно не пази спомена за най-ранните редакции на Мъчението на св. Георги. Това изисква добра ориентация в разпространението на агиографските произведения за свети Георги (с акцент върху Балканите) и в чуждоезиковата, и в южнославянската средновековна традиция.

Разпространението на *Мъчението* очертава словесна традиция, чието развитие мога да предам накратко, като се базирам върху наблюденията на Ана Стойкова (критично осмисляща традицията след Крумбахер), като от нея възприемам по-нататък и названията на четирите типа текст, в които ще търся съответствия на изображенията от житийните цикли на св. Георги: „Ранно мъчение“ (също и: „*Passio prima*“, „*Мъчението*“), „Второ мъчение от Дадианов тип“, „Мъчение от Пасикрат“ (Нормативен текст) и „Мъчение от Метафрастовия менологий“⁹. Началото на тази традиция датира към края на 4. и началото на 5. век – това са старият Дадианов тип текстове, представен във Виенския палимпсест и други по-късни гръцки ръкописи, както и в латинската и ориенталската традиция. Не по-късно от началото на 6. век се появяват т. нар. „ранни Диоклетианови типове“, в които митичният Дадиан е заменен с реалния Диоклетиан (налице са и преписи на смесване на Дадианови и Диоклетианови текстове), а редица мотиви от мъченията на светията, смятани за неприемливи, отпадат. Късните Диоклетианови типове възникват към края на 6. век до началото на 8. век. Сред тях е т. нар. „Нормативен тип“, който по-късно се приема като официално четиво в Църквата и навлиза в богослужебните книги. Заедно с Менология на Симеон Метафраст от 10. век това са най-широко разпространените творби за св. Георги, които през следващите столетия се тиражират в множество преписи. Успоредно с тях „Ранното мъчение“ все

„Монастир Зограф“ и „Молитва към Светаго Великомъченика Георгия“, са нови). През 2008 г., когато издава второ и преработено издание на „Жития на светиите“ на свети Димитрий, митрополит Ростовски, Зографският манастир добавя към текста (за 23 април) „Животът, страданията и чудесата на свети Великомъченик, Победоносец и Чудотворец Георги“ нов раздел: „Чудесата на свети Великомъченик Георги“, като включва първите девет от десетте чудеса от посочените две книги, а вместо десетото изписва „Чудото на св. Георги с българина“. След това е оформен нов раздел – „Чудеса на свети Великомъченик Георги, свързани със славянобългарския манастир *Свети Георги Зограф*“ – в което най-напред влиза пропуснатото десето чудо от предходните две издания, а сетне историята за основаването на манастира и историята на чудотворните икони на светията.

⁹ Вж.: Стойкова 2016: 371–631, както и таблиците на епизодите (105–106, 343–349).

така се преписва и чете, макар и понякога в състава на сборници с апокрифно съдържание. За съжаление не можем да очертаем подобна карта на визуалната традиция от предиконоборския период, което означава, че по отношение на динамиката между текстовете и изображенията имаме съвсем оскъдни данни за първите няколко века от началото на разпространението на *Мъчението*. Има всички основания да се смята, че текстът на „Ранното мъчение“ е сред най-рано преведените на старобългарски език житийни творби за св. Георги – не по-късно от 10. век. От същото време датират преводите и на другия Дадрианов текст. Нещо повече: „Второ мъчение от Дадрианов тип“ става част от Преславските чети-минеи и според Ана Стойкова намира в славянската традиция по-голямо разпространение, отколкото има в гръкоезичната. Двата късни Диоклетианови типа текст – „Мъчение от Пасикрат“ (Нормативен текст) и „Мъчение от Метафрастовия менологий“ – са преведени през първата половина на 14 век, като се поместват в новоизводни официални богослужебни сборници под 23 април. Това означава, че по отношение на динамиката между текстовете и изображенията в южнославянската традиция имаме значително по-сигурна основа за периода между 10. и 14. век, както по отношение на ранните варианти на *Мъчението* (и особено за „Второ мъчение от Дадрианов тип“), така и по отношение на късните Диоклетианови типове. Първите са вече преведени и разпространени не само на гръцки, но и на старобългарски език (като влизат в богослужението), а последните са все още непреведени (непоместени в богослужебните състави) и разпространявани единствено на гръцки език, което рефлектира върху избора на иконографската схема и дори върху описанието на сцените.

Фактът, че визуалният материал, с който разполагаме днес, разкрива много по-богата картина от тази, която предполагат късните Диоклетианови типове, подсказва, че съответствия често трябва да търсим в дометафрастови варианти на текста на *Мъчението*. Затова в диалога между слово и образ имаме две *посоки на съответствие* с различна динамика. Първата е нормативна, тъй като изображенията следва да съответстват на предписанията на нормативния изходен текст. Между изображенията и изходния текст застават ерминиите, които усилват звученето на нормативния текст. Тази позиция на ерминиите не би трябвало да изненадва – те са на страната на канона и следват очертаната след Симеон Метафраст линия на Житието; в тях няма препоръки и указания да се рисуват текстове от ранните варианти на *Мъчението*. Образите при тази посока на съответствие трябва да отговарят на двойно уредена текстова нормативност. Втората посока на съответствие не е нормативна: съответствията са в посока не на Житието, а на стари редакции на *Мъчението*. По тази причина нямаме и текстов посредник в лицето на ерминиите. Динамиката е само между образ и изходен текст; образите в тази посока на съответствие отговарят на текстове, които нито са нормативни, нито са удвоени. Това е причината иконографските сюжети в студията да бъдат представени в два раздела.

Първият обединява сцените по епизоди от Житието, като отбелязвам кои от сцените в него попадат в ерминииите. Вторият раздел обединява сцени извън Житието (респективно извън ерминииите), които различни варианти на Мъчението са съдържали във времето, но са отпаднали в по-късните редакции. В цитираната вече Зографска книга за св. Георги са събрани и чудеса извън Житието (повечето от тях отдавна познати в агиографската литература, но има и нови за традицията, свързани с Атон). След 12. век някои от тях се включват епизодично в житийните цикли на св. Георги. Тъй като представянето и разпространението им не е съответно на епизодите от Житието и ранните редакции на Мъчението, и доколкото целите и обемът на студията не позволяват, те остават извън обхвата на изследването¹⁰.

По отношение на иконографските наръчници следвам пет ерминии. *Ерминията на Дионисий от Фурна* от 1729–32 (Διονυσίου 2007; Медіћ 2005: III, 7–735) служи като класическа отправна точка не само за светогорското изкуство, но и за част от изкуството на Балканите, включително българското през Възраждането. *Ерминията на Върбан Г. Коларов* от 1863 (вж.: Василиев 1977) е пример именно за това. Ерминията на Дичо Зограф от 1835–39 (вж.: Василиев 1976, 31–163) е пример за критическо осмисляне на традицията, тъй като има множество различия от ерминията на Дионисий. Към тях, поради особения характер на промените в житието на св. Георги през вековете, привличам и две допълнителни ерминии. Първата е „Къняга попа Данила“ от 1674 (вж.: Медіћ 2005: II, 293–393). Тя съдържа 16 сцени и е опит да се погледне в столетието преди Дионисий, най-малко поради това, че се предлагат за изобразяване двойно повече епизоди от житието на св. Георги. Втората е „Ерминия породице Зографски“ от 1728 (вж.: Медіћ 2005: II, 397–716); известна и като „Ерминия на Велешкото семейство Зографски“, по-нататък в текста – ерминия на Зографски). Тя съдържа 8 сцени и разширява обхвата на следването на Дионисий в славяноезичния свят и в частност на Балканите¹¹. Дионисий предава общо девет сюжета под надслов „Чудеса на светия великомъченик Георги“, които В. Г. Коларов, както и ерминията на Зографски, следват почти дословно, докато Дичо Зограф включва общо деветнайсет сюжета под надслов „Страдания на св. Георги“. Петте ерминии са канонични по отношение на следването на литературния източник – в тях няма сцени от ранните варианти на Мъчението, които поради неодобрение отдавна са отпаднали като текст. Независимо от това те споделят само няколко сцени и се различават в избора на други. Някои от сцените срещаме само в ерминията на Дичо Зограф („Стълбът на вдовицата“, „Св. Георги избавя юноша от плен“, „Чудото на св. Георги със змея“), други само в тази на поп Даниил („Царицата

¹⁰ Относно присъствието на чудесата на св. Георги в агиографската литература вж.: Дуйчев 1972: 513–528; Иванова 2008: 516–523; Стойкова 2002: 152–164.

¹¹ Вж.: Медіћ 2005, II.

приема християнството“, „Присъдата над св. Георги и царица Александра“, „Смъртта на царица Александра“). Сцените, общи и за петте разглеждани ерминии, са девет на брой и съвсем очаквано това са „нормативните“ сцени от ерминията на Дионисий от Фурна: „Св. Георги пред Диоклетиан“, „Св. Георги измъчван с камък в тъмницата“, „Св. Георги измъчван на колело“, „Св. Георги в яма с вар“, „Св. Георги измъчван с нажежени железни ботуши“, „Св. Георги пие чаша с отрова“, „Св. Георги възкресява мъртвец“, „Св. Георги съживява вола на Глигерий“ и „Усекновение на св. Георги“ (прави впечатление, че изключително емблематичен епизод като този, в който св. Георги разрушавата идолите, отсъства в ерминията на Дионисий).

След като разполагаме с представата за хронология на текстовите промени и с по-важните редакции, които изображенията следват, логичен е въпросът как изглежда една кратка хронология на житийните цикли на св. Георги? Макар да разполагаме и с ранни изображения на св. Георги (Синайската икона от 6. век, изобразяваща Богородица на трон с Младенеца, фланкирана от светците-войни Теодор и Георги), най-ранните запазени житийни сцени са от следиконоборския период. Всъщност сцена, свързана със св. Георги е и онази част от картата от Мадаба (края на 5. век), която изобразява мартириума на светеца в Лида (Диоспол), затова може да се каже, че най-ранното известно досега изображение, свързано с житието на светеца е не негов *образ*, а *мястото* на мъченическата му смърт, тоест най-ранното запазено изображение на св. Георги функционира като синекдоха. От 9. век е сцената „Мъчение на св. Георги на колело“ от Хлудовия псалтир. През следващите два века в някои от скалните църкви в Гьореме, Кападокия, се срещат епизодично и други сцени от житийния цикъл – „Разпитът на св. Георги“, „Св. Георги измъчван на колело“, „Св. Георги измъчван с нажежени ботуши“, „Св. Георги измъчван с трион“ и най-често „Св. Георги убива змея“. Независимо от това по-цялостно изградени цикли имаме едва през 11. век. Тук разбира се, трябва да се отчитат случаите на контаминация, която позволява изобразяване на повече от един епизод от Житието в рамките на една привидно обособена сцена; тоест това, което обикновено наричаме сцена, се съотнася към разбирането за иконичност, но не непременно към точно определен епизод от Житието, а понякога към два или повече (в случаите на контаминация). Ще дам само два примера. В Кремиковския манастир имаме ясно обособени (рамкирани) четиринадесет сцени от Житието на св. Георги. В една от тях обаче са контаминирани два епизода от Житието („Св. Георги възкресен от Христос след мъчението на колелото“¹² и „Св. Георги се появява пред Диоклетиан /след мъчението на колелото/“), тоест визуализираните епизоди от Житието са петнадесет. Вторият

¹² Костадинка Паскалева, която – независимо че пропуска една от сцените – забелязва този иконографски жест (и дори цитира наблюденията на Мисливец, отвеждащи към Ранното мъчение), но пропуска да го обособи. Вж.: Паскалева 1980: 84. За корекцията на броя на сцените в Кремиковския манастир вж.: Кунева 2010: 27.

пример е с известен стенопис от Несебърската църква „Св. Георги Големи“, включен в Корпус на стенописите в България от XVIII век.¹³ Описанието на сцената „Св. Георги възкресява мъртвец“ е последвано от описание на сцената „Св. Георги пие чаша с отрова“, за която се казва: „според Ас. Василиев; не е запазена“. А всъщност двата епизода от Житието са контаминирани в едно общо изобразително поле, като сцената с изпиването на отровата заема две трети от него (лявата и централната част), а сцената с възкресяването на мъртвеца заема дясната част от полето. Изображения, които протичат като непрекъснат дискурс, принуждават да „изрязваме“ сцените, без да са рамкирани (Ксенофонт, Старо Нагоричино) или дори вътре в самото рамкирано поле (Пантократор, Високи Дечани; Несебър). Това ме кара да бъда внимателен при определянето на сцените, като отбелязвам начините, по които се съотнасят към епизодите в Житието, и особено случаите на контаминации. В своя текст по-нататък ще се спра предимно на светогорските и българските изображения, както и на онези житийни цикли, които липсват в каталогизацията на Темили Марк-Вейнър и които добавям, за да мога да изградя една по-пълна картина. Независимо от това характерът на студията изисква да припомням и някои от по-важните неща, свързани с иконографията на житийните цикли на св. Георги, включени в нейната книга – в тях ще отбелязвам най-вече присъствието на епизоди от ранните варианти на Мъчението.

Най-ранните известни засега житийни сцени, свързани със св. Георги и появили се именно като *оформен цикъл*, са, както казах, от 11. век. Едните се намират в параклиса „Св. Георги“ на Киевската „Света София“, но за съжаление част от тях не са запазени, а останалите са в лошо състояние. Сравнително запазени са сцените „Св. Георги пред Диоклетиан“, „Царица Александра приема християнството“ и „Св. Георги в ямата с вар“. За сцени като „Св. Георги измъчван с нажежени железни ботуши“, „Усекновение на св. Георги“, „Св. Георги измъчван с куки“ и „Смъртта на Александра“ съдим по отделни фрагменти и предходни описания¹⁴. За щастие другите ранни житийни сцени от 11. век са запазени в много добро състояние. Те са изобразени върху олтарен кръст от Сети, който днес се съхранява в Исторически и етнографски музей на Сванетия в Местия, Грузия,¹⁵ и са общо десет на брой (два епизода – „Молитвата на св. Георги“ и „Усекновение на св. Георги“, ясно разделяни във всички текстови редакции, тук са контаминирани). Всички сцени са по Мъчение от Метафрастовия менологий с изключение на „Св. Георги измъчван с куки“ по епизод от „*Passio prima*“. Фактът, че именно тя е поставена в центъра на изобразителното поле, придава на иконографската схема допълнителни конотации: всяко съотнасяне на периферните изображения е канонично, за

¹³ Вж.: Гергова, Ив., Е. Попова, Е. Генова, Н. Клисarov (Съст.). Корпус на стенописите в България от XVIII век. С., 2006, 106–107.

¹⁴ Вж.: Логвин 1971: 36–37, 50, 178. Вж. също и Mark-Weiner 1977: 37 (№ 4), IV–VI.

¹⁵ Вж. Javakhishvili, Abramishvili (Ed.) 1986: № 127–129; Bubulashvil 2011.

сметка на това централното изображение сочи към апокрифен текст. От края на 11. – началото на 12. век разполагаме с икона с дванадесет житийни сцени на св. Георги, съхранявана в Националния художествен музей на Украйна в Киев¹⁶. В нея всички сцени, за разлика от олтарния кръст в Местия, следват стриктно Метафрастовия менологий.

През 12. век житийни сцени се появяват в притвора на църквата, посветена на св. Георги, в Джурджеви ступови, Нови пазар (ок. 1170–75), като от тях фрагментарно са запазени само две, а една трета сцена е почти неразпознаваема (в най-пълен вид е „Св. Георги изтезаван на колело“, личат и останки от „Усекновение на св. Георги“). Марк-Вейнър настоява (след нея същото прави и Г. Атанасов), че сцените са четири и добавя сцената с бичуването на св. Георги (без да уточнява коя от двете възможни сцени се крие зад това заглавие) и сцената с нагорещеното медно легло.¹⁷ С оглед на разполагането на циклите от мъченията в различните текстови редакции на Мъчението, две подобни съседни сцени има във „Второ мъчение от Дадрианов тип“ /9/, а именно – *мъчение върху меден одър и бой с пръчки*, като тези два епизода следват непосредствено мъчението с колелото /8/ и е напълно възможно този текст да е в основата на иконографската програма в Джурджеви Ступови (основание за подобно предположение дава и настояването на Ана Стойкова за силното разпространение именно на този Дадрианов тип в южнославянската традиция). Късните Диоклетианови редакции все още не са преведени на славянски език, а в „Ранното мъчение“ – макар подобни мъчения да има – те са пръснати на различни места в текста, напр. при мъчението с разтопено олово, голям камък и дим в някои от гръцките вариантите /16/ Георги е разпънат върху желязно легло (то обаче липсва във всички славянски редакции), докато бичуване има още при първото му мъчение със сухи жили, сол в раните и конски косми /6/. Единствено в текстовата схема на „Второ мъчение от Дадрианов тип“ трите споменати епизода (без усекновението, който по неизбежност е в края на сюжета) са непосредствено един до друг. За съжаление в църквата „Св. Георги“ в Курбиново, зографисана малко по-късно през 1191 г., не са запазени сцени от житийния цикъл на св. Георги. Единствено от дясната страна на входната врата в църквата, на южната фасада, се виждат следи от четири сцени, които – както пишат авторите, правили атрибуция на стенописите, Грозданов и Мигсвиш – могат да бъдат идентифицирани „съвсем хипотетично“¹⁸. През втората половина на 12. век (в Икви и в Павниси, Грузия) се появяват за пръв път някои от чудесата на св. Георги – „Чудото със сарацина“ и „Чудото със сина на Леон“, а в края на същия век в епископската църква в Мани, Гърция, са включени и две рядко изобразявани сцени от чудесата: „Св. Георги се явява

¹⁶ Вж.: Членова 2000; Mark-Weiner 1977: 76–77 (№ 79).

¹⁷ Вж.: Mark-Weiner 1977: 40 (№ 10); Атанасов 2001: 280; Младенович 2018; Чанак-Медић, Тодић 2016; Стевановић 2012: 393–404; Стевановић 2015: 31–47; Логвин 1971.

¹⁸ Вж.: Grozdanov, Hadermann-Misguich 1992: 64–68; Димитрова 2017: 5–7.

в съня на Теопис¹⁹“ и „Трапезата на Теопис“ (всичките включени по-късно в Зографското издание с чудесата на св. Георги)¹⁹.

Характерна с многообразието си е византийската икона от манастира „Св. Екатерина“ в Синай, Египет, от първата половина на 13. век, представяща св. Георги с двадесет житийни сцени²⁰ (три от тях представят серията от срещи между св. Георги и императора в различни по време периоди според хронологията на Мъчението). Синайската икона предлага най-богат иконографски житиен материал до 15. век, когато в иконата от храма на Рогожските гробища в Москва са изобразени двадесет и две житийни сцени (век по-късно в Румъния се появяват няколко стенописни цикъла с над двадесет сцени)²¹. За първи път в житийна икона се появяват сцените от ранните варианти на Мъчението „Св. Георги измъчван с горящи свещи“, „Св. Георги измъчван с куки“ и „Погребението на св. Георги“. Сред сцените от Житието прави впечатление „Видение на св. Георги в тъмницата“ (тук е и „Чудото със змея“ – сцена, в която позата на св. Георги като триумфатор предхожда варианта, който век по-късно ще видим доразвит в стенописите от Старо Нагоричино и Високи Дечани). Сцени от ранните варианти на Мъчението, този път четири, откриваме и в житийна икона на св. Георги от 13. век, съхранявана във Византийски и християнски музей в Атина:²² „Св. Георги измъчван с куки“, „Погребение на св. Георги“, „Св. Георги бит със сухи жили“ и „Св. Георги мъчен с нажежен шлем“. Последните две сцени се появяват за първи път в житийна икона на св. Георги, като „Св. Георги мъчен с нажежен шлем“ не се среща на други места в изследвания корпус.

Непосредствено след тях във времето се нарежда съхраняваната в Съкровищницата на Патриаршията в Печ икона от 14. век, която представя св. Георги и седемнадесет житийни сцени. Доколкото само една от тях изобразява срещата на светията с императора, това е иконата, която следва Синайската като богатство на съхранените изобразени сюжети. Тук се появяват неизобразявани до момента сцени в житийни икони на св. Георги като „Бичуването върху стълба“, „Чудото със сфунгата“ и „Чудото със сина на Леон“. За съжаление някои от сцените в солидното издание „Икони от Балканите. Синай,

¹⁹ „Чудото на св. Георги с воловете на Теопис“ е било поместено в препис в ръкопис в Народната библиотека на Сърбия, № 104 (468), от XIV в., след превода на „Второ мъчение от Даданов тип“. „Чудото на св. Георги с пленения сарацин“ е било поместено в препис в ръкопис в Патриаршеската библиотека на Сърбия, № 282, от 1589 г. отново след „Второ мъчение от Даданов тип“ и „Чудото със змея“. Вж. Стойкова 2016: 217; Иванова 2008: 516–523; Mark-Weiner 1977: 41–42 (№ 13)

²⁰ Вж.: Sotiriou, M., G. Sotiriou 1956–58: 245, fig. 167, 169; Mark-Weiner 1977: 77–78 (№ 81); Rossi 2006.

²¹ Вж.: Mark-Weiner 1977: 64–65 (№ 58), 65–66 (№ 59), 68–69 (№ 64), 70–71 (№ 67).

²² Вж.: Вайцман, Хадзидакис, Миятев, Радойчич 1966: 49, XXXIX, LXXXV; Mark-Weiner 1977: 78–79 (№ 82).

Гърция, България, Югославия²³ са погрешно описани от Светозар Радойчич: „Кръщението на царската дъщеря“ (очевидно става дума за „Царицата приема християнството“) и „Св. Георги в храма: чудото с граха“ (става дума за чудо със „сфунгато“, или – както в Зографските текстове понякога се превежда гръцката дума – „яйчница“). Друга икона от началото на 14. век, с четиринадесет житийни сцени, се съхранява в Държавния руски музей в Санкт Петербург²⁴. Централната композиция, изобразяваща чудото със змея, дава завършен вид на иконографията, в която царската дъщеря води змея вързан за пояс, следвана от св. Георги като триумфатор. Тук са изобразени сцените „Св. Георги измъчван с трион“, „Св. Георги измъчван в котел“, „Св. Георги измъчван с разтопено олово“, редом с вече познатите сцени „Св. Георги измъчван с куки“ и „Св. Георги измъчван с горящи свещи“ – все препратки към епизоди от двата ранни Дадрианови текста, които канонът изоставя. На 14. век принадлежи и иконата от църквата „Св. Георги“ в Струга, Северна Македония, с шестнадесет житийни сцени²⁵. Преобладават тези от Метафрастовия менологий, но не са малко и сцените, препращащи към ранните варианти на Мъчението: „Св. Георги измъчван в котел“, „Св. Георги измъчван с клещи“, „Св. Георги измъчван с разтопено олово“, „Св. Георги измъчван на нагорешно желязно легло“ и „Св. Георги измъчван с куки“. На 14. век принадлежат и известните житийни цикли от Старо Нагоричино (1317–18), Високи Дечани (1334) и Речани (1370). Цикълът от Старо Нагоричино, дело на зографите Михаил и Евтихий, следва мъчението от Метафрастовия менологий и ясно изписва името на царя като Диоклетиан (сцена, която заслужава особено внимание тук е „Магнентий предизвиква св. Георги да възкреси мъртвец“; тук е и първата поява на сцената „Св. Георги изпива чаша с отрова“). Независимо от това цикълът включва епизоди от ранните варианти на Мъчението като „Св. Георги измъчван с куки“ (фиг. 2), „Св. Георги измъчван с гвоздеи“ (фиг. 3), „Погребение на св. Георги“ (фиг. 4)²⁶. Последната сцена се среща и в двата ранни текста, първата се среща само в „Ранното мъчение“, а втората само във „Второ мъчение от Дадрианов тип“. Иконографската програма в Старо Нагоричино представлява сложна контаминация: съчетава както нормативни и апокрифни текстове, така и различни по тип Дадрианови текстове. Не липсват референции към епизоди от ранните текстови редакции и в сцените от Високи Дечани три десетилетия по-късно, като тук правят впечатление „Св. Георги измъчван с горящи свещи“ (фиг. 5) и „Св. Георги разпънат и бит със сухи жили“, които не се срещат в Старо Нагоричино (тук царят, измъчваш св. Георги, ясно е посочен в надписите като Дадриан и отново имаме смесване

²³ Вж.: Вайцман, Хадзидакис, Миятев, Радойчич 1966: 218–219, 320, CIV.

²⁴ Вж.: Кондаков 2009: 121.

²⁵ Вж.: Ненад, Илич 2005: 61; Mark-Weiner 1977: 80–81 (№ 84).

²⁶ Вж.: Velkov 2014: 82–101; Mark-Weiner 1977: 47–48 (№ 24).

на ранните типове текст).²⁷ Сред сцените от Речани пък можем да видим изключително рядкото изображение на разговора между св. Георги и баща му Геронтий, както и сцената, в която св. Георги разрушава идолите от сребро и злато – и двете по епизоди от „Второ мъчение от Дадрианов тип“²⁸. От 15. до 18. век в иконографията на цикъла, успоредно със сцените по нормативния текст, продължават да се „прокрадват“ както сцени, препращащи към старите редакции на текстовете от Мъчението, така и сцени от чудесата на св. Георги извън Житието²⁹.

От 15. век нататък житийни цикли на св. Георги могат да бъдат открити и в България. Най-ранни са добре проучените стенописи в старата църква на Кремиковския манастир от 1493 г.³⁰, както и две икони – едната от Созопол, а другата от Мелник³¹. Созополската икона (фиг. 6), която заслужено поражда голям интерес (включена и в корпуса на Марк-Вейнър), е с иконографска схема, която сочи различни текстови редакции и все още поставя проблеми с атрибуцията на някои сцени.³² Тук виждаме „Св. Георги измъчван с куки“, „Св. Георги измъчван в котел“, „Св. Георги измъчван с разтопено олово“, както и нетрадиционната сцена „Св. Георги бичуван на стълб надолу с главата“ – повече сцени по ранните редакции на Мъчението от който и да е друг български паметник. През 16. век важни за отбелязване са няколко сцени в Бистрешкия манастир „Св. Иоан Богослов“ и житийния цикъл в църквата „Св. Димитър“ в Арбанаси, сред който – заради нетипичната иконографска схема – изпъква сцената „Св. Георги измъчван в яма с вар“³³. От 17. век наблюдаваме известните стенописи в църквата „Рождество Христово“ (параklis „Св. Иоан Кръстител“, 1632) в Арбанаси, сред които внимание заслужават трите сцени с чудеса след смъртта, свързани със спасяване на деца от св. Георги³⁴, както и три житийни икони на св. Георги – в Националния исторически музей (от 1610), в Националния църковен историко-археологически музей (16. – 17. век) и в Кriptата (Иоан от Чевиндол, 1684)³⁵, от които първите две пазят спомена за ранните редакции чрез мъчението с куките (НИМ; НЦИАМ) и мъчението в котела (НЦИАМ). През 18. век три български храма с различна

²⁷ Вж.: Чанак-Медић, Тодић 2016: 136–140; Mark-Weiner 1977: 50–51 (№ 29).

²⁸ Вж.: Стевановић 2012: 393–404; Mark-Weiner 1977: 54 (№ 36).

²⁹ Вж.: Mark-Weiner 1977: 35–97.

³⁰ Вж.: Паскалева 1980. Марк-Вейнър включва паметника в изследването си (р. 62, № 53). Необичайната за цикъла сцена, в която Христос възкресява св. Георги след мъченията на колелото, е предадена от Марк-Вейнър като „Чудното възкресяване на светията“, без уточнение за ролята на Христос.

³¹ Вж.: Геров 2007: 19, 62–69.

³² За созополската икона вж.: Вайцман, Хадзидакис, Миятев, Радойчић 1966: 110, LV, ХСII; Божков 1979: 10–19; Кунева 2014: 29–35; Mark-Weiner 1977: 81 (№ 85).

³³ Вж.: Кунева 2010: 22–23.

³⁴ Вж.: Кунева 2010: 24–27.

³⁵ Вж.: Matakiewa-Ilkova 2001: 66–67; Кунева 2014: 29–35.

съдба също предлагат житийни сцени – в Несебър, Гложене и Връв. Несебърската църква „Св. Георги Големи“ е съборена през 1958, но десетина години преди това по-голямата част от стенописите от 1704 г. са свалени, пренесени и съхранени (основната част от тях е в НАИМ при БАН). Сред тях е сцената „Св. Георги измъчван с гвоздеи“ от „Второ мъчение от Дадрианов тип“; изказани са и предположения за други /незапазени/ сцени по ранни варианти на Мъчението³⁶. През 1915 г. рухва старата църква, посветена на св. Георги, в Гложенския манастир, но стенописите от житийния цикъл не оцеляват. По данни на П. Мутафчиев в притвора, изписан през 18. век, е имало и две сцени от ранните варианти на Мъчението: „Мъчение на св. Георги с трион“ и „Мъчение на св. Георги с вряла смола“³⁷. В съществуваща и до днес църква „Св. Никола“ в с. Връв откриваме само сцени от Житието³⁸. През 19. век имаме няколко житийни икони, в които срещаме една сцена от Ранното мъчение – „Св. Георги бит със сухи жили“ (Крипта, 19. век), както и някои от чудесата на св. Георги след смъртта: „Стълбът на вдовицата“ (Гложене, 1826; Копривщица, 1837; Пловдивска митрополия, 19. век), „Св. Георги спасява юноша от плен“ (Гложене, 1826; Копривщица, 1837; Пловдивска митрополия, 19. век)³⁹. В Света Гора – Атон най-ранният запазен стенопис на св. Георги е от края на 13. век в църквата „Протатон“, а най-ранната икона от началото на 11. век в ризницата на манастира „Ватопед“. Изобразяването на житийни цикли на св. Георги е с по-късна дата. От края на 15. век датират стенописите в трапезата на „Ксенофонт“ (1474–79; зографът не е известен). От средата на 16. век датират най-много паметници: стенописите в Съборния храм на „Дионисий“ (1546; Дзорзис от Крит), в Съборния храм на „Дохиар“ (1567–68; отново Дзорзис от Крит) и в параклиса „Св. Георги“ в манастира „Свети Павел“ (1552–55, Антоний); икона с житийни сцени на св. Георги в „Св. Павел“ и сребърен реликварий в „Дионисий“. От 17. век са стенописите в параклиса „Св. Георги“ в манастира „Дионисий“ (1609; монах Даниил), параклиса „Св. Георги“ в манастира „Хилендар“ (1684) и иконата в манастира „Пантократор“. От 19. век са стенописите в Съборния храм на манастира „Зограф“ (1817; Митрофан), иконата в трапезата на „Зограф“ (1879, монах Вениамин) и шампите в същия манастир (1836–70; най-разпространена е хартиената икона „Манастирът Зограф с четиринадесет житийни сцени на св. Георги“ по гравюра върху мед, изработена от монах Теофил през 1836).

Най-пълнен запазен житиен цикъл на св. Георги в Атон имаме на две места: в трапезата на манастира „Ксенофонт“, а след това и в параклиса „Св. Георги“ в манастира „Дионисий“. Цикълът в Ксенофонт⁴⁰ съдържа осемнадесет сцени,

³⁶ Вж.: Гергова, Попова, Генова, Клисarov (Съст.) 2006: 105–112.

³⁷ Пак там, 70–75.

³⁸ Вж.: Гергова, Генова, Ванев, Захаријева 2017: 37–42.

³⁹ Вж.: Минчев 2011: 20–23.

⁴⁰ Toutós, Fousteris 2010: 414–416.

изпълнени в периода 1474–97 г. (налице са на места и по-късни надживописвания) на цялата стена откъм входа на трапезата. Описанието им според Корпус на стенописите на Света Гора от 10. до 17. век е следното: „Св. Георги пред Диоклетиан“ (фиг. 7), „Св. Георги прободен с копие“ (фиг. 8), „Св. Георги измъчван с камък“ (фиг. 9), „Св. Георги измъчван на колело“, „Ангел изцелява св. Георги след мъчението с колелото“, „Царица Александра приема християнството“, „Св. Георги измъчван в яма с вар“, „Св. Георги [отново] пред Диоклетиан и Магнентий“, „Св. Георги измъчван с нажежени железни ботуши“, „Св. Георги измъчван с волски жили“, „Св. Георги в тъмницата“, „Св. Георги изпива чаша с отрова“, „Св. Георги възкресява мъртвец“, „Отсичане на главата на мага Атанасий“, „Св. Георги съживява вола на Гликерий“, „Св. Георги събаря идолите“, „Усекновение на св. Георги“, „Смъртта на царица Александра“. Сцените следват стриктно Метафрастовия менологий. Осемнадесет сцени съдържа и житийният цикъл в „Дионисий“, изобразен през 1609 г. в параклиса „Св. Георги“. Описанието им според Корпус на стенописите на Света Гора от 10. до 17. век е следното: „Св. Георги пред Диоклетиан“, „Св. Георги измъчван с нажежени обувки“, „Св. Георги пие чаша с отрова“, „Атанасий приема християнството и посичане на Атанасий“, „Св. Георги възкресява мъртвец“, „Св. Георги разрушава идолите“, „Царицата приема християнството“, „Присъдата над св. Георги“, „Смъртта на Александра“, „Предсмъртна молитва на св. Георги“, „Усекновение на св. Георги“, „Св. Георги прободен с копие“, „Св. Георги измъчван с камък в тъмницата“, „Св. Георги измъчван на колело“, „Св. Георги в яма с вар“, „Св. Георги бит с волски жили“, „Св. Георги съживява вола на Гликерий“ и „Посичане на Гликерий“ (от тях Марк-Вейнър посочва в своя каталог само първите единадесет, като една представя погрешно)⁴¹. Сборният храм на манастира „Дионисий“ включва четири сцени от житийния цикъл на св. Георги – „Св. Георги измъчван на колело“, „Ангел сваля св. Георги от колелото“, „Св. Георги в яма с вар“ и „Усекновение на св. Георги“, контаминирани по двойки в едно изобразително поле (фиг. 10 и фиг. 11), като всичките са част от иконографската програма, изпълнена от Дзордзис от Крит през 1545 г. Параклисът, който носи името на св. Георги в манастира „Хилендар“, представя девет стенописни житийни сцени на светията от 1684 г.: „Св. Георги пред Диоклетиан“, „Св. Георги във варницата“, „Св. Георги изтезаван на колело“, „Усекновение на св. Георги“, „Ангел сваля св. Георги от колелото“, „Царица Александра приема християнството“, „Св. Георги измъчван с железни нагорещени обувки“, „Св. Георги прободен с копие“, „Св. Георги измъчван с камък“ (от тях Марк-Вейнър посочва в своята каталогизация само първите четири, като погрешно ги отнася към средата на 13. век)⁴².

⁴¹ Пак там, 275–276. Вж. и: Mark-Weiner 1977: 71–72, № 69.

⁴² Пак там, 199–202. Вж. и: Subotic 1998: 269–275; Mark-Weiner 1977: 44, № 18.

Светогорска икона от 16. век (85 x 63 см), съхранявана в ризницата на манастира „Св. Павел“ и за съжаление в частично лошо състояние, съдържа дванадесет сцени: „Св. Георги пред Диоклетиан“, „Св. Георги прободен с копие“, „Св. Георги в тъмницата“, „Св. Георги измъчван с камък“, „Св. Георги измъчван на колело“, „Св. Георги бит с волски жили“, „Св. Георги разрушава идолите“, „Усекновение на св. Георги“, „Св. Георги възкресява мъртвец“. Иконата впечатлява с това, че съдържа и три сцени, които сочат към епизоди от „Второ мъчение от Дадрианов тип“: „Св. Георги измъчван с трион“, „Св. Георги измъчван в котел“ и „Св. Георги измъчван с гвоздеи“, което е нетипично за Света Гора. Сред светогорските изображения не присъстват нито епизоди от „Passio prima“, нито от втория Дадрианов тип, тоест можем да говорим за нормативна уреденост както на словото, така и на образа. По това светогорските изображения се отличават от картината на Балканите, които пазят доста силно визуалния спомен за двата варианта на Ранното мъчение. Иконата от „Св. Павел“ е съществено изключение, просто защото е рисувана извън Атон и е дарена на манастира от владетели на Молдо-Влахия⁴³. Названието „светогорска“ съотнесено към нея е признак за притежание (съхранение), но не и за иконографска принадлежност. Друга светогорска икона, този път от 17. век (129 x 96 см) в музея на манастира Пантократор⁴⁴ в Света Гора – Атон предлага седемнадесет житийни сцени за св. Георги – най-пълният житиен цикъл за светията, съхранен върху Светогорска икона, като всички сцени следват Метафрастовия менологий: „Св. Георги пред Диоклетиан“, „Св. Георги прободен с копие“, „Св. Георги измъчван с камък“, „Св. Георги измъчван на колело“, „Св. Георги спасен от Ангела“, „Царицата приема християнството“, „Св. Георги отново пред Диоклетиан“, „Св. Георги бит с волски жили“, „Св. Георги във варницата“, „Св. Георги измъчван с гвоздеи“, „Св. Георги пие чаша с отрова“, „Св. Георги възкресява мъртвец“, „Обезглавяване на Атанасий“, „Св. Георги съживява вола на Гликерий“, „Св. Георги събаря идолите“, „Смъртта на Александра“, „Усекновение на св. Георги“.

Българският светогорски манастир „Зограф“ представя сравнително малко стенописни сцени от житийния цикъл на св. Георги. Две от тях изпъкват особено: „Св. Георги пред Диоклетиан“ и „Св. Георги измъчван на колело“. Те са изписани през 1817 г. в новопостроения Съборен храм в едър формат и на централно място над входа към наоса, където заедно с внушителната сцена „Св. Георги на трон“ се открояват като своеобразен триптих, посветен на патрона на храма⁴⁵. Към тях обаче следва да добавим няколко различни по време стенописни изображения на „Чудото със змея“ в Съборния храм,

⁴³ Вж.: The Holy Monastery of St. Paul 1998: 80–90.

⁴⁴ Вж.: The Holy Monastery of Pantokrator 1998: 270–281.

⁴⁵ Вж.: Божков, Василиев 1981: 108, 163 (авторите отбелязват мимоходом сцените и дават панорамна снимка на източната стена, в която двете сцени с усилие могат да бъдат разпознати).

старата църква „Успение на пресвета Богородица“, в параклисите „Рождество на св. Иоан Предтеча“ и „Преображение Господне“, мраморно изображение от олтара на старата църква и едно везано изображение, съхранявано в ризницата на манастира – част от тях представят само змееборския сюжет, друга част представляват контаминации с две от чудесата, в които светията спасява юноша от плен. Тук е важно да се отбележи, че независимо от малкия брой съхранени стенописи в Зограф по отношение на житийния цикъл на св. Георги, върху различни гравюри от 19. век са изобразени по четиринадесет сцени, свързани със св. Георги, а в икона с житийни сцени от 1879 г. сцените са вече петнадесет (за разлика от много други иконографски схеми тук ясно са разграничени сцените „Св. Георги измъчван с камък“ и „Св. Георги хвърлен в тъмница“). Освен традиционно познатите сцени от Житието, в репертоара на иконата влиза и сцена като „Св. Георги увенчан от Христос в тъмницата“, която, макар и по късни Диоклетианови текстове, рядко попада в иконографската схема на светогорските житийни цикли. Акцент в иконата са три сцени от чудесата, характерни за светогорската традиция след 18. век: „Вдовица дарява стълб за св. Георги“, „Св. Георги спасява юноша от Амири“ и „Св. Георги избавя юноша от плен“⁴⁶. Макар и кратък, подобен преглед позволява да се премине към наблюденията върху отделните сцени от житийния цикъл на св. Георги, тъй като дава представа за контекстите, в които ще бъдат четени.

⁴⁶ Разпространението на описаните чудеса на Света Гора е свързано най-вече с манастира Зограф. „Чудното спасяване на юноша от плен“ е по-известно и многократно коментирано в критическата литература. „Вдовица подарява стълб на св. Георги“ откриваме в текста на първото от чудесата, описани в Зографското издание. Сцената е включена единствено в ерминията на Дичо Зограф, под надслов *„Вдовица подарява стълб на св. Георги“*, и има силно присъствие в Зограф: откриваме я върху всички шампи от 19. век и в Зографската икона с житийни сцени от 1879. Доколкото в разказаното чудо става дума за това как св. Георги помогнал стълбът на вдовицата да стане десен стълб на издигната в негово име църква, вероятно е манастирските предания да са особено настоятелни, защото чудотворната Фануилска икона на св. Георги в Зограф също се намира в дясната страна на главния манастирски храм на собствен проскинитарий. И както дясната колона дошла, според едното предание, с помощта на св. Георги в храма, така и иконата на десния проскинитарий дошла, според другото предание, пак с помощта на светията. Извън Зограф сцената няма голямо разпространение. Веднъж я забелязваме в икона от Захари Зограф в криптата на Пловдивската митрополия, което можем без колебание да свържем с духа и традицията на манастира Зограф. По-интересно е присъствието на сцената в житийна икона на св. Георги 18. век в Националния музей за средновековно изкуство в Корча. Това подсказва, че сюжетът не е непознат на Балканите (в Дебърската школа са наясно с него), но отново най-вероятно потвърждава връзка със Зограф през Възраждането.

ЦИКЪЛ „ЖИВОТ, СТРАДАНИЕ И ЧУДЕСА НА СВЕТИ ГЕОРГИ“. СЦЕНИ СПОРЕД ЖИТИЕТО

РОЖДЕСТВО НА СВ. ГЕОРГИ

Подобно заглавие е задължено не толкова на Житието, колкото на ерминията на Дичо Зограф. Разлиствайки страниците на Житието ще открием, че св. Георги по месторождение *„бил кападокиец и син на знаменити християнски родители“*. За самото раждане обаче подробности липсват. В това описание Житието е най-близо до частта „Георги от Кападокия“, позната от „Ранно мъчение“ /2/ и от „Мъчение от Пасикрат“, нормативен текст /5/, които от 5. век насетне сочат кападокийския произход на светията. Самата сцена „Рождество на св. Георги“ е по-близо обаче до друг текст – „Родителите на Георги“ – познат от „Ранно мъчение“ /3/ и „Второ мъчение от Дадрианов тип“ /2/. Последните два варианта на текста въвеждат най-напред имената на родителите – Геронтий (Геронт) и Полихрония – такива, каквито ги познаваме от известната двустранна несекьрска икона от 13. век от църквата „Св. Георги Големи“; а след това и любопитни подробности от появата на светията, които сочат като значимо не самото раждане, а приемането на християнството от малкия Георги. В „Ранно мъчение“ четем: „И като живееха така, родиха отроче и когато беше на осем дни, взе Полихрония тайно отрочето и го отнесе при епископа, св. Василий, и рече: Кръсти това отроче, защото аз съм християнка“⁴⁷. „Второ мъчение от Дадрианов тип“ предава същото с известни различия: „Заченала, Полихрония роди светия отрок и Христов мъченик Георги. Като се роди, светият отрок беше възпитан във всяка мъдрост и здравомислие. Научен от майка си, той, тайно от баща си, получи свето кръщение от двама свети мъже, епископ и презвитер, и служеше на нашия Господ Бог заедно с майка си.“ Като сцена е включена единствено в ерминията на Дичо Зограф под надслов *„Рождество на светеца“* и със следното описание: „Къща с чардак, под него – майка му (на св. Георги) лежи на одър. До нея Георги е в кошница, а около нея има прислужнички; едни подават ястия, друга вода с шише, а трета я прохладя с ветрило. Една е към детето.“ Очевидно е, че описаната от Дичо Зограф сцена няма преки съответствия с посочените текстове, в които се споменава, че Георги е роден и научен на благоверие (възпитан в мъдрост и здравомислие) и че приема християнството (липсват и имената на родителите). Като иконографска схема сцената носи белезите и на други рождества и най-вероятно е предназначена за изобразяване от зографи от Дебърската школа, на която самият Дичо Зограф е виден представител. „Разказ за раждането на Георги“ е съхранен в една от ръкописните гръцки версии на „Ранно мъче-

⁴⁷ Всички цитати по-нататък в текста, както и позоваванията в скоби на номера на епизодите, за улеснение са по текстовете на четирите редакции на *Мъчението*, включени в цитираната книга на Ана Стойкова 2016: 373–631.

ние“ – Венецианската книга, както и в Етиопската версия⁴⁸. Прави впечатление, че в по-ранните изображения подобна сцена с Рождество на светията не е характерна. Сцената не присъства и в Корпуса с Атонски стенописи от 10. до 17. век, не се открива като стенопис и от по-късен период, нито попада сред публикуваните и/или разглежданите светогорски икони.

СВ. ГЕОРГИ РАЗДАВА БОГАТСТВОТО СИ НА БЕДНИТЕ

От Житието на светията научаваме, че след кончината на майка му и след като узнал за жестокостите на Диоклетиан към християните, съзнал, че е настъпило време да изповяда Христа пред самия цар. Затова именно *„незабавно раздал на сиромасите всичко, каквото имал при себе си, а на робите дарил свобода; направил също едно завещание за своите имена и роби, които се намирали в Палестина, имуществата да се раздадат на бедните, а робите да се пуснат на свобода“*. Текстът на Житието връща към един конкретен текст, при това със същото заглавие. Той е в „Ранно мъчение“ /4/ и гласи: „и взе много злато от имуществото си и раздаде всичко на бедните и немощните“. Подобен текст откриваме и във „Второ мъчение от Даданов тип“ /4/. Този изключително показателен сюжет е включен по-късно и в „Мъчение от Метафрастовия менологий“, непосредствено преди Георги да се изправи пред съда /5/. Епизодът не е включен в никоя от разглежданите ерминии, но независимо от това попада в иконографски програми като предхождащ първата среща между св. Георги и царете.

Като изображение се появява най-напред върху олтарния кръст в Местия, Грузия, от 11. век. След включването ѝ в иконографската схема на Синайската икона от манастира „Св. Екатерина“ сцената присъства и в други икони с житийни сцени. Извън корпуса на Марк-Вейнър ще отбележа: иконата в Държавния руски музей в Санкт Петербург, иконата (от 16. век) в Националния музей за средновековно изкуство в Корча, иконата (от 16. век) от Синайската сбирка в университета в Принстън, иконата от Вологодския областен етнографски музей, иконата на Симон Ушаков от в Череповецкия етнографски музей. Сцената не присъства в Корпуса с Атонски стенописи от 10. до 17. век, не се открива като стенопис от по-късен период, нито попада сред публикуваните и/или разглежданите светогорски икони.

СВ. ГЕОРГИ ПРЕД СЪДА.

РАЗПИТЪТ (ПЪРВА ПОЯВА ПРЕД ДИОКЛЕТИАН)

Тъй като подобно заглавие може да подведе (има множество срещи на св. Георги с Диоклетиан в хода на Житието, като всяка от тях е свързана с опреде-

⁴⁸ Пак там, 69, 85.

лен важен епизод), уточнявам, че става дума за първата поява, когато св. Георги изобличава Диоклетиан и изповядва Христа. Следващите срещи редуват етапи на мъченията: втората среща между тях е в деня след мъчението с камъка в тъмницата; третата – когато излекуван от Ангела след мъките на колелото, Георги отново застава пред изумения Диоклетиан („Аз съм Георги, когото мислехте за умрял“). Срещата след мъчението с колелото е втората най-рисувана сцена на срещите между св. Георги и Диоклетиан (след първата среща и изобличаващото слово на светията). Следват още няколко срещи, някои от тях също изобразявани: четвъртата им среща е след като св. Георги оцелява в ямата с негасена вар, петата след мъчението с нагорещените железни ботуши, шестата след бичуването с волски жили. Между шестата и седмата среща се редуват много събития: изпиването на чаша с отрова, съживяването на мъртвец, отсичането на главата на мага Атанасий и вкарване на светията отново в тъмницата. След седмата среща св. Георги разрушава идолите, а царица Александра изповядва християнството открито. Това превръща тази среща в последна: Диоклетиан издава смъртната присъда и за двамата. Ето защо изразът „Св. Георги се изправя пред Диоклетиан“, макар в повечето случаи да препраща към първата среща между двамата, следва да се чете изключително и само в контекста на събитията в Житието, тъй като в зависимост от прочитите и от присъствието му в агиографската литература сюжетът може да бъде съотнесен към няколко различни времеви пласта на срещи между светията и императора. В „Ранно мъчение“, непосредствено преди началото на първото мъчение, присъства като „Георги застава пред Дадриан“ /5/, а след оцеляването му при мъчението с колелото присъства като „Георги се появява пред царете“ /14/. Във „Второ мъчение от Дадрианов тип“, отново пред първото мъчение, присъства като „Георги се изправя пред Дадриан“ /5/. И в двата текста последната среща на Георги с Дадриан е при оповестяване на смъртната присъда. В „Мъчение от Пасикрат /Нормативен текст“ епизодът присъства като „Георги пред съда“ /6/ и „Поява на Георги пред царя“ /9/. И най-сетне в „Мъчение от Метафрастовия менологий“ присъства като „Георги застава пред съда“ /5/, „Разпитът на Георги“ /6/ и „Поява на Георги пред царя“ /9/. Двата последни текста следват същата логика на мъченията като ранните текстове; тук отново последната среща е оповестяването на смъртната присъда. В първите две мъчения императорът е митичният Дадриан, докато в последните две е вече Диоклетиан. Сцената е най-позната в иконографията под името „Св. Георги пред Диоклетиан“, но – както вече отбелязах – има голямо значение в хода на изобразените сцени дали това е първата поява пред владетеля, или по-късен етап от мъченията. Някои иконографски схеми въвеждат сцената еднократно и тя, макар да е съотнесена към точно определен момент от житието, най-често този на първата среща, поема в себе си „спомена“ и отгласа за всички срещи (истинска машина за семиотизация). Други иконографски схеми изобразяват два или три пъти срещата с владетеля, като по този начин хронологично подреждат събитията според литературния текст. Това е по-присъщо

на иконите с житийни сцени (добър пример е Синайската икона от 13. век), отколкото на стенописите, като причините са повече от очевидни (независимо от малкото пространство за изобразяване обаче, в трапезата на светогорския манастир Ксенофонт са включени две появи на св. Георги пред Диоклетиан; същото наблюдаваме и в Кремиковци).

Епизодът е включен и в петте разглеждани ерминии. В ерминията на Дионисий е първи по ред под надслов „Св. Георги пред Диоклетиан“ и с описание: „В двореца цар Диоклетиан седи на престол. Близко до него на малък престол седи наместникът му Магнентий, а на главата му диадема по-малка от царската. Зад Диоклетиан стоят двама копиеносци, а до тях сановници и войни. Св. Георги стои пред царя с протегната към него дясна ръка, а двама войни с копията си пронизват корема му“. В ерминията на Върбан Г. Коларов под надслов „Св. представ пред Диаклетиан“, а в ерминията на Зографски „Светителят пред Диоклетиан“ (но в текста е пропуснато пронизването на светията с копие). В ерминията на Дичо Зограф е пети по ред под надслов „Св. Георги избличава царската суровост“ и с описание: „Седи цар Диоклетиан под чардак на стол и къщи има около него. А пред него светецът показва с ръка към царя. Двама войни зад него го държат с копия. Царят гледа в светеца.“ В „Кънига попа Данила“ сцената е първа по ред под надслов „Св. Георги изповядва Христос като истински Бог“ (епизодът с копието е в отделна сцена). Така реално три от посочените ерминии свързват в една сцена два епизода – „Св. Георги пред Диоклетиан“ и „Св. Георги прободен с копие“. Но докато при Дичо Зограф (макар и с разместена последователност) двете сцени присъстват отделно, в ерминията на Дионисий двете сцени са напълно контаминирани и втората не присъства отделно в наръчника.

При изобразяване в повечето случаи двете сцени често се разделят отчетливо. Именно по този начин сцената „Св. Георги пред Диоклетиан“ е включена в стенописните програми на Света Гора – в трапезата на манастира „Ксенофонт“ (фиг. 7), в параклиса „Св. Георги“ в манастира „Дионисий“, в параклиса „Св. Георги“ в манастира „Хилендар“ и в Съборния храм на манастира „Зограф“ (фиг. 12); сцената е включена в репертоара и на трите икони с житийни сцени на св. Георги – в манастирите „Св. Павел“, „Пантократор“ (фиг. 1) и „Зограф“. Откриваме я и в различни Зографски шампи от 19. век. Като цяло сцената е изключително разпространена и е присъства в по-голямата част от разглеждания тук корпус. Сред изключенията са репертоари с малък брой сцени, обикновено до четири (Съборните храмове на светогорските манастири „Дионисий“ и „Дохиар“, параклиса „Св. Георги“ на светогорския манастир „Св. Павел“), или пък такива, сред които сцената не е запазена, като в някои случаи дори липсват сведения за нея (Джурджеви ступови, Несебърската църква „Св. Георги Големи“). Има, разбира се, и репертоари с десетина и повече сцени, сред които също отсъства (олтарният кръст от Джвари, Грузия), но това са много редки случаи. Най-ранното изображение на сцената е Кападокийско от 10. век. През 11. век

сцената откриваме върху олтарния кръст от Местия, Грузия, а през втората половина на 11. век – и в параклиса „Св. Георги“ в Киевската „Св. София“, където е и най-запазената сред оцелелите сцени от житийния цикъл на светията. В иконографската програма на житийния цикъл в Старо Нагоричино сцените „Св. Георги пред Диоклетиан“ и „Св. Георги прободен с копие“ са предадени заедно в рамките на една обща композиция. В други случаи, какъвто е например този в манастира Високи Дечани, в една композиция са събрани появата пред Диоклетиан и посичането на свети Георги. Но това е въпрос не на техническо и композиционно решение в рамките на иконографската програма, а на съдържателен избор: за разлика от сцената в Старо Нагоричино, която изобразява първата среща между двамата, сцената в Дечани изобразява присъдата над св. Георги и затова в обща композиционна схема изобразява срещата на светията с Диоклетиан и посичането на св. Георги. Тук изпъква иконографското решение в Созополската икона (фиг. 6), в която – около централното поле, изобразяващо св. Георги и св. Димитър – е разположена рамка с по-късни житийни сцени от страданията и чудесата на св. Георги. В две от тези сцени – „Св. Георги пред Диоклетиан“ и „Св. Георги в тъмницата“ – заедно със св. Георги е изобразен и св. Димитър, което предлага нови посоки на четене не само на общото в съдбата на двамата великомъченици, но и на тяхната иконография.⁴⁹

СВ. ГЕОРГИ ПРОБОДЕН С КОПИЕ

Със своята реч пред Диоклетиан и Магнентий, в която смело изповядал християнството, светията успял да разгневи царя до степен, че да поиска да го изведат с копия и да го хвърлят в тъмница. Житието разказва това по следния начин: *„Диоклетиан забранил на мъченика да говори повече и заповядал на своите оръженосци да изведат Георги със силата на копията и да го затворят в градската тъмница. Когато изпълнявали заповедта на разярения цар, едно копие, което се допряло до тялото на Светия, омекнало като олово и се превило на две“* (омеква и мечът в Житие на св. Пантелеймон, когато трябва да бъде посечен светията). Произходът на този текст е по-късен, тъй като отсъства изобщо в ранните „Passio prima“ и „Второ мъчение от Дадрианов тип“. Появява се в „Мъчение от Пасикрат“ /7/ – тук св. Георги е „ударен с копие в корема, но то се огъва като олово“, и „Мъчение от Метафрастовия менологий“ /7/ – тук св. Георги е подгонен с копия към тъмницата, едно от тях се удря в тялото му и /отново/ се огъва като направено от олово. Както стана дума по-горе, сцената отсъства като отделно представяне в ерминията на Дионисий от Фурна, тъй като е интегрирана в сцената „Св. Георги пред Диоклетиан“. В ерминията на поп Даниил сцената е обединена с хвърлянето в

⁴⁹ За общото изобразяване на св. Георги и св. Димитър в созополската икона вж.: Кунева 2014: 29–35.

тъмницата (втора по ред под надслов „Св. Георги промушен с копие и хвърлен в тъмница“), а в ерминията на Зографски не е включена никъде. В ерминията на Дичо Зограф е втора по ред под надслов „Св. Георги прободен с копие“ и с описание: „Отляво стои св. Георги, а от дясната страна двама войни с копия го пробождаат в ребрата и тече много кръв.“ Огъването на копието в ерминията отсъства като референция към литературния текст, а в някои изображения дори пронизва светеца и излиза през тялото му – такъв е случаят с иконографското решение в полузапазената сцена в Кремиковския манастир, както и в житийната икона от 16. век в светогорския манастир „Св. Павел“, в която копието пронизва светеца в гръб и голяма част от него излиза през тялото му.

Сцената с копието е изобразена най-напред в икона от края на 11. – началото на 12. век в Националния художествен музей на Украйна в Киев. Отсъства в Синайската икона от първата половина на 13. век, но присъства в друга житийна икона от 13. век – Атинската, както и стенописната програма на църквата „Св. Георги“ в Старо Нагоричино. Извън корпуса на Марк-Вейнър я откриваме в двата грузински олтарни кръста от Джвари и от Садгери, иконата в Националния музей за средновековно изкуство в Корча (16. век) и иконата на Симон Ушаков в Череповецкия етнографски музей. Сред светогорските изображения изпъкват сцените в трапезата на „Ксенофонт“ (фиг. 8), параклиса „Св. Георги“ в манастира „Дионисий“, параклиса „Св. Георги“ в Хилендарския манастир, иконата от „Св. Павел“ и иконата от „Пантократор“. Сцената не е характерна за „Зограф“ – не се открива нито веднъж сред разглежданите в корпуса стенописи, икони и щампи. Сред българските изображения изпъкват сцените в: църквата „Св. Георги“ в Кремиковския манастир, църквата „Св. Георги Големи“ в Несебър, старата църква „Св. Георги“ в Гложенския манастир, житийната икона от криптата на Пловдивската митрополия и иконостасната икона в църквата „Св. Георги“ в Бистрица. Созополската икона (фиг. 6) затруднява и при прочита на тази сцена (трима войници с насочени към светеца копия)⁵⁰. Тук също бихме могли да мислим в посока на „общото място“, доколкото не е единственият паметник с подобна иконография. Този типичен за св. Димитър иконографски жест (да си спомним само сцената от параклиса „Св. Димитър“ в „Зограф“ или житийната икона на св. Димитър от атонския манастир „Филотей“) откриваме и в Мелнишката житийна икона на св. Георги от края на 15. – първата третина на 16. век (тук четирима войници огъват копията си в тялото на св. Георги, както е в иконата от 1783 от друг атонски манастир – Ксиропотам).

СВ. ГЕОРГИ ИЗМЪЧВАН С КАМЪК В ТЪМНИЦАТА

Непосредствено след епизода с копието св. Георги е хвърлен в тъмницата (участ, която ще го спохожда също няколко пъти във времевия обхват на раз-

⁵⁰ Пак там, 31.

каза). Тук именно Житието въвежда мъчението с камък: „*Войниците, които откарали мъченика в тъмницата, поставили нозете му в клапи*⁵¹ и сложили на гърдите му голям камък, по заповед на Диоклетиан“. Мъчението с камък присъства сред първия цикъл мъчения в „*Passio prima*“ /7/, като пак там се появява повторно и в четвъртия цикъл мъчения над светеца /16/. И в двата случая е част от по-комплексни мъчения – първоначално включващи още медни ботуши, шест куки и бой по главата, а по-сетне с разтопено олово и дим. Отсъства напълно във „Второ мъчение от Даданов тип“. В „Мъчение от Пасикрат“ /7/ и „Мъчение от Метафрастовия менологий“ /7/ следва непосредствено мъчението с копието, по същия начин преминава и в Житието. Сцената присъства и в петте разглеждани ерминии, но по различен начин: в ерминията на Дионисий (респективно на Върбан Г. Коларов и на Зографски) е интегрирана в сцената „Св. Георги в тъмницата“. Трябва да се отбележи, че текстът на Житието предполага подобна контаминация, поради което често в тълкуванията на сцената настъпва затруднение да се определи дали принадлежи към единия иконографски тип (*откарали мъченика в тъмницата, поставили нозете му в клапи*), или към другия (*и сложили на гърдите му голям камък*). Съюзът „и“ е в основата на контаминацията, поради което често изглежда, че се рисува едната от двете сцени, докато всъщност почти винаги се рисуват и двете (съществено изключение например прави сцената от Зографската икона на монах Вениамин, в която двете сцени са предадени отделно, както и иконата от 14. век в Санкт Петербург). Като иконография тъмницата обаче се свързва много силно и с видението, което Георги получава там: благославящият и спасяващият Христос, често рисувано като отделна сцена – „Св. Георги увенчан от Христос в тъмницата“. В ерминията на Дионисий втора по ред под надслов „Св. Георги в тъмницата“ и с описание: „Св. Георги лежи в тъмницата по гръб; краката му поставени в дървен калъп (в текста на Върбан Г. Коларов „*клопка*“, в текста на Зографски има лакуна и думата е изпусната, а Дичо Зограф не използва подобна дума в този контекст; в Зографските издания на Житието „*клапи*“) и един войн ги заключва, докато други двама слагат голям камък на гърдите му.“ В ерминията на Върбан Г. Коларов под надслов „Св. затворяем в темница“, в ерминията на Зографски пета по ред под надслов „Светителят затворен в тъмница [притиснат с голям камък]“. В ерминията на Дичо Зограф мъчението с камъка е седмо по ред под

⁵¹ В някои текстове се използва думата „клада“ (клада, -ы, ж.р. ξύλον – дървени окови за крака или шия, дървена стег за мъчение; Ана Стойкова ми обърна внимание, че думата се среща в Супрасълския сборник от X в. и в старобългарския превод на Апостола). Поради това понякога сцената се изписва „Св. Георги измъчван в клада“. Вероятно именно това има предвид Асен Василиев при атрибуцията на незапазената сцена „Св. Георги на клада“ (вж.: Корпус на стенописите от XVIII век, 106). Същото прави и Св. Радойчич с названието „Измъчването на кладата“ при описанието на иконата в Печката Патриаршия (вж.: Вайцман, Хадзидакис, Миятев, Радойчич 1966: CIV).

надслов „Светецът търпи голям камък върху себе си“ и с описание: „Легнал е светецът по корем, а на него воини слагат много голям камък. А над светеца е Христос в облаци.“ В „Кънига попа Данила“ е трета по ред под надслов „Св. Георги измъчван с огромен камък“.

Най-ранните изображения на сцената са върху олтарния кръст от 11. век в Местия, Грузия, и житийната икона на св. Георги от Националния художествен музей на Украйна в Киев (11. – 12. век). Извън корпуса на Марк-Вейнър я откриваме в житийната икона в Държавния руски музей в Санкт Петербург, грузинските олтарни кръстове от Джвари и Садгери, иконата в Националния музей за средновековно изкуство в Корча (16. век), иконата в Музея на староруското изкуство „Андрей Рубльов“ в Москва, иконата от Синайската сбирка на университета в Принстън (16. век). Сред Светогорския корпус от изследвани творби сцената е включена в стенописните програми на трапезата на манастира „Ксенофонт“ (фиг. 9), параклиса „Св. Георги“ в манастира „Дионисий“, параклиса „Св. Георги“ в Хилендарския манастир. Присъства и в житийни икони на св. Георги от манастирите „Св. Павел“, „Пантократор“ (фиг. 1) и „Зограф“. Сред българския корпус от изследвани творби сцената откриваме в църквата „Св. Георги“ в Кремиковския манастир, църквата „Св. Димитър“ в Арбанаси, църквата „Св. Георги“ в с. Златолист, Мелнишко, църквата „Св. Георги“ в Сапарева баня; икона от църквата „Св. Богородица“ в Търново, рисувана от зограф Йоан от Чевиндол, икона от църквата „Св. Никола“ в Жеравна, иконата от криптата на Пловдивската митрополия, иконостасната икона в църквата „Св. Георги“ в Бистрица и иконата в църквата „Св. Георги“ в Разлог. Както посочих по-горе, в Созополската икона (фиг. 6) сцената в тъмницата впечатлява с различната иконография чрез съвместното изобразяване на св. Георги и св. Димитър. Извън общия сюжет трябва да припомним, че макар изобразеният *тъмничен прозорец с решетка* да е по-характерен и дори типичен за житийния цикъл на св. Димитър (такива иконографски решения откриваме в различни паметници от Атон, например в две житийни икони в „Каракал“ – едната от 16. век, а другата от 1857, в икона от 17. век в ризницата на Протатон в Карея и в житийна икона от 1800 във „Филотей“)⁵², поради символиката на решетката е общо място за изобразяване на тъмница и в други житийни цикли (например във варненска житийна икона на св. Теодор Тирон от 1865). Ето защо подобна иконография не е чужда и на икони на св. Георги. Всъщност Дичо Зограф в своята ерминия в сцената със съживяването на вола на Гликерий предлага точно този тип изобразяване за стоящия в тъмницата св. Георги и по този начин го виждаме в Зографската икона на монах Вениамин от 1897, както и в иконата от църквата „Св. Никола“ в Жеравна (1777). По отношение на самото мъчение с камък иконографията на сцените често различава вида и големината на камък и дори технологията на мъчението: голяма правоъгълна

⁵² O'AGIOΣ ANMHTPIOΣ 2005: 94–123.

плоча, която един или двама палачи притискат върху гърдите на светеца, докато друг поставя краката му в клада (сцената в трапезата на „Ксенофонт“ и в иконата от „Пантократор“); голяма правоъгълна плоча, която двама палачи с помощта на две макари спускат върху гърдите на светеца, който лежи със завързани крака (иконата в „Св. Павел“), или огромен безформен камък с човешки ръст, който трима палачи поставят върху лежащия и завързан светец (иконата в Държавния руски музей в Санкт Петербург).

СВ. ГЕОРГИ ИЗМЪЧВАН НА КОЛЕЛО

Една от най-известните сцени в житийния цикъл на св. Георги е мъчението с колелото. До голяма степен това е задължено и на текстовата споделеност. Житието разказва за това мъчение непосредствено след мъчението с камъка, като описва с подробности вида на колелото и закованите на дъските под него остриета, които трябвало да разкъсват тялото на Светията. Най-ранният разказ за мъчение с колело е в „Passio prima“ /12/, където епизодът е представен като „Мъчение с колелото и смърт“. В следващите текстове – „Второ мъчение от Дадрианов тип“ /8/, „Мъчение от Пасикрат“ /8/ и „Мъчение от Метафрастовия менологий“ /8/ – епизодът е представен като „Мъчение с колелото“. В своите анализи на текстовете, в които е включена тази сцена, А. Стойкова показва специфичното разночетене не само на типа на колелото, но и на заобикалящата среда – в едни от текстовете колелото е позиционирано, докато в други е подвижно – пуснато от висока планина или от хълмове, по които се търкаля под собствената си тежест. Сцената присъства и в петте разглеждани ерминии, като те – следвайки Житието – отхвърлят варианта с търкалящото се колело. В ерминията на Дионисий трета по ред под надслов „Св. Георги на колело“, като описанието обединява тази сцена със сцената с освобождението на св. Георги от ангела: „На дебели греди, в които са побити остри ножове, е провесено колело. Св. Георги е привързан към колелото за ръцете и краката. Двама палачи с въжета превъртат колелото. Диоклетиан седи на престола, а пред него Магнетий сочи св. Георги. Над колелото ангел в облаци освобождава мъченика. Извън града палачи с мечове отсичат главите на двама сановници и много войни“. В ерминията на Дичо Зограф трета по ред под надслов „Св. Георги се изтезава на колело“ и с описание: „Колело. На колелото е вързан светецът гол. Под колелото – остри ножове, за да му режат снагата, и кръв по снагата. Двама млади войни въртят колелото, а отляво гледа цар Диоклетиан, стар, с дълга брада и корона, и скиптър. А светецът е пред колелото вързан.“ В ерминията на Върбан Г. Коларов под надслов „Св. привязуем на коло“. В ерминията на Даниил е четвърта по ред под надслов „Св. Георги измъчван на колело“, а в ерминията на Зографски е шеста по ред под надслов „Светителят привързан на колело с ножове“. Прави впечатление, че докато ерминията на Дичо Зограф фокусира сцената изключително само върху св. Георги и ко-

лелото, ерминията на Дионисий разширява сцената, като включва и епизода с наказанието на Анатолий и Протолеон.

Като цяло сцената е изключително разпространена и е включена в по-голямата част от творбите в разглеждания тук корпус с няколко изключения. Най-напред не е сред оцелелите сцени в житийния стенописен цикъл в Киевската „Св. София“ от 11. век; нямаме данни за нея, но е твърде вероятно да е била сред изобразените сцени. Не я откриваме и сред съхранените сцени в иконата от 13. век в Атинския музей (тук обаче имаме две незапазени сцени и също вероятност сцената да е била изобразена). Най-рано сцената се появява в Хлудов псалтир от 9. век (Москва) и в църкви в Гьореме, Кападокия (10. век). Друго ранно изображение е това върху олтарния кръст от 11. век в Местия, Грузия, стенопис в Накипари, Грузия (1130) и върху иконата от края на 11. век – началото на 12. век в Националния художествен музей на Украйна в Киев. Най-ранното известно изображение на тази сцена на Балканите е в църквата, посветена на св. Георги в Нови Пазар, Сърбия – „Джурджеви ступови“ (1175), което е частично запазено и до днес. Тази сцена, независимо от това, че съдим само по отделни нейни фрагменти, е възможно да изобразява дори втория тип колело, доколкото (макар и трудно) се различават изображения на хълмове (планина) на мястото на типичната за другия случай градска среда. Сцената е изобразена в Съборните храмове на светогорските манастири „Дионисий“ (фиг. 10), „Дохиар“ и „Зограф“ (фиг. 13); в трапезата на манастира „Ксенофонт“, в параклиса „Св. Георги“ в манастира „Дионисий“, параклиса „Св. Георги“ в „Хилендар“; върху сребърния реликварий от манастира „Дионисий“, в трите разглеждани икони от манастирите „Св. Павел“, Пантократор (фиг. 1) и „Зограф“ и в различни Зографски шампи. Тази сцена, заедно с „Усекновение на св. Георги“, е най-често изобразявана на Света Гора от житийния цикъл на св. Георги. С изключение на иконите от Гложене и Разлог, всички включени в корпуса житийни цикли от България съдържат сцената на мъчението с колелото. Като иконография светогорските изображения показват две различни тенденции. Мъчението в трапезата на „Ксенофонт“ показва движение на колелото обратно на часовниковата стрелка (такова е то и в „Пантократор“, „Св. Павел“ и „Зограф“, но и в Джурджеви ступови, Старо Нагоричино и Дечани), докато в „Дионисий“ Дзордзис от Крит изобразява движението на колелото в посока на часовниковата стрелка (такова е то и в Кремиковци, но и в иконата в Държавния руски музей в Санкт Петербург). Различията в иконографията личат и в поставянето на тялото върху колелото – достатъчно е да съпоставим стенописа от църквата в Бистрица с този от църквата в Тешово, или с иконите на Йоаникий папа Витанов в Килифаревския манастир и на поп Димитър Кънчов, за да открием, че тялото може да бъде привързано откъм гърба и да се движи отново в две различни посоки. Доколко това е важно за иконографията припомнят думите на Успенски от „Ляво и дясно в иконописното изображение“, а именно, че посоката на време-

то в християнското изкуство е отляво надясно за гледащия и отдясно наляво за „вътрешния наблюдател“ (вътре в изображението), тоест от минало към настояще и бъдеще. Стенописната сцена в църквата „Св. Никола“ в с. Врѣв показва друга особеност на иконографията: докато един от палачите върти колелото на мъчението, войникът откъм главата на св. Георги пробожда светията с копие в гърдите. Открояваща се и иконографията на Зографското изображение на мъчението с колелото – за разлика от множество сцени (тук попадат и изображенията в „Ксенофонт“, „Дионисий“ и „Пантократор“) в които „в кадър“ са само палачите и св. Георги, сцената в Зограф представя, при това с богата жестовост, поведението на шест фигури на мъчителите, начело с Диоклетиан и Магнентий. Тук полезно би било успоредяването с Житието на св. Пантелеймон, според което докато палачите въртят колелото, то се разпада от невидима сила – това именно е и обичайната иконографска схема на изобразяване на мъчението при св. Пантелеймон. Варненска житийна икона на св. Пантелеймон от 1842 обаче показва друга схема: двама палачи пускат колелото с мъченика да се търкаля по един склон, което много напомня една от ранните текстови редакции на Мъчението на св. Георги.

АНГЕЛ ИЗЦЕЛЯВА СВ. ГЕОРГИ СЛЕД МЪЧЕНИЕТО С КОЛЕЛОТО

Житието разказва, че след като Диоклетиан помислил, че Георги е мъртъв и си тръгнал, „Божий Ангел слязъл от небето, укрепил и отвързал“ мъченика Георги от колелото. Този епизод има различни четения, като в ранните варианти сам Иисус помага на мъченика, докато Ангелът се появява в по-късните версии. В „*Passio prima*“ сцената, която следва мъчението с колелото, е „Възкресението на Георги“ /13/: „И Господ слезе върху облаците и събра костите Георгиеви и духна на лицето му жив дух“. Във „Второ мъчение от Даданов тип“ сцената е част от самото мъчение /8/, където глас от небето повелява на Георги да бъде мъжествен и в този миг колелото се разпада. В „Мъчение на Пасикрат“ отново е част от сцената с мъчението /8/, като този път гласът от небето е съпътстван от слизащ ангел Господен, който „оздравява и целува“ мъченика. По подобен начин с появата на ангел Господен е и сцената в „Мъчение от Метафрастовия менологий“ /8/, като ангелът „полага ръка върху него и го целува“. Както стана дума по-горе, сцената отсъства като отделно представяне в ерминията на Дионисий, тъй като е интегрирана в сцената „Св. Георги измъчван на колело“. Сцената не е включена и в ерминията на поп Даниил. В ерминията на Дичо Зограф е четвърта по ред под надслов „*Ангел сваля св. Георги от колелото*“ и с описание: „Колело. От лявата страна ангел сваля св. Георги, прегърнал го и го целува. Както и първото колело, и това е с остри жезла.“ Видимо е, че ерминията е близо до последните два текста,

които въвеждат ангела и на отстояние от първите два, в които сам Христос оздравява мъченика.

Най-ранната поява на сцената е в кападокийската църквата Карагедик в Белисирама (11. век), следват църквите в Мегара, Гърция (12.–13. век) и Старо Нагоричино (1317–18). Извън корпуса на Марк-Вейнър изображения на сцената откриваме върху грузинския олтарен кръст от Джвари, както и върху житийни икони на св. Георги: двете икони от Синайската сбирка на университета в Принстън, иконата на Симон Ушаков в Череповецкия етнографски музей, иконата от църквата „Св. Никола“ в Жеравна и несебърската икона от НЦИАМ. Изключително характерно е изображението в стенописната програма на Кремиковския манастир, където след мъчението с колелото следва сцена, в която не ангел спасява светията от колелото, а сам Христос „възкресява“ св. Георги и той отново се изправя пред царете. Това означава, че в този случай иконографията в Кремиковската църква „Св. Георги“, която определено следва късните Диоклетианови текстови редакции, пази и спомена за Ранното мъчение, като думата „възкресява“ пряко асоциира мотива за смъртите при мъченията в „Passio prima“, които Църквата по-късно премахва. Сред атонските стенописи изпъкват сцените в трапезата на манастира „Ксенофонт“, Съборния храм на манастира „Дионисий“ (фиг. 10) и параклиса „Св. Георги“ в „Хилендар“. Сцената е включена и в две светогорски житийни икони на св. Георги – Пантократорската и Зографската. Същевременно трябва да се отбележи различната иконография в сцените от „Ксенофонт“ и в „Дионисий“: докато сцената в Съборния храм на манастира „Дионисий“ е близо до текста на Дионисий от Фурна (мъчението на колелото и оздравяването на св. Георги от ангела са контаминирани в една обща сцена), сцената от „Ксенофонт“ е по-близо до текста на Дичо Зограф (двете са представени като отделни сцени, приблизително по начина, по който са представени, да кажем, в Старо Нагоричино).

ПОСИЧАНЕ НА АНАТОЛИЙ И ПРОТОЛЕОН

Житието разказва, че след като Ангел Господен спасява св. Георги от мъчението с колелото и той се появил пред царя с думите „*Аз съм Георги, когато мислехте за умрял*“, двама от върховните съдии по име Анатолий и Протолеон, които били „огласени християни“ [...] явно и без страх изповядвали Христа, поради което в същия час „били обезглавени извън града по заповед на Диоклетиан“. Тук текстът на Житието следва както „Мъчение от Метафрастовия менологий“ /9/, така и „Мъчение от Пасикрат“ /9/, в които този епизод присъства след мъчението с колелото. Интересно е да се отбележи, че покръстването [само] на Анатолий присъства и в „Ранното мъчение“ /15/ – отново след мъчението с колелото и отново сполетян от същата участ, тоест може да се приеме, че Нормативният текст, а след него и Симеон Метафраст умножават образа. Като отделна сцена не присъства в нито една от петте разглеждани ер-

мини, но както видяхме, Дионисий я контаминира в сцената с мъчението на колелото („извън града палачи с мечове отсичат главите на двама сановници“) и в този смисъл я указва като важна. Независимо от всичко не присъства в корпуса на стенописите от 10. до 17. век на Света Гора – Атон, нито в изложените и/или публикувани от светогорските манастири икони. Сцената има няколко присъствия за периода 14.–17. век в иконографски програми на Балканите (в Старо Нагоричино, Северна Македония, и в Роман, Румъния) и в Русия (храма „Покров Богородичен“, Рогожските гробища в Москва). Към тях Цвета Кунева⁵³ добавя сцената „Св. Георги измъчван в яма с вар“ от житийния цикъл на св. Георги в църквата „Св. Димитър“ в Арбанаси, като открива контаминация с посичането на Анатолий и Протолеон. Макар че – поставена по такъв начин в иконографската схема – сцената нарушава и хронотопа, и синтаксиса на текстовото повествование в Житието и в ерминията на Дионисий (минават три дни между едното и другото събитие, а смъртта на двамата настъпва „в същия час“ на мъчението с колелото), подобна контаминация не е невъзможна.

ЦАРИЦАТА ПРИЕМА ХРИСТИЯНСТВОТО

Житието разказва, че след като двамата върховни съдии – Анатолий и Проталеон – изповядали християнството и на мига били обезглавени по заповед на Диоклетиан, в този именно миг и царица Александра „познала свършено Истинния Бог и пожелала веднага пред самия цар да изповяда Христа Спасителя“, но управителят я задържал с цел да я предпази от гнева на Диоклетиан и я изпратил в царските палати. Тук Житието следва най-близко отново сюжетния ход на „Мъчение от Пасикрат“ /11/ и „Мъчение от Метафрастовия менологий“ /11/. Епизодът с приемане на християнската вяра от царица Александрия познаваме обаче още от „Passio prima“ /28/, присъства и във „Второ мъчение от Дадрианов тип“ /10/. В различните преписи на Мъчението е видоизменян. Характерно за него е, че св. Георги е при царицата в двореца, изпратен от самия Дадриан, след като е повярвал, че светията най-после ще се поклони на неговите идоли. Там именно след впечатляващ разговор със св. Георги царицата приема християнството. Като сцена в ерминията присъства единствено в „Къняга попа Данила“ (дванадесета по ред под надслов „Царица Александра пада пред нозете на светителя и признава, че е християнка“). Най-ранно присъствие на сцената откриваме в стенописната програма на параклиса „Св. Георги“ на Киевската „Св. София“ (втората половина на 11. век). По-късно присъства в житийни икони на св. Георги: в икона от 13. век във Византийски и християнски музей в Атина и в икона от началото на 16. век в Музея на староруското изкуство „Андрей Рубльов“ в Москва. Сред светогорските изображения следва да отбележим сцената в трапезата на манастира

⁵³ Вж.: Кунева 2010: 22–23.

„Ксенофонт“, в параклиса „Св. Георги“ в „Хилендар“ и в житийната икона на св. Георги в манастира „Пантократор“. Може би най-характерното светогорско изображение все пак принадлежи на параклиса „Св. Георги“ в манастира „Дионисий“, където в съседство са представени сцените „Монологът на царица Александра“, „Осъждане на светията и на царицата“ и „Смъртта на царица Александра“. Тук иконографията събира в един вълнуващ визуален разказ цяла страница от Житието, която предават „дръзновеното“ изповядване на Христа пред Диоклетиан и насъбралото се множество от страна на царицата, „обезумяването“ на Диоклетиан и мигновеното произнасяне на присъдата над двамата със св. Георги чрез посичане с меч и безкръвния начин, по който умира Александра. Сред българските изображения се откроява сцената в църквата „Св. Георги“ в Кремиковския манастир.

СВ. ГЕОРГИ ИЗМЪЧВАН В ЯМА С ВАР

В Житието епизодът с варницата следва непосредствено след като царицата е изпратена в двореца, за да бъде предпазена от гнева на Диоклетиан. Неговият гняв всъщност се излива върху светията, който е хвърлен *„в една яма, пълна с негасена вар, за да седи там три дни, покрит от варта“* и за да видят дали ще му помогне неговият Господ. Покрай очевидните Новозаветни и Старозаветни аналогии, усъмняването в силата на Христа е наказано и Диоклетиан е осъден да види как завързаният и засипан догоре Георги е *„здрав и читав, стоящ отвързан посред ямата“*. Приемствеността на Житието е очевидна: като текст този епизод не присъства нито в „Ранно мъчение“, нито във „Второ мъчение от Дадрианов тип“; първата му поява е в „Мъчение от Пасикрат“ /12/, а след това и в „Мъчение от Метафрастовия менологий“ /12/. От тях именно за първи път научаваме, че след като Диоклетиан хвърля светията в яма с негасена вар, след три дни, когато отиват да съберат костите му, светецът е жив и здрав. Сцената с варницата е сред най-предпочитаните от зографите и не е учудващо, че присъства и в петте разглеждани ерминии. В ерминията на Дионисий седма по ред под надслов *„Св. Георги в яма, пълна с вар“* и с описание: *„Св. Георги гол, покрит до гърдите във вар; ръцете му са прострени към небето. Двама войни от двете му страни с лопати, а наблизко хора и се удивляват“*. В ерминията на Върбан Г. Коларов под надслов *„Св. вергаем бива в ров варни“*. В „Къига попа Данила“ е пета по ред под надслов *„Св. Георги хвърлен във варницата“*, а в ерминията на Зографски е втора по ред под надслов *„Светителят хвърлен в яма с вар“*. В ерминията на Дичо Зограф осма по ред под надслов *„Св. Георги поставен в пещ за вар“* и с описание: *„Варница, запалена, гори. Вътре е св. Георги гол и огън около него. Двама войни подклаждат огъня. Светецът е с протегнати ръце към тях. От огъня излиза много пушек.“* Няма как да остане незабелязано, че някои аспекти в описанието на Дичо Зограф („поставен в пещ“, „подклаждат огъня“, „от огъ-

ня излиза много пушек“) могат да породят идеята за мъчение в пещ. Съвсем нагледно това негово указание сякаш ни посреща от житийната икона на поп Димитър Кънчов: сцената със св. Георги във варницата наистина представя *ямата с вар като пещ*. Доколкото това не е единствената икона с подобна иконография на варницата, се поражда дори идеята за подобно несъществуващо мъчение (Марк-Вейнър го отбелязва като „martyrdom in the furnace“ и дори сочи десет негови появи)⁵⁴. Освен това Дичо Зограф указва как се изобразява самото мъчение, като подменя молитвено вдигнатите ръце (от Житието и ерминията на Дионисий) с прострени към палачите ръце, носещи различен смисъл. Изобразяването на *мъчение* в случая означава да видим [завързания] св. Георги, хвърлен в ямата и покрит догоре от варта. Но традиционното изобразяване на светията с развързани и вдигнати молитвено нагоре /оранта/ ръце (в някои случаи, както е в Старо Нагоричино, с молитвено събрани пред лицето длани, но отново развързани), което се случва три дни след хвърлянето в ямата, вече е знак не за мъчение, а за *чудо*. Именно към *чудото* е насочен текстът на Дионисий, допълван от образите на удивляващите се хора наблизко до светеца и ямата.

Като изображение съществува още върху олтарния кръст от 11. век в Местия, Грузия, в параклиса „Св. Георги“ на Киевската „Св. София“ от втората половина на 11. век (една от малкото все още частично запазени сцени) и житийната икона от Националния художествен музей на Украйна в Киев (11. – 12. век). Извън корпуса на Марк-Вейнър присъства в житийната икона от Националния музей за средновековно изкуство в Корча (16. век), двете икони от Синайската сбирка на университета Принстън, двата олтарни грузински кръста от Джвари и Садгери. Сред атонските стенописи изпъкват сцените в трапезата на манастира „Ксенофонт“, Съборните храмове на манастирите „Дионисий“ (фиг. 11) и „Дохиар“, параклиса „Св. Георги“ в манастира „Дионисий“, параклиса „Св. Георги“ в „Хилендар“, сребърния реликварий от „Дионисий“, иконата от „Пантократор“ (фиг. 1), Зографската житийна икона и множество Зографски шампи. Сред българското иконографско наследство следва да отбележим църквата „Св. Георги“ в Кремиковския манастир, църквата „Св. Димитър“ в Арбанаси, църквата „Св. Георги Големи“ в Несебър, църквата „Св. Георги“ в с. Златолист, Мелнишко, църквата „Св. Георги“ в Сапарева баня, иконата от църквата „Св. Богородица“ в Търново, рисувана от зограф Йоан от Чевиндол, несебърската икона от НЦИАМ, иконата от църквата „Св. Никола“ в Жеравна, храмовата икона в Поморийския манастир „Св. Георги“, иконата от криптата на Пловдивската митрополия, иконостас-

⁵⁴ Вж.: Mark-Weiner 1977: 48, 52, 85, 90, 93, 99. В част от тези случаи Марк-Вейнър отбелязва, че не е сигурна в атрибуцията и с право, защото става дума за мъчението във варницата. Достатъчно е да посочим иконата на поп Димитър Кънчов от 1838 г., в която тя прави тази грешка (в същата икона впрочем тя отбелязва сцената „Св. Георги увенчан от Христос в тъмницата“ като „Христос събира тленните останки на св. Георги“).

ната икона в църквата „Св. Георги“ в Бистрица. Макар привидно да изглежда еднотипна, иконографията на мъчението във варницата крие разлики. В иконата от църквата „Св. Никола“ в Жеравна например, вместо обичайните фигури на палачите, изгребващи варта с лопати, стоят войници с копия.

СВ. ГЕОРГИ ИЗМЪЧВАН С НАЖЕЖЕНИ ЖЕЛЕЗНИ БОТУШИ

Според текста на Житието след оцеляването в ямата с негасена вар Диоклетиан измисля ново мъчение: *„заповядал да донесат железни ботуши, набити отвътре с гвоздеи и силно нагорещени на огън, в които обули светия мъченик“*. Епизодът присъства най-напред в „Passio prima“ /7/, където св. Георги е обут в нагорещени медни обувки. Не присъства във „Второ мъчение от Дадианов тип“. В „Мъчение от Пасикрат“ /13/ и „Мъчение от Метафрастовия менологий“ /13/ медните обувки са видоизменени на железни ботуши и като такива остават в Житието. Сцената присъства и в петте разглеждани ерминии, като всички избират варианта „нажежени железни ботуши /обуца“. В ерминията на Дионисий четвърта по ред под надслов *„Нажежените обуца на св. Георги“* и с описание: „Св. Георги седи с ръце, превързани зад гърба. Един воин е повдигнал десния му крак, а други двама държат с клещи нажежен железен ботуш и го надяват на крака му; зад тях огнище, в което нажежават друг ботуш.“ В ерминията на Дичо Зограф девета по ред под надслов *„Св. Георги обува нажежени железни обуца“* и с описание: „Къщи. Св. Георги е седнал в двора. Мангал с огън гори. Един воин му обува нажежени обуца от желязо. Другият воин е зад него. А царят гледа от чардака, станал на крака и в ръка със скипър.“ В ерминията на Върбан Г. Коларов под надслов *„Св. убуваем разжени сапоги“*. В „Къния попа Данила“ е шеста по ред под надслов „Св. Георги обува нажежени железни ботуши“, а в ерминията на Зографски е седма по ред под надслов „Светителят обува нажежени сандали“.

Сцената е включена най-напред в стенописната програма на параклиса „Св. Георги“ на Киевската „Св. София“ (втората половина на 11. век); по същото време се появява и в кападокийската църква Карагедик в Белисирама. Извън корпуса на Марк-Вейнър присъства в житийните икони от Музея на староруското изкуство „Андрей Рубльов“ в Москва, Устюжския етнографски музей и Националния музей за средновековно изкуство в Корча (18. век). Сред атонските стенописи следва да отбележим сцените в трапезата на манастира „Ксенофонт“, параклиса „Св. Георги“ в манастира „Дионисий“ и параклиса „Св. Георги“ в „Хилендар“; сребърния реликварий от „Дионисий“, иконата в „Пантократор“, Зографската икона и множество Зографски шампи. Сред българското наследство бих открил сцените в църквата „Св. Георги“ в Кремиковския манастир, църквата „Св. Димитър“ в Арбанаси, църквата „Св. Георги“ в с. Златолист, Мелнишко, църквата „Св. Георги“ в Сапарева баня, църквата „Св. Георги“ в Бистрица; иконата от църквата „Св. Никола“ в

Жеравна, иконата от църквата „Св. Георги“ в Арбанаси, рисувана от поп Димитър Кънчов от Трявна; иконата от криптата на Пловдивската митрополия; иконостасната икона в църквата „Св. Георги“ в Бистрица. Следва да се отбележи, че когато в иконографската програма присъства сцената „Св. Георги измъчван с гвоздеи“, позната ни като епизод от ранните варианти на Мъчението (Старо Нагоричино, Несебър), сцената „Св. Георги измъчван с нажежени железни ботуши“ не се рисува (и обратно). Най-вероятно двете сцени се приемат като алтернативни⁵⁵.

СВ. ГЕОРГИ БИЧУВАН С ВОЛСКИ ЖИЛИ

След като не успял и с мъчението с нагорешените железни ботуши, все по-безпокойният Диоклетиан първо наредил *„да бият Георги по устата“*, за да не говори дръзко пред царете, а след това и *„да го удрят с волски жили, докато изтече всичката му кръв и тялото му прилепне о земята“*. Най-напред присъства в „Passio prima“ /6/ като „бой със сухи жили“, докато един от епизодите във „Второ мъчение от Дадрианов тип“ /7/ чете сцената като „бой с камшици“. В по-късните „Мъчение от Пасикрат“ /13/ и „Мъчение от Метафрастовия менологий“ /13/ епизодът е представен като мъчение с волски жили, както преминава и в Житието. Но докато в нормативния текст „царят заповядва да го бият с волски жили“, в редакцията на Симеон Метафраст „царят заповядва *да го удрят по устата* и да го бият с волски жили“. Епизодът предполага внимателно четене, тъй като предполага (и реално се получава така) две различни сцени като иконография. Текстът на Житието следва Метафрастовата редакция, а не тази на нормативния текст, в която липсва *удрянето по устата*, но тази добавка на свой ред връща към серия от мъчения в ранните Дадрианови типове, за която по-късно ще стане дума отделно. Самото бичуване с жили има две визуални решения със своя логика на смисъла и различни диспозитиви на тялото: когато св. Георги е бичуван легнал, съответствията съм към късните Диоклетианови текстове, когато е бичуван прав, (разпънат) привързан към стълб, съответствията са към ранните Дадрианови текстове (иконата от Печката Патриаршия представя едновременно двата вида мъчения с жилите – в единия случай светията е в хоризонтално положение, а в другия изправен на стълб, което подсказва, че са използвани два различни

⁵⁵ Вж.: Mark-Weiner 1977: 165–173, която отбелязва, че сцената не е сред най-разпространените във Византия. Всъщност тя подменя двете сцени – мъчението с нажежените обувки и мъчението с гвоздеите (вж.: пак там: 47, № 24). В тълкуването си на сцената в Старо Нагоричино (с. 168) явно изпитва колебание, защото сочи несъответствията на изображението към този епизод от текста, свързан с /отсъстващите/ железни обувки. Неотклонно следващият я Г. Атанасов прави същата грешка и отбелязва, че най-подробно мъчението с железните обувки е развито във фреската от Старо Нагоричино (срв.: Атанасов 2001: 294), докато там е представено мъчението с гвоздеите.

варианта на Мъчението). От всички разглеждани ерминии сцената присъства единствено в ерминията на Дичо Зограф, шеста по ред, под надслов „Св. Георги бива бит с волски жили“ и с описание: „Къщи и чардак. Цар Диоклетиан седи на голям трон, а пред него е св. Георги по корем, гол, краката му са притиснати в дървена стяга; и към рамената също е стегнат в стяга. Под него има дъска, а над него трима воители с волски жили го бият по плещите. А царят гледа.“ Броят на войните в това мъчение обикновено не се посочва (единствено в боя с камшици от „Второ мъчение от Даданов тип“ са посочени четирима войни), което навежда на мисълта, че Дичо Зограф или избира произволно тази цифра, или я заема отнякъде другаде. Най-често се рисуват двама войни, които изтезават светията, но в Зографската икона от 1897 г. са именно трима. Сцената е характерна за житийни цикли с мъчения и на други светци.

Като изображение съществува още върху олтарния кръст от 11. век в Местия, Грузия, както и в житийни икони на св. Георги в Националния художествен музей на Украйна в Киев (11. – 12. век) и манастира „Св. Екатерина“, Синай (13. век). Извън корпуса на Марк-Вейнър се среща в житийни икони: в Държавния руски музей в Санкт Петербург, в Музея на староруското изкуство „Андрей Рубльов“ в Москва, Вологодския областен етнографски музей, в Националния музей за средновековно изкуство в Корча (двете икони от 16. и от 18. век), в Синайската сбирка в университета в Принстън (двете икони от 16. и от 18. век); икона на Симон Ушаков в Череповецкия етнографски музей. Сцената е изобразена и върху двата грузински олтарни кръста от Джвари и от Садгери. Най-ранното изображение на сцената в Атон е в трапезата на манастира „Ксенофонт“, по-късно и в параклиса „Св. Георги“ в манастира „Дионисий“. Светогорските изображения на тази сцена включват също и иконите „Св. Павел“, „Пантократор“ и „Зограф“, както и множество Зографски щампи. Българските изображения на сцената включват най-напред няколко стенописа: в църквата „Св. Георги“ в Кремиковския манастир, в църквата „Св. Димитър“ в Арбанаси и в църквата „Св. Георги Големи“ в Несебър. Към тях следва да добавим икона от църквата „Св. Богородица“ в Търново, рисувана от зограф Иоан от Чевиндол, несебърската икона от НЦИАМ, храмовата икона в Поморийския манастир „Св. Георги“, храмовата икона в Гложенския манастир „Св. Георги“, икона от църквата „Св. Георги“ в Арбанаси, рисувана от поп Димитър Кънчов от Трявна.

СВ. ГЕОРГИ ИЗПИВА ОТРОВНО ПИТИЕ

Житието разказва, че докато траяли неуспешните за Диоклетиан мъчения над Георги, неговият наместник Магнентий му подсказал, че намиращият се тук знаменит влъхва по име Атанасий може да помогне да победят светията. Така и направили, а Атанасий на свой ред приготвил чаша с вълшебна отрова, към която добавил според Житието и втора чаша с още по-силна отрова.

„Свети Георги, без да се двоуми, изпил смъртоносната отрова до капка, без да пострада“. Епизодът се среща най-напред в „Passio prima“ под надслов „Атанасий с отровите“ /11/, като следва непосредствено частта „Атанасий и волът“ (който пък се среща единствено само в този текст). Епизодът е разгърнат – след като св. Георги изпива отровата невредим, магът Атанасий приема християнството, заради което е посечен от цар Дадриан. По-късно присъства чак в „Мъчение от Метафрастовия менологий“ /14/, където Атанасий не умира в тази сцена, а в следващата, когато св. Георги възкресява мъртвеца. Сцената присъства и в петте разглеждани ерминии. В ерминията на Дионисий пета по ред под надслов „Св. Георги пие отрова невредим“ и с описание: „Диокле-тиан и Магнетий стоят на престолите си, протегнали ръце към мъченика; пред тях стои св. Георги и пие отрова от глинен съд с тясно гърло, а срещу него магьосникът Атанасий, който в лявата си ръка държи друг подобен съд, а с па-леца на дясната ръка сочи към царя. Около тях други войни.“ В ерминията на Върбан Г. Коларов под надслов „Св. испива епитимия травное“, в ерминията на Зографски осма по ред под надслов „Светителят изпива отровно питие“. В „Книга попа Данила“ сцената е седма по ред под надслов „Дават на св. Георги да пие смъртоносна отрова, а той моли Бога да оцелее“. В ерминията на Дичо Зограф десета по ред под надслов „Св. Георги изпива отрова“ и с описание: „Къщи. Седи Магнетий, пратеник на царя, млад, без брада. На главата си носи калпак и на калпака от лявата страна ‘челенк’ и показва към св. Георги. Той е покачен по-високо, а светецът е малко по-долу от него. Един магьосник на име Атанасий му подава потир, пълен с отрова. Светецът го взема. Атанасий е с немного дълга брада, на главата носи нещо като шапка, превързана с кърпа, а до него воини гледат към него. Атанасий повярва и се посвети и му отсякоха главата.“ Дичо Зограф – поне по отношение на смъртта на Атанасий – тук следва текста на Ранното мъчение, а не утвърдения текст на Никита Давид, включен в „Метафрастовия менологий“. Чаша, потир, глинен съд с тясно гърло – иконографският репертоар на съда, с който светията приема отровното питие, е нееднозначен, а това вече подсказва защо сцените в Старо Нагоричино и Несебър например се различават от сцената в Кремиковци.

Сред запазените паметници сцената е включена за първи път през 1317–18 г. в стенописната програма на църквата „Св. Георги“ в Старо Нагоричино (трябва все пак да се има предвид, че много сцени в паметници до 13. век се описват като неидентифицирани). Извън корпуса на Марк-Вейнър присъства в двете житийни икони на св. Георги в Националния музей за средновековно изкуство в Корча и в иконата на Симон Ушаков в Череповецкия етнографски музей. Светогорските изображения включват: два стенописа – в трапезата на манастира „Ксенофонт“ и в параклиса „Св. Георги“ в манастира „Дионисий“; две икони – в „Пантократор“ и „Зограф“, сребърният реликварий от „Дионисий“ и няколко Зографски шампи. Българските изображения включват сцени-те в църквата „Св. Георги“ в Кремиковския манастир, църквата „Св. Георги

Големи“ в Несебър, църквата „Св. Георги“ в с. Златолист, Мелнишко, църквата „Св. Георги“ в Сапарева баня, църквата „Св. Георги“ в Бистрица; иконата от църквата „Св. Никола“ в Жеравна, храмовата икона в Поморийския манастир „Св. Георги“; храмовата икона в Гложенския манастир „Св. Георги“; иконата от църквата „Св. Георги“ в Арбанаси, рисувана от поп Димитър Кънчов от Трявна; иконата от криптата на Пловдивската митрополия; иконостасната икона в църквата „Св. Георги“ в Бистрица и иконата от църквата „Св. Георги“ в Разлог. Мнението, че този епизод е сред рядко илюстрираните, е погрешно.

МАГНЕНТИЙ ПРЕДИЗВИКВА СВ. ГЕОРГИ ДА ВЪЗКРЕСИ МЪРТВЕЦ

Този епизод от мъченията на св. Георги присъства в Житието непосредствено след изпиването на отровата и по-точно след като Атанасий предложил на Диоклетиан новото изпитание на Георги да бъде възкресяването на мъртвец. Именно тогава идва моментът Магнентий да помоли Диоклетиан да развържат св. Георги, „за да може по-лесно да изпълни царското повеление“; момент, в който Магнентий се доближил до св. Георги и му казал, че е дошло време да яви чудните си дела (в „Мъчение от Пасикрат“ Магнентий сам прави предложението, докато в „Мъчение от Метафрастовия менологий“ подкрепя Атанасий). Епизодът е последван от молитвата на св. Георги и възкресяването на мъртвия. Не е включен като сцена в нито една от петте разглеждани ермийни. Независимо от присъствието на този епизод в нормативния текст, той е изобразен само веднъж – в църквата „Св. Георги“ в Старо Нагоричиво. Иконографията на тази сцена е прелюдия към самото възкресяване на мъртвия, но акцентира повече върху неутолимото желание на Диоклетиан и Магнентий да подлагат на съмнение способностите на светията и да проверяват по този начин силата на Христа. С включването на подобни сцени в иконографската програма се усилва епичността на визуалния разказ.

СВ. ГЕОРГИ ВЪЗКРЕСЯВА МЪРТВЕЦ (ПОСИЧАНЕ НА АТАНАСИЙ)

Епизодът с възкресяването на мъртвеца в Житието е пряко следствие от този с Атанасий и отровата. Подучен от Атанасий Диоклетиан заповядал на Георги да съживи мъртвец (тук е подбудителската роля на Магнентий от стенописа в Старо Нагоричино). След молитвата на Георги *„гробът се отворил и мъртвецът, който бил в него, оживял и излязъл пред всички от гроба. [...] Тогава славният римски влхва Атанасий припаднал при нозете на свети Георги и явно изповядал Христа“*. Диоклетиан, разбира се, заповядал да отсекаат главите на Атанасий и възкръсналия от мъртвите, а Георги върнал в тъмницата, докато измисли ново мъчение. Този епизод в Житието съответства на

„Съживяването на мъртвеца“ в „Мъчение от Пасикрат“ /14/ и на „Атанасий и съживяването на мъртвеца“ в „Мъчение от Метафрастовия менологий“ /15/. Епизодът има дълга еволюция като текстово решение и възхожда към „Съживяването на мъртъвците“ в „Passio prima“ /33/, като в него са направени радикални промени относно броя на съживените мъртъвци (петима мъже, девет жени и три деца в „Ранното мъчение“, но в различните преписи, а и в славянските преводи по-сетне, броят е различен) и това кой дава предложението да се възкреси мъртвец (в ранните редакции цар Транквилин, в „Мъчение от Пасикрат“ Магнентий, а в „Мъчение от Метафрастовия менологий“ Атанасий, подкрепен от Магнентий). Като сцена присъства във всички разглеждани ерминии. В ерминията на Дионисий шеста по ред под надслов „Св. Георги възкресява мъртвия“ и с описание: „Диоклетиан и Магнетий стоят на престолите си. До тях изумено стои магът Атанасий. На разстояние от тях св. Георги се моли над открит гроб, в който стои възкръснал мъртвец. Наоколо се тъппи изумен народ. На заден план палач посича с меч мага Атанасий и възкръсналия човек.“ В ерминията на Върбан Г. Коларов под надслов „Св. воскрешае мъртва“, а в ерминията на Зографски девета по ред и под надслов „Светителят възкресява мъртвия“. В „Къига попа Данила“ сцената е осма по ред под надслов „Св. Георги възкресява мъртвец с молитва [Мъчение на мага Атанасий]“. В ерминията на Дичо Зограф единадесета по ред под надслов „Св. Георги възкреси мъртъв от гроба“ и с описание: „Хълм и един гроб. От лявата страна е св. Георги на колене до гроба, вгледан нагоре към небето. А около него царят и много люде. До царя е пратеникът Магнетий и други двама старци с дълги бради. Около гроба – дървета. Мъртвият е млад. А над св. Георги – облаци и сияние.“

Сцената присъства най-напред в житийната икона на св. Георги в Националния художествен музей на Украйна в Киев (11. – 12. век), а след това в епископската църква в Мани (края на 12. век) и в иконата от манастира „Св. Екатерина“, Синай (13. век). Извън корпуса на Марк-Вейнър я откриваме в икони с житийни сцени: в Устюжския етнографски музей, в Националния музей за средновековно изкуство в Корча (двете икони от 16. и от 18. век), в Синайската сбирка на университета в Принстън (двете икони от 16. и от 18. век), иконата на Симон Ушаков в Череповецкия етнографски музей, както в грузинския олтарен кръст от Садгери. Светогорските изображения включват: два стенописа – в трапезата на манастира „Ксенофонт“ и в параклиса „Св. Георги“ в манастира „Дионисий“; три икони – в „Св. Павел“, „Пантократор“ и „Зограф“, както и няколко Зографски щампи. Прави впечатление, че иконата от „Пантократор“ следва точно препоръката от ерминията на Дионисий да се интегрира тази сцена със сцената с посичането на мага Атанасий. Българските изображения включват: църквата „Св. Георги“ в Кремиковския манастир, параклиса „Св. Иоан Предтеча“ към църквата „Рождество Христово“ в Арбанаси, църквата „Св. Георги Големи“ в Несебър, църквата „Св. Георги“ в

Сапарева баня; иконата от църквата „Св. Богородица“ в Търново, рисувана от зограф Иоан от Чевиндол; несепърската икона от НЦИАМ, иконата от църквата „Св. Никола“ в Жеравна, храмовата икона в Поморийския манастир „Св. Георги“; иконата от криптата на Пловдивската митрополия; иконостасната икона в църквата „Св. Георги“ в Бистрица.

СВ. ГЕОРГИ СЪЖИВЯВА ВОЛА НА ГЛИКЕРИЙ /ПОСИЧАНЕ НА ГЛИКЕРИЙ

Според текста на Житието, след като влязъл в тъмницата, мнозина от повярвалите в Христа идвали при свети Георги да ги наставлява и изцелява. Сред тях бил и *„един беден орач на име Гликерий, чийто вол случайно паднал от една стръмнина и умрял“*. Чудото, което светията извършва със съживяването на вола на Гликерий, не остава безнаказано – веднага, след като зарадваният Гликерий започнал на висок глас да проповядва Христа, по заповед на Диоклетиан същият бил обезглавен. Епизодът със съживяването на вола на Гликерий също има еволюция в различните варианти на Мъчението. В ранното Мъчение жена на име Схоластика моли светията да съживи нейния вол /21/. Във второто мъчение от Даданов тип този епизод отсъства, а в последвалите по-късно „Мъчение от Пасикрат“ /16/ и „Мъчение от Метафрастовия Менологий“ /17/, вместо Схоластика се появява Гликерий. Именно тях наследява текстът на Житието. Като сцена присъства и в петте разглеждани ерминии, като любопитен момент е изрично посоченият брой на воловете, които се рисуват в сцената – при Дионисий (респективно: В. Г. Коларов и Зографски) е един – именно съживеният вол, докато при Дичо Зограф те са два, от които единият е този, с който се случва чудото. Това разночетеност се отразява и в иконографските програми – някои следват текста на Житието и ерминията на Дионисий, изобразявайки Гликерий единствено със съживения вол, други се доближават до ерминията на Дичо Зограф (вероятно до други много по-ранни иконографски наръчници и схеми) и изобразяват и двата вола на Гликерий, от които единият паднал на земята. Тук всъщност изобразяването следва два различни прочита на епизода: в единия се изобразява реалността *след* чудото (съживеният вече вол при Дионисий), докато в другия – реалността *преди* чудото. Ако целта в сцената е да се изобрази *чудото*, което св. Георги извършва с вола на Гликерий, много повече смисъл има предложеното в ерминията на Дионисий. В неговата ерминия чудото е *случено*, в ерминията на Дичо Зограф е *предизвестие*. В ерминията на Дионисий сцената е осма по ред под надслов „Св. Георги съживява вола на земеделеца“ и с описание: „Св. Георги стои на прозореца на тъмницата, направил кръстен знак с пръсти; пред прозореца стои оживелият вол на /някой си/ Гликерий, който благодари на светията, коленичил и с прострени към него ръце.“ Съвсем логично името на Гликерий отсъства в именуването на сцената и в ерминията на Върбан Г. Коларов („Св. воскрешая

вола земеделца“), и в ерминията на Зографски (трета по ред под надслов „Светителят съживява вола на земеделеца“). В „Къига попа Данила“ сцената е девета по ред под надслов „Св. Георги възкресява вола на Гликерий и мъченичество на Гликерий“, като обединява чудото с последвалото посичане на Гликерий. В ерминията на Дичо Зограф дванадесета по ред под надслов „Св. Георги възкреси вола на Гликерий“ и с описание: „Затвор и къща. Св. Георги е затворен вътре. Един голям прозорец с железни пръчки. Отвътре гледа светецът с прострени навън ръце. А отдолу е Гликерий, с черна остра брада, гледа светеца с ръце, протегнати нагоре към него. По-нататък се виждат хълмове и два вола и рало. Единият вол лежи умрял, другият стои на краката си“.

Като изображение съществува още върху олтарния кръст от 11. век в Местия, Грузия, и житийните икони на св. Георги в Националния художествен музей на Украйна в Киев (11. – 12. век) и манастира „Св. Екатерина“, Синай (13. век). Извън корпуса на Марк-Вейнър сцената откриваме в двете икони от Синайската сбирка в университета в Принстън (от 16. и от 18. век), Вологодския областен етнографски музей, Националния музей за средновековно изкуство в Корча (18. век) и грузинския олтарен кръст от Джвари. Светогорските изображения включват: два стенописа – в трапезата на манастира „Ксенофонт“ и в параклиса „Св. Георги“ на манастира „Дионисий“ (където сякаш е рисувана по ерминията на поп Даниил – предава в две отделни сцени и чудото с вола на Гликерий, и посичането на Гликерий); две икони – от „Пантократор“ и „Зограф“ и множество Зографски шампи. Българските изображения включват: църквата „Св. Георги“ в Кремиковския манастир, църквата „Св. Георги Големи“ в Несебър, църквата „Св. Георги“ в с. Златолист, Мелнишко, църквата „Св. Георги“ в Сапарева баня; иконата от църквата „Св. Богородица“ в Търново, рисувана от зограф Иоан от Чевиндол; несебърската икона от НЦИАМ, иконата от църквата „Св. Никола“ в Жеравна, храмовата икона в Поморийския манастир „Св. Георги“; храмовата икона в Гложенския манастир „Св. Георги“, иконата от църквата „Св. Георги“ в Арбанаси, рисувана от поп Димитър Кънчов от Трявна; иконостасната икона в църквата „Св. Георги“ в Бистрица.

СВ. ГЕОРГИ УВЕНЧАН ОТ ХРИСТОС (ВИДЕНИЕ НА СВ. ГЕОРГИ В ТЪМНИЦАТА)

Този епизод не е обособен отделно в изследванията на Ана Стойкова и Марк-Вейнър, а е значим както от текстологична гледна точка, така и от иконографска. Както отбелязах по-горе, когато открива този епизод в иконата на поп Димитър Кънчов от 1838 г., Марк-Вейнър го чете погрешно като „Христос събира тленните останки на св. Георги“, макар да е видна най-символната иконографска част в сюжета – поставянето на венеца върху главата на мъченика. В сюжетния ход на Житието непосредствено след съживяването на вола на Гликерий (и ред други чудеса, с които „развращавал народа да вярва в Раз-

пнатия Христос“) Георги има видение. През нощта, докато стоял на молитва в тъмницата, задрямал и видял насън как Спасителят го прегърнал и целунал, поставил на главата му царски венец и му казал: „Не бой се, но дерзай, защото скоро ще се сподобиш да царуваш заедно с Мене: бъди мъжествен и знай, че когато дойдеш при Мене, ще приемеш всичко, което съм ти приготвил“. Веднага щом свършило видението със Спасителя, продължава Житието, св. Георги се събудил, благодарил на Господа и помолил тъмничния страж да пусне при него слугата му. Видението на св. Георги в тъмницата е обособено като отделна сцена единствено в ерминията на Дичо Зограф, тринадесета по ред, под надслов „Св. Георги в тъмницата, увенчан от Христос“ и с описание: „Затвор с големи сводове. Вътре е тъмно. Св. Георги спи, над него, към главата му, Христос му поставя венец и му казва чрез надпис: ‘Не се плаши Георги, а бъди дързък.’“

Най-рано присъства в житийните икони на св. Георги в манастира „Св. Екатерина“, Синай (първата половина на 13. век) и Печката Патриаршия (14. век). Извън корпуса на Марк-Вейнър сцената откриваме в икона на Симон Ушаков в Череповецкия етнографски музей и върху грузинския олтарен кръст от Джвари. Светогорското начало е поставено с включването на сцената в житийния цикъл в трапезата на манастира „Ксенофонт“, по-късно присъства в Зографската икона, както и в различни Зографски щампи. Сцената е изобразена и в редица български икони от 19. век: иконата на Йоаникий папа Витанов в Килифаревски манастир „Рождество Богородично“; храмовата икона в Гложенския манастир „Св. Георги“, иконата от Копривщенската църква „Успение Богородично“, рисувана от Захарий Зограф, иконата от църквата „Св. Георги“ в Арбанаси, рисувана от поп Димитър Кънчов от Трявна; иконата от криптата на Пловдивската митрополия; иконостасната икона в църквата „Св. Георги“ в Бистрица.

СВ. ГЕОРГИ ИЗГОНВА ДУХА ОТ СТАТУЯТА НА АПОЛОН (СЪБАРЯ ИДОЛИТЕ)

В сюжетния ход на Житието последното извършено от свети Георги чудо, преди да бъде обезглавен, е събарянето на идолите в Аполоновото капище: след словото на свети Георги *„се чул голям шум и плачевен глас, който излязъл от идолите, а самите идоли паднали на земята и се разбили“*. Вероятно поради текста на Житието епизодът с изгонване на духа от статуята на Аполон като визуално решение е познат и под заглавието „Св. Георги събаря идолите“. Всъщност към подобно заглавие сочи и епизодът във „Второ мъчение от Дединов тип“ /11/ – „Разрушаване на идолите в храма“. Като текст най-рано се появява в „Passio prima“ /29/ под заглавие „Изгонване на демона от статуята на Аполон“. В „Мъчение от Пасикрат“ /17/ и в „Мъчение от Метафрастовия Менологий“ /19/ заглавието на епизода е подобно: „Изгонването на духа от

статуята на Аполон“. Епизодът е много характерен и има огромен символен заряд (той е и „общо място“, доколкото и в Житието на св. Никола има подобен епизод; преданието за стъпването на Богородица на Атонския бряг също е придружено от падането на идолите). Независимо от това присъства само в две ерминии (Дионисий не го включва в своя текст). В „Кънига попа Данила“ темата е дискурсивно развита в две съседни сцени: „Св. Георги разрушава с молитва бесовски идоли“ (десета по ред), а непосредствено след нея е включена сцената „Аполоновите свещеници, разгневени от случилото се, бият светителя и го водят при царя“. В ерминията на Дичо Зограф сцената е четиринадесета по ред под надслов „Св. Георги счупва идоли“ и с описание: „Храм с куполи, идолопоклонски. Вътре два идола, а двама воини водят св. Георги към идолите. И царят е там. Идолите са поставени на колони. Светецът ги поглежда и идолите падат пречупени – половините стоят горе, а главите са паднали.“

Сцената с разрушаването на идолите откриваме най-напред в иконите с житийни сцени в Националния художествен музей на Украйна в Киев (11. – 12. век), „Св. Екатерина“, Синай (13. век), Византийски и християнски музей в Атина (13. век). Извън корпуса на Марк-Вейнър присъства в житийни икони в Държавния руски музей в Санкт Петербург и във Вологодския областен етнографски музей; в иконата на Симон Ушаков в Череповецкия етнографски музей в двете икони от Националния музей за средновековно изкуство в Корча, в двете икони от Синайската сбирка в университета Принстън, както и върху грузинския олтарен кръст от Джвари. Светогорските изображения на сцената включват: два стенописа – в трапезата на манастира „Ксенофонт“ и в параклиса „Св. Георги“ в манастира „Дионисий“; две икони – в „Св. Павел“ и „Пантократор“, както и няколко Зографски шампи. Българските изображения на сцената включват: църквата „Св. Георги“ в Кремиковския манастир, параклиса „Св. Иоан Предтеча“ към църквата „Рождество Христово“ в Арбанаси, църквата „Св. Георги Големи“ в Несебър; иконата от църквата „Св. Богородица“ в Търново, рисувана от зограф Иоан от Чевиндол; несебърската икона от НЦИАМ, храмовата икона в Поморийския манастир „Св. Георги“; храмовата икона в Гложенския манастир „Св. Георги“; иконата от църквата „Св. Георги“ в Арбанаси, рисувана от поп Димитър Кънчов от Трявна; иконата от криптата на Пловдивската митрополия; иконостасната икона в църквата „Св. Георги“ в Бистрица.

ПРИСЪДАТА НА СВ. ГЕОРГИ (И ЦАРИЦА АЛЕКСАНДРА)

След събарянето на идолите, докато свети Георги изобличавал Диоклетиан, според Житието *„царица Александра застанала сред народното множество и дръзновено пред всички изповядала Христа за Истинен Бог“*. А Диоклетиан, като видял безстрашното дръзновение на царицата, пак според текста на Житието *„много се разсърдил и без повече да ги изпитва издал и за двамата (Георги и царицата) смъртна присъда посичане с меч“*. Този епи-

зод познаваме най-напред от „Ранното мъчение“ като „Присъдата на Георги“ /31/, а след това и от „Второ мъчение от Даданов тип“ под същия надслов /13/, като и в двата случая присъдата е само на св. Георги и е произнесена непосредствено след посичането на царица Александра с меч (нещо повече: във „Второ мъчение от Даданов тип“ веднага след това следват мъченията и смъртта на Полихрония, майката на св. Георги). В Нормативния текст присъдата вече е на св. Георги и царицата /18/, така е и в „Мъчение от Метафрастовия менологий“ /20/. От петте разглеждани ерминии сцената присъства единствено в „Къняга попа Данила“ (тринадесета по ред под надслов „Разгневен, царят издал заповед да се отсекаат главите на светителя и на царица Александра“). Сред иконографските решения бих открил сцената от Високи Дечани, в която присъдата над св. Георги и последвалото усекование на светията са дадени в общо изобразително поле (подобна сцена откриваме в румънския манастир „Възкресение Христово“ в Сучевица). Обща сцена на осъждането предлага иконографската схема на Старо Нагоричино, както и иконата от 13. век във Византийския и християнски музей в Атина. Църквата „Св. Параскева“ в Роман (16. век) включва в иконографската програма само „Присъдата на Александра“. Единственото светогорско изображение на сцената е в параклиса „Св. Георги“ в манастира „Дионисий“.

СМЪРТТА НА АЛЕКСАНДРА

Смъртта на царица Александра е непосредствено свързана с обявената по-горе смъртна присъда от Диоклетян – двамата със св. Георги да бъдат посечени с меч. Участието на царицата обаче е различна в различните текстови варианти на Мъчението. Според Ранното Мъчение /30/, озаглавено „Мъчението и смъртта на царица Александрия“, царицата е обесена за косата, а плътта ѝ е рязана с ножове, след това свалена от бесилото, за да бъде хваната с нагорещени клещи за гърдите и накрая посечена с меч. Всичко това, както стана ясно, преди произнасяне на присъдата на св. Георги. Във „Второто мъчение от Даданов тип“ /12/, озаглавено „Мъчението и смъртта на Александрия“, Дадан заповядва най-напред „да стържат“ царицата, сетне „да донесат *мелица* и да сложат в нея гърдата ѝ и да я мъчат“ и най-накрая да я посекат (отново преди произнасяне на присъдата на св. Георги). В „Мъчение от Пасикрат“ /19/ като „Безкръвната смърт на Александра“, а в „Мъчение от Метафрастовия менологий“ /21/ е променено само името на царицата („Безкръвната смърт на Александрия“). Стъпвайки върху нормативния текст, Житието пише: *„царицата отмаляла тялом и поискала да седне, но като седнала, приклонила главата си до един зид и предала тихо своя дух на Господа. Христовият мъченик, като видял това, много се зарадвал и прославил Бога“*. От всички разглеждани ерминии е включена като *отделна* сцена единствено в „Къняга попа Данила“ (четирнадесета по ред под надслов „*Царица Александра губи*

свят по пътя и предава душата си на Господа“). Същата ерминия съдържа и сцената: „Светителят благодари на Бога за това, че царицата е представила пред Него душата си“, която откриваме изобразена в иконата, рисувана от поп Димитър Кънчов през 1838 г. Като иконографски сюжет реално е част от сцената „Усекновение на св. Георги“ в ерминията на Дионисий: „Св. Георги стои на колене; палач отсича главата му с меч. Зад тях царица Александра стои на камък, мъртва; ангел приема душата ѝ“.

Най-ранното изобразяване на сцената е в Киевската „Св. София“ от 11. век. Българските изображения на сцената включват: параклиса „Св. Иоан Предтеча“ към църквата „Рождество Христово“ в Арбанаси, Роженския манастир „Рождество Богородично“, иконата от църквата „Св. Богородица“ в Търново, рисувана от зограф Иоан от Чевиндол. Светогорските изображения на сцената включват: трапезата на „Ксенофонт“, параклиса „Св. Георги“ в манастира „Дионисий“, сребърния реликварий от „Дионисий“ и иконата в „Пантократор“. При представяне на смъртта на Александра светогорските сцени по любопитен начин следват „Мъчение от Метафрастовия менологий“, където смъртта на царицата е безкръвна: изобразява се войник с вдигнат над главата на царицата меч, готов да я посече (знак за издадената от Диоклетиан заповед), а царицата се изобразява „предала Богу дух“ по пътя към мястото на екзекуцията (знак за промяната, която извършва Нормативният текст).

УСЕКНОВЕНИЕ НА СВ. ГЕОРГИ

Като наближил указаното за смъртта място, св. Георги се помолил гласно на Господа – една от най-разпознаваемите и запомнящи се страници в Житието. Всъщност във всички редакции на Мъчението след произнасяне на смъртната присъда и преди нейното изпълнение има молитва на св. Георги. Но между молитвите в ранните Дадрианови текстове и късните Диоклетианови текстове различията са огромни. Ще акцентирам върху най-същественото. В Житието четем: „не вменявай грях, Владико, на ония, които в незнанието си ми съгрешиха, но им дай прошка и покажи Твоята любов към тях, та и те да познаят истината и да имат дял в Твоето блажено Царство“. Но докато стигне дотук Нормативният текст изминава дълъг път. В „Ранното мъчение“ молитвите са две: предсмъртна молитва за царете /32/, в която св. Георги моли Бог да им прати наказание (небесен огън), и предсмъртна молитва за вярващите /33/, в която Бог да дари с благодат всички, които призовават името на светията. Във „Второ мъчение от Дадрианов тип“ имаме само финална молитва на св. Георги /15/, в която наказанието отсъства, а текстът е близо до молитвата за вярващите от „Ранното мъчение“. Сцената с посичането на св. Георги присъства и в петте разглеждани ерминии. В ерминията на Дионисий девета и последна по ред под надслов „Усекновение на св. Георги“ и с описание: „Св. Георги стои на колене; палач отсича главата му с меч. Зад тях царица Александра стои на

камък, мъртва; ангел приема душата ѝ.“ В ерминията на Върбан Г. Коларов под надслов „Усекновение св. Георгия“; в ерминията на Зографски четвърта по ред под надслов „Усекновение на св. Георги“. В „Кънига попа Данила“ шестнадесета по ред под надслов „Смърт на светия и славен великомъченик Георги“. В ерминията на Дичо Зограф петнадесета по ред под надслов „Отсичане главата на св. Георги“ и с описание: „Къщи. Св. Георги гол, само малко опасан към слабините, е на колене. Ръцете са вързани. Зад него млад воин с нож му е отсякъл главата, тя е паднала пред него. А срещу св. Георги е царят, яхнал кон и сочи с ръка към воина, който го е посякъл. След царя идва друг воин с копие. Над светеца – облак и лъчи спуснати към него.“

Като изображение съществува още върху олтарния кръст от 11. век в Местия, Грузия. През втората половина на 11. век сцената е изобразена и в киевската „Св. София“. Присъства и в житийната икона на св. Георги в Националния художествен музей на Украйна в Киев (11. – 12. век). Най-ранното изображение на Балканите е в църквата, посветена на св. Георги в Нови пазар, Сърбия – „Джурджеви ступови“ (1175 г.), където е частично запазена до днес. Като цяло е изключително разпространена и е включена във всички творби от разглеждания тук корпус с изключение на олтарния кръст от 16. век в Садгери, Грузия, стенописния цикъл в старата църква в Гложене и стенописния цикъл в църквата „Св. Георги“ в Бистрица. Сцената присъства във всички разглеждани паметници от Света Гора – Атон (фиг. 1 и 11) с изключение на Съборния храм на „Зограф“, където акцентът е върху апологията на християнството, изразена от св. Георги пред Диоклетиан, и върху мъчението с колелото. От иконографска гледна точка важен момент в сцената с посичането е дали главата на светията се изобразява отделена от тялото. Тук нямам предвид само падащата на земята глава на светията в рамките на сцената, а и случаите, в които – отвъд сцената на посичането – св. Георги е изобразен представящ се пред Христос с отрязана глава в ръка⁵⁶. Света Гора предлага няколко специфични иконографски варианта на този диспозитив от 16. век насетне. Сцената „Св. Георги с отрязаната му глава в ръка, увенчан от Христос“, може да бъде открита в старата църква на манастира „Ксенофонт“ (1544; фиг. 14), в параклиса „Св. Георги“ на манастира „Свети Павел“ (1555; фиг. 15); в ризницата на Протатон в Карей (в деисис със св. Димитър, 1611), в музейната сбирка на „Зограф“ (отново със св. Димитър, 18. век).

СЦЕНИ ИЗВЪН ЖИТИЕТО

Това са сцени, които представляват несъмнен интерес поради факта, че нито късните Диоклетианови текстове, които се установяват като традиция в периода 8.–10. век, нито текстовете на ерминиите (следващи тази традиция)

⁵⁶ Вж.: Mark-Weiner 1977: 240–241.

предполагат да бъдат изобразявани. Но ако това важи с пълна сила за Византия, не бива да забравяме, че в периода между 10. и 14. век, до появата на новоизводните текстове, славянските преписи на „Второ мъчение от Даданов тип“ са били официално четиво. Като цяло този тип сцени не образуват хомогенен корпус – някои са изобразявани изключително рядко, а други по-често (показателно е, че в църквата „Св. Параскева“ в Роман, Румъния, от общо двадесет сцени в житийния цикъл на св. Георги единадесет са по ранни варианти на Мъчението). Присъствието на подобни сцени в иконографските програми е ярко доказателство за това, че изобразяването на житийния цикъл на св. Георги контаминира различни текстове и не се съотнася само към определен текст, независимо от неговата нормативност и популярност. Сцените показват и кои епизоди от старите редакции на Мъчението са били предпочитани за изобразяване от Средновековието до късното Възраждане. Като цяло сцените са два типа: ясно обособени като отделна сюжетна част (предсмъртните молитви на св. Георги, погребението) или като част от поредица мъчения, сред които едни по-емблематични и разпространени (куките, горящите свещи, котела), а други по-рядко използвани в иконографските програми (медния шлем, молитвата за царете). Макар да посочва много повече сцени в индексите към своето изследване, Марк-Вейнър обособява в иконографските си наблюдения само шест: „Мъчението с kukите“, „Мъчението с разтопено олово и нажежено медно легло“, „Мъчението с триона“, „Мъчението в котела“, „Мъчението с горящи свещи“ (при нея „факли“) и „Погребение на св. Георги“⁵⁷. Пропуснати са важни сцени – и от текстологична гледна точка, и от иконографска – като „Св. Георги измъчван с гвоздеи“ и „Св. Георги бит със сухи жили“. Не е обърнато внимание на някои по-рядко срещани сцени, които в своето натрупване са важни за цялостното образно представяне на епизодите извън Житието и за промените в иконографията.

Сцени по ранните варианти на Мъчението не се изобразяват на Света Гора – с едно изключение, което ще бъде обяснено – така че реално всички примери са извън Атон. Част от сцените са от България. В това отношение важен паметник е софийската икона от 16. век, която съдържа сцените „Св. Георги измъчван в котел“, „Св. Георги измъчван с разтопено олово“, „Св. Георги измъчван с куки“ и нетипичната като иконография сцена „Св. Георги бичуван на стълб надолу с главата“, очевидно близка по смисъл и текстово съотнасяне с два различни епизода, които най-вероятно контаминира: „Св. Георги разпънат и бит със сухи жили“ и „Св. Георги увесен с главата надолу и измъчван с дим“. Сцените „Св. Георги измъчван в котел“ и „Св. Георги измъчван с куки“ се срещат и в несребърската икона от НЦИАМ. Мъчението с железните куки влиза и в иконографската схема на иконата от 1610 в НИМ, а бичуването със сухи жили – ако се доверим на атрибуцията на Асен Василиев – е било част

⁵⁷ Вж.: Mark-Weiner 1977: 107–251.

от иконографската програма на църквата „Св. Георги Големи“ в Несебър през 1704. В несебърската църква е и рядката сцена „Св. Георги измъчван с гвоздеи“ (единствен пример за България). В старата църква в Гложене пък, по спомените на П. Мутафчиев, са били сцените „Св. Георги измъчван с трион“ и „Св. Георги измъчван с разтопено олово“.

Същевременно трябва да се припомни, че в житията на много от християнските мъченици арсеналът от мъченията показва сходни епизоди. Ето защо подобна иконография е позната и в житийните цикли с мъчения на други светци. В житийна икона на „Св. Пантелеймон“ от 1842 (Никола Сотириади от Константинопол) откриваме сцени с *мъчението с горящи свеци* и *мъчението в котел*; в житийна икона на св. Димитър и св. Мина (двамата са представени с по шест сцени) откриваме *мъчението с куки*; в житийна икона на св. Теодор Тирон от 1865 (Ив. Хаджи Василев от Габрово), в житийна икона на св. Марина от втората половина на 18. век (зограф Вионос) и в житийна икона на св. Пантелеймон от 1826 от църквата „Св. Никола“ в Жеравна отново присъства *мъчението с горящи свеци*, в житийна икона на Ипатий Гангрский (Новгородска школа) откриваме *мъчението с меден вол* и *мъчението в котел*. Ако добавим и каноничните сцени от Житието на св. Георги, примерите на сходства са десетки, което подсказва, че следва да се познава както типологията на мъченията в ранното Средновековие, така и тяхната цялостна иконография, за да може в общите места да се откриват специфичните стилови отлики.

СВ. ГЕОРГИ РАЗГОВАРЯ С БАЩА СИ ГЕРОНТИЙ

Ако чисто хипотетично потърсим място на този епизод в Житието, би трябвало да го положим между следните две изречения: „*бил кападокиец, син на знаменити християнски родители*“ и „*още от малък останал без баща*“. Епизодът най-напред се появява в „Ранното мъчение“ /3/, където Геронтий кара младия Георги да се поклони на Аполон, а Георги отказва, като в същото време изповядва Христа пред баща си. Накрая, след като се разболява, Геронтий приема Христа. Във „Второ мъчение от Дадрианов тип“ /3/ епизодът е повторен, но с много повече обстоятелства в разговора между двамата (Георги държи пламенна реч, приемането на християнството от страна на бащата /тук Геронт/ също е по-подробно. От иконографска гледна точка разговорът между двамата може да съдържа както поканата за поклонение от страна на бащата, така и пламенната защита на Христа от младия Георги, като не изключва и епизода, в който Геронтий приема християнството след боледуването. Първият и вторият аспект са предобраз на разпространената сцена с разрушаването на идолите пред Диоклетиан, а третият – на всички случаи, в които някой, убеден от силата на Христа чрез св. Георги, изповядва християнството (Александра, Атанасий, Гликерий, Анатолий и Протолеон). Като сцена от целия из-

следван корпус епизодът с разговора между св. Георги и баща му е запазен единствено в църквата „Св. Георги“ в Речани (1360–70).

СВ. ГЕОРГИ РАЗРУШАВА ИДОЛИТЕ ОТ ЗЛАТО И СРЕБРО

Мястото на този епизод в Житието (отново чисто хипотетичното) би трябвало да бъде непосредствено след описания по-горе текст. Епизодът присъства най-напред в „Ранното мъчение“ /3/, но с множество лакуни в текста („и му рече: [...] разби боговете [...] сребърни [...] на своя баща. И църквите [...] и идолите изби...“). По-обстойно е развит във „Второ мъчение от Дадрианов тип“ /4/, непосредствено след като бащата на св. Георги приема християнството и умира: „А Георги, изпълнен със Светия Дух и вяра, отиде и разруши всички идоли на баща си, които бяха в дома му, златни и сребърни, и цялото му богатство раздаде на бедните, подпомогнат от майка си. И не само това направи, но и езическите храмове започна да разрушава и да унищожава идоли-те“. Епизодът завършва с това, че след оплакване от тази дейност на св. Георги и обвиняването му, че е християнин, той е отведен под стража пред Дадриан, където започва процесът срещу него. Цитираният текст е много характерен, тъй като показва, че епизодът с разрушаването на бащините идоли от сребро и злато е непосредствено сюжетно свързан с последващото раздаване на богатството на бедните (епизод от Житието) и логически свързан с разрушаването на идолите (в Житието на доста по-късен етап). Като сцена се среща отново единствено в Речани (1360–70).

СВ. ГЕОРГИ РАЗПЪНАТ И БИТ СЪС СУХИ ЖИЛИ

Според текста на Житието след измъчването с камъка още на следния ден Диоклетиан измислил мъчението с колелото. Житието не разказва за бой със сухи жили и за мъчение на светията с куки – като текст те отдавна са изоставени, заедно с други ранни мъчения. Но те са били сред *първите мъчения* за онези християни, които в ранните векове за първи път са се докосвали до историята на св. Георги (някои от гръцките и преводните версии на „Passio grīma“ започват с мъчения като „дървено магаре и железа“ и „четири машини“, които славянските преводи не включват). Макар Житието да разказва за мъчение с волски жили, то е на много по-късен етап (успоредно с мъчението с железни ботуши); има друго описание и различна иконография. Независимо от това често се смесват (Марк-Вейнър прави точно това, като отбелязва двата типа под едно заглавие: „Beating martyrdom“) ⁵⁸. Ако за „Мъчение от Пасикрат“ и „Мъчение от Метафрастовия Менологий“ мъченията на св. Георги (след първата среща с Диоклетиан) започват с копие и камък, то за „Ранното

⁵⁸ Вж.: Mark-Weiner 1977: 174–181.

мъчение“ те започват с *бой със сухи жили* (освен в славянската редакция са включени още в Атинската книга и сирийската и коптската версия), а за „Второ мъчение от Дадрианов тип“ започват с *камшици* и меден прът. Всъщност именно боят със *сухи жили* според „Passio prima“ /6/ е първото ясно указано мъчение, приложено спрямо светията. След като чува изобличаващите думи на светията, Дадриан заповядва да го бият (не се уточнява как и с какво), докато се видят вътрешностите му, и „*да го разпънат и бият със сухи жили*“, и да полеят сол и вода върху раните му и да ги трият с конски косми. Всичко това представлява първият цикъл мъчения, приложени спрямо св. Георги в текста на „Ранното мъчение“. Боят с камшици от „Второ мъчение от Дадрианов тип“ /7/ на свой ред е по-скоро първообраз на боя с волски жили, който ще поемат по-късните мъчения от Диоклетианов тип; там героят е „проснат и безмилостно бит от четирима мъже с камшици“. Разпънати и бит със сухи жили светия може да бъде видян в прекрасно запазена сцена в манастира „Високи Дечани“ в Косово от първата половина на 14. век. Сцената е включена най-напред в житийната икона на св. Георги от 13. век във Византийски и християнски музей в Атина. След това я откриваме и в други житийни икони: в Съкровищницата на Печката Патриаршия (14. век; под название „Бичуването върху стълба“); в Музея на староруското изкуство „Андрей Рубльов“ в Москва, в Синайската сбирка с икони на университета в Принстън (16. век), във Византийския музей в Кастория и в Устюжския етнографски музей. Интерес представлява случаят със свалените стенописи от несребърската църква „Св. Георги Големи“. В „Корпус на стенописите в България от XVIII век“ са отбелязани две сцени на подобно мъчение⁵⁹. Първата, която днес се намира в НАИМ, е именувана „Св. Георги бит с бич“. Втората, именувана от Ас. Василиев „Мъчение на св. Георги с волски жили“, няма надпис и не е отбелязано къде се намира. Вариантите са два: или това е сцената, която днес се намира в НАИМ и която по иконография отговаря на типа „Св. Георги бичуван с волски жили“ (т.е. втора сцена няма и Ас. Василиев подвежда с названието), или съществуват две различни сцени и липсващата сцена е по „Passio prima“ /6/: „Св. Георги разпънат и бит със сухи жили“.

СВ. ГЕОРГИ ИЗМЪЧВАН С КУКИ

Мъчението с куки също присъства единствено в „Passio Prima“ /7/ и следва непосредствено описаното мъчение със сухи жили (при това само в две версии: в Атинската книга и в славянски препис). То е част от втори цикъл мъчения, включващи медни ботуши (предобраз на мъчението с нажежени железни ботуши в Житието), куки, бой по главата и камък (предобраз на мъчението с камъка в тъмницата в Житието). Тук изрично е посочен и броят на куките

⁵⁹ Вж.: Гергова, Попова, Генова, Клисаров (Съст.). 2006: 106–107.

(„И заповяда царят да направят шест куки и с тях да разкъсат плътта му“), но обикновено се изобразяват като три. В „Мъчение от Пасикрат“ (Нормативен текст) и „Мъчение от Метафрастовия менологий“ (респективно в ерминии-те) епизодът с куките отсъства напълно. Това всъщност е най-изобразяваната сцена сред епизодите от ранните варианти на Мъчението, което потвърждава, че „Ранното мъчение“ се съхранява в периода след 10. век и като текст, и като визуално решение. Ранно изображение на сцената (11. век) имаме върху олтарния кръст от Местия, Грузия, където, както вече отбелязах, сцената е централна и това ѝ придава допълнителна сила (върху по-късни грузински олтарни кръстове след 14. век сцената вече не присъства). Някои изследователи допускат съществуването на сцената сред незапазените стенописи в Киевската „Св. София“ от средата на 11. век, а век по-късно е сред петте житийни сцени в църквата „Св. Георги“ в Накипари, Грузия. През 13. век присъства в две житийни икони на св. Георги – в манастира „Св. Екатерина“, Синай, и във Византийски и християнски музей в Атина – както и в стенописни житийни цикли в три критски църкви, посветени на св. Георги. През 1317–18 сцената е включена в стенописната програма на църквата „Св. Георги“ в Старо Нагоричино, Северна Македония (фиг. 2) – едно от най-ярките запазени иконографски решения, а малко по-късно и в тази на манастира Високи Дечани. Традицията да се изобразява сцената в икони с житийни сцени продължава през целия 14. век: откриваме я в църквата „Св. Георги“ в Струга, Северна Македония, и в Държавния руски музей в Санкт Петербург. През 15. век сцената е изобразена върху икона в храма „Покров Богородичен“ на Рогожските гробища в Москва. Прекрасни примери предлага и 16. век: икона във Византийския музей в Кастория и две Московски икони, едната съхранявана в Музея на староруското изкуство „Андрей Рубльов“, а другата в Третьковската галерия. Изключително характерна е сцената в иконата от Кастория, която контаминира два епизода от мъченията: в дясната му страна (при вдигната дясна ръка) св. Георги е прободен с копие, а в лявата му страна (при спусната лява ръка) е измъчван с кука. За целия период от 14. до 17. век е характерно присъствието на сцената в множество гръцки църкви, а специално през 16. и 17. век – и в няколко богати житийни цикъла в румънски църкви. В началото на 17. век сцената откриваме в икона във Вологодския областен етнографски музей. В България сцената е изобразена в созополската икона (фиг. 6), в несебърската икона от 16. век в НЦИАМ и в иконата от 1610, съхранявана в НИМ. Атрибуцията на мъчението с куките в созополската икона поражда дебати⁶⁰, тъй като иконографията

⁶⁰ Вж.: Matakieva-Ilkova 2001: 66–67, където сцената с куките погрешно е описана като „Св. Георги на стълб измъчван с отрова“. За мъчението с куките в созополската икона вж.: Кунева 2014: 29–35. Затрудненията в идентификацията на созополската икона произтичат както от позата на тялото (обикновено с вдигнати и вързани над главата ръце, за да се „раздират и опалват ребрата“, но тук спуснати и прилепнали към тялото), така и от начина, по който са представени двамата палачи. Инструментът на стоящия вдясно от св. Георги

й понякога е изключително близо до сцената, в която св. Георги е измъчван с горящи свещи (това е особено видимо, когато двете сцени са изобразявани едновременно, както е в иконата от 14. век в Държавния руски музей в Санкт Петербург: композицията на двете сцени е еднотипна, а позата на тялото на св. Георги върху стълба до най-малкия детайл е идентична).

СВ. ГЕОРГИ БИТ ПО УСТАТА /ГЛАВАТА/

Тук следва да разграничим два варианта на мъчение на св. Георги, което е по-постижимо текстово, отколкото иконографски: „бит по устата“ от „бит по главата“. Първият разгледах по-горе в частта „Св. Георги бичуван с волски жили“ при това като епизод от Житието. Вторият наблюдаваме в „Passio prima“ /7/, непосредствено след мъчението с куките: „И пак заповяда да го бият по главата. И го биха, докато мозъкът му потече през ноздрите от главата му (и цялото му тяло се обля в кръв)“. Сходен текст откриваме и във „Второ мъчение от Дадиянов тип“ /7/, но този път в друга последователност на мъченията: „да бъде бит безмилостно от четирима мъже с камшици [...] и пак заповяда царят да го сложат в меден съд и да го бият по главата с меден прът“. Единствената поява на сцената в целия корпус от изследвани текстове е сред стенописите в манастира „Св. Георги“ във Фила, Гърция. Сцената предполага асимилация в други сцени, най-общо под знака на бичуването – особено когато в иконографията отчетливо виждаме *тояги* (или *пръчки*), вместо познатите *волски жили*.

СВ. ГЕОРГИ ИЗМЪЧВАН ВЪРХУ ЖЕЛЯЗНО ЛЕГЛО (СКАРА; МЕДЕН ОДЪР)

След епизода с колелото, ключов не само за Житието, но и за всички текстови редакции на Мъчението, ранните Дадиянови текстове продължават да изобретяват мъчения, които по-късно отпадат. В някои от вариантите на чуждоезичните текстове на „Passio prima“ (в Атинската книга и в две латински версии) откриваме, че св. Георги е разпънат върху желязно легло и в устата му изливат разтопено олово. Същевременно в някои от преводните версии (коптска и етиопска) в мъчението присъства желязно легло, но не и разтопено олово, докато в славянските е обратното (важен момент е, че епизодът с леглото липсва във

мъчител е трудно да се определи, най-видимата част от него е дръжката. Разпознаването на мъчението с куки става чрез стоящия от лявата страна на св. Георги палач, тъй като разклоненията на куките тук са видими. Най-ясният маркер за мъчението с куките всъщност са вертикалните кървави разрези по тялото на светеца, които се виждат и от двете страни и които мъчението със свещи не предизвиква. Ето защо в дебата между Марк-Вейнър, Цв. Кунева (и за двете това е мъчението с куките) и Р. Русева (тя определя сцената като „Светецът мъчен на стълб с огън“) съм склонен да подкрепя първото виждане.

всички славянски редакции)⁶¹. Във „Второ мъчение от Дадрианов тип“ съществува сходно мъчение, но с вариациите „меден одър“ и „желязна скара“ /9/, които не само не включват разтопено олово, но комбинират други типове мъчение: „царят заповяда да донесат *меден одър* и да сложат Георги върху него и да накладат съчки отдолу и шестима мъже да го бият по гърба с *тояги* [...] и пак заповяда да го поставят върху *желязна скара* и да сипят отдолу горящи въглени и да го бият със *сухи пръчки* по гърба“. Това е причината да разделя двете мъчения, независимо че Марк-Вейнър ги обединява в едно. Като най-ранна поява на тази сцена се сочи житийният цикъл на св. Георги в Джурджеви ступови (1167), но за съжаление тя отдавна не е сред запазените стенописи. Изображения на тази сцена откриваме върху две икони – от Струга (14. век) и в Третяковската галерия в Москва (16. век), както и в няколко стенописа в Румъния: манастира „Усекновение на св. Иоан Кръстител“ в Арборе (1541), манастира „Св. Георги“ във Воронеж (първа половина на 16. век) и църквата „Св. Параскева“ в Роман (края на 16. век). Смесването на медния одър и желязната скара с боя „с тояги“ и „сухи пръчки“ във „Второ мъчение от Дадрианов тип“ е най-вероятно една от причините, които водят до многообразието в иконографията на *бичуването* и заместването на волските жили с тояги и пръчки.

СВ. ГЕОРГИ ИЗМЪЧВАН С РАЗТОПЕНО ОЛОВО (И КАМЪК)

Този епизод от мъченията над св. Георги, както казах по-горе, откриваме най-напред в различните редакции на „*Passio prima*“. В сюжетния ход той следва мъчението с колелото, появата на възкресения Георги пред Дадриан и покръстването на Анатолий, когато вбесеният владетел заповядва да посекат Анатолий, а Георги да хвърлят в тъмница: „И заповяда да нагорещат олово и да кипнат смола и като го положат възнак, да ги излеят в устата му“. И както „Второ мъчение от Дадрианов тип“ добавя към медния одър бичуването с тояги (пръчки), така и „Ранно мъчение“ /16/ не оставя изолирана тази сцена и добавя към нея мъченията с камък и дим. Сцената е включена в три икони на св. Георги с житийни сцени: първата е в Държавния руски музей в Санкт Петербург (14. век), втората е в Струга, Северна Македония (14. век), и третата е в Музея на староруското изкуство „Андрей Рубльов“ в Москва (16. век). Среща се и в стенописи от 16. век в три румънски църкви: две посветени на „Св. Георги“ (във Воронеж и Хърлау) и в църквата „Св. Параскева“ в Роман. Мъчението с разтопено олово присъства и в созополската икона от 16. век.⁶²

⁶¹ Вж.: Стойкова 2016: 153, 241.

⁶² Вж.: Mark-Weiner 1977: 187–191; Кунева 2014: 29–35. Дебатът дали в созополската икона е изобразена сцената с отравянето на св. Георги (Р. Русева) или мъчението с разтопено олово (Марк-Вейнър, Цв. Кунева) е породен до голяма степен от диспозитива на тялото: независимо че текстовете на ранните варианти на Мъчението изрично го указват (и по-този начин ясно препращат към мъчението с оловото), в иконографията на сцената в

По отношение на иконографията иконата от Санкт Петербург отново уеднаквява стилово две сцени – мъчението с разтопено олово и мъчението в котела: молитвената поза на св. Георги е една и съща, а различията са във формата на съда за мъчение и в това, че в тази сцена единият от палачите изсипва в съда разтопено олово.

СВ. ГЕОРГИ УВЕСЕН С ГЛАВАТА НАДОЛУ И ИЗМЪЧВАН С ДИМ

Този епизод от мъченията над св. Георги е сред рядко изобразяваните и не попада във вниманието на изкуствоведите. Познаваме го от текста на *‘Passio prima’* /16/, при това в един контекст с разгледаното по-горе мъчение с разтопеното олово, непосредствено след него: „И заповяда да го обесят с главата надолу и да му покадят дим“. В целия корпус от изследвани паметници има само две появи на сцената, и двете в Румъния: в църквата „Св. Параскева“ в Роман (края на 16. век) и в манастира „Възкресение Христово“ в Сучевица (1602–04). В първия случай мъчението с дим е изобразено успоредно с мъчението с разтопено олово, докато във втория е самостоятелно. Независимо от свързаността на епизодите, иконографските програми на църквите във Воронеж и Хърлау, които включват сцената с разтопеното олово, не включват сцена с мъчението с дим. По-горе, когато отбелязах нетипичната като иконография сцена „Св. Георги бичуван на стълб надолу с главата“ в сокопската икона от 16. век, споменах, че е близка по смисъл и текстово съотнасяне с два различни епизода от мъченията, които най-вероятно контаминира: „Св. Георги разпънат и *бич* със сухи жили“ (тук присъства боят със жили /пръчки, тояги/, но позицията на тялото в епизода е нормална и не отговаря на иконографията на тялото в иконата) и „Св. Георги *увесен с главата надолу* и *измъчван с дим*“ (тук позицията на тялото в епизода отговаря на иконографията на тялото в иконата, но липсва иконографията на бичуването). Подобни контаминации на епизодите от ранните варианти на Мъчението разкриват допълнителни възможности пред иконографията.

СВ. ГЕОРГИ ИЗМЪЧВАН С ГВОЗДЕИ

Непосредствено след свалянето от колелото – тогава когато късните Диоклетианови редакции включват епизода с Анатолий и Протолеон, а „Ранното мъчение“ – само покръстването на Анатолий, във „Второ мъчение от Даданов тип“ /9/ царят изобретява нова серия от мъчения, включващи меден одър, гвоздеи, желязна скара, бой с пръчки, трион, котел, лой, катран и смола,

Кремиковци нетипичната позиция на тялото (и на приведения мъчител) при подаването на отровата могат да подведат. В случая става дума за мъчението с разтопено олово.

нажежен шлем и горящи свещи. Макар всички те да са отхвърлени в по-късните редакции на Мъчението, някои влизат в иконографските програми. Сред тях се открояват най-вече мъченията с гвоздеи, трион, котел и горящи свещи. Без съмнение един от най-специфичните епизоди в ранните варианти на Мъчението, част от множество мъчения, принудили Крумбахер да определи сцената като „варварско предпочитание към кръв и насилие“. Мъчението с гвоздеи се среща най-напред в „Ранно мъчение“ (в Атинската книга и Коптската версия), когато в нова поредица от мъчения след колелото – с гвоздеи, камък и дим – св. Георги трябва да претърпи 60 гвоздеа, забити в главата му. Но иконографията на мъчението с гвоздеите подминава този текст и спира при текста на „Второ мъчение от Дадрианов тип“ /9/: „царят заповяда да набиват нажежени гвоздеи по цялото му тяло“. По аналогия с мъчението с куките, отсъствието на сцената в по-късните и популярни текстове на Пасикрат и Метафрастовия менологий води до това, че сцената не присъства в нито една от разглежданите ерминии. Включена е най-напред в стенописната програма на църквата „Св. Георги“ в Старо Нагоричино (1317–18; фиг. 3), като не са известни по-ранни появи. В иконографското решение гвоздеите не са набити по цялото тяло, а единствено по краката на светията и това се превръща в модел за следващи изображения (с известни вариации: мъчителят винаги забива гвоздеи в левия крак на светията, но докато в иконата от „Св. Павел“ и стенописа от Несебър забива по един гвоздей, в Старо Нагоричино забива трети гвоздей, при това след като вече е забил три гвоздеа и в десния крак). През 16. век сцената е включена в две икони: първата е съхранявана в Националния музей за средновековно изкуство в Корча, а втората принадлежи на манастира „Св. Павел“ в Света Гора – Атон. Макар сцената да е нетипична за Атон, един от съхранените образци наистина е именно на там. Иконата обаче, както стана дума, е дарена на светогорския манастир от влашки владетели и носи белезите на иконографски схеми, присъщи не на Атон, а на Балканите, което донякъде обяснява близостта с иконата от Корча. Най-яръкият пример тук, малко по-късен обаче, идва от България: един от свалените и съхранени стенописи от Несебърската църква „Св. Георги Големи“ е именно „Св. Георги измъчван с гвоздеи“. Сцената, както отбелязах по-горе, не присъства в каталогизацията на Марк-Вейнер вероятно поради прочита ѝ като идентична със сцената с нажежените железни обувки, макар двете сцени да са много различни и да се съотнасят към различни типове текст на Мъчението.

СВ. ГЕОРГИ ИЗМЪЧВАН С ТРИОН

И това е епизод от мъченията, който е известен от най-ранните варианти на Мъчението. Става дума за серия мъчения, които последователно ще бъдат разделени на сцени, но в текстовете, на които са задължени като епизоди, те са непосредствено свързани. Епизодът с триона присъства в „Passio prima“ /19/,

където царят заповядва да донесат трион и да срежат Георги на две, и във „Второ мъчение от Даданов тип“ /20/, където – като част от серия мъчения – царят отново заповядва да срежат светията с трион, но трионът се изтъпява, слугите се изтощават и не успяват да причинят нищо. Като сцена не присъства в нито една от разглежданите ермийни, но независимо от това се изобразява. Най-ранното изображение на сцената откриваме в Гьореме, Кападокия (11. век), а през 14. век и в житийни икони на св. Георги: в иконата от в Държавния руски музей в Санкт Петербург и в иконата от Струга. Сцената се среща още в: църквата „Св. Георги“ в Артос, Гърция (1401), манастира „Св. Георги“ във Воронеж, Румъния (първа половина на 16. век), църквата „Св. Параскева“ в Роман, Румъния (края на 16. век) и манастира „Възкресение Христово“ в Сучевица, Румъния (1602-04). Това е и втората сцена от ранните варианти на Мъчението, която присъства в иконата на св. Георги с житийни сцени от 16. век, съхранявана в светогорския манастир „Св. Павел“. Според П. Мутафчиев сцената е съществувала в притвора на старата църква „Св. Георги“ в Гложенския манастир, преди да бъде разрушена през 1929 г. и изградена наново⁶³. По отношение на иконографията мъчението с триона следва фигуративно „изискването“ на текста „да срежат Георги на две“: в иконата от 14. век в Държавния руски музей в Санкт Петербург виждаме стоящите вяло и вдясно двама мъчители да придърпват триона хоризонтално през главата на светията, докато в иконата от 16. век в „Свети Павел“ в Атон виждаме вертикален разрез между главата и дясното рамо.

СВ. ГЕОРГИ ИЗМЪЧВАН В КОТЕЛ

Епизодът е познат най-напред от „Passio prima“ /19/: „И заповяда беззаконният цар да донесат трион и да го срежат на две [...] и да направят голям котел и да сварят в него олово и смола и да хвърлят вътре тялото му [...] и да погребат тялото му заедно с котела, та да не би като дойдат християните, да вземат тялото му“. Така и става, погребват го с котела. Благодарение на последвалата ангелска намеса, след Божията заповед, костите от котела са разсипани по земята и събрани. Тук доминира страхът от това, че тялото на мъченика може да послужи на християните като упование във вярата (нещо, което по-нататък ще се превърне в отделна житийна сцена), затова следва да бъде унищожено. Епизодът присъства в сходен контекст и последователност, но и с различия, във „Второ мъчение от Даданов тип“ /9/. Като мъчение в текста следва непосредствено описанието на мъчението с триона: „... а трионът се изтъпи и слугите се изтощиха и не успяха да му направят нищо. Царят заповяда да донесат котел и да налят в него масло и да го нагорещат много и да сложат в него мъченика. Георги, като погледна към небето, се помоли [...]. И като се прекръсти, беше хвърлен в котела. И веднага огънят угасна и котелът

⁶³ Вж.: Гергова, Попова, Генова, Клисаров (Съст.) 2006: 73.

изстина“. В динамиката между слово и образ (следвайки Второто мъчение от Дадрианов тип) иконографията на мъчението в котела предполага при изобразяване на тялото на светията в котела огънят да е угаснал. Изображенията, с които разполагаме обаче, винаги имат горящ огън. Особено силен е акцентът върху разпалвания огън в иконата от 16. век, съхранявана в манастира „Св. Павел“ – там светията е с разперени ръце в котела, огънят изпод котела излиза от три страни, а в основата на сцената двама слуги разпалват огън, чиито езици са с човешки ръст. Това ме навежда на мисълта, че или иконографските програми следват винаги текста на „*Passio prima*“, чиито конотации по отношение на огъня са свободни, или – ако следват текста на Второто мъчение – не се съобразяват с думите за огъня и символиката на сцената. Най-ранните съхранени появи на сцената са от края на 13. – началото на 14. век, когато тя е част от стенописната програма на житийния цикъл в няколко гръцки църкви, посветени на св. Георги. В средата на 14. век е част от стенописната програма на манастира Високи Дечани, малко по-късно и от тази в Сопочани (1360–70). До края на 14 век и през 15 век продължава да се изписва в различни гръцки църкви, включително и на остров Крит. През 16. век до началото на 17. век се появява и в румънски църкви, посветени на св. Георги (Арборе, Воронеж, Сучевица и Роман; в Роман, църквата „Св. Параскева“ сцената е придружена от предходна сцена – „Подготовка за мъчението с котела“). В Гърция се среща и през първата половина на 17. век (Фила). Сцената се среща и в две житийни икони на св. Георги от 14. век, където е изобразена без контаминация: икона, съхранявана в Държавния руски музей в Санкт Петербург и икона от средата на 14. век в църквата „Св. Георги“ в Струга, Северна Македония. Тук са характерни и две български присъствия на сцената: едното в созополската икона от 16. век, а другото в несепърската икона от 16. век в НЦИАМ.

СВ. ГЕОРГИ ИЗМЪЧВАН С ВРЯЛА СМОЛА

Този епизод от мъченията над св. Георги също е част от споменатата вече поредица от мъчения във „Второ мъчение от Дадрианов тип“ /9/, където царят – непосредствено след мъчението с котела („огънят угасна и котелът изстина“) – изобретява ново мъчение: „да кипнат лой и катран, и сира, и смола и както врят, да го залечат“. Според П. Мутафчиев (вж.: Корпус 18, 73) сцената е съществувала в притвора на старата църква „Св. Георги“ в Гложенския манастир, преди да бъде разрушена през 1929 г. и изградена наново. Това би било единствената поява на сцената в изследвания тук корпус от житийни цикли, но както се вижда, не може да бъде потвърдено *de visu*. Възможно е обаче П. Мутафчиев да смесва два епизода: мъчението с разтопено олово и мъчението с вряла смола. Макар че текстологично между мъчението със *заливане с вряла смола* („Второ мъчение от Дадрианов тип“) и с *изливане в устата на [вряла смола]* и *разтопено олово* („Ранно мъчение“) разлика има, иконографски тя

е трудно постижима. Още повече, че изречението с цитираното мъчение в „Passio prima“ продължава така: „после заповяда да сложат [на голям камък] главата му и да я залеят с олово“, което извънредно много сближава двете мъчения и прави иконографското различаване почти невъзможно.

СВ. ГЕОРГИ ИЗМЪЧВАН С ГОРЯЩИ СВЕЩИ

Епизодът с горящите свещи се появява най-напред в „Passio prima“ /26/ непосредствено след историите за бедната вдовица („Историята за хляба“, „Разцъфналият стълб“ и „Историята за болния син“). Когато царят разбира причината за разцъфналото дърво, заповядва нови мъчения над св. Георги: „...и го биха с бичове и със свещи прогаряха раните му. И като не можеше мъченикът да изтърпи раните, погледна към небето и рече: Господи Исусе Христе, приеми душата ми! И предаде душата си на смърт“. АС123 Епизодът присъства и в другия ранен текст – „Второ мъчение от Дадрианов тип“ /9/, но в друга последователност на мъченията. След мъчението в котела (водата утасва, котелът изстига, мнозина се удивяват и приемат Христа) следва ново мъчение, измислено от Дадриан: да сложат на главата му нажежен шлем и с две свещи да горят ребрата му. /коментар на АС-241/ Като сцена не присъства в нито една от разглежданите ерминии. Трябва да отбележим, че иконографията разделя мъчението и в двата текста: в „Passio prima“ разделя мъчението със свещите от боя с бичове /жили, камшици/, а във „Второ мъчение от Дадрианов тип“ от мъчението с нажежения шлем. Най-рано сцената се появява в житийната икона на св. Георги от първата половина на 13. век в манастира „Св. Екатерина“, Синай. Подобно на мъчението с гвоздеите сцената е характерна за иконографски програми на Балканите през 14. век. Впечатляваща е сцената от първата половина на 14. век (1334–37) в манастира „Високи Дечани“ в Косово (фиг. 5). Сцената откриваме и в иконата от средата на 14. век в църквата „Св. Георги“ в Струга, Северна Македония. Пак по същото време е изобразена и върху житийната икона от 14. век в Държавния руски музей в Санкт Петербург (както отбелязах по-горе, тук композицията и позата на тялото на св. Георги върху стълба са идентични на сцената с куките). През 16. век е изобразена върху икона в Юстюжския етнографски музей и върху икона от Синайската сбирка на университета в Принстън, а в началото на 17. век – върху икона, съхранявана във Вологодския областен етнографски музей. В своето изследване Марк-Вейнър определя „горящите свещи“ като „факли“⁶⁴, но както в текста на „Второ мъчение от Дадрианов тип“ (особено в преводните славянски редакции), така и в надписи към самите сцени (вж. например сцената във Високи Дечани), мъчението изрично е определено като мъчение с „горящи свещи“.

⁶⁴ Вж.: Mark-Weiner 1977: 220–224 (Martyrdom with torches). „Факли“ вместо „горящи свещи“ е и при Атанасов 2001: 302–303.

СВ. ГЕОРГИ ИЗМЪЧВАН С НАЖЕЖЕН ШЛЕМ

Както споменах по-горе, „Ранно мъчение“ /26/ и „Второ мъчение от Даданов тип“ /9/ комбинират в текста мъчението с *нажежения шлем* с други две мъчения – с изгарянето със свещи и бичуването. Иконографията обаче ги разделя по любопитен начин, като в сцените с бичуване и изгаряне със свещи нажеженият шлем отсъства. Сцената на мъчението с нажежен шлем може да бъде видяна единствено в житийната икона на св. Георги от 13. век, съхранявана във Византийски и християнски музей в Атина. В нея св. Георги е с нажежен до червено шлем на главата и докато двама мъчители го държат от двете страни, готови да го бичуват, трети разкъсва месото му с *клещи*. Иконографското решение не се вмества в мъченията, подсказани от текста, и въвежда ново – мъчение с клещите. Век по-късно, в иконата от Струга, мъчението с клещите е извикано отново като иконографски код, но без нажежения шлем (същото ще открием и в икона от 17. век в църквата в църквата „Св. Димитър“ в Хрисафа, Гърция).

СВ. ГЕОРГИ ИЗМЪЧВАН ВЪРХУ ЖЕЛЕЗЕН БИК (МЕДЕН ВОЛ)

Този епизод от мъченията на св. Георги срещаме в „*Passio prima*“ /17/, непосредствено след мъчението с разтопено олово и дим, като в различните редакции става дума или за „меден вол“, или за „железен бик“: „И заповяда да направят меден вол и да го нагорещят като огнен пламък и да сложат мъченика вътре“. В бележките си към този епизод Ана Стойкова дава и вариант с „меден вол, пълен с гвоздеи и мечове“, които, като се завъртят, да направят мъченика на прах⁶⁵. Към двете появи на сцената, които Марк-Вейнър отбелязва⁶⁶ (и двете от Москва: в икона от 15. век в храма „Покров Богородичен“ на Рогожските гробища, и в икона от 16. век в Третьковската галерия), мога да добавя още една московска икона от 16. век в музея за староруско изкуство „Андрей Рубльов“. Като иконография сцените си приличат както по цвета на медния вол (винаги червен), така и по начина, по който двама мъчители „слагат“ с главата надолу светията в медния вол, но се различават по изобразяването на запаления огън под него.

ПРЕДСМЪРТНА МОЛИТВА НА СВ. ГЕОРГИ ЗА ЦАРЕТЕ (СВ. ГЕОРГИ ИЗПРАЩА НЕБЕСЕН ОГЪН)

Житието включва непосредствено преди посичането на св. Георги неговата предсмъртна молитва, която обаче е смислово напълно противоположна на двете молитви от ранните Даданови текстове. В Житието светията моли Бога да прости на съгрешилите и да покаже любов и към тях, „та и те да познаят

⁶⁵ Вж.: Стойкова 2016: 105, 118, 153.

⁶⁶ Вж.: Mark-Weiner 1977: 82 (№ 87), 83 (№ 89).

истината и да имат дял“ в Божието Царство. Тя е изобразявана, макар и не много често, но се съотнася смислово към сцената „Усекновение на св. Георги“. Другата молитва връща към „Ранно мъчение“: след произнасянето на присъдата на св. Георги, когато го извеждат извън градските порти, светецът произнася две предсмъртни молитви – за царете и за вярващите. В първата от тях чуваме: „Господи Исусе Христе, който пусна огън при Илия... сега върху тези злочестиви царе и владетели зли пусни огън и ги изгори...“ И – според „Ранно мъчение“ – в тозчас паднал огън от небето. В късните Диоклетианови редакции на текста тази молитва е изоставена, загърбват я и ерминиите. Тази изключително рядка сцена от „*Passio prima*“ можем да видим в иконата от 16. век в музея „Андрей Рубльов“.

ПОГРЕБЕНИЕ НА СВ. ГЕОРГИ

Житието завършва с усекновението на светията и не разказва за съдбата на тялото му след това. Така всъщност постъпват късните Диоклетианови текстове – „Мъчение от Пасикрат“ и „Мъчение от Метафрастовия Менологий“. За сметка на това ранните форми на Мъчението включват този епизод. В „*Passio prima*“ епизодът с погребението на свети Георги е част от раздела „Екзекуцията на Георги“ /34/, в чийто край на един от преписите четем: „И свърши мъчението на св. Георги на 23 април. В този час имаше мълни и светлината помръкна и всички бяха в страх и трепет. И така свърши мъчението му. Като взеха християните тялото му, скриха го и го положиха с майка му Полихрония в почетно място, в Диоспол“⁶⁷. С малки разлики по същия начин е предадено погребението на светията и във „Второ мъчение от Дадрианов тип“ /16/. Сцената с погребението на св. Георги е изобразявана в различни периоди от време, което за сетен път показва значимостта и разпространението на Ранното мъчение⁶⁸. Най-раното запазено изображение е картата мозайка от Мадаба (края на 5. век), на която се вижда мартириума на св. Георги в Лида (Диосполис). Присъства най-напред в житийни икони на св. Георги от 13. век: в манастира „Св. Екатерина“, Синай, и във Византийски и християнски музей в Атина. През 14. век сцената е част от иконографската програма в Старо Нагоричино (1317–18), като съчетава в едно пространство усекновението и погребението на св. Георги (фиг. 4). Характерна е за 16. век: откриваме я в икона в Националния музей за средновековно изкуство в Корча; икона от Синайската сбирка на университета в Принстън; в икона от музея за староруско

⁶⁷ „*Passio prima*“ в един от своите преписи дава и втора опция за съдбата на тялото на светията – по заповед на Дадриан тялото е изгорено, отнесено на висока планина и разнесено от вятъра. Вж.: Стойкова 2016: 191–193.

⁶⁸ Относно тази сцена Марк-Вейнър разграничава в изследването си „*Funeral procession*“, „*Funeral of St George*“ и „*Burial of St George*“, но различните текстови описания не почиват нито върху различни текстове, нито върху големи различия в иконографията.

изкуство „Андрей Рубльов“ и икона от Ужстужския етнографски музей. В началото на 17. век присъства в икона във Вологодския областен етнографски музей, а век по-късно – пак в икона от Синайската сбирка на университета в Принстън. Сцената не е открита в наблюдавания корпус с български творби. Забележителна е иконографията на сцената в Старо Нагоричино: погребението е рамкирано от една логически предходна сцена – Усекновението, и една сцена, която би могла да бъде на няколко различни места в повествованието – посичане на повярвалите. Дискурсивната непрекъснатост на сцените, които буквално влизат една в друга (това изобщо е характерно за цикъла в Старо Нагоричино), предхожда с векове потока на съзнанието в модерната литература.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Смисълът на подобни семиотични вглеждания, работещи с огромни корпуси от текстове и изображения, би могъл да бъде само един: до помогне за по-доброто разбиране на житийния цикъл на св. Георги, а оттам – и за по-доброто разбиране на смисъла на неговия подвиг. С други думи, в основата е разбирането на динамичните отношения между слово и образ при изобразяването на житийните сцени и цикли на св. Георги. В началото казах, че образът картографира *територията* на словото, сега ще опитам да представя нагледно няколко възможни *карти*.

Първата карта представя нехомогенния характер на житийните цикли и засяга предпочитанията на образите към словото. Още първите по-малобройни сцени от житието на св. Георги, изобразени в Кападокия и Грузия през 10. и 11. век, показват посоката на динамиката между словото и образа: редом до сцени като „Св. Георги пред Диоклетиан“ застава „Св. Георги измъчван с трион“ (Гьореме, църква № 16); до „Ангел изцелява св. Георги след мъчението на колелото“ застава „Погребение на св. Георги“ (Белисирама, църквата „Карагедик“). *Нагласата за изобразяване* е отвъд представата за текстов канон, тя избира вълнуващи въображението сцени и от самото начало фокусира както нормативни текстове, така и апокрифни. Дори там, където имаме само три или четири сцени, тази разнородност е видима. Житийните цикли на св. Георги от 11. век насам също следват тази тенденция. Първият признак е Киевската „Св. София“: сред иконографската програма попада „Св. Георги измъчван с куки“; същата сцена в началото на 12. век откриваме и сред житийните сцени в Накипари, Грузия. Ако настояването за съществуването на сцената с мъчението с разтопено олово в Джурджови ступови е вярно, то и на Балканите в началото на 12. век имаме същата тенденция на смесване на сцени от различни по характер редакции на Мъчението. В края на 12. век в Мегара до мъчението с колелото е изписана сцената „Св. Георги измъчван с горящи свещи“. През 13. век в църкви на остров Крит започват да се прокрадват по две и повече сцени от ранните редакции на Мъчението. В началото

на 14. век иконографската програма на църквата в Старо Нагоричино задълбочава този разлом – оттук насетне ще се появяват по четири и повече сцени, някои от които непознати като иконография до този момент. Ще се появят житийни цикли, в които образите по ранните редакции преобладават (Анисараки, Гърция) или дори изцяло заемат репертоара на изобразените сцени (Мурне, Гърция); тази тенденция ще намери силно развитие в румънски църкви през 16. век (особено в Роман). Тласък за тази посока на развитие между изображенията и текстовете дават и икони като Синайската от 13. век, иконите от Струга и от Печката Патриаршия (14. век), както и множество руски икони от 14. до 17. век. Тази тенденция, както видяхме, не подминава и България, макар да не е толкова силно изразена (най-ярко личи в созополската икона от 16. век). Като цяло трябва да приемем, че изображенията по ранни редакции на Мъчението почти винаги са съпътствали каноничните изображения. Голямото изключение се нарича Света Гора – Атон. Ако не вземаме под внимание иконата от „Свети Павел“, която е дарена и е с произход от Молдо-Влахия, не откриваме светогорски паметник, който да пази визуалния спомен за предметафростовите варианти на Житието на св. Георги. В този първи тип карта важно място заемат *ерминиите*, тъй като за тях не съществува територия извън канона. Но тук следва да бъдем предпазливи: канонът не е по отношение на епизодите (възможните сцени по тях), а по съдържанието на отделните жития. Ако в житието на св. Георги мъчението с трион е отстранено като неканонично и следователно не се препоръчва за изобразяване в ерминиите, то няма как същото мъчение да отпадне в иконографията на пророк Исаия (присъства в ерминията на Дионисий). Достатъчно е да съзрем как в иконографската програма на светогорския манастир „Дионисий“ Дзордзис от Крит е изобразил двете мъчения в съседство, за да направим *преноса* от Исаия към св. Георги и да „оживим“ ранни редакции на Мъчението. Ако в житието на св. Георги мъченията с разтопено олово, горящи свещи и с котел са отстранени като неканонични и следователно не се препоръчват за изобразяване в ерминиите, то в същите тези ерминии те се препоръчват за изобразяване при мъченията на св. Пантелеймон (Дичо Зограф ги представя така, както ги виждаме в иконографията на св. Георги по ранните редакции). И казаното, и премълчаното в ерминиите, оживява в иконографските програми. Когато говорим за отношение на образа към словото не трябва да пропускаме, че на тази карта своето място имат и чудесата на св. Георги извън Житието, макар то да е несъизмеримо като разпространение с останалите епизоди. Векове преди Зограф да ги обедини в едно издание те също имат линия на развитие – от 12. век, когато в житийните цикли навлизат сцените с поражения от собствената му стрела сарацин и чудното завръщане на сина на Леон (Икви и Павниси, Грузия), до 14.–16. век, когато отделни иконографски програми включват и чудесата с Теопист, стълба на вдовицата и чудото със сфунгата (яйчницата).

Втората карта представя предпочитанията към самите образи и тяхното разпространение. При наблюдения над големи корпуси с множество сцени винаги се пораждат въпроси около предпочитанията и дори фреквентността на появите на дадена сцена. Според изследвания корпус изобразяваните сцени от житийните цикли на св. Георги са над четиридесет. Сцените по Житието са двадесет и една, приблизително толкова са и сцените по ранни варианти на Мъчението. Най-разпространени сред сцените по Житието като цяло са: *Св. Георги пред Диоклетиан, мъчението с колелото, мъчението в ямата с вар, разрушаването на идолите и Усекновението на св. Георги.* От тях сцената с разрушаването на идолите е по-слабо разпространена на Света Гора и донякъде обяснение можем да търсим в това, че тя не е включена в ерминията на Дионисий. Сцените, които Дионисий контаминира в ерминията си, също се срещат по-рядко на Света Гора: сцената с Ангела, който изцелява св. Георги след мъчението на колелото, е с два пъти по-ниска честотност от самото мъчение с колелото; същата участ има и мъчението с копие, което е контаминирано с мъчението с камъка в тъмницата. Трябва все пак да отбележим, че ако в някои случаи светогорските зографи се съобразяват напълно с ерминията на Дионисий (параклиса „Св. Георги“ в „Хилендар“), то в други случаи рисуват повече сцени от предвидените в неговата ерминия (трапезата в „Ксенофонт“, параклиса „Св. Георги“ в „Дионисий“, Зографската икона, иконата от „Пантократор“), което показва необходими, налагани от характера на богослужението. Най-слабо разпространените сцени по Житието са: *повторната поява пред Диоклетиан, посичането на Атанасий, посичането на Анатолий и Протолеон, царицата приема християнството и смъртта на царица Александра.* И ако в това има някаква повествователна и иконографска логика, по-трудно обясним е фактът, че както на Света Гора, така и в България и на Балканите, рядко се изобразява *сцената с присъдата на св. Георги /и царица Александра/.* Колкото и внушителна да е иконографията на сцената от Високи Дечани, тя е един от малкото образци на изобразяване на този важен епизод от Житието. Ключова за Житието (а и за измерението на подвига на светеца) сцена като „Св. Георги увенчан от Христос в тъмницата“ също не е сред разпространените. Сцени като *мъчението с нажежени ботуши и изпиването на отровата* имат по-голямо разпространение на Света Гора и в България, отколкото в останалите изследвани региони в корпуса. Най-разпространените сцени по ранните редакции на Мъчението би трябвало да разгледаме поотделно. Както подчертах многократно, на Света Гора по правило такива сцени не влизат в иконографските програми. Единственото изключение – дарената от Молдо-влахийски владетели житийна икона на манастира „Св. Павел“ – показва, че днес на Света Гора можем да видим единствено сцените „Св. Георги измъчван с куки“, „Св. Георги измъчван в котел“ и „Св. Георги измъчван с гвоздеи“. Дали това обаче са най-изобразяваните сцени по ранните редакции? За *мъчението с куките* можем да бъдем сигурни –

освен че е най-изобразяваната сцена извън Житието, тя заема около една четвърт от житийните цикли в наблюдавания корпус. Въпреки че се среща в много от житийните цикли и е една от трите най-разпространени сцени извън Житието, *мъчението в котела* заема около една шеста от корпуса. *Мъчението с гвоздеи* обаче е изключително непопулярна сцена, вероятно – както вече казах, поради стиловите сходства с мъчението с железните обувки от Житието. Може би затова сцени като тази в Старо Нагоричино, иконата в Корча от 16. век и стенописът от Несебърската църква „Св. Георги Големи“ придобиват особен иконографски статут. Иконата от „Св. Павел“ е успяла да събере в една иконографска схема *най-разпространеното* и *най-малко разпространеното* от мъченията по старите редакции на Мъчението. Третата най-популярна сцена по ранните редакции на Мъчението е „Св. Георги измъчван с горящи свещи“, близо до нея по разпространение е сцената „Св. Георги бичуван със сухи жили“. За разлика от безспорната Несебърска сцена с гвоздеите, бичуването със сухите жили присъства *несигурно* в българското пространство, поради невъзможността да се удостовери атрибуцията на Асен Василиев за изгубения Несебърски стенопис. Останалите епизоди от ранните редакции на Мъчението се изобразяват значително по-рядко, но всеки път, когато попаднат в иконографска схема, е знак, че образът винаги отвежда отвъд каноничното слово. По този начин и самата словесна територия на ранните Дадрианови текстове може да се картографира по два начина – чрез показване на изобразяваните и на неизобразяваните територии. Фактът, че това изобразяване се случва вече повече от хилядолетие, показва неспокойната динамика между слово и образ. Фактът, че на Света Гора това *не се случва*, също е знак – че образът там може да се вдъхновява само и единствено от каноничното слово.

Третата карта представя защо по стилови белези на изобразяването (заложен в текста) някои сцени имат сходна иконография. Иконата от Созопол не е единственият пример, но е добър като казус поради проблемите с атрибуцията. Сцени като „Св. Георги измъчван с куки“ и „Св. Георги измъчван с горящи свещи“ наистина имат сходна иконография като диспозитив на тялото на св. Георги и жестовите на мъчителите. Същото е обаче и със сцени като „Св. Георги измъчван с горящи свещи“ и „Св. Георги бит със сухи жили“ – достатъчно е да погледнем стенописите в Дечани (най-ясно това личи в икони, където сцените са разположени в близост една до друга, както е в иконата от 14. век в Санкт Петербург). Пак в този дух това обяснява защо „Св. Георги изпива чаша с отрова“ в Кремиковци може да подведе при мъчението с разтопено олово в иконата от Созопол. Сред най-значимите проблеми в житийния цикъл са „припознатите“ сцени. Именно по тази причина Марк-Вейнър не разделя в корпуса си „Св. Георги бичуван с волски жили“ (от Житието) и „Св. Георги разпънат и бит със сухи жили“ (от Ранното мъчение), както и „Св. Георги измъчван с нажежени железни ботуши“ (от Житието) и „Св. Георги измъчван с гвоздеи“ (от „Второ мъчение от Дадрианов тип“). В застиналата

кинесика на иконографията много от жестовете – които са по-скоро символни, отколкото реални – наистина изглеждат сходни, както във фабулата на житийните разкази много от повествователните елементи са сходни. В менология след 10. век епизодите с мъчения на св. Георги, свързани с котела, куките и горящите свещи изглеждат неприемливи и отпадат. Но в същия този менологичен трите посочени мъчения остават в житието на св. Пантелеймон до ден днешен. Няма как в даден момент пред зографите или поръчителите на дадена иконографска схема това да не бъде контекст, в който да се търси решение. И тогава както подобията, така и различията, трябва да бъдат осмислени.

Четвъртата и може би най-важна карта – имагинерна, за разлика от първите три – е, че територията на подвига на св. Георги се пише, когато минеш отвъд словото и изображенията, когато поемеш по пътя на смисъла на представеното. Високо изкуство за едни, за други *техне*, занаят, а за трети територия на духа и доближаването до Бога, диалогът между текстовете и изображенията би бил недостъпен в неговата същностна дълбочина, ако не се погледне откъм начина, по който е достигнал до нас през вековете. В тази територия на вярата подвигът на св. Георги (съответно текстовете, житийните цикли) е звучал по един начин в усилените години на Балканите, редуващи робства и войни, и по друг в по-кратките, но пък видими периоди на мир и съгласие. Затова в тази територия на картата редом с мъченията две от чудесата на св. Георги – „Чудото със змея“ и „Св. Георги освобождава юноша от плен“ – звучат все по-актуално. Но тази територия на вярата не е само външна, тя е и вътре в нас – видимите граници, които отличават живота в забързания град от живота в монашеското уединение, и невидимите граници, които сближават изследователския подход и преклонението пред подвига.



Фиг. 1



Фиг. 2



Фиг. 3



Фиг. 4



Фиг. 5



Фиг. 6



Фиг. 7



Фиг. 8



Фиг. 9



Фиг. 10



Фиг. 11



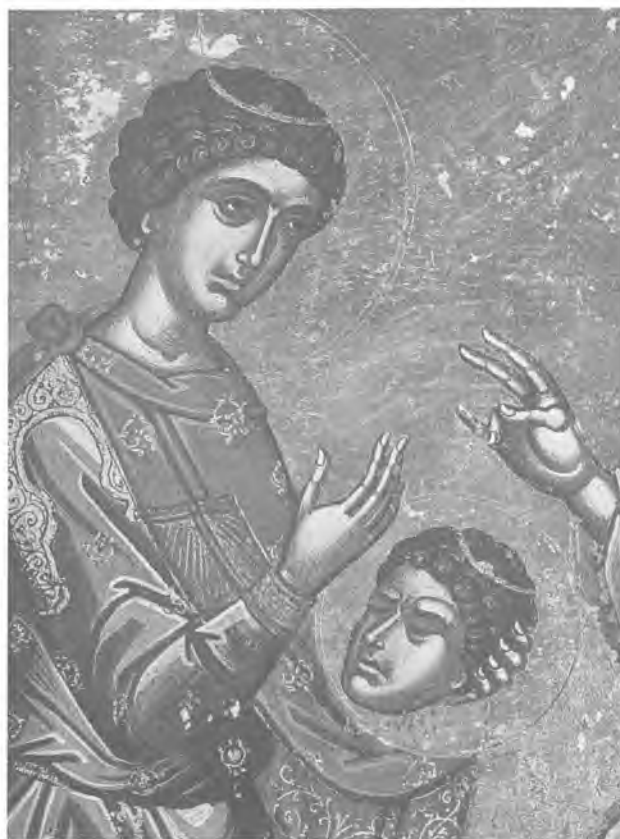
Фиг. 12



Фиг. 13



Фиг. 14



Фиг. 15

БИБЛИОГРАФИЯ

- Атанасов, Георги 2001. Свети Георги Победоносец. Култ и образ в Православния изток през Средновековието. София: Зограф [Atanasov, Georgi 2001. Sveti Georgi Pobedonosets. Kult I obraz v Pravoslavniya iztok prez Srednovekovieto. Sofija: Zograf]
- Божков, Атанас 1979. Средновековни релефни икони в България. – Изкуство, 1979, № 2, 10–19 [Bozhkov, Atanas 1979. Srednovekovni relefni ikoni v Balgariya. – Izkustvo, 1979, No. 2, 10–19]
- Божков, Атанас, Асен Василиев 1981. Художественото наследство на манастира Зограф. София: Наука и изкуство [Bozhkov, Atanas, Asen Vasiliev 1981. Hudozhestvenoto nasledstvo na manastira Zograf. Sofiya: Nauka I izkustvo]
- Вайцман, К., М. Хадзидакис, Кр. Миятев, Св. Радойчич 1966. Икони от Балканите. Синай, Гърция, България, Югославия. София – Белград [Vaitsman, K., M. Hadzidakis, K. Miyatev, Sv. Radoychich 1966. Ikoni ot Balkanite. Sinay, Gartsiya, Balgariya, Yugoslaviya. Sofiya – Belgrad]
- Василиев, Асен 1976. Ерминии. Технология и иконография. София: Септември. [Vasiliev, Asen 1976. Erminii. Tehnologiya I ikonografiya. Sofiya: Septemvri.]
- Василиев, Асен (Съст.) 1977. Иконографски наръчник, преведен от славянски на говорим български език от Върбан Гърдев Коларов през 1863 г. София: Български художник [Vasiliev, Asen (Sastavitel) 1977. Ikonografski narachnik, preveden ot slavyanski na govorim balgarski ezik ot Barban Gardev Kolarov prez 1863. Sofiya: Balgarski hudozhnik]
- Вачев, Хитко 2006. Църковният ансамбъл в Арбанаси. Варна: Славена [Vachev, H. 2006. Tsarkovniat ansambal v Arbanasi. Varna: Slavena]
- Вачев, Хитко 2015. Коя църква с патрон Св. Георги е издигната през XVI в. в Арбанаси? – Епохи, 2015, т. 23, кн. 1, 142–152 [Vachev, H. 2015. Koya tsarkva s patron Sv. Georgi e izdignata prez XVI vek v Arbanasi? – Epohi, 2015, t. 23, kn. 1, 142–152]
- Гергова, Иванка, Йордан Гатев, Иван Ванев 2012. Християнско изкуство в Националния археологически музей – София. Каталог. София: АИ „Проф. Марин Дринов“ [Gergova, Ivanka, Yordan Gatev, Ivan Vanev 2012. Hristiyansko izkustvo v Natsionalniya arheologicheski muzey – Sofiya. Katalog. Sofiya: AI „Prof. Marin Drinov“]
- Гергова, Иванка, Елена Попова, Елена Генова, Николай Клисаров (Съст.) 2006. Корпус на стенописите в България от XVIII век. София: АИ „Проф. Марин Дринов“ [Gergova, Ivanka, Elena Popova, Elena Genova, Nikolay Klisarov (Eds.) 2006. Korpus na stenopisite v Balgaria ot XVIII vek. Sofiya: AI „Prof. Marin Drinov“]
- Гергова, Иванка, Елена Генова, Иван Ванев, Мая Захариева 2017. Дебърски майстори във Видинска епархия. Т. 1, София: Институт за изследване на изкуствата, БАН [Gergova, Ivanka, Elena Genova, Ivan Vanev, Maya Zaharieva 2017. Debarski maystori vav Vidinska eparhiya. T. 1. Sofiya: Institut za izsledvane na izkustvata, BAN]
- Геров, Георги 2007. Икони от Мелник и Мелнишко. София: Пенсофт [Gerov, Georgi 2007. Ikoni ot Melnik I Melnishko. Sofiya: Pensoft]
- Димитров Владимир 2012. Зографската фамилия Минови и тяхното стенописно наследство. София: НБУ [Dimitrov, Vladimir 2012. Zografskata familiya Minovi I tyahnoto stenopisno nasledstvo. Sofiya: NBU]
- Димитрова, Елизабета 2017. Црквата Свети Горги во Курбиново. Скопје [Dimitrova, Elizabeta 2017. Tsarkvata „Sveti Gorgi“ vo Kurbinovo. Skopije]

- Дуйчев, Иван 1972. Разказ за „чудото“ на великомъченик Георги със сина на Лъв Пафлагонски, пленник у българите. – В: Българско средновековие. София: Наука и изкуство, 513–528 [Duychev Ivan 1972. Razkaz za „chudoto“ na velikomachenik Georgi sas sina na Lav Paflagonski, plennik u balgarite. – V: Balgarsko srednovekovie. Sofiya: nauka I izkustvo, 513–528]
- Епископ Порфирий (Успенский) 2007. История Афона. В 2-х томах. Москва: Духовная Академия. [Episkop Porfiriy Uspenskiy 2007. Istoriya Afona. V 2-h tomah. Moskva: Duhovnaya Akademiya]
- Живота, страданията и чудесата на светого великомъченика, победоносца и чудотворца Георгия 1911. Солун: К. Г. Самарджиев & С-ие. [Zhivota, stradanijata I chudesata na svetago velikomachenika, pobedonostsa I chudotvoretsa Georgiya 1911. Solun: K. G. Samardzhiev i S-ie]
- Иванова, Климентина 2008. Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София: АИ „Проф. Марин Дринов“ [Ivanova, Klimentina 2008. Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. Sofiya: AI „Prof. Marin Drinov“]
- Кондаков, Никодим Павлович 2009. Икони. София: Книгомания [Kondakov, Nikodim Pavlovich 2009. Ikoni. Sofiya: Knigomaniya]
- Косцова, А. С. 1992. Древнерусская живопись в собрании Эрмитажа. Санкт Петербург [Kostsova, A. S. 1992. Drevnerusskaya zhivopis v sobranii Ermitazha. Sankt Peterburg]
- Кунева, Цвета 2010. Житийните цикли на св. Георги в арбанашките църкви „Св. Димитър“ и „Рождество Христово“. – Проблеми на изкуството, 2010, № № 2, 20–28 [Kuneva, Tsveta 2010. Zhitiynite tsikli na sv. Georgi v Arbanashkite tsarkvi „Sv. Dimitar“ I „Rozhdestvo Hristovo“. – Problemi na izkustvoto, 2010, No.2, 20–28]
- Кунева, Цвета 2014. Две житийни икони на св. Георги от Църковния музей в София. – Проблеми на изкуството, 2014, № , 29–35 [Kuneva, Tsveta 2014. Dve zhitiyni ikoni na sv. Georgi ot Tsarkovniya muzey v Sofiya. – Problemi na izkustvoto, 2014, No. 3, 29–35]
- Куюмджиев, Александър, Емануел Мутафов и др. 2018. Корпус на стенописите от първата половина на XIX век в България. София: Институт за изследване на изкуствата, БАН [Kuyumdzhiev, Aleksandar, Emanuel Mutafov 2018. Korpus na stenopisite ot parvata polovina na XIX vek v Bulgariya. Sofiya: Institut za izsledvane na izkustvata, BAN]
- Лазарев, Виктор Никитич 1947. История Византийской живописи. Москва: Искусство [Lazarev, Viktor Nikitich. Istoriya Vizantiyskoy zhivopisi. Moskva: Iskusstvo]
- Лазарев, Виктор Никитич 2000. Русская иконопись. Новгородская школа и „Северные письма“. Москва: [Lazarev, Viktor Nikitich 2000. Russkaya ikonopis. Novgorodskaya shkola I „Severnie pisma“. Moskva]
- Логвин, Григорий Никонович 1971. София Киевская. Киев: Мистецтво [Logvin, Grigoriy Nikonovich 1971. Sofiya Kievskaya. Kiev: Mistetstvo]
- Медич, Милорад 2005. Стари сликарски приручници. II, III. Београд [Medich, Milorad 2005. Stari slikarski priruchnitsi. Beograd]
- Минчев, Георги 2011. Чудесата на св. Георги от една икона на Захарий Зограф от 1837 г. – Проблеми на изкуството, 2011, № 1, 20–23 [Minchev, Georgi 2011. Chudesata na sv. Georgi ot edna ikona na Zahariy Zograf ot 1837. – Problemi na izkustvoto, 2011, No. 1, 20–23]
- Младенович, М. 2018. Манастир Ђурђеви Ступови. Кралево [Mladenovich, M. 2018. Manastir Dzhurzhevi stupovi. Kralevo]

- Ненад, Ђакон, Анастасија Илић 2005. Свети Георгије. Житије и слава светог великомученика Георгија Победоносца. Крушевац: манастир Ђурђеви Ступови. [Nenad, Chakon, Anastasiya Ilich 2005. Sveti Georgie. Zhitie I slava svetog velikomuchenika Georgiya Pobedonostsa. Krushevats: Manastir Dzhurdzhevi Stupovi]
- Пандурски, Васил 1977. Паметници на изкуството в Църковния историко-археологически музей. София [Pandurski, Vasil 1977. Pаметnitsi na izkustvoto v Tsarkovniya istoriko-arheologicheski muzey. Sofiya]
- Паскалева, Костадинка 1975. Икони от Сливенски край. София: Септември [Paskaleva, Kostadinka 1975. Ikoni ot Slivenskiya kray. Sofiya: Septemvri]
- Паскалева, Костадинка 1980. Църквата „Св. Георги“ в Крекиковския манастир. София: Български художник [Paskaleva, Kostadinka 1980. Tsarkvata „Sv. Georgi“ v Kremikovskiya manastir. Sofiya: Balgarski hudozhnik]
- Пенкова, Бисерка, Цвета Кунева (Ред.) 2012. Корпус на стенописите от XVII век в България. София: Институт за изследване на изкуствата, БАН [Penkova, Biserka, Tsveta Kuneva (Ed.) 2012. Korpus na stenopisite ot XVII vek v Balgaria. Sofiya: Institut za izsledvane na izkustvata, BAN]
- Попова, Елена. 2009. Стенописите от XVI и XVII в. в параклиса „Св. Георги“ на храма „Св. Димитър“ в Арбанаси. – Слово и образ, 2009, № 1 [Popova, Elena 2009. Stenopisite ot XVI I XVII vek v paraklisa „Sv. Georgi“ na hrama „Sv. Dimitar“ v Arbanasi. – Slovo I obraz, 2009, No.1]
- Попова, Тамара 2009. Варненски икони. Варна: Славена [Popova, Tamara 2009. Varnenski ikoni. Varna: Slavena]
- Прашков, Любен, Атанас Шаренков 1987. Паметници на културата на Света Гора – Атон. София: Български художник [Prashkov, Lyuben, Atanas Sharenkov 1987. Pаметnitsi na kulturata na Sveta Gora – Aton. Sofiya: Balgarski hudojnik]
- Св. Димитрий, Митрополит Ростовски 2008. Животът, страданията и чудесата на свети Великомъченик, Победоносец и Чудотворец Георги. – В: Св. Димитрий, Митрополит Ростовски. Жития на светите. Април. Света Гора – Атон: Славянобългарски манастир „Св. Вмчк Георги Зограф“, 387–447. [Sv. Dimitriy, Mitropolit Rostovski 2008. Zhivotat, stradanijata I chudesata na sveti Velikomachenik, Pobedonosets I Chudotvoretz Georgi. – V: Sv. Dimitriy, Mitropolit Rostovski. Zhitiya na svetiite. April. Sveta Gora – Aton: Slavyanobalgarski manastir „Sv. Vmchk Georgi Zograf“, 387–447.]
- Стевановић, Бојана 2012. Циклус патрона у цркви Светог Ђорђа у Речанима. – Ниш и Византија X. Ниш, 2012, 393–404 [Stevanovich, Boyana 2012. Tsiklus patrona u tserkvi Svetog Dzhordzha u Rechanima. – Nish I Vizantiya X. Nish, 2012, 393–404]
- Стевановић, Бојана 2015. Циклус светог Ђорђа у манастиру Градишту. ЗЛУМС 43 (Нови Сад 2015), 31–47 [Stevanovich, Boyana 2015. Tsiklus svetog Dzhordzha u manastiru Gradishtu. ZLUMS 43 (Novi sad 2015), 31–47]
- Стойкова, Ана 2002. Чудесата на св. Георги от Стишния пролог в балканската кирилска книжнина. – В: Език и история на българските средновековни текстове. София, 152–164 [Stoykova, Ana 2002. Chudesata na sv. Georgi ot Stishniya prolog v balkanskata kirilska knizhnina. – V: Ezik i istoriya na balgarskite srednovekovni tekstove. Sofiya]
- Стойкова, Ана 2016. Свети Георги Победоносец. Агиографски произведения в Южнославянската средновековна традиция. София: [Stoykova, Ana 2016. Sveti Georgi Pobedonosetz. Agiografski proizvedeniya v Yuzhnoslavyanskata srednovekovna traditzia. Sofiya:]

- Цанева, Люба 2013. Зографи от Трявна. Варна: Славена [Tsaneva, Lyuba 2013. Zografi ot Tryavna. Varna: Slavena]
- Чанак-Медић, Милка, Бранислав Тодић 2016. Манастир Дечани. Нови сад: Платонеум [Chanak-Medich, Milka, Branislav Todich 2016. Manastir Dechani. Novi Sad: Platoneum]
- Членова, В. Г. 2000. Византийский рельеф „Св. Георгий с житием“. – Восточноевропейский археологический журнал, Ноябрь-декабрь 2000, № 6 [Chlenova, V. G. 2000. Vizantiyskiy relief „Sv. Georgiy s zhitиеm“. – Vostochnoevropeyskiy archeologicheskiy zhurnal, Noyabr-Decabr 2000, No. 6]
- Bubulashvili, El. 2011. Holy Relics of the Church of Georgia. Tbilisi.
- Cawthorne, Nigel 1997. The Art of the Icon. Bounty Books: Octopus Publishing Group Ltd
- Čanak-Medić, Milka, Branislav Todić 2017. The Monastery of the Patriarchate of Peć. Novi Sad: Platoneum.
- Grozdanov, Cvetan, Lydie Hadermann-Misguich 1992. Kurbinovo. Skopje: Nova Makedonija
- Διονυσίου 2007. Διονυσίου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ. Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης. ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ.
- Drishti, Ylli 2003. The Byzantine and Post-Byzantine Icons in Albania. Tirana: D'Auria Industrie Grafiche S.p.A.
- Enev, Michail 1994. Mount Athos. Zograph Monastery. Sofia: Kibela Publishers.
- Javakhishvili, A., G. Abramishvili (Ed.) 1986. Jewellery Metalwork in the Museums of Georgia. Leningrad.
- Karakatsanis, A. (Ed.) 1997. Treasures of Mount Athos. Holy Community of Mount Athos. Thessaloniki, Mount Athos.
- Loverance, Rowena 2007. Cristian Art. The British Museum Press: The Trustees of the British Museum.
- Lowden, John 1997. Early Christian and Byzantine Art. Phaidon Press Ltd.
- Mark-Weiner, Temily 1977. Narative Cycles of the Life of St George in Byzantine Art. Volume I and II. New York.
- Matakieva-Ilkova, T. 2001. Christian Art in Bulgaria. Sofia: Borina.
- Ὁ ἍΓΙΟΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ. 2005. ΣΤΗΝ ΤΕΧΝΗ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΟΡΟΥΣ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ.
- Rossi, K. 2006. Das Kloster. Sankt Katharina im Sinai. White Star Verlag GmbH: Wiesbaden.
- Ševčenko, Nancy 1983. The Life of Saint Nicholas in Byzantine Art. Torino: BOTTEGA D'ERASMO.
- Smirnova, Elena 1989. Moscow Icons. 14th – 17th centuries. Leningrad: Aurora Art Publishers
- Sotiriou, M., G. Sotiriou. 1956–58. Icones du Mont Sinai. Athenes.
- Subotic, Gojko (Ed.) 1998. Hilandar Monastery. Belgrade: The Serbian Academy of Sciences and Arts.
- The Holy and Great Monastery of Vatopaidi 1998. Tradition, History, Art. Volume I and II. Mount Athos.
- The Holy Monastery of Dionysiou 2006. The Wall-Paintings in the Katholikon. Mount Athos.
- The Holy Monastery of Pantokrator 1998. Icons of the Holy Monastery of Pantokrator. Mount Athos.
- The Holy Xenophontos Monastery 1999. The Icons. Mount Athos.
- The Holy Monastery of Xenophintos 2000. Guide for the Treasury Exhibition of the Holy Monastery of Saint Xenophon. Agion Oros.
- The Treasury of the Protaton 2004. Volume II. Mount Athos.
- Τοιχογραφίες Καθολικού Μονής Διονυσίου 2016. ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ.

- Τουτός, Νικόλαος, Γεωργίος Φουστέρης 2010. Εύρετήριον τῆς Μνημειακῆς Ζωγραφικῆς τοῦ Ἁγίου Ὁρους 10^{ος} –17^{ος} αἰώνας. Α΄ Ἔκδοσι. ΑΘΗΝΑΙ.
- Tradigo, Alfredo 2006. Icons and Saints of the Eastern Orthodox Church. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum.
- Treasures of Mount Athos 1997. Thessaloniki: Holy Community of Mount Athos.
- Trumler, Gerhard 1994. Athos – The Holy Mountain. Athens: Adam Editions.
- Tsigaridas, Euthymios 2003. Manuel Panselinos. The Finest Painter of the Palaiologan Era. – In: Manuel Panselinos. From the Holy Church of the Protaton. Thessaloniki.
- Tsigaridas, Euthymios (Ed.) 2014. The Frescoes in the Chapel of Saint George. A Work of the Painter Antonios. Mount Athos.
- Tuna, Turgay, Bülent Demirdurak 2010. Cappadocia. Istanbul: BKG Publications.
- Velkov, Panče 2014. Seven Mediaeval Churches in the Republic of Macedonia, Skopje: Datapons
- Walter, Christopher 1989. The Cycle of St George in the Monastery of Decani. – In: Дечани и византијска уметности срединам XIV века. Београд. [In: Dechani I vizantiyska umetnosti seredinam XIV veka. Beograd.]

Проф. дфн Мирослав Дачев

Κατєдра „Κиноизкуство и драматурγία“

Национална академия за театрално и филмово изкуство „Кр.Сарафов“

Адрес: ул. Г. С. Раковски 108А, 1000 София, България

✉ midachev@abv.bg

Prof. Miroslav Dachev, DНabil

Department „Film Studies and Drama“

National Academy for Theatre and Film Arts „Kr. Sarafov“

Address: 108A G. S. Rakovski Str., 1000 Sofia, Bulgaria

✉ midachev@abv.bg

LINGUISTIC, CULTURAL AND THEOLOGICAL ASPECTS OF SERAPHIM

MONY ALMALECH

New Bulgarian University

ЛИНГВИСТИЧНИ, КУЛТУРОЛОГИЧНИ И ТЕОЛОГИЧНИ АСПЕКТИ НА СЕРАФИМИТЕ

Abstract. The paper is focused on seraphim. Seraphim are archangels. Angels and archangels are not beings of the material world. They are God's servants, and some of them relinquish this function and become fallen angels. The qualities and peculiarities of the archangels are subject to mystical speculation but remain unclear to the laity. The logical and linguistic connection of the seraphim with fire, burning, and the red cobra is clear in Hebrew. In the Indo-European languages, such connections are missing due to specific worldviews of languages. The holistic approach includes the treatment of colors as a sign system, the distinction regarding the verbal and visual colors, the different words-terms for color, color as a cultural unit, the inner form

of the word. The paper decodes the phenomenon by studying the Hebrew original and Indo-European translations, as well as theological, visual, humanitarian, and cultural reflexes in Christianity.

Keywords: Seraphim, red, fire, color terms, Isaiah, Origen, transcendence

Резюме. Статията е фокусирана върху серафимите. Серафимите са архангели. Ангелите и архангелите не са същества от материалния свят. Те са Божии служители и някои от тях се отказват от тази функция и стават паднали ангели. Качествата и особеностите на архангелите са обект на мистични спекулации, но остават неясни за миряните. Логическата и езикова връзка на серафимите с огън, изгаряне и червената кобра е ясна на иврит. В индоевропейските езици такива връзки липсват поради специфичните ези-

кови картини на света. Откритията на учените за някои характеристики на серафимите е ценно. Семиотиката на цвета в холистична версия е инструментът, който разкрива културните, цветовите и езиковите аспекти на серафимите. Оригиначните термини на Хумболт езикова картина на света (*Weltansicht*, виж Underhill 2009) и вътрешната форма на думата са ключови за обяснението на международното именуване на даден цвят. Холистичният подход включва третирането на цветовете като знакова система, разграничението на словесни и визуални цветове, различните думи-термини за цвят, цветът като културна единица. Статията декодира явлението „серафими“ чрез изучаване на оригиналните ивритски значения и индоевропейските преводи, както и чрез теологични, визуални, хуманитарни и културни рефлексии в християнството.

Ключови думи: Серафими, червено, огън, да изгоря, Исая, Ориген, трансценден-талност

1. Introduction

From my experience with academic publications, I have found that without the methodology the analyzes are not comprehensible. Mega Color unites numerous aspects:

- Four types of color tokens: Basic color terms (BCT, white, black, red, blue, etc.), Prototype Terms (PT, light, darkness, sky, sea, blood, fire, all plants), Rival Terms for Prototypes (RT, linen, raven, ruby, grass, tree), and Basic Features of the Prototypes Terms (BFPT, pure for light, hot, burn for blood and fire, fresh for plants, etc.).
- Color as a cultural unit, data on word-associations of color, the symbolism of biblical symbols.
- Theory of prototypes of colors.
- Statistic data as sign.
- The original terms *worldview* and *inner form* of the word (*Weltansicht*) of Humboldt (1836 [1971; 1936 [1999]] (see Underhill, 2009).
- Color and God's transcendence.
- Hebrew and Indo-European languages worldviews.

For details, see Anonymous 2017a, and 2017b.

By color language, the I mean the possibility of colors to signify love, hate, health, rage, anger, righteousness, sinfulness, spiritual purity, spiritual fall, sorrow, joy, and many others.

The seraphim are archangels subjected to many mystical meditations (starting from the book of Enoch, and the texts of Pseudo-Dionysius the Areopagite), important religious commentators (starting with translator's solutions in Septuagint, Philo, and Origen) in Judaism and Christianity, as well as numerous academic scholar speculations by believers and atheists.

Scholars agree that the archangels are members of the heavenly court and the divine council, they can serve as patrols who report their findings to the heavenly

council, and they are God's military servants who execute His commands. Another term for archangels is „sons of God“ (Job 1:6).

Hebrew noun Seraphim שְׂרָפִים [serafim] is a plural form of the common noun שָׂרָף [sarâf]. The word Seraphim became a proper name in many Christian cultures – for humans, companies, and art groups.

The term [serafim] is missing in the New Testament, and it emerges only once in the Old Testament, in Isaiah 6. These creatures are not found anywhere else, named שְׂרָפִים [serafim], and considered archangels, in Bible appearance.

The Seraphim are a mega-red, because they are word-bound with the words *fire* שָׂרָף [sarpâf], *burn* (by fire) שָׂרָף [sarpâf], *baking*, *burning*, *fire burning*, *combustion* מְשַׂרְפָּה [masrefâ], and *fiery serpent* שָׂרָף [sarpâf].

These words are derivatives of the Sin-Reish-Fe root. They were used in the first five books of the Old Testament, which is a sign that the root is a normative element of the Archaic Biblical Hebrew.

Each שָׂרָף [sarâf] had six wings: two to cover the face, two to cover the feet and with two to fly. The seraphim speak, and they brought redemption to Isaiah:

Isaiah 6:1–10

In the year that King Uzziah died, I saw the Lord seated on a throne, high and exalted, and the train of his robe filled the temple. Above him were seraphs, each with six wings: With two wings they covered their faces, with two they covered their feet, and with two they were flying. And they were calling to one another: „Holy, holy, holy is the LORD Almighty; the whole earth is full of his glory.“ At the sound of their voices the doorposts and thresholds shook and the temple was filled with smoke. „Woe to me!“ I cried. „I am ruined! For I am a man of unclean lips, and I live among a people of unclean lips, and my eyes have seen the King, the LORD Almighty.“ Then one of the seraphs flew to me with a live coal in his hand, which he had taken with tongs from the altar. With it he touched my mouth and said, „See, this has touched your lips; your guilt is taken away and your sin atoned for.“ Then I heard the voice of the Lord saying, „Whom shall I send? And who will go for us?“ And I said, „Here am I. Send me!“ He said, „Go and tell this people: „’Be ever hearing, but never understanding; be ever seeing, but never perceiving.’ Make the heart of this people calloused; make their ears dull and close their eyes. Otherwise they might see with their eyes, hear with their ears, understand with their hearts, and turn and be healed.“ (NIV)



Picture 1. Six-winged Seraphim.
Fresco at the Dionysiou Monastery
Catholicon, cupola detail (c. 1545),
Holy Mount of Athos, Greece

Besides the single occurrence in the Bible of Seraphim, Isaiah 6:1–13 is marked by a few more extreme circumstances. First of all, the two beings, called seraphim, are named with a normative plural of שָׂרָף [saràf]. The form is not a Hebrew dual-number of Saraf. This means there are still many seraphim because the dual number refers to entities that come in pairs, *hands* [ydàim], *legs* [reglàim], *trousers* [mihnàsaim], etc.

Another important circumstance is the vocation of Isaiah. Generally, the prophets are called to urge and lead the Jewish people, and they usually criticize the behavior of leaders or ordinary people. While Isaiah received his prophetic commission to confront God's people, to speak words of challenge in his community as a member of the community. Isaiah is purified by fire, not by water. The term *train of His robe* (ASV), *hem of His robe* (NRS) is in the context of the appearance of the Seraphim, which is very rich and extreme phenomena.

2. Words, meaning, sense, and contexts

Inner form, extended root semantics, and context are basic tools of analysis.

The first use of the root is in Genesis 11:3 in the description of the construction of the Tower of Babel. The narration prefers the use of the verb *to bake bricks* בָּקַע בְּרִיקָה

[nisrefā] and the *fire* identified by the word שָׂרְפָה [srefā]. *To bake bricks* [nisrefā] is a form of NIFAL conjugation.

English translations call נִשְׂרְפָה [nisrefā] *to burn them thoroughly*, which gives an idea of the power of the fiery things related to the root Sin-Reish-Fe, and miss the word *fire* שָׂרְפָה [srefā] available in Hebrew: „And they said one to another, Go to, let us make brick, and burn them thoroughly. And they had brick for stone, and slime had they for mortar.“ (Genesis 11:3 KJV).

The Seraphim, however, are associated with a word, that is different from *to destroy by fire* and *fire*, derived from the same root – Sin-Reish-Fe – a *poisonous snake* referred to a *fiery serpent* or *poisonous serpent* [sarṗāf]. Bulgarian translations use the noun phrase *fiery serpent* (зорителна змия) or *poisonous serpent* (отровна змия) just as English translations usually do. Septuagint and Vulgate avoid *fiery* or *poisonous* and used the ὄφις, *Lat. serpens* (“snake“, „serpent“).

In Numbers 21:6–8 during the harrowing exodus from Egypt, God sent *fiery serpents* שָׂרְפָה [sarṗāf] to punish the Jews because „the soul of the people was much discouraged because of the way“. In direct connection with this punishment of the Jews is an instruction of God to Moses on how to save the bitten by the poisonous snakes – by creating an idol, a copper image of a serpent called Nehushtan. The people admitted they were weak and asked Moses to intercede with God. Moses loved his people and he prayed, and Yahweh instructed him to make a copper statue of the שָׂרְפָה-snake, *Nehushtan* נְחֻשְׁתָּן [nehushtàn], a derivate from *copper* נְחֹשֶׁת

[nehòshet]. The special term for this idol is not mentioned in Numbers 21:8 nor the word for copper, but only the term שָׂרָף [sarāf], which is translated by default as in verse 6 as a *fiery snake*. The copper/bronze snake is a healing amulet, in fact, a statue of a snake made of copper. Originally, it is expressed in Hebrew, as in Bulgarian, with the noun phrase *copper snake* or *snake of copper* שָׂרָף נְחֹשֶׁת [sarāf nehòshet]. For the first time, the phrase was used not in the instruction given by the God of Moses but in the description of the construction of the amulet. This is in the verse 9 of Numbers, 21:9: „And Moses made a bronze serpent and set it on the standard; and it came about, that if a serpent bit any man, when he looked to the bronze serpent, he lived.“ (NAS). Further, this snake idol made of copper acquires the proper name *Nehushtan*. The sons of Israel continue *to incense* [mekatrim] with *incense* [ktòret] on the copper snake. The incense intended only for God (see Anonymous 2005). About four centuries after Moses, the righteous king (Hezekiah, 8th century BC) shatters into pieces *Nehushtan* alongside polytheistic altars and idols. The destruction of *Nehushtan* is described in 2Kings 18:4 where the noun phrase *copper snake/bronze serpent* [sarāf nehòshet] but also the proper name *Nehushtan* are kept: „He removed the high places and broke down the *sacred* pillars and cut down the Asherah. He also broke in pieces the bronze serpent that Moses had made, for until those days the sons of Israel burned incense to it; and it was called Nehushtan.“ (2Kings 18:4)

Upon their appearance in the text, the Seraphim [serafim] are used only twice and always in the plural.

The fact that the appearance of Seraphim occurs within the First Temple makes them comparable to the Cherubim, which are sculptured by gold and are on the Ark of the Covenant which are painted on the walls.

Last but not the least, a few questions arise:

What is special in the serpent, called Saraf, so it is preferred to other snakes for a common noun referring archangels?

Why the prophet Isaiah was vocated by such archangels, namely Saraph, but not by other archangels – cherub, ophanim or Michael, Raphael?

2.1. Seraphim and the serpents

Biblical Hebrew offers a wide range of names of poisonous snakes.

Besides נָחָשׁ [nahàsh] and שָׂרָף [saràf], there are eight more terms for several venomous snakes in the Old Testament: אֶפֶסָה [efèh], אֶפָּר [afàf], פֶּתֶן [pèten], שְׁפִיפֹן [shfifòn], צִפְעוֹנִי [tzifoni], קִפּוֹז [kipòz] (hapax, Isa 34:15), עֶכְשׁוּב [ahshùv] (hapax, Ps 140:3), *serpent, dragon, whale, sea monster*, δράκων, *draconum* תַּן [tan]. They vary in different translations: an *asp*, a *cobra*, a *viper*, a *horned snake*, an *adder*, an *owl*, a *great owl*, a *dart-snake*, a *tree snake*, a *cockatrice*, a *basilisk*, a *dragon*, *dragon*, *sea monster*.

There are also noun phrases with a constituent of the generic term for snakes נָחָשׁ [nahàsh] and a specifier, such as [nahàsh tzifòn], [nahashim serafim] in plural or in singular *fiery flying serpent* שָׂרָף מְעוֹפֵף [saràf meofèf], which also differs in translations.

Then, why the snake of type-[saràf], receives such positive symbolism as an archangels, the seraphim? Nehushtan is a copper snake, type-[saràf]. Nehushtan, becomes a healing idol, built by the command of God.

The Seraphim [serafim] have no negative semantization despite their frightening, fiery appearance, and the linguistic code as a cobra serpent.

Given all that, with a view to the primordial sin we face the fact that the Bible involves the serpent with meanings as temptress, deceiver, bearer of evil. The role of temptress and deceiver signified by the generic term for a serpent, [nahàsh]. „The origin of the word may be onomatopoeic, derived from the hissing sound of a snake.“ (Hendel 1999: 744).

The word נָחָשׁ [nahàsh] is the first to be used in the Bible for any snake in the paradise narration of Genesis 3. Septuagint uses the Greek word for *snake* ὄφις [òfis] for Genesis 3. From the beginning, the serpent is loaded with symbolism and it is the usual practice in all cultures, especially in the Middle East (Murison 1905). Despite the emergence of the snake in universal myths and rituals around the world, Biblical symbolism of the paradise serpent is original in its meaning.

If we consider the New Testament only, the equalization between the *serpent* ὄφις [òfis] (נָחָשׁ [nahàsh]) with the proper name Satan is clear, explicit and unambiguous: „the ancient serpent called the devil, or Satan“ (Rev 12:9), and „He captured the dragon, that ancient serpent, also known as the devil and Satan, and tied him up for a thousand years“. (Rev 20:2). For the Hebrew proper name Satan [satàn], Greek Bible uses the word διάβολος [diàvolos] „devil“ ‘accuser’, ‘slanderer’ (1Chronicles 21:1; Job 1; 2; Zec 3), but not a transliteration of Hebrew word [satàn]. This happens in the New Testament Σατανα/Satana (Matt 4:10 ff.).

There is a wide discussion when the serpent becomes a symbol of deceit, evil among the scholars. Researchers take into account a wide range of significant objects – text, mythology, language, historical facts, and cultural interferences.

The Hebrew root Sin-Tet-Nun produces nouns and verbs. The nouns are common and proper, where the context commands whether it is a common noun or a proper name.

be an adversary, to resist; to oppose, to withstand, to stand against; to accuse Numbers 22:32; 1Sam 29:4; Ps.108[109]:4, etc.	διαβάλλειν [diaballein]	שָׂטָן [satàn]
1. adversary, one who withstands, accuser, enemy, opponent, slander; insinuation, accusation; 2. Satan, Devil	διάβολος [diàvolos]	שָׂטָן [satàn]
enmity, accusation Ezra 4:6, etc.		שִׂטְנָה [sitnà]

Table 1. The Hebrew root Sin-Tet-Nun

In Hebrew, the proper noun cannot receive a definite article. Scholars are divided into treatment in the cases wherein we have the noun [satàn] with the definite article – whether it is a common or a proper name. The definite article in Hebrew is prepositional. A basic position in linguistics is that the category of definiteness is referred to in three ways: 1. by a proper name; 2. through definite article; 3. through pronoun. Thus, the cases when we have [ha-satàn] present a common noun with a definite article, „the adversary“. In addition, in the Hebrew alphabet, there are no capital letters. In the books of Job (1; 2) and Zechariah (3), the noun is with definite article [ha-satàn] (διάβολος, „the devil“), and these forms are translated with a proper name Satan. On the one hand, this is odd because a Hebrew common name is translated with Indo-European proper name. On the other hand, this is a semantic translation that allows for such a transformation. The motivation is that as a member of the heavenly council of „the sons of God“, he should be referred to the grammar category of Specificity, „which is a kind of definiteness indicating that the speaker presumably knows the identity of the referent(s).“ (SIL Glossary of Linguistic Terms). The definite article to *satan* is a sign for two things: 1. The Indo-European translations are right, because they transform a common Hebrew noun to a proper noun by the translation of the grammar category of Specificity, and also

by the logic „the members of one board are single entities“; 2. The common noun *satan* equates its reference with the idea contained in the common nouns of other archangels, „sons of a god“ like cherubim, seraphim, ophanim. In Hebrew there is one *herub*, one *seraf*, actually, *seraphim* is Hebrew plural form from *saraf*. In the Bible, we have *cherub* and *cherubim*, but in the Bulgarian language, just as in English, we say for one *cherub* – *cherubim* (херувим) which is the Hebrew plural form of one *cherub*, correspondingly *ophanim* – one *ophan*. This means that there are many *Satans* as a group of homogeneous creatures united in an army.

For Job 1:6–10, all translations of [ha-satàn] use the proper name *Satan*, including the Modern Greek translation Vamvas (nineteenth century). By this feature [ha-satàn], the leader of evil powers and fallen angels, „sons of God“, corresponds to the archangels like seraphim, cherubim, ophanim, which are common nouns, and differs from another type of archangels who have proper names: Michael, Uriel, Raphael, etc.

In the book of Job (1; 2) we find crucial revelation that Satan is one of „the sons of God“ who joined the meeting of the sons of God with God: „the sons of God came to present themselves before the LORD, and Satan came also among them“ (Job 1:6). Septuagint explicitly called the Hebrew word *Satan* [satàn] διάβολος [diàbolos] „devil“ in Job 1:6–10 and further on in Job. Actually, the English term *devil* is cognate of the Greek word, just as the Bulgarian term дявол [diàvol]. Vulgate and many other translations, in many languages, prefer the transliteration *Satan*, *Сатан* for Job 1:6–10.

It should be accepted that in the depth of Judaism „the satan“/“the devil“/“ο διάβολος“ is the leader of the fallen angels. Zechariah 3:1–2 reaffirms the status of Satan/διάβολος (“the Devil”) as a celestial creature standing at Joshua’s right side to accuse him. The verse contains the noun with the definite article, and the verb: „Then he showed me Joshua the high priest standing before the angel of the LORD, and Satan standing at his right side to accuse him“ (Zechariah 3:1).

The cases of the noun without definite article [satàn]/διάβολος consider human persons as adversaries of Solomon: 1Kings 11:14 – Hadad the Edomite, from the royal line of Edom; 1Kings 11:23; 25 – Rezon son of Eliada, from Zobah, and David. In 2Sam 19:17–24, „the term ‘satan’ is also used to indicate a human adversary“, see Wray and Mobley 2005: 53 the enemy is David’s own son, the rebellious Absalom.

The noun is not with the definite article in a case where it is clear from the context that Satan is one of the angelic beings from the heavenly attendants. This is an example of theology development inside Judaism because the books of Chronicles are rewritten version of the older books of Kings and Samuel. Chronicles are dated after sixth century BC, at the post-exile period, while the books of Samuel and the books of Kings are earlier, dated before the exile in Babylon, i.e. the monarchic period. The story from 1Chronicles 21:1 is actually the same in 2Sam 24: „And again the anger of Jehovah was kindled against Israel, and he moved David against

them, saying, Go, number Israel and Judah.“ (2Sam 24:1); „And Satan stood up against Israel, and moved David to number Israel.“ (1Chronicles 21:1).

Wray and Mobley (2005: 66) point out the difference between 2Samuel 24 and 1Chronicles 21. 2Samuel 11 describes the reason for God’s anger over David – the „David’s exploitation of Bathsheba“ (the mother of Solomon), while the 1Chronicles omits the story and replace God with Satan who incited David to number the people.

Actually, the sexual appetites of David and Solomon kindled God’s anger but the object in both cases has been the members of the Jewish tribes who died in thousands because of the deeds of their famous kings. Also, in earlier times of the adversary, one who withstands, the accuser is God himself.

Wray and Mobley (2005) use the term intertestamental period for the post-prophetic era, starting from 200 BC For these authors this period covers the years between 200 BC and 200 AD. Also, they accept the view „the identification of the serpent in Genesis 3 with the Devil has no foundation in the original story“, and such an identification „emerged in the final centuries before the common era“, and „the Devil in all his macabre glory appears in Jewish and Christian literature between 200 BC and 200 CE“

The account in Genesis 3 about the serpent in Eden, written in the Iron Age (anywhere from 300 to 700 years before the Intertestamental Period) assumes that the serpent was one of the wild animals and that the serpent was ultimately subservient to the LORD God, since God made it: Now the serpent was more crafty than any other wild animal that the LORD God had made. (Gen 3:1). (Wray and Mobley 2005: 69)

According to Wray and Mobley „Nowhere in the Hebrew Bible there is any identification made between the serpent and the Devil/Satan“ (2005: 69). They suspect that the serpent „in the role of tempter in the Garden of Eden story is probably influenced by creation stories from other cultures. For instance, in the Gilgamesh epic, a Babylonian narrative poem’. (Wray and Mobley 2005: 69). For them, the identification of Satan with the serpent occurs explicitly in the Jewish and Christian literature of the intertestamental period (Wray and Mobley 2005: 70). The New Testament is the clearest and most explicit demonstration of such an identification, Rev 12:9; 20:2. (Wray and Mobley 2005: 70).

The authors point out that in the First Temple biblical literature (between X and VI centuries BC) „the term ‘satan’ can refer to an agent of obstruction or of punishment, either divine or human, sent by God. [...] ‘satan’ refers to a category, those angels and persons sent by God on missions of opposition“. (Wray and Mobley 2005: 72).

The approach of Wray and Mobley is congruent to the point of view of Efrid (1996: 974–975), including the term intertestamental period, and that „the

serpent“ of Genesis 3 is never identified as Satan in the OT. The same is about the development of this identification – it happened „during the late postexilic period and in the intertestamental literature“ and assumed in the NT.

The linguistic data of MT of the Old Testament confirm such an approach presuming the influence of the neighbors of Hebrews. Mesopotamian, Canaanite, Egyptian, Persian and Greek ideologies and mythologies elements of which have been adopted in the Hebrew culture. Thus, the development of the notion for Satan as equal to the serpent and Devil as a leader of the evil army appeared in prophetic, wisdom, and poetic texts. Jewish religious reasoning previously named couple of legitimate names of pioneers of the evil armies malicious to God: Belial, Mastemah, attested in Dead Sea Scrolls, Sammael as a chief of satans, Asmodeus (Tobit 3:8), Beelzebub (“lord of the flies“ and a deity worshipped by the Philistines, 2Kings 1:2–3; 6; 16). Sammael has a special place in the Talmud and Kabbala, e.g. Satan is the accuser, Samael is considered to be his proper name, in Kabbalah Samael created with Lilith, Adam’s wife before Eve, a host of demon children, but it was further the development of Jewish lore and mysticism.

It is true that in 1Chronicles 21:1 the word Satan is without definite article in Hebrew, i.e. it is a proper name: ‘Then Satan stood up against Israel and moved David to number Israel (1Chronicles 21:1). Chronicles overwrite earlier texts from 1–2Samuel, and 1-2Kings being composed after the Exile. This is the first place where Satan is without a definite article.

Not by chance, Wray and Mobley (2005) devoted a subchapter on *ha-satan* „the adversary“, „the opponent“ (: 58 – 64). They are right that „*Hassatan* is clearly one of the divine beings, and not human. This figure remains part of the heavenly entourage and has the job of testing humans and reporting back to God about their righteousness.“ (: 72)

If we learn from Job 1:6 that Satan is a „son of God“ who can meet God as the other sons of God regardless of the punishment received in Genesis 3: „So the LORD God said to the serpent, Because you have done this, Cursed are you above all the livestock and all the wild animals! You will crawl on your belly and you will eat dust all the days of your life“ (Genesis 3:14).

The monotheistic speculations decode the Biblical narratives in a way connected to archangels. For instance, there is a hypothesis that before the God’s punishment to the paradise serpent, as one of the sons of God that assisted Him in the process of Creation, i.e. it had been a vertical creature before the punishment, to crawl on serpent’s belly. Even more, from Isaiah (14:12) and Ezekiel (28:12–16), we learn the name of the fallen Babylonian king Hillel, translated properly as Lucifer or Day Star, „the shining one“. Although there is no mention in Isaiah’s text either or the archangel, or for an angel but for the king of Babylon, the son of the morning is perceived as a metaphor for the leader of Nephilim, the fallen „sons of God“ from Genesis 6:4. The term Nephilim is a transliteration from Hebrew term *fallen* [nefilim] for those of the sons of God who „went to the daughters of men and had

children by them“. (The Septuagint is followed by Vulgate when translated [nefilim] as *gigantes* „giants“). This understanding of the verse from Isaiah is influenced by the interpretations based on the linguistic facts: in the sentence, there is "fallen from the heavens" and it is supposed that every son of God radiate light.

Such a speculation is fueled by two other qualities of the „archaic serpent“ from Genesis 3 – its ability to speak (Gen 3:1 ff) tempting Eve to disobey God, and that it (actually in Hebrew it is masculine gender) is defined as „more crafty than any of the wild animals“ (Gen 3:1).

The evaluation that the serpent is „craftier than any of the wild animals“ does not meet the abilities of the mammals, as higher beings in nature. This means that it is a tale which we should assume as highly symbolic. Its/his ability to speak, except as a highly symbolic tale, raises the question of the language of the paradise garden in Eden. The language of paradise is a theme that has excited people over the centuries. Olender (2008 [1992]) traces different views over the centuries, which include patriotic elevation of different natural languages as the language of paradise – from Hebrew to Finnish, French, and so on. In an article of mine (Anonymous 2003), I proposed the hypothesis that the language of the paradise is not a natural language, but is the light, the visual, and the colors. My hypothesis is influenced by Jewish comments on the homonymy *light* ([or] – *skin* [or]).

Schorsch and Abramovitz (2005) review the commentaries in Judaism on the subject of Adam and Eve's clothing. Both authors work at the Jewish Theological Seminary (JTS), Schorsch is chancellor emeritus of JTS and Rabbi Abramovitz is a Professor of Jewish History. They examine one rationalist and two mystic interpretations on the relations between the homonyms. The words for *light* and *skin* are homonyms, both pronounced [or] but spelled differently, *light* with an *Alef* א and *skin* with an *Ayin* י. „Before Adam and Eve are expelled from the Garden of Eden for having eaten the fruit of the tree of knowledge of good and evil, God provided them with clothing“. „And the Lord God made garments of *skin* ([or] with an *Ayin* י) for Adam and his wife and clothed them“ (Gen 3:21)

The first comment is by Abraham Ibn Ezra (XII c.), „a major Spanish biblical commentator of a decidedly rationalistic bent“. The second one is „from the classic work of Jewish mysticism, the *Zohar*“ (XIII c.). „That linguistic kinship enabled the *Zohar* to soar: by sinning, Adam and Eve had their garments of celestial light replaced by garments of skin, which merely protected but no longer illuminated.“ Also, „The sanctity of the site determined the ethereal nature of the garb.“ (*Zohar*, II, 229a-b) (Schorsch and Abramovitz 2005).

The third comment is by another kabbalist, Isaiah Horowitz (Seventeenth-Century, *Shenei Lufot Ha-brit, Israel* 1997, *Pesachim* 348–355). He made a „distinction between garments of light and garments of skin the linchpin of his mystical worldview“.

Our garments are our cognitive limitations. Bereft of the light of Eden, we no longer see the interconnectedness of heaven and earth or spirit and matter. Even the perfection of the Torah eludes us. In Eden, for instance, we would have instantaneously recognized the Oral Law (the Talmud et al.) to be an integral part of the Written Law, and never needed to extract it through painstaking study and interpretation or to preserve it in written form. The expulsion made everything so much more obscure and impenetrable. (Schorsch and Abramovitz 2005)

The New Testament attaches the meaning ‘wise’, ‘shrewd’ to the symbol of the snake by a call of Christ to the apostles: ‘I am sending you out like sheep among wolves. Therefore be as shrewd as snakes and as innocent as doves.’ (Matthew 10:16 NIV); „Behold, I send you forth as sheep in the midst of wolves: be ye therefore wise as serpents, and harmless as doves.“ (Matthew 10:16 KJV); ‘wise’ φρόνιμοι [frònimoi].

Anyway, the New Testament explicitly binds the symbol of „archaic snake“ to Satan, the devil. All terms for serpents used in the Old Testament refer to poisonous snakes. The „archaic snake“ also is loaded with negative senses.

The Hebrew word [efèh] „in principle [...] might just have meant venomous snake in general but also cobra“ (Provençal 2005: 373; 377). It is usually assumed that the name is onomatopoeic for the sound emitted by this poisonous snake. This word, however, may also be relevant to the verb *envelop*, *encompass*, *surround*, *encircle*, *circumvent* [afâf] which reminds of snake’s way of the move.

Deuteronomy 32:33 presents the prophetic practice to use more than one term for serpent in a single verse: *serpent*, *dragon*, δράκων [dràkon], *draconum* iû [tan] and *asp*, *cobra*, ἀσπίδων [aspidon], *aspidium* [pèten]: „Their wine is the poison of **serpents**, And the cruel venom of **asps**.“ (ASV); „Their wine is the venom of **serpents**, the deadly poison of **cobras**.“ (NIV); „Their wine is the poison of **dragons**, and the cruel venom of **asps**.“ (RWB)

In Genesis 49:17 there are also two words for serpents, as a definition of the Dan tribe: the already known נָחָשׁ [nahàsh] and [shhfìfòn]. Obviously, [shhfìfòn] is onomatopoeic. The first is translated as a *serpent*, and the second as a *viper*, a *horned snake* or an *adder*:

Genesis 49:17

Dan will be a **serpent**¹ by the roadside, a **viper** along the path, that bites the horse’s heels so that its rider tumbles backward. (NIV)

“Dan shall be a **serpent** in the way, A **horned snake** in the path, That bites the horse’s heels, So that his rider falls backward. (NAS)

Dan shall be a **serpent** by the way, an **adder** in the path, that biteth the horse-heels, so that his rider shall fall backward. (WEB)

¹ The bold words and phrases are mine in the verses of the Bible.

Septuagint missed the second serpent and used only once ὄφις „serpent“. Vulgate calls the first *coluber* and the second *cerastes*.

In Isaiah 34:15 there is only one use (hapax legomena) of the word [kipòz] in the Old Testament. This word was translated into the Bulgarian Protestant version (BUL1) as a *snake archer*, and BUL2 (the Synodic translation) called it *flying serpent*. In Bulgarian, the term refers to a *snake* that makes a knot from the end of its body and chases the prey by hitting it with this knot. The Hebrew root from which the name is derived seems to be related to an Arabic root meaning „jump“ or „leap“. English translations oscillate between an *owl*, *great owl*, *dart-snake* and *tree snake* but sometimes it is considered an *arrow snake* (*eryx jaculus*). It is an emphasis that Edom became an abandoned territory that turned a dwelling place on the arrow-snake:

Isaiah 34:15

There shall **the great owl** make her nest, and lay, and hatch, and gather under her shadow: there shall the vultures also be gathered, every one with her mate. (KJV)

There shall **the dart-snake** make her nest, and lay, and hatch, and gather under her shade; yea, there shall the kites be gathered, every one with her mate. (ASV)

The **tree snake** will make its nest and lay *eggs* there, And it will hatch and gather *them* under its protection. Yes, the hawks will be gathered there, Every one with its kind. (NAU)

There shall **the owl** nest and lay and hatch and gather her young in her shadow; yea, there shall the kites be gathered, each one with her mate. (RSV)

Isaiah 11:8 describes the incredible picture when the Messiah will come. Here is the word [pèten] (*asp*, *cobra*) and the unknown so far [tzifòn] translated as *cockatrice*, *adder*, *viper* or *basilisk*.

Isaiah 11:8

And the sucking child shall play on the hole of the **asp**, and the weaned child shall put his hand on the **cockatrice'** den. (KJV)

And the sucking child shall play on the hole of the **asp**, and the weaned child shall put his hand on the **adder's** den. (ASV)

The infant will play near the hole of the **cobra**, and the young child put his hand into the **viper's** nest. (NIV)

Isaiah 11:8 And the suckling child shall play on the hole of the **asp**, and the weaned child shall put his hand on the den of the **basilisk**. (WEB)

Septuagint used one word for both ἀσπίδων [aspìdon]. Vulgate used an expression of repetition the term *aspidum*, a transliteration of the Greek term ἀσπίδε̃ [aspìde], but not two terms for the serpents.

The word [tzifonì] is available in Jeremiah, 8:17, but it is in a combination of the generic term for snakes [nahàsh], sometimes in plural [nehashim tzifonim], and a specifier [tzifonì], translated as *serpents*, *cockatrices* (KJV, RWB, WEB), *serpents*, *adders* (RSV, ASV, NAS, NAU, NRS), as *serpents*, *vipers* (NKJ), while NIV and NIB use *venomous snakes*, *vipers*. Bulgarian translations preferred for [tzifòn] *basilisk* (василиск), following the Greek term Βασιλίσκος, i.e. etymologically, it is a „king“ type of venomous serpent. Βασιλίσκος corresponds to the Latin term corresponds to the Latin term *regulus*.

In Isaiah 30:6, along with the serpent- one of the most dangerous inhabitants of the Negev desert is mentioned – [efèh].

Translations clearly distinguish the *viper* [efèh] from noun phrase of two words [saràf meofèf] „flying saràf“.

Translators keep to *viper* for [efèh]. This is natural because it is not a noun phrase, but one word.

The Hebrew noun phrase of two words translated with noun phrases of three or two words: the *flying fiery snake*; the *flying dragon*. Some of the translations prefer to explain the Hebrew noun phrase of three words *fiery flying serpent* (KJV, ASV, BUL1, BUL3) others prefer not to use the *fiery* feature of the *flying serpent* (NAU, RSV, NRS, RST, BTP, BUL2).

Isaiah 30:6

The burden of the beasts of the South. Through the land of trouble and anguish, from whence come the lioness and the lion, the **viper** and **fiery flying serpent**, they carry their riches upon the shoulders of young asses, and their treasures upon the humps of camels, to a people that shall not profit them. (ASV)

In Isaiah 14:29 is another term for a serpent נָחָשׁ [tzeḡā]. This word is accompanied by the generic term for *serpent* [nahàsh] (steadily translated with *serpent* or *snake*). The generic term for a serpent [nahàsh] is used for *out of the serpent's root* [mi-sòresh nahàsh]. English versions are unanimous for a [saràf meofèf] as *flying serpent* or *fiery flying serpent*. NAB puts accent through translation-interpretation, which calls the flying serpent *flying saraph*, and it is not clear whether it is transliteration or a flying archangel saraph.

The whole verse is translated in a variety of terms with regard to the word [tzeḡā] – *cockatrice*, *adder* or *viper*.

Isaiah 14:29

Do not rejoice, all you Philistines, that the rod that struck you is broken, for **from the root of the snake** will come forth an **adder**, and its fruit will be a **flying fiery serpent**. (NRS)

Rejoice not, O Philistia, all of thee, because the rod that smote thee is broken; for **out of the serpent's root** shall come forth an **adder**, and his fruit shall be a **fiery flying serpent**. (KJV)

mh. euvfranqei,hte pa,ntej oi' avllo,fuloi sunetri,bh ga.r o' zugo,j tou/ pai,ontoj u'ma/j evk ga.r spe,rmatoj **o;fewn** evxeleu,setai e;kgona **avspi,dwn** kai. ta. e;kgona aurtw/n evxeleu,sontai **o;feij peto,menoi** (LXX)

The Russian synodic translation called the [saràf meofèf] *летучий дракон* „flying dragon“ as the Bulgarian Orthodox translation (BUL2) (*хвъркат змей*) while the Protestant versions (BUL2, BUL3) favors a „flying fiery serpent“ (*горителна хвърката змия*).

Diversity is great for the term [tzeḫā]. The Bulgarian versions call this animal *аспид* (“asp” – an anglicization of Greek *aspis* that means several venomous snakes) or *ехидна* (“adder”). Both have mythological presentations in Greek mythology.

WEB translates [tzeḫā] with *basilisk* in two different verses (Isaiah 11:8; 14:29) and presents the same Hebrew word with another English word, an *adder* Prov 23:32.

Jeremiah uses the word [tzifonì] in a noun phrase in plural [nehashim tzifonim]. LXX translates the noun phrase as *ὄφεις θανατουῦτας* (*deadly snakes*). Bulgarian protestant and synodic versions, together with the Russian synodic translation call [tzeḫā] *базилиск* (“basilisk”). This term means „the serpent king“ from the Greek word *basileus* (“king”). It is a small very poisonous snake but we witness that on the one hand, one Hebrew word is translated differently, and on the other, different Hebrew words are translated with one and the same word, and finally – there is no system in both cases:

Jeremiah 8:17

“For behold, I am sending **serpents** against you, **Adders**, for which there is no charm, And they will bite you“, declares the LORD. (NAU)

dio,ti ivdou. evgw. evxaposte,llw eivj u'ma/j **o;feij qanatu/ntaj** oi-j ouvke;stin evpa/sai kai. dh,xontai u'ma/j (LXX)

2.2. Seraphim as a serpent

The accumulated literature contains verifiable facts and their individual interpretations. All these articles, studies, books or individual comments and opinions is called seraphimology. This rich literature can neither be overlooked nor plagiarized. Quotations from seraphimology treated linguistic, religious and

cross-cultural studies: What kind of snakes are called **רָפָף** [sarṗāf]; the seraphim are original Hebrew phenomenon or borrowed from the surrounding cultures; religious, mythological and cultural aspects of Seraphim; similarities and differences between seraphim and cherubim; angels or archangels are the seraphim; the various images of Seraphim in Christianity and others.

Keel (1992: §161) and Day (1979: 149–151] prefer the meaning of *cobra* for **רָפָף** [sarāf].

As mentioned above, in Hebrew there are eight words referring to poisonous snakes, each of which is tied to a different root, i.e. each term has a different inner motivation, different logical associations.

Provençal (2005) compares the information found in „the textual witnesses in the Hebrew Bible with archaeological, historical and zoological data“ (p. 371) for [sarāf]. His goal is to systematize the equivocal information from the text. His conclusion is that **רָפָף** [sarāf] is the red spitting cobra (*Naja pallida*): „The red spitting cobra (*Naja pallida*) apparently may reach a length of 3 m, at least in captivity, but in the field it is reported to be usually not longer than half this length. It is basically found in two colour variants: a handsome deep red phase (though specimens may also be pinkish, pinky-grey or red brown), or a more sober grey or greyish colour.“ (: 375)

Provençal discovers that „it was natural for people of the Northwest Semitic region to envisage that a deity could be surrounded by servants represented by lower deities in the shape of serpents or dragons.“ (: 373).

The author focuses on the mythological and theological aspects of [sarāf] type of snakes. He traces the strange symbol of the copper snake Nehushtan, carved by Moses in God's command, with similar motives in the culture of other Middle Eastern peoples.

After a detailed examination of zoology of the Middle East, Provençal (2005) reviews the views of various researchers on the mythological aspects of seraphim. For Mettinger the mythological basis of [sarāf] is *Uraeus-serpent* placed on the crown of Ra, the god of the sun, and rays fire against Ra's enemies. *Uraeus-serpent* is an independent Egyptian deity. The *Uraeus-serpent* is also a fixed part of the pharaoh's regalia, depicted as a cobra with a raised head and a swollen hood. This is the posture that the cobra takes when attacking and the spitting cobra – before pulverizing the poison into the eyes of the aggressor or victim. (Mettinger 1995: 1402–1404).

Provençal points at the images of the cobra, decorating the Egyptian crown, the cobra is in this opposing, attacking pose, and that the hunting cobra does not spit out its poison unless it is threatened or excited during a hunt. As most snakes do, the cobra pursues its prey without blowing its hood and with a head that is not so high. Spitting poison and raising the head occurs with self-defense. Provençal (2005) reminds that serpents with wings are often depicted in Egyptian iconography. They can be conceived as cobras, stylized to some extent. *Uraeus-serpent* is often

portrayed with wings in Ancient Egypt. In other words, the snakes with wings can be understood as mythological guardians, such as the cobra, whose extended hood is depicted as wings. This is important, as it corresponds well with the winged seraphim, which we find in the books of Isaiah the prophet. For Provençal (2005) this is a meaning, which corresponds well with the winged seraphim, which we find in Isaiah. The image of the sacred serpent as a symbol of the power of Egyptian pharaohs (from the Levant and from both motifs with two-winged and four-winged Uraeus) is well-dated in the 10th–8th centuries BC.

There is nothing to add to the link between zoology and mythology made by Provençal. For me, the problem is that this author sees the connection of biblical seraphim only as a monotheistic reflex of the Egyptian culture. The same is true of Joines (1967; 1968; 1974). After the perfect identification of the zoological features of the Cobras in the Middle East, Joines' thoughts and data should also be respected. She is a frequently cited author because some of her arguments seem profound and convincing, especially in terms of cultural, mythological and linguistic data. Although deserving of respect, this author has some dubious conclusions on the biblical text.

Joines is quite certain that there are enough satisfactory linguistic and archaeological evidence to identify Seraphim as winged snakes, which are Egyptian symbols of sacred and royal supreme power (1967: 410–411). Joines (1967: 410–411) claims that only in Isaiah 6 the word is in the plural, but the review of the serpent names in the Old Testament proves that this statement is false: „And the LORD sent fiery serpents [ha-nahashim ha-serafim] among the people and they bit the people, so that many people of Israel died“ (Num 21:6 NAS).

In a footnote to Linguistic Associations between Snakes and Seraphim (Joines 1967: 410–415), a fairly detailed and fully convinced account of the connection of the Seraphim of Isaiah with the pharaonic regalia follows. The analysis is based on many sources and authors. The conclusion of Joines (1967).

I admit that the last conclusion seems to be the most valuable because Joines admits that a complex religious symbol, characteristic of the whole of the Middle East, has been modified by the Prophet Isaiah which has been brought into a new and different doctrine.

2.3. The Seraphim are fiery creatures

The biblical words formed by the root of Sin-Reish-Fe are *burning with fire, a burning of spices, conflagration* [srefà] (feminine), *to burn up, to consume with fire; to burn (wood; garments, stubble, a sacrifice, children in honor of an idol), to bake bricks* [saràf], *burning, fiery; then poisonous, venomous, deadly, as an attribute of a serpent, from the burning inflammation caused by its bite* [saràf], *burning fiery, fire burning, poisonous and fiery for snakes* [massirfà], *to be burned, e.g. in punishment, to roast* [nisrefà].



Picture 2. God surrounded by seraphim. Limbourg brothers, from the *Petites Heures de Jean de Berry*, between 1375 and 1390.

The fiery paradigm of the Sin-Reish-Fe is fully preserved in modern Hebrew. It is important to note that the root does not form any words with the Shin variant. This means that the possibilities of interpretation are limited in regard to the game of Shin and Sin in different word forms.

There is an additional challenge with regard to the sound reference of the letters in the Hebrew alphabet. The sound [s] is the only referent to the letter Sameh.

The lexeme [masrefò] (“he that burneth him”), being a semantic derivative of Sin-Reish-Fe, is written with Sameh **ס** instead of the letter Sin **ש** in Amos, 6:10:

Amos 6:10

And when a man’s uncle shall take him up, even **he that burneth him**, to bring out the bones out of the house, and shall say unto him that is in the innermost parts of the house, Is there yet any with thee? and he shall say, No; then shall he say, Hold thy peace; for we may not make mention of the name of Jehovah. (ASV)

And if **a relative who is to burn the bodies** comes to carry them out of the house and asks anyone still hiding there, ‘Is anyone with you?’ and he says, “No,” then he will say, ‘Hush! We must not mention the name of the LORD’. (NIV)

In order to see how much importance is given in the commentary of the word [masrèf] from Amos 6:10, translated in different ways. The problem is who exposes the bones from the house and for what purpose. The first word means „uncle“, but some prefer the broader meaning of „relative“ (Targum, BUL1, BUL2, RSV, NIV, NJPS, Andersen and Friedman 1989).

The translation that Hadjiev (2003: 272–274) prefers for Amos 10:6 „the uncle of the dead who will bury him“ but it seems to that Finley (1990: 272) and Paul (1991: 215–216) are closer to the Hebrew meaning. This could be confirmed by Gesenius (1996: 735) equalizing [saràf] with the meanings *to burn, to consume with fire*. He pointed out that [masrèf] is „burner of the dead, he who kindled the funeral pile“ Amos 6:10. This was usually done by the nearest of blood, comp. Gen 25:9; 35:29; Judg 16:31“ (Gesenius 1996: 735), and by this clarified the meaning of the word and the verse.

I find it hard to guess that Amos and Masoretes are illiterate to write the word with Sameh. Assuming that both Amos and the Masoretes have deliberately done so, it would have led us to turn ourselves in other directions. The Massoretic canonical version of the Old Testament was introduced in order to avoid variations, the diacritics were used to indicate the vocal sounds or the points allowing the correct reading of the letters for some consonants, e.g. as Shin or Sin; as Vet or Bet, etc. Thus, the spelling of the sound *s* with Sameh or with Sin; of the sound with Kuf or with Kaf; of the sound *v* – with Vet or with Vav, etc. is crucial to the correct reading of the text.

3. The Seraphim are heavenly servants, guardians of the heavenly throne, and accompany of the God

That the seraphim do not die in the presence of God is evident from Isaiah 6. There can be no doubt about the fiery nature of the seraphim. In this sense, they are considered to be escorts, servants, the Lord's guard. The word [saràf] means *burning*, but there are also seven uses as a *red cobra* (*Naja pallida*), possessing lethal venom (Num 21:6, 8; Deut 8:15; Isa 6:2, 6; 14:29; 30:6), usually translated into different languages as a *fiery serpent* but sometimes as *venomous snakes*, e.g. most of English translations prefer for Numbers 21:6 *fiery serpents* but some of the English translations use *venomous snakes* for the same verse (NIV, NIB, NRS).

Karen Joines (1967; 1968; 1974) is an author who consistently defends the Egyptian or some other origin of a number of symbols, themes, and ideas in the Old Testament. She offers a completely different interpretation of this copper/bronze idol. She believes that Nehushtan has no connection with the copper snake made by Moses except according to folk tradition. It sounds a bit odd as a conclusion, but the Joines (1968) goes on like this:

Rowley believes that Zadok was a Jebusite priest at Jerusalem, that the bronze serpent represented his god, and that David adopted them both into his cult. See

Rowley, H.H. „Zadok and Nehushtan“. *Journal of Biblical Literature* 1939, (2): 254). Nehushtan is unrelated to Moses' bronze serpent except by popular tradition. There is a reason to believe that Moses carried a bronze serpent, but as a means of sympathetic magic to repel serpents, a motif he received from the Egyptians. Nehushtan was a fertility symbol of Canaanite and Mesopotamian background adopted by the Israelite cult to depict the fecundating power of Yahweh. (: 256)

Provençal (2005: 373) points out that in Isaiah 14:29; 30:6 the serpent type-[sarāf] is defined in Hebrew as [meofēf], which means *flying*, and that such a designation does not occur in the Pentateuch. Provençal does not accept Koehler and Baumgartner's (1996) cognate of [sarāf meofēf] as „flying serpent“. He argues that „flying serpent“ (*Chrysopelea*) inhabit India and Southeast Asia but not the Middle East. Provençal reminds that Isaiah presents three mythological uses of the fiery flying serpents but he includes in the „mythology“ uses the Seraphim from Isaiah 6:2; 6 (Provençal 2005: 373), which from point of view is not a correct understanding.

Contrary to Provençal, Joines (1967: 410) has attracted a statement by Herodotus, who argues that flying snakes also exist in the Middle East.

Actually, the „mythological“ use is a curse to Philistia (Isaiah 14:29) and, there is one more negative opinion of Isaiah, this time for Edom, as a ruined and deserted place, where many types of Desert creatures, wild goats, night creatures, and demonic creatures, including the *Lilith*, conquered the land of Edom/Idumea (Isaiah 34:14–15)

Provençal (2005: 373) includes implicitly a contrast/comparison between Seraph and the Cherub in order to demonstrate that biblical God's ride on cherub is influenced by polytheistic images and notions as Gryphons, the dogs of Zeus. Gryphons are mythical beings described as monstrous birds with the head of an eagle and a lion's body. They are also harnessed in the chariot of Nemesis, the goddess of revenge, and symbolize the rapid retribution that would have plagued anyone who committed a crime.

Let us recall the emergence of the seraphim that cause so different opinions:

Isaiah 6:2–7

Seraphim stood above Him, each having six wings; with two he covered his face, and with two he covered his feet, and with two he flew. And one called out to another and said, „Holy, Holy, Holy, is the LORD of hosts, The whole earth is full of His glory“. And the foundations of the thresholds trembled at the voice of him who called out, while the temple was filling with smoke. Then I said, „Woe is me, for I am ruined! Because I am a man of unclean lips, And I live among a people of unclean lips; For my eyes have seen the King, the LORD of hosts“. Then one of the seraphim flew to me, with a burning coal in his hand which he had taken from the altar with tongs. And he touched my mouth *with it* and said, „Behold, this has touched your lips; and your iniquity is taken away, and your sin is forgiven“.

The most common thing for neighboring peoples is to have common sectors of their semiospheres, in all the insights of this concept of Lotman. Here, it is more important to outline the color code for an immense innovation of Isaiah. This is the same prophet who uses the red color as a sign of weakness and sinfulness: „Come now, let us reason together“, says the LORD. „Though your sins are like scarlet, they shall be as white as snow; though they are red as crimson, they shall be like wool.“ This symbolism of the red color is easy to remember because of the opposition with the white color. In the vision described by Isaiah in chapter 6, the red color is a multileveled sign. Once the Prototype Term (PT), the fire, at the temple, expresses it. Secondly, the Prototype, the fire, bears purification. Actually, this is a universal tool for purification, just as the water is. At the third place, linguistically and mythologically, Isaiah chose for these archangels a derivative term from the noun *fire* and the verb *to burn*, to *destroy by fire* from the root Sin-Reish-Fe. Next level is the cobra, named ‘red spitting cobra’ (*Naja pallida*), translated in many languages as a *fiery snake*, or a *fierce snake* and this not only because it is an allusion with the effect of the venom in the eyes. It is also because of the red/reddish color of the serpent, as Provençal (2005) proved. Thus, Isaiah uses and introduces a multi-leveled mega-red cultural unit.

This multi-leveled mega-red cultural unit is an object of comments ascribing the symbol of the Seraphim as a symbol borrowed from the treasure of the semiosphere of the Middle East, Inspite of the innovations Isaiah has done.

There are authors who comment on the existence of the main ideas and themes of the Old Testament as the influence of the civilizations of Egypt, Mesopotamia, Phenicia, Syria, and Canaan. Mettinger keeps direction in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (DDDB) focusing on iconographic representations (on scarabs and seals) as an instrument to clarify the background and meaning of the seraphim. He pointed at two groups of scholars. For the first one the seven thunders of Baal and his lightning is in parallel to seraphims. The other group prefers the Egyptian uraeus serpent to be ‘the original source of the seraphim motif’ (Joines 1974; De Savignac 1972, Keel (1977: 70–124). He is accurate when attests that two-winged and four winged cobra „is well-attested motif on seals, while six-winged uraei do not seem to occur“ in Judea. For this group of authors the fiery nature of seraphim is also borrowed from Egyptian culture by „the cobra figure worn on the forehead of Egyptian gods and kings, whom the cobra protects by means of her ‘fire’ (poison). Among the Egyptian designations for the *uraeus* one finds the word *zht* ‘flame’.” (Mettinger 1999 [1995]: 743)

Gressmann (1926) traces the influence of Egypt on the institution of prophecy and the notion of a prophet at the Promised Land. Half of the study is engaged to various ancient Egyptian ideas adapted to Judaism: the birth of the sons of God; the idea of the king-messiah in the various ancient Egyptian dynasties and its adaptation to the dynasty of David; if the king is prosperous, he is pure and righteous, and if not – he does not observe the law, etc. The second half of the article traces the impact of

the Babylonians (prosperity depends on Astarte/Ishtar or Arabella) and the Assyrian prophecies on the Israeli prophesy as well as the myths on biblical prophecy.

The parallels conducted on behalf of the subject of seraphim trace Phoenician version of Kronos mixed with possible influence of Mesopotamia. Honorably, the author situates all the analogies in the form of a hypothesis (at least because of his statement that even if some motives are occupied by the Middle East cultures), they are conceived in the way of thinking of the monotheistic Israel prophets. Gressmann recalls Kronos with six wings „exactly like Isaiah’s Seraph“ as he is depicted on coins of Byblos (Gressmann 1926: 241–251). Finally, he makes a strange link between the verb *saraph* verb – *burn*, „which is used to indicate the offerings of men and children made to Melek-Kronos-Marduk following Baudissin (Moloch PRE. xiii 374 ff. Gressmann 1926: 252).

Gressmann has very careful, hypothetical attitude. Further, the author stops Babylon’s influence on Ezekiel, Zacharias, and Daniel, claiming that the seraphim are replaced by cherubs. This is a thesis to which I will be forced to go further because it is also discussed by other authors. I find it worthwhile to recall that Isaiah lived in the eighth century BC, and Ezekiel, Zacharias and Daniel – in/after the sixth century BC.

Gressmann ends very correctly his study with the following thought for the status Yhweh: „To Isaiah he was the heavenly king who reigns over the whole world, not lower but greater than Marduk.“ (: 254)

More importantly, Gressmann’s idea of a Phoenician and Babylonian influence on Isaiah, rather than an Egyptian, is being conceived. It is important that the view of Gressmann is based on archaeological discovery, but so is with Joines and Provençal, who also take into account archeological artifacts in the direction of Egyptian influence.

If Gressmann finds a hypothetical influence of Kronos-Marduk, Day (1979) believes that Seraphim is crucially borrowed from the characteristics of Baal. Day seeks the influence of the mythology of the Canaan god Baal on Isaiah and the essence of seraphim. The title of his article speaks of its content: *Echoes of Baal’s Seven Thunders and Lightnings in Psalm 29 and Habakkuk 3:9 and the Identity of the Seraphim in Isaiah 6*.

The conclusion of Day is: „[...] Baal’s lightnings could be personified as his servants and that this or some similar conception in part lies behind the idea of the seraphim in Isa 6.“ (: 151)

In the course of the arguments, Day made some interesting observations. On the one hand, he is convinced that:

[...] the case of the Seraphim presents an indisputable origin, or in any case a close connection, with the seven Baal servants – the lightning and the thunder. This is supported by the fact that when the seraphim called out the foundations of the thresholds shook and the Temple was filled with smoke (v. 4), which

suggests that they had thunder-like voices and a fiery nature, as even their name indicates (*lit.* ‘burning ones’). (Day 1979: 149)

On the other hand, actually he states that Isaiah made a mixture between Egypt and Canaan symbols combining them into one symbol: „However, while Seraphim functions can be considered to be personification of the Canaanic lightning, similar to the Baal servants of lightning, it can be assumed in form that they are, as many scholars offer (Pedersen 1940; Joines, 1967; 1974), winged snakes (*uraei*) of undisputed Egyptian origin.“ (Day 1979: 150)

Day (:150) is convinced that archangels Seraphim have a snake body because *saraph* is one of Hebrew terms for a venomous serpent, and „supposedly Seraphim have a snake body, they have a human head, legs, hands, and wings. In this, seraphims resemble the Egyptian cobra (*uraei*), which are both symbolic of both human and divine status“.

For Day (: 149) Psalm 104:4 „Who makes His angels spirits, His ministers a flame of fire“ supports his point of view because it is a declaration that the (arch) angels are made by God as a flame of fire.

Finally, Day points out the view of Ward (1968) who „finds the closest analogy to the seraphim of Isa 6 in a Neo-Hittite six-winged ‘genie’ from Tell Halaf (ancient Gozan)“, following the suggestion of M. Fr. von Oppenheim’s *Der Tell Halaf eine neue Kultur im ältesten Mesopotamien*. Leipzig 1931: 152, cf. plate 32b“.

Thus a new origin of the seraphim rose – a Neo-Hittite.

For me, it is clear that the semiospheres of neighboring people meet each other and the borrowings are normal process. A striking instance is the first translation of the Pentateuch – the Septuagint. It is a result of communication between two semiospheres – the Hellenistic culture and the monotheistic Jewish culture. This happen in the fertile environment of cultural and economic exchange in Alexandria. The result – the Septuagint – to this day is a difficulty with missing and added parts to the canonical Masoretic text, which, albeit much later, presents one of the semiospheres. Besides, the prototype of the red color – the fire – lies at the heart of these close symbols for many people.

Otherwise, we would think that Isaiah, who lived in the eighth century BC, has international education in Egypt, Canaan, Phoenician, Assyrian, Neo-Hittite, and Babylonian cultures and mythologies, so in the Old Testament, we have the appearance of the seraphim in Isaiah 6.

Still, there is a need to consider some caution in the conclusions of some of the cited authors. This caution is justified because it is a sacred text and a prophet who, like any prophet, has unusual abilities. According to the Jewish tradition, the prophet transmits the word of God as words and even as a spelling. As the Apostle Peter testifies: But know this first of all, that no prophecy of Scripture is *a matter* of one’s own interpretation, for no prophecy was ever made by an act of human will, but men moved by the Holy Spirit spoke from God. (2Peter 1:20–21)

The International Standard Bible Encyclopedia (ISBE), though very carefully, marks the link of Seraphim to Mesopotamia.

A Babylonian name for the fire-god, Nergal, was Sharrapu. In Egypt there have been found eagle-lion-shaped figures guarding a grave, to which is applied the name seref. The equivalent English term is 'griffin'. [...] It is probable enough that popular mythology connected fire with the attendants of the deity in various ways among different people, and that burning lies at the base of the idea in all these suggested etymologies.

ISBE yet recognizes the originality of Isaiah and the Jewish rankings of archangels with names of nouns:

It remains, however, that in Isaiah's use, there is nothing of the popular legend or superstition. These seraphim are august beings whose forms are not at all fully described. [...] Seraphim are in Jewish theology connected with cherubim and ophanim as the three highest orders of attendants on Yahweh, which are superior to the angels who are messengers sent on various errands. As the cherubim in popular fancy were represented by the storm-clouds, so the seraphim were by the serpentine flashes of the lightning; but none of this appears in Isaiah's vision. In the New Testament the only possible equivalent is in 'the living ones' ('beasts' of the King James Version) in Re 4:1–11; 5:1–14, etc. Here, as in Isaiah, they appear nearest Yahweh's throne, supreme in praise of His holiness. (William Carver, Seraphim, ISBE)

The *Jewish Encyclopedia* (JE) also presents different opinions on the origin of Seraphim. In the article Seraphim, the JE emphasizes the common service and origin of seraphim and cherubim. Very valuable is the information about the lion-eagle of Ancient Egypt called „seref“ and the obvious disharmony, in terms of features and appearance, between this mythical creature and the biblical seraphim. JE points out the striking similarity between seraphim and cherubim. JE summarizes the opinions that attributed to seraphim various regional influences, and clearly states that the seraphim having striking similarity are archangels who are different from angels who are messengers of God.

Seraphim appear to the greatest among the great prophets – Isaiah. He is known for his hard criticism of the Jews, which is stronger than the critique of the Apostles of the New Testament. It is very educational given the numerous issues focused on Jews in the time of Christianity. In Isaiah's vision of the seraphim in the Temple, there is an important legal element of faith, which was also misunderstood in Christianity – the fear of God. In Isaiah, this is the fear of being unclean compared to the Lord. In fact, the fear of the Lord should be natural because man is very small compared to the Lord's love for man. As much as he can force the human being,

he cannot respond with the same amount and quality of love to God, just as an ant cannot pick up a tree, as the elephant does with his hoobot. This crude metaphor gives an idea of why one should be afraid of the Lord and why the Man's Love passes through his fear of the Lord.

The fear of God is a basic characteristic of the Messiah, as the same prophet Isaiah, describes the Messiah in chapter 11:1–3:

Then a shoot will spring from the stem of Jesse, And a branch from his roots will bear fruit. The Spirit of the LORD will rest on Him, The spirit of wisdom and understanding, The spirit of counsel and strength, The spirit of knowledge and the fear of the LORD. And He will delight in the fear of the LORD, And He will not judge by what His eyes see, Nor make a decision by what His ears hear; (NAU)

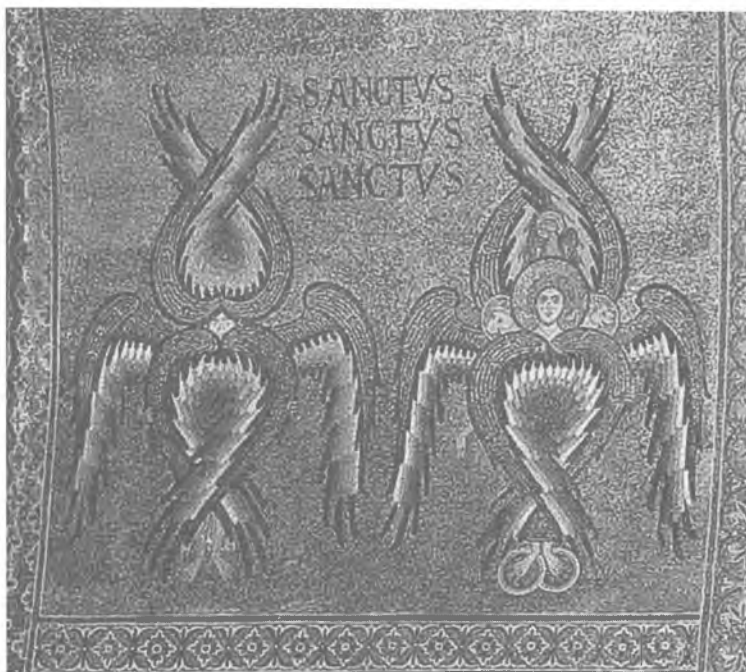
The basic in Isaiah 6 is the fear of God bound with fire and fiery seraphim.

For these reasons, seraphim are of great interest to various thinkers and researchers. There are many comments, different classifications, and rankings of the archangels and angels – both in Judaism and in Christianity. Certainly, seraphim are present in all biblical dictionaries and encyclopedias.

Origen assumes that Christ is part of the angel hierarchy and perceives Jesus Christ as his guardian angel. Origen binds the threefold glorification of God from the seraphim with the Trinity. (Origen *De Principiis*, chap. III. 5. On the Holy Spirit). See Pictures 3 and 4.



Picture 3. Monreale Cathedral (1172–1267), center apse, Throne of the Second Coming, Italy, Sicily



Picture 4. Detail from Monreale Cathedral (1172–1267), center apse, Throne of the Second Coming, Italy, Sicily

Seraphim are often integrated with cherubim, ofnaim, and four sacred beings (Ezekiel 1:10). Individual images contain blue and brown-black. Picture 4 shows that one of the figures unites the four sacred beings, the ofnaim (Hebrew „wheels“) of Ezekiel 1 and 10. It is no coincidence that blue, white and black appear. These colors are related to the sapphire under the Throne of God, black for Glory of Good, and the four sacred beings – eagle, bull, lamb and man. A similar mixture is present in Hagia Sophia Istanbul (Constantinople) with the four seraphim, pictures 5. Blue surrounds the fiery seraphim at Picture 2 in similar logic.

After the fall of Constantinople under the Ottoman rule in 1453, Hagia Sophia was turned into a mosque. Turkish invaders have adopted these images for talismans, so they have preserved them when they turned the basilica into a mosque. They confined themselves to concealing seraphim faces with metal masks.



Picture 5a. One of the four seraphim mosaic in Hagia Sophia, Istanbul (Constantinople)

The Ottoman decision is understandable because the concept of this image is special. The four seraphim communicate with the visitor through the perfect knowledge of the Old Testament, because the vision includes a blue color marking the pavement under the Throne of the Lord (Ex 24:10) and „a sapphire stone, as the appearance of the likeness of a throne“ (Eze 10:1). There are neither hands nor legs nor attempt to preserve the fiery nature of the seraphim through red and yellow. Pendentives of the Great dome with the four seraphim, preserved by the Ottomans. Before the Muslims changed the decorating the dome was located Christ Pantocrator.

The blue pavement under of the Throne of God, just like the Limbourg's image, shows the knowledge of the broad context of the Old Testament. Unlike the Limbourg brothers' illustration, there is no imitation and representation of objects here, except for the fact that the whole image represents a creature with feathers. Another difference is the important place in the black color or black feathers. They obviously represent retransmission of the description of the smoke of God's Glory that filled the Temple in Isaiah 6.

The image is almost abstract and includes the biblical context and the whole concept of an archangel: the blue of the pavement of the Throne of the Lord (not mentioned by Isaiah but in Ezekiel 1; 10); the black as a symbol of the smoke of God's Glory, spreading over Sinai and the First Temple; the ability of seraphim to

fly (through the feathers); the upstanding of the seraphim, reminder their standing position beside the throne of the Lord; the idea of the six wings. Missing legs, hands, or pincers that are present on other images of seraphim, e.g. picture 1. In both images is collected synthetically the biblical text for the fiery seraphim and blue pavement under the Throne of God. In Hagia Sofia, the synthetic mixing/gathering is richer. The original images include the four-faced sacred creatures of Ezekiel 1; 10. (human, lion, beast, eagle). In Ezekiel 1, they are not connected with the cherub and in chapter 10 they are linked to the well-known term in the tradition, a cherub. One more difference – everywhere the cherub has two wings while in Ezekiel 10:14 the cherub is four-winged. That is why the four-faced sacred creatures are linked to the wheels, ophanim. in Ezekiel's descriptions, the „living creatures“ appear to consist of cherubs and wheels united by the Spirit.

The Ottomans plastered all the images except the four seraphim. The only change in seraphim is that they hide the four faces. There are two hypotheses about what is under the golden lids. One hypothesis is that there are four different faces – human, lion, eagle, and bull – behind the golden lids. And this is inwoven into the mosaic of what was said in Ezekiel 1. In Chapter 10, Ezekiel replaced the „bull's face“ with a „cherubic face“ (man, cherub, eagle, lamb). Today only one of these faces has been revealed – the human one – due to the status of a museum of the basilica.



Picture 5b. The only one face revealed due to the status of a museum of the basilica Hagia Sophia, Istanbul (Constantinople)

The second hypothesis is that the four seraphim have human faces. After the collapse of the Ottoman Empire, the Turkish government secularized the building in 1934 and from the next year, it functions as a museum. Although it is usually called „Hagia Sophia“, the church is not dedicated to the Roman martyr Sophia but

is the Temple of the Holy God's Wisdom, the divine side of Jesus Christ, which is also one of the hypostases of the Holy Trinity.

In Christianity, no picture presents the link of seraphim with the snake called red cobra.

4. Seraphim, the copper idol Nehushtan, and the problem of (re) presenting the Transcendence

None of the authors draws attention to an obvious and very interesting fact. In four of the five uses of the word *sarāf* as a snake, it is always a component of a noun phrase: with the generic name of a snake [*nahāsh*], e.g. "fiery snake" (Numbers 21:6) or with the quality of „flying“ (*flying serpent* Isaiah 30:6).

Only in Numbers 21:8 the word [*sarāph*] ("red cobra") is used alone, not in a noun phrase. On the one hand, in the context of verse 6 of the same chapter, where the term *fiery snakes* *ha-nehashim ha-serafim*], the independent use in verse 8 seems to be an ellipse of the term from verse 6. On the other hand, this independent use of the word in verse 8 is in the instruction given by God to Moses. It is only in the next verse that Moses makes a snake of copper [*nehāsh nehōshet*]. The color of the well-preserved copper can be compared to fiery brownish-red. The English translations prefer *bronze*, which makes the color language different – the bronze has a yellow color. The color of newly mastered copper is better suited than bronze to express the fiery nature of Nehushtan by means of iconicity, while bronze is more suitable for the cherubim, which are golden in the temple.

The idol of Nehushtan is candor deviation from commandment „You shall not make for yourself an idol in the form of anything in heaven above or on the earth beneath or in the waters below.“ (Exodus 20:4 NIV). Nehushtan is a cure-idol but not a (re)-presentation of God Himself. God is invisible and any image cannot represent Him. Moreover, the semiosis of the process of how polytheistic gods enter the idol explained by Leone (2014) is not applicable to Nehushtan. Neither the light (in Mesopotamian practices) nor the darkness (in Egyptian temples) as a mandatory visual context is available at Nehushtan. Neither Nehushtan was considered the body of God, nor did the One demands „to be sufficiently attracted by the beauty and appropriateness of the construction materials used (e.g. silver for bones, gold for flesh, *lapis lazuli* for hair) so as to enter the statue which plays the role of „Door of heaven“. *Nehushtan* does not need „rituals of purification, consecration, and vivification“.

God's transcendence is „an obvious oxymoronic tension in every religious representation“ Volli (2014), and „the most important essence“ of God „is beyond human experience“ (Volli 2014: 23).

From one viewpoint, Nehushtan seems to be an imitation of Egyptian practices. Then again, in any case, this image has little to do with them because it is aimed at the mnemonic habits of Israeli society.

This idol serves to make the Israelites remember: 1. The rebellion against God's chosen way is a subject to a terrible punishment; 2. Nehushtan is the sign-icon of the instrument of punishment sent by God; 3. There is no God in Nehushtan but historical and political essence 'Remember: I punish, I heal'; 4. 'If you cry about the good life in Egypt – take your beloved Egypt and your slavery back'.

When Isaiah enters the temple, he „saw the Lord sitting on a throne, lofty and exalted, with **the train of His robe filling the temple.**“ (Isaiah 6:1)

The term *train* is preferred by most of the English translations. Only in NRS, it is replaced by the word *hem*. The Hebrew term for *skirt/hem* is יָשׁוּל [shul]. Actually, there is no Hebrew word for *robe* in the verse.

The word translated as a *train/hem* is [shul] which means *skirt, the skirt of a garment, the skirts of a wide top garment, the skirt of a robe, a hem; the end of the garment*. The root is Shin-Vav-Lamed. BW gives only *skirt* (of robe), e.g. Nah 3:5; Jer 13:26, for [shul].

There is no word corresponding to Hebrew [shul] in Septuagint. LXX avoids the translation of [shul] and presents the *Glory of God* or *God Himself* as *shining/brilliant* δόξης αὐτοῦ.

Instead of the *train of His robe*, the Septuagint presents a picture of *glory, power brightness, brilliance; the revealed presence of God, God himself; heaven* referred by the word δόξα [dōxa] and the word αὐτοῦ [autò] meaning *self, of oneself, even, very*.

kai. evge,neto tou/ evniautou/ ou- avpe,qanen Oziaj o` basileu,j ei=don to.n ku,rion kaqh,menon evpi. qro,nou u` yhlou/ kai. evphrme,nou kai. plh,rhj o` oi=koj th/j **do,xhj auctou/** (LXX Isaiah 6:1)

On the occasion of the word שׁוּל [shul] there is another opinion – that it is the Glory of the Lord, which encompasses the whole world where the Temple is a model of the world. The opinion is Alec Motyer's: „The spread skirts of his garment symbolize the place where the transcendental God touches the earth.“ (Motyer 2002: 88 transl. from Bulgarian ed.).

Volli (2014) „follows the motif of cherubim in the biblical and post-biblical literature“ as far as „Jewish tradition is in general strongly anti-iconic and especially forbids any representation of divinity“ (: 23). At the same time, „the book of Exodus prescribes the presence of two statues of ‘cherubim’, which are identified with a class of angels: (: 23). Comparing the (statues of) cherubims with the vision of „live“ seraphims and the „live“ ophanims (Ezekiel 1; 10) is unavoidable: they have wings and are considered of highest type angels in the hierarchy of angels. As Volli notes on transcendence „how to make (again) present something that by definition is not (empirically) present“. For me, there is a strong difference between the artefact of a statue of cherub and seraphim and ophanim from the vivid visions of Isaiah and Ezekiel – in the visions of both major prophets, the seraphim and ophanim are „live“ creatures but not artifacts.

Cherubim are only relational signs, marking the communication between transcendence and Jewish people. With a sword at the border of Eden, after Adam and Eve expulsion, they allude to the removal of the direct link with God; with wings and wheels in Ezekiel, they hint to the distance from the Divinity; looking to where the „Voice“ speaks, they witness the possibility of hearing God's will from different points of view and underline with their materiality, the unworldliness and immateriality; approaching each other to a love act they show a possible condition of harmony and fertility in the relations inside the Jewish people and between the people and God; looking away from each other, they signal the opposite state of disagreement and segregation. As every angel is in Jewish thought, they are conceived as communication devices: they do not re-present transcendence but present, as a sort of indexical/iconic signs, the modality of the relation with it. This is a very intimate and actually secret presentation, which is very fragile when exposed to an outsider glance, because it works also as a sort of mirror, reflecting the human condition and its weakness in front of God. Cherubim are not transcendence signs, but a metasign of its possibility. That is why an aniconic culture such as the Jewish tradition hides it in the very center of its symbolic system. (Volli 2014: 47).

By definition, it has indeed to re-present (whose core etymological meaning entails making something present – again), not a simple daily life object but a transcendent one, that is, something that is not (only) present in the world ,not really included in it ,whose most important essence is beyond human experience. (Volli 2014: 23)

As Volli notes on transcendence „how to make (again) present something that by definition is not (empirically) present“.

It is not possible to see, *ergo* to represent the One God because He is above human senses and communicative sign systems.

There is a need to remind the traditional Jewish doctrine of the symbolism of various artifacts, such as the doctrine in the Old Testament is.

To think that Isaiah saw Lord's sexual organs in the temple is inappropriate. The start was given by Driver (1971: 89–90). Inspired by this suggestion, Elsinger (1995) proceeds to her own research to develop the Driver's idea. The thesis of Elsinger is a bit ridiculous and unacceptable for several reasons. If Isaiah saw the penis of the One God, what should be the curse or the punishment? Instead, seraphims are sent to purify Isaiah's lips and transmit the message of the transcendental God. Next reason is the status of the prophet. The prophet is not an ordinary person, and the Bible has numerous examples of how the prophet differs. Starting from Moses who was attacked by the people a few times during the exodus. To say that the prophet is a profane is not a correct term. Elzinger builds a schematization where the role of the seraphim is evaluated as „another instance of the normal function of cultic barriers and divisions, the purpose of which is to isolate the sacred deity from his profane covenantal partner“. Here 'the covenantal partner' is Isaiah. Isaiah's statement „Woe to me! I cried. I am ruined! For I am a man of unclean lips, and I

live among a people of unclean lips, and my eyes have seen the King, the LORD Almighty“ at verse 5 should not be taken literally but as the enlightenment of the levels between men and God.

In the Bible, the role of the prophet is to communicate the messages of God to the people, and the role of the angels is to communicate with the prophets rather than divide them. In this sense, even the seraphim, standing by the highest place, by the Throne of the Lord, come to Isaiah, not to distract him from the Lord's Throne, but to tell him that he is vocated/called to a be prophet with a specific function. The next reason consists of biblical narrative facts and their interpretative treatment. LXX avoids the translation of [shul] and presents the *Glory of God* or *God Himself* as *shining/brilliant* δόξης αὐτοῦ. If accept Septuagint made the right decision, it is good to recall how Gregory of Nyssa comments Moses climbing the Mount Sinai and presented the so-called Theology of darkness based on the fact that Moses enters the dark cloud above Mount Sinai (Exodus 20:21). At third place, despite the excited narrative of Isaiah, he did not accidentally enter the temple, but because he was vocated/called. Even in our non-prophetic lives, we interpret some circumstances as non-random coincidences.

In the case of the transcendence of the Jewish God, He is not representable in a straight way/form. The ways of knowing/ascending God are through apophatic (without word or image) and cataphatic when it happens with word and image. These theological terms are coined long ago.

As Volli marks: „[...] *agalmata* ‘representations’ were made possible because gods had appearances, or *eidola* ‘presentations’, as Christian *eikona* were possible because of the Incarnation“ (2014: 25).

In this vein, the proposition of Elsinger (1995) and others that Isaiah saw the penis (יְהוָה [shul]) of God is not merely atheistic, but a sign of a complete misunderstanding of the idea of God, religion, temple, prophet, culture.

5. Conclusions: Cultural unit red in Isaiah

Cultural unit red in my treatment includes Basic color terms (*red*), Prototype terms (*fire* and *blood*), Basic features of the prototype terms (to burn, to blaze), Rival terms of the prototypes (cherry, ruby). For color as cultural unit see Eco 1996 [1985] and Anonymous 2017b.

Isaiah built an extraordinary cultural unit red. There is a rich use of the prototypes *fire* (with many different roots and standard Biblical semantizations) and *blood*. Isaiah actively uses the mega-red specificity of equalization the prototype *fire* with Basic features of the prototype terms (*to burn*, *to blaze*). Three of Isaiah's innovations remain significant. The prophet introduces the opposition red-white. In Isaiah 1:18, red explicitly indicates sin (“sins be as scarlet”; „they be red like crimson“), and the mega red is expressed by Basic Color Terms. This semantization became popular. Isaiah also introduced the name of the fiery archangels six-winged

Seraphim in monotheism. Seraphim is a derivate of the Prototype Term *fire* [sarâf], and Basic features of the prototype terms *to burn* [saraf]. Moreover, Biblical Hebrew worldview unites *fire* [sarâf] and Seraphim with one of the most venomous snakes – the *red cobra* [sarâf]. In the case of fire (root Sin-Reish-Fe) and its derivatives, the semantization is completely positive – fire and fiery creatures are an instrument for the vocation on Isaiah, which is ultimately positive, although his task is to testify to the weaknesses of the Jews. The third mega- red innovation is the description of the Saviour with dyed/scarlet but actually fermented red [hamutz] garments coming from the red Edom/Idumea (“the Red” Isaiah 63:1–3). The blood [dam] of people who did not support the Saviour (“the nations no one was with me”) stained his garments because he „trampled the nations in my anger“ and wrath. The hapax use of fermented red [hamutz] is for the dried blood of the nations. The wine-press in this mega-red unit has subconscious presence of red color and conscious presence of ‘punishment’. Isaiah 63:1–7 corresponds to Jesus as Judge and the punishment on nations in Revelation 19:13 „He is dressed in a robe dipped in blood, and his name is the Word of God“.

BIBLIOGRAPHY

- Anonymous 2003: Раят [ган еден] не е червен. *Съпоставително ѝзикознание*, 2003/2, 87–108 [The paradise [gan eden] is not red. – *Contrasive linguistics*, 2003/2, 87–108.]
- Anonymous 2005: Огледалност и печатът на Мойсей. – В: *Култура и текст. EFSS '2004*, Том 10. София: Издателство на НБУ: 173–93. [“Mirrorness and the Seal of Moses“. – In: *Culture and Text EFSS'2004*, vol. 10. SECSS – NBU. Sofia: NBU Publishing House, 2005, 173–193.]
- Anonymous 2017a. Semiotics of colours. – In: *Proceedings of the 12th World Congress of the International Association for Semiotic Studies*, Sofia 2014, 16–20 of September, Bankov, Kristian et al. (eds.). New Bulgarian University. NBU Publishing House & IASS Publications, 2017, 747–757.
- Anonymous 2017b. Colour as Cultural Unit. Challenges and Developments. – In: Torkild Thellefsen & Bent Sørensen (eds.), *Umberto Eco in His Own Words (Semiotics, Communication and Cognition 19)*. Berlin: De Gruyter Mouton, 2017, 206–213.
- Eco, Umberto. 1996: [1985]. How culture conditions the colours we see. – In: *The communication theory reader*, Edited by Paul Cobley. New York: Routledge, 1996, 148–171; In: *On Signs*. Edited by Marshall Blonsky. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985, 157–175.
- Day 1979: Day, John. 1979. Echoes of Baal’s Seven Thunders and Lightnings in Psalm XXIX and Habakkuk III 9 and the Identity of the Seraphim in Isaiah VI. – *Vetus Testamentum*, 29 (2), 143–151.
- De Savignac 1972: Savignac, Jean de.. Les Seraphim. – *Vetus Testamentum*, 22/1972, 320–325.
- Driver 1971: Driver, G. 1971. Isaiah 6:1 ‘his train filled the temple’. – In: Albright, William Foxwell, and Hans Goedicke William Foxwell Albright and Hans Goedicke eds., *Near Eastern Studies in Honor of W.F. Albright*. Baltimore and London: Johns Hopkins Press Creation, 1971, 87–96.

- Efird 1996: Efird, J. 1996. Satan. – In: Paul Achtemeier general ed. The HarperCollins Bible Dictionary, Revised Edition. The Society of Biblical Literature. San Francisco: HarperCollins, 1996.
- Finley 1990: Finley, T. 1990. Joel, Amos, Obadiah (Wycliffe Exegetical Commentary). Chicago: Moody Publishers. 1990.
- Eslinger, L. 1995: The Infinite in a Finite Organical Perception (Isaiah VI 1–5). – *Vetus Testamentum*, 1995/45, 145–173.
- Gesenius, W. 1996: [1847]. Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament. 18th edition. Boston: Crocker and Brewster. Transl. from *Lexicon Manuale Hebraicum et Chaldaicum in Veteris Testamenti Libros*.
- Gressmann, H. 1926: Foreign Influences in Hebrew Prophecy. – *Journal of Theological Studies*, 1926/27, 241–54.
- Hendel 1999: Hendel, R. Serpent – In *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Edited by Karel van der Toom, Bob Becking, Pieter W. van der Horst. 2nd ed. Leiden: Brill, 1999.
- Humboldt von, Wilhelm. 1999: [1836]. On language: On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species, trans. Peter Heath and ed. Michael Losonsky, Cambridge: Cambridge University Press.
- Humboldt von, W. 1971: [1836]. Linguistic Variability and Intellectual Development, George Buck and Frithjof Raven (transl.). Philadelphia: Pennsylvania University Press.
- Joines 1967: Joines, K. Winged serpents in Isaiah's inaugural vision. – *Journal of Biblical Literature*, 1967/86 (4), 410–15.
- Joines 1968: Joines, K. The bronze serpent in the Israelite cult. – *Journal of Biblical Literature*, 1968/87 (3), 245–56.
- Joines 1974: Joines, K. Serpent symbolism in the Old Testament. N.J: Haddon-field.
- Hadjiev 2003: Хаджиев, Ч. Книгата на пророк Амос. Нов превод и коментар. Български библейски екзегетичен коментар. София: Български християнски студентски съюз, 2003. [Hadjiev, Tch. The Book of the Prophet Amos. New translation and comment. Bulgarian Biblical Exegetic Commentary. Sofia: Bulgarian Christian Students Union, 2003.]
- Keel 1977: Keel, O., A. Gutbub. Jahwe-Visionen und Siegelkunst: eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Keel, Othmar and Christoph Uehlinger. 1992: Götinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischen Quellen. Freiburg: Herder.
- Koehler and Baumgartner 1996: Koehler, L., W. Baumgartner. The Hebrew and Aramaic Dictionary of the Old Testament. Leiden, E.J: Brill, 1996.
- Leone 2014: Leone, M. Wrapping Transcendence: The Semiotics of Reliquaries. – In: Signs and Society. (Supplement 2014). Semiosis Research Center at Hankuk University of Foreign Studies, 2014/2 (1), 49–83.
- Mettinger 1999: [1995]. Mettinger, T. Seraphim. – In: Karel van der Toom, Bob Becking, Pieter W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. 2nd ed. Leiden: E.J. Brill.
- Motyer 2002: [1999]. Мотиер, А. 2002. Коментари на Стария завет. Исайа, 1–27. Пиндейл коментари на Стария завет. Гл. Редактор на поредицата проф. Д. Дж. Уайзман. БХСС, София, 2002. [Translation by P. Zareva from Motyer, Alec. 1999. Motyer, A. Isaiah: An Introduction and Commentary. Tyndale Old Testament Commentaries. Transl. P. Zareva Downers Grove: Intervarsity Press.]

- Murison 1905: Murison, R. The Serpent in the Old Testament. – The American Journal of Semitic Languages and Literatures, 1905/21 (2): 115–130f
- Olender 2008: [1992]. Оландер, М. 2002. *Езиците на рая*. София: ЛИК. [Translated from Olender, Maurice. Les langues du paradis: aryens et sémites, un couple providential. Paris: Gallimard: Le Seuil, 1989].
- Paul 1991: Paul, Sh. A Commentary on the Book of Amos. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press.
- Pedersen 1946: Pedersen, J. Israel and its Culture, I–II. Copenhagen & London.f
- Provençal, Philippe. 2005: Provençal, Ph. Regarding the Noun שָׁרָף in the Hebrew Bible. – Journal for Studies of the Old Testament, 2005/3. 371–79.
- Schorsch, Abramovitz. 2005: Schorsch, Ismar, Rabby Herman Abramovitz. The Garments of Adam and Eve. The Jewish Theological Seminary site. Accessed at <http://www.jtsa.edu/the-garments-of-adam-and-eve>. Visited 13.02.2019.
- Underhill 2009: Underhill, J. Humboldt, Worldview and Acknowledgements. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Volli 2014: Volli, Ugo. 2014. Cherubim: (Re)presenting Transcendence. – In: Signs and Society. (Supplement 2014). Semiosis Research Center at Hankuk University of Foreign Studies, 2014/ 2 (1), 23–48.
- Ward, W. A. 1968: The four-winged serpent on Hebrew seals. – *Rivista degli studi orientali*, XLIII: 135–143
- Wray and Mobley. 2005: [2014]. Wray, T.J. and Gregory Mobley. The birth of Satan: tracing the devil's biblical roots. New York: Palgrave Macmillan.

Biblical dictionaries and encyclopedias

- BT – *Soncino Babylonian Talmud*. Translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of rabbi Dr. I. Epstein B.A, Ph.D., D.Lit. Foreword by the very Rev. the late chief rabbi Dr. J.H.Hertz. Introduction by the Editor. London: The Soncino Press, 1935–1948. 12 800 p.f
- CE – *Catholic Encyclopedia* 1913. Retrieved from <http://www.catholic.org/encyclopedia/>f
- DDDB – *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. 1999 [1995]. Edited by Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter van der Horst. 2-nd ed. Leiden: Brill.
- ISBE – *International Standard Bible Encyclopedia*. 5 vol. set, 1939. [1915]. James Orr (general ed.) Wm. B. Eerdmans Publishing Co; 1915. Chicago: Howard-Severance Co. Online: <https://www.internationalstandardbible.com/S/seraphim.html>
- JE – *The Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*. 1901 – 1906. 5 vol. set. Managing ed. Isidore Singe. New York: Funk & Wagnalls Company. Available at: <http://www.jewishencyclopedia.com/> Jewish Encyclopedia.com website contains the complete contents of the 12-volume Jewish Encyclopedia, which was originally published between 1901–1906.

Internet sources

- SIL French/English Glossary of Linguistic Terms. Accessed at <https://www.sil.org/about>
- Ancient and Medieval Authors and Texts
- Philo. *De vita Mosis* XVIII § 88. Accessed at: <http://www.earlyjewishwritings.com/text/philo/book25.html> Visited at 26.06.2018.
- Philo *De Deo* fragment. Text in Armenian.

Plato. *Cratylus*. Accessed at: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0172%3Atext%3DCrat.%3Asection%3D383b>. Visited at 23.06.2019.

St. Jerome 1883 [420]. Sancti Eusebius Hieronymus. *Liber De Nominibus Hebraicis*. 815–22; *Liber Hebr. Quast. in Genes.*: 985–1030. – In: *Patrologiae Latinae. Cursus Completus. Traditio Catholica, Saeculum v. annus 420*. Accurante J.-P. Migne, Bibliothecae Cleri universae. Patrologiae Latinae, Tomus XXIII, Paris. Apud Garnier Fratres, Editores et J.-P. Migne Successores. 1883. Editio Parisiorum Novissima, Juxta Secundum Ab Iphis Veronensibus Iteratis Curis Resensitam Typis Repetita. Accurante et Denuo Recognoscente J.-P. Migne, Bibliothecae Cleri universae. Tomus II. Paris. Apud Garnier Fratres, Editores et J.-P. Migne Successores, 1883; Retrieved at: <http://www.newadvent.org/fathers/2710.htm> 2014.

Zohar. Accessed at: Internet Sacred Archive – <http://www.sacred-texts.com/index.htm> Visited at 23.08.2017.†

List of Abbreviations

General Abbreviations

- adj. – adjective
- An – Author's note
- c. – circa
- chap. – chapter
- cf. – compare
- fem. – feminine
- ff. – and the following (pages, paragraphs)
- i.q. – the same as
- i.e. – that is
- i.e. – in other words
- i.q. – the same as
- lit. – literary
- masc. – masculine
- Na – authors note
- NT – New Testament
- obsol. – obsolete (root)
- OT – Old Testament
- pl. – plural
- v. – verse

Color

B&K – Berlin, Brent & Paul Kay sequence/tradition

Biblical Hebrew

ABH – Archaic Biblical Hebrew

EBH† – Early Biblical Hebrew (Classical Biblical Hebrew or Standard Biblical Hebrew)

LBH – Late Biblical Hebrew

SBH/CBH – Standard or Classical Biblical Hebrew

NIFAL – one of the seven major verb stems called [binyanim] „constructions“, „buildings“

Bibles, Translations

Cyrillic

BUL1 Bulgarian Protestant Version 1940, 1995, 2005†

BUL2 Bulgarian Orthodox Version 1925, 1991†

BUL3 Protestant „Veren“ edition, 2000†

RST Russian Synodal Text of the Bible 1917 [1996]

English

ASV American Standard Version 1901†

KJV King James 1611/1769† [1988–1997]

King James 2000 Bible

NAB The New American Bible 2011 [1970; 1991]

NAS (NASB) New American Standard Bible 1977†

NAU New American Standard Bible 1995†

NIB New International Version UK 1983†

NIV New International Version 1984 (US)†

NKJ New King James Version 1982†

NRS New Revised Standard Version 1989†

RSV Revised Standard Version 1952/1971†

RWB Revised Webster 1833/1995†

WEB The Webster Bible 1833†

Greek†

LXX Septuagint. Retrieved from <http://biblehub.com/interlinear/>†

VM (MGK) Vamvas Modern Greek Bible 1850 [1966, 1968, 1975]

Hebrew

Biblia Hebraica Stuttgartensia 1990†

Latin

VUL Latin Vulgate

Polish

BTP The Polish Millennium Bible 1984, 4th Ed.

Prof. Mony Almalech, D Habil

Department of New Bulgarian Studies

New Bulgarian University

Address: 21 Montevideo str.; office 211, building 2

1618 Sofia

Bulgaria

✉ almalech@abv.bg

Проф. дфн Мони Алмалех

Департамент „Нова българистика“

Нов български университет

Адрес: ул. Монтевидео № 21; кабинет 211, корпус 2

1618 София†

България

✉ almalech@abv.bg

ЗА ЕЗИКА И НЕГОВАТА ВЛАСТ. „ЧЕТВЪРТАТА“ ВЛАСТ НА ЕЗИКА

МАРИАНА ГЕОРГИЕВА

*Институт за български език „Проф. Любомир Андрейчин“
Българска академия на науките, гр. София*

**#СамиЗаедно: Следобедът на света
(наместо дневник)**

Георги Господинов (dnevnik.bg, 07:56, 25 май 20)

ABOUT LANGUAGE AND ITS POWER. THE "FOURTH" POWER OF LANGUAGE

**#SamiTogether: The afternoon of the world
(instead of a diary)**

Georgi Gospodinov (dnevnik.bg, 07:56, 25 May 20)

Резюме. Властта на езика изисква компетентност. Езикът на „четвъртата власт“ не бива да създава мита за снижаване на книжовната норма, защото неориториката на „четвъртата власт“ има немаловажното призвание да придава публичност на политиката като концепт на властта и ценност на демократичното ни общество. Стратегията на информационния обмен трябва да обедини аудиторията и да се служи добросъвестно на словото и на способността на езика да моделира – все едно, езиково съзнание, езикова личност, езикова култура, културни традиции.

Ключови думи: неориторика на четвъртата власт, стратегия на информационния обмен, парадигмата власт, прототип на властта на езика

Abstract. The power of language requires competence. The language of the "fourth power" should not create the myth of lowering the literary norm, because the neo-rhetoric of the "fourth power" has the important vocation to give publicity to politics as a concept of power and value of our democratic society. The strategy of information exchange must unite the audience and use in good faith the word and the ability of the language to model – all the same, language consciousness, language personality, language culture, cultural traditions.

Keywords: neo-rhetoric of the fourth power, information exchange strategy, the power paradigm prototype of the tongue

Властта на езика в медийния дискурс обаче има за **предмет** не просто медиезика, но неговата роля, която е прототип на общественото съгласие медиите да се определят през компромиса като четвърта позиция в парадигмата на властта като философска категория, чийто експликации преди медиите са законодателната, изпълнителната, съдебната.

Всъщност „четвърта власт“ безспорно е метафора на властта на езика в публичната му комуникативна функционалност. Медиадискурсът е тържеството на превъзходството на езика като информативен ресурс. Няма друга хипотеза за прототипа на етимона „власт“ в метафората – термин на средствата за масова информация. И още нещо може да се прибави тук – парадигмата „власт“. Прототипът на „властта“ като дълбинна семантика на етимона във всички случаи е езикът, словото, текстът.

Диахронията на медиалингвистиката сама по себе си е част от основанието да определим предмета на изследването ни – **властта на езика**. Припомняме позицията на акад. Михаил Виденов „по въпроса за „масовата грешка“ в речта на съвременната българска интелигенция“: „ 1) каква е природата на масовата грешка, и 2) каква следва да бъде ролята на езиковеда българист в обозримото бъдеще – утре или чак до 2025 г., а и след това. И двата въпроса ни показват колко много страда езикознанието ни от липсата на разработки по философия на езика“ (Виденов 2003: <https://liternet.bg/publish3/mvidenov/masovata.htm>).

Посочената от акад. Виденов в началото на века необходимост от разработки по философия на езика е съзнание за тържеството на езика. П. Рикьор го представя в четири равнища на експликация – субект на речта, субект на действието, субект на разказа (във времето) и субект на отговорността. Затова от гледна точка на философията на езика Рикьор отбелязва, че идентичността всъщност е езиковата ни идентичност. Първият критерий за човечност е езикът (Рикьор 1996: 32 – 34). Екстраполацията удобно и логично пренася тържеството на езика в територията на така наречената „четвърта власт“ – територията на публичния дискурс, на колективния субект на езика и останалите три равнища – действието, разказа и отговорността. Езикът на медиите е експликация на власт. Платон е казал, че няма тиран без софист. (Относително доказателство може да се потърси в хералдиката на Темида – везните и меча. Херменевтиката им доказва властта на езика – везните са символ на равното

право да се изказваме, след което се спуска мечът на правосъдието и разсича с реч (*par la parole*) (Рикъор 1996).

Медиавистиката у нас представя наблюдения над отделни категориални характеристики на медиаезика и медиатекста – печат, радио, телевизия, интернет и пр. мрежи. Регистрират се грешки – „масови“, анализира се агресията, анализира се разговорността или просто се правят корпусни анализи (вж. Александрова 2012; 2017, Велева 1995, Добрева 2009, Ефтимова 2016; 2020, Сталянова, Миланов 2012, Сталянова 2020).

Анализът на езика на медиите не е просто регистрация на езикови явления, в това число и отклонения от нормата и кода. Не е и разностилието като дисонанс в текста на медийните жанрове. Не е и функционалността на жанровата парадигма в медиите. Като отбелязваме това, съвсем не омаловажаваме тази проблематика, разбира се. Напротив. Това е само част от тематиката на медиалингвистиката и тя си има своето основополагащо значение. Всичко това е контрапункт на предмета на нашето изследване – **властта на езика, проявена и доказана от езиковата медийна експликация**. И обратно – властта на езика, която „регулира“ езиковата медийна експликация през езиковите закони и езиковите норми.

Тази власт се представя съответно като гарант на и за езика като еманация на философията му да продуцира идентичност, лична и колективна – национална, от друга. В комуникативното сечение на смисъла като огледало на книжовната норма и на кода на езика триадата езиково съзнание – езикова личност – езикова култура създава граждански суверенитет. Тази триада е фон на властта на езика и заедно с това и нейна валидация.

В езика на медиите могат да се проследят например лексикализацията и граматикализацията, като се регулират по посока на обогатяване на езика и неговото бъдеще като когнитивен паспорт на националната идентичност. Ненормативните употреби обаче могат да се предотвратят. Едновременно с това точно ненормативните употреби са естествена основа, която да предпоставя създаването на модерни и актуални регулаторни механизми по посока на защитата и съхраняването на езика – пак като когнитивен паспорт на национална идентичност и културен суверенитет. Затова лингвистиката след антропоцентризма като принцип се развива и в нова посока – лингвоекология. В медийния дискурс тези процеси са податливи на улавяне и на протичане, ако се ползва когнитивният подход на изследване. Само с функционално-описателни методи, или пък формални, не могат да се овладяват рисковите за бъдещето на българския книжовен език деструктивни отклонения и прояви. Използването на методите на когнитивната лингвистика в медиалингвистиката е практика, която доказва интердисциплинарността в науката (вж. Хамидова 2018: 298).

„Четвъртата“ власт потвърждава институционалността на езика и функционалната проекция на тази институционалност, разбирани в светлината на

Хумболтовата теория за езика не като продукт на определено действие, а сам по себе си действие, т.е. формиращ идентичност, както припомним по-горе П. Рикъор. Тезата на Хумболт за въздействието на езика като социално явление над индивида и съзнателното му ползване, в което се отразява националният дух и се формира неговото мислене, дава основание да прозираме в защитата на езиковата норма отговорност пред обществото и държавата (Хумболт 1985).

Интердисциплинарният фокус на диахронията на научните търсения на лингвистиката потвърждава силата на книжовната норма като езиков код, който съхранява философията на езика да моделира и модулира *homo sapiens*-а в когнитивния модел на комуникацията. За нас властта на езика е книжовната норма. Ние смятаме, че нито предметът, нито методите на неофункционалната лингвистика (социолингвистика, психолингвистика, медиалингвистика, еколингвистика и пр.) не могат да противоречат на нормата и кода на езика. Всеки дял на лингвистиката по дефиниция има за предмет в крайна сметка езика, но той притежава философия, спрямо която нормата и кодът са канон. Може да се каже, че системата и структурата на езика като диалектически компоненти не могат да се оборват от нито един дял на лингвистиката, от нито една методология.

Езикът като власт и медиата

Езикът естествено поставя своя субект в центъра на предметната парадигма на науката. Във всеки език протичат процеси, които изразяват определена регулярност. Доколко тя е постижима, е функция от характеристиката на носителите на езика. Те, представяни като езиково съзнание, „тормозят“ законите на езиковите подсистеми и на взаимовръзката между езиковите равнища (вж. Костомаров 2015). Оттук следва различната степен на култура на езиковата личност, която всъщност е парадигма от езикови употреби в устна или в писмена форма.

Дяловете на лингвистиката и методологията с интердисциплинарността им като диалектическа тяхна характеристика могат просто да „разкрият“ философията на нормата и кода, за да стане езикът достъпен като когнитивно „тайнство“ за езиковото съзнание, което през културата на употребата ретранслира когнитивните оператори – концепти, чрез кода на разбирането в обновен и още по-силен като тържество на властта език. Този кръговрат на практика е модус и модератор ведно на националната идентичност и духовен суверенитет, на *homo sapiens*.

Въпросите за езиковата култура, за чистотата на езика, за масовите грешки, не са преставали да бъдат предмет на научно изследване. Тук обаче обръщаме внимание на проблемите на езика в неговата употреба в медиите. Предметът на нашите наблюдения е сам по себе си и „партньор“, така да се каже,

колкото и противоречиво или парадоксално да изглежда тази наша дързост като претенция на „четвъртата“ власт на езика. В медиите ние регистрираме непрестанно случаи на езикова отговорност и езикова грижа, но не може да се подмине и премълчи, че наред с това в медиите има немалко нарушения на нормата в езика при употребата на неговите единици – както в устната, така и в писмената форма на речта. Т.е. за езика и неговия развой като обогатяване – за бъдещето му, е нужно да се анализират регистрираните отклонения.

На второ място, медиите особено ревностно и с оправдано безпокойство са трибуна на проблемите на езиковата култура на учениците и като ключов проблем на образованието в обучението по български език и литература. Тази тема от медиадискурса се активира и когато се презентират резултатите от изследванията на функционалната грамотност на учениците, която мери PISA, и когато е календарът на външното оценяване за учениците, и естествено по време на провеждане на държавните зрелостни изпити. Напоследък по-сдържано, но преди години много емоционално се анализираха статистиката и регистърът на езиковите „бисери“ на кандидатстудентските изпити по български език и литература.

На трето място, историята на масовите грешки и непрестанната ни ангажираност с тях.

На следващо място, напоследък толкова подчертано в обектива на публичния интерес, че даже е някак си водещо, е проблемът с престъпване на табуто и вулгаризацията на езика до обидата като отрицателен феномен, като квазиконцепт, бихме казали.

Тази условна подредба от проблеми, които проявяват както грижата за езика, така и една озадачаваща и, бихме си позволили, упорита „конфликтност“ на езиковото съзнание и езиковата личност като спорна култура, дава основание да се продължи научното изследване, но във всеки случай не като описание. Няма спор, че и като предписание нещата не са от вчера, но проблемът не е загубил остротата си. Явно, че предписанията като дефиниране и декларативност не са продуктивен механизъм. Те изглежда не достигат до тази степен, която да активира като модерация езиковото съзнание. Барьерите пред и на езиковото съзнание са предизвикателството пред изследването на властта на езика и езика на „четвъртата“ власт като диалектика на защита и обновяване на езика, като параметри на неговото функционално бъдеще.

Тук следва да се каже, че Центърът за анализ на журналистическата и политическата реч към Софийския университет допринася съществено за изграждане на публична езикова култура. Неговите корпуси от политическа реч и парламентарна риторика са изследователски ресурс безспорно.

Предизвикателството, което ние си поставяме като предмет и задача на изследване, е да се надгради описанието с интердисциплинарна изследователска визия, в която когнитивният подход е основен, водещ, за да се формулират характерът и посоката на развойните процеси по отношение на отделните ези-

кови равнища, веднъж, и по отношение на посоката на тези процеси и равнища ведно – обогатяване (лексика) и защита (граматика), втори път. Проблемите на дефицитите на концепти в случаите на негация, табу и прочие отрицателни експликации не са просто езикова агресия, или поне не само това и толкова. Разбира се, че проблемът за езиковата агресия е специално актуален днес – при това в глобален мащаб; разбира се, че следва да се анализира възможността за инкриминирането на този ненормативен езиков хаос, но заедно с това следва да се вгледаме още по-надълбоко. Следва да се обозначи пробивът в ценностната матрица на езиковото съзнание, където е налице не ценностен „взрив“, а – обратно – протича ценностен разлом в когнитивната култура на *homo sapiens*. Този срыв в езика е когнитивен проблем с тревожна лингвистична симптоматика. Езиковата експертиза е наложителна, притеснително закъсняла и стратегическа заедно с това по отношение на настоящето и бъдещето на книжовния ни език, на неговата перспективна диалектика, да кажем.

Академичната „камбана“ за масовите грешки в речта на съвременната българска интелигенция дава право да прецизираме проблема по корелацията език – реч. Нека да държим сметка дали и колко речта като комуникативна проекция на езиковата употреба е верификатор на езика. Имаме ли научно основание да се доверим на речевата експликация като представителна извадка за езиковата единица в едно от равнищата на системата и структурата на феномена, който експлицира нашето мислене на *homo sapiens*?

Езикът като един от елементите в диадата мислене – език, зад която е съзнанието като човешка потенция за когниция, придава квалификационност на това съзнание именно и заради диалектиката на тази диада. Взаимовръзката мислене – език е функция с две валенции. Езикът като средство за когниция и комуникация представя мисленето ни, но едновременно и го развива – моделира и модулира. Владеенето на езика предполага и създава правилно мислене и интелигентен, когнитивно извисен и комуникативен културен *homo sapiens*. Когнитивната претенция и комуникативната функционалност поддържат и развиват, разбира се, езика. Техният комплекс като продукт е езиковото съзнание. Комуникативната функционалност като вербализирана проекция е речта. Несъответствието на речта на езика – като негова употреба – от гледна точка на неговите закони е грешката. В зависимост от равнището грешката може да бъде фонетична, лексикална, граматична – морфологична и синтактична (и пунктуационна), и стилистична – функционално-дискурсна. Онова, което се регистрира в годините и провокира дори футуристични опити, е **грешката**.

Феноменът за нас е сблъсъкът език – реч на територията на човешкото съзнание като еманация на когнитивната претенция и комуникативната интенция, по-точно в тяхното сечение. Екстраполирано трябва да се продължи, че проблемът е доколко езиковата личност притежава категорично по отношение на езиковите закони съзнание, за да постига култура в неговата естест-

вена и априори презентация. Комуникативната функционалност на езиковата единица – речта като нейна употреба, е следствие от езиковата ресурсност на съзнанието. Разбира се, че съзнанието през рефлексивността се развива от когнитивния ръст на езиковата личност, но само ако езикът е нормативен, със законово постигнат когнитивен код (Георгиева 2019). Съзнанието може да рефлектира през езиковия код заради взаимовръзката мислене – език. Тук трябва да продължим – в парадигмата мислене – език – реч. Ние смятаме, че това е естественият ред на парадигмата, съзнанието е рефлексивно за езика и на езиковия модел, тъй като той е контактен с мисленето като негова (на съзнанието) потенция. Речта не може да влияе директно, не може да „атакува“ до промяна съзнанието. В импликацията „мисъл“ не проникват пряко речевите единици – търсим съответствието назад в екстраполацията език – реч. Посоката е права, така да се каже. Езикът моделира мисленето, а оттам – и съзнанието. Речта – не. Затова не е възможно като научна воля да се нормативизират „масовите“ грешки, както се двоуми А. Ефимова например.

Не е научно обосновано с модерните методи в съвременната лингвистика на ХХI в. честотността и социологическата валидация да атакуват законите на езика като система и структура. Нито една солидарност – научна, социологическа, медийна, социална, не може да бъде по-силна и да стои по-високо от диалектиката на езика и неговите единици и модели. Това би означавало да се пробие неговата системно-структурна основа, т.е. да се разруши. Разрушението означава унищожаване на феномена. Това не е възможно. Векторът е друг. Иманентността на феномена и „агресията“ на „сгрешената“, ненормативна реч са причината за разрушена ценностна система на националния характер, за нестабилна национална идентичност, за понижено гражданско съзнание като облигация на културата обаче на езиковата личност. Това на практика е резултатът от компромиса с езиковата грешка в речта като комуникативна активност и функционалност. Логиката на езика като феномен и посоката на позицията му в парадигма е повече от закон. Това е канон. Това е библия на човешкото съзнание. Така може да се обясни съпротивлението, заради което футурологията от края на миналия и началото на настоящия век си остава в режим на хипотеза и не може да се превърне в езикова реалност. Ние трябва да се съобразяваме с философията на езика преди каквито и да са ресурси на методология и научни авторитети. Затова смятаме, че тезата на Ст. Буров за наддиалектна норма в две регионални измерения е алогична и безперспективна по принцип (Буров 2012).

Езикът не допуска амбиции в реверсивен режим. Генеалогията на нормата трябва да ни служи като ориентир. Нормата е технологията, която осигурява книжовния език като наддиалектно образование. Не може да има норма, с която да снемем норма, за да отидем отново в парадигмата на диалекта. Не може да се сегрегира национална идентичност като фонова (ценностна) импликация на езика – негов прототип. Реверсивността е допустима посока на езикова

технология като процесуалност, развой само на равнището на лексиката – в семантиката и думата като нейна експликация и вербализация.

Да преодолеем нормата и да валидираме езиковите грешки в граматиката, т.е. по отношение не на системата, а на структурата на езика, като подменена свобода на речта, означава да посягаме на езиковото съзнание и да рушим невидимо националната идентичност. Премоделираното през валидираната до норма речева грешка колективно езиково съзнание е разрушена националност и дебалансирано общество. Тук трябва да заявим отговорно, че не забравяме и за футурологията като част от научното знание, но държим на конструктивното сечение между футурология, социолингвистика, езикова култура и еколингвистика например.

Освен това е важно да не се забравя корелацията правоговор – правопис. Не бива да се мисли за тези два феномена като за „плаващи пясъци“. Тук изследването на колегите от Секцията по съвременен български език в ИБЕ „Проф. Любомир Андрейчин“ по проекта за нормативните нагласи най-категорично ще очертае разделителните линии. С други думи, когато се опитваме да прогнозираме или пък да актуализираме норми, ние трябва да не забравяме генеалогията, формата на езикова употреба и философията на езика като ценностен феномен. За сравнение може да се ползва препратката с консерватизма на правописа в английски и във френски език.

Т.е. демокрацията като властови феномен едва ли съответно може да бъде репликирана с демократизация на езика. Отново подчертаваме, че посоката не може да е обратна, защото езикът е първенстващ феномен в отношението му към, с държавността. Възможно е демократизацията да се разполага като конотативен ресурс, но той е присъщ на лексикално равнище и като стилистика. Нека като контрапункт да прибавим точно тук нагласата, която се изчерпва с агресията, негацията, разрушеното табу, забравения евфемизъм и дефицита на ценностни парадигми. Т.е. тънка е линията на продуктивното сечение между свободата и нормата в езиковото съзнание като продуцент.

Тук веднага следва да се направи уговорка. Правоговорът и правописът в срещата си в медийния дискурс могат да определят проблемите на книжовната норма като предмет на интердисциплинарен изследователски подход с модерна методологическа рамка, в която ключово място има когнитивният подход. По дефиниция, както се казва. Това се отнася обаче до равнищата, които представят структурата на езика, неговата генеалогия. Разбира се, че в случаите, които се разполагат в периферията на тази структура, каквото например смятаме, че е дискутираното двойствено като разполагане в правоговора и правописа окончание за 1 л., ед. ч. на глаголите от 1 и 2 спрежение (-ме) – правоговорна грешка, но едва ли и правописна (съвсем не се изключва регистрацията и в писмена форма), можем да анализираме когнитивната допустимост на дублетността като относителен компромис с нормата. Т.е. дори дублетността в такива случаи трябва да се изследва методологически актуал-

но и да се регулира нейната правомерност по посока на развоя като обогатяване и бъдеще на езика и неговата ресурсност.

Когато става въпрос за лексикални употреби като експликативна представителност на обогатена когнитивна компетентност, като речникова перспектива, то неологизмите следва да се изследват на основата на езиковите закони.

Но когато езиковите употреби, които представят структурата на езиковата единица като граматична характеристика и вербализация на мисълта като прототип на комуникативно релевантен минимум, престъпват нормата, това не е просто грешка, а разрушаване на езиковото съзнание в сегмент от неговия модел на мислене и е обречено по силата на езиковите закони като дискредитиране на информативно-комуникативната значимост. С други думи, анулира се словото. Властта на езика остава като аксиома и силата на словото се срива до „самотното“ и безцелно значение на думите. Медийният дискурс обаче като етимон и като релевантност е слово с власт – както в устна, така и в писмена форма:

„Отпорът срещу простацината е новото дисидентство в България“
(Дъното отдолу, Медиапул, 3 юни 2018, Веселина Седларска).

„Дисидентството“ е прототипът на целта на настоящето изследване. Десемантизирането на „дисидентството“ в текста на В. Седларска е задачата ни в работата по проекта. Научноизследователската стойност не е самоцел: **„Състоянието на българската журналистика“** (Дъното отдолу, Медиапул, В. Седларска, 3 юни 2018) и **„запетаята и пълният член са по-страшни от пандемия“** (Запетаята и пълният член са по-страшни от пандемия ..., Диян Божидаров, в. Сега, 23 май 2020 г.).

Недопустима е езикова агресия и интолерантност както като модус по принцип, така и като когнитивен модус. Още по-недопустимо е това и като номинация, и като квалификация. Властта на езика обаче може да снижи тази агресия с грешки в езиковите употреби при експликацията на адресанта на нестабилно като езикова референция езиково съзнание:

...Откъде-накъде ще ни поучават и назидават изкукали бабички, сбърканици и оядени чиновници?... (pik.bg, 3 юли 2019).

Критиката на нечия култура – езикова и когнитивна въобще, сама по себе си може да е свидетелство за дефицити и у самия адресант в определен дискурс. В този порочен кръг от езикови, когнитивни и риторични дори дефицити смисълът е непостижим, а безсилието стига до ирония, или **медийна езикова гротеска**:

...и опростачи българчетата...(ПИК, 15 февруари 2021 г., Слави Трифонов, който не създаде деца и опростачи българчетата, сега се загрижил за децата ..., АВТОР: НЕДЯЛКО НЕДЯЛКОВ)

...Сега господарите му го активираха за политиката. Целта е прозрачна – трябва да се обере вота на идиота, на лумпениадата, на декласираните социални елементи, илитератите, инфантилите, озлобените, аутсайдерите,

неслучилите се в живота и професията. (ПИК, 18 февруари 2021 г., Слави Трифонов е новата патерица на Доган, АВТОР: НЕДЯЛКО НЕДЯЛКОВ)

Между грижата за езиковата и когнитивната култура на подрастващите и наличието в авторски текст на парадигма от лексеми с отрицателна конотация, с които се назовават групи от обществото, има разрушителен за дискурса дисбаланс. Тази концентрация на негация, табу и жаргон ведно руши риторическата сила на текста. Вулгаризацията на езика е отвъд сарказма дори и напуска територията на стила, като руши и жанра. Контрапунктът, който съпоставката проявява, е преди всичко авторазрушителен и не постига нито критиката, нито претенцията, още по-малко грижата като модус на текста. Тези експликации от медийния дискурс са емблематични за властта на езика и за взаимоотношението между език, когниция и риторика. Т.е. властта на езика е толкова силна и първенстваща, че може да отстрани властта в „четвъртата“ ѝ проекция. В такъв случай обаче махалото „си отмъщава“ с разрушен когнитивен код на и от недопустима риторика.

Езикът на „четвъртата власт“ не бива да създава мита за снижаване на книжовната норма, когнитивната компетентност и добрата риторика като функция от тях, защото неориториката на „четвъртата власт“ има немаловажното призвание да придава публичност на политиката като концепт на властта и ценност на демократичното ни общество.

Норма, когниция и риторика

Ние предпоставяме властта на езика, т.е. ние приемаме нормата за канон, за експлицитната част на философията на езика, не като нейна уязвимост или разколебаване. Нормата транслира властта на езика в силата на словото като реализирана, „четвърта“ власт. Уязвимостта на медиаезика от гледна точка на нормата се разкрива през анализа на грешките. Това е властта на езика и щетата на медийния дискурс от отклонения от нормата негов език. Ресурсността на наблюденията на медийния дискурс и тяхната когнитивно-риторична характеристика заедно с книжовнонормативната експертиза подсказват развойната перспектива пред езика като лексика – обогатяване и актуализиране, но не за сметка на съхраняването, а като продължение или надграждане, естествен развой вследствие на обогатена концептуална картина на когнитивния свят на езиковата личност. Този нов когнитивен ресурс на езиковото съзнание и езиковата личност изисква и налага обогатяването на лексиката на езика. Макар и бавни, трудни и пестеливи, процесите са не просто важни, а са задължителни и затова необходими. Медийният дискурс е услужлив източник за представителна ексерпция, на основата на която да се изследват прецизно и с интердисциплинарна методологическа рамка лексикализацията и граматикализацията като технология на обогатяването на езика на лексикално равнище. Ние смятаме, че точно в медиаезика ще се регистрират по логични причини

тези „есенции“ на когнитивната перспектива на актуалното езиково съзнание динамиката им, а не като архив с диахрония. Представителността им може да е прототип на категориален процес, чийто генезис да се изследва в неговата социопроекция. Т.е. медийната представителна експликация подсказва и предсказва социолингвистичния анализ като технология на лексикализация и граматикализация в обновяването на българския език.

В потвърждение на тезата ни ще представим контрапункт, който доказва естествените препятствия пред инертната аналогия или толерантност спрямо „модернизма“ на езика в неговата недопустимост и категорично отрицание:

Ком – Еми, не! Газ до връх Ком (31 юли 2019, Планинар.орг).

Дали е въпрос на печатна небрежност, която скандализира, дали е криво-разбрана стилизация, която преминава в унищожение на лексема, значение, смисъл, култура въобще – това, според нас, са все възможни хипотези, и то в еднаква степен. Каквато и да е причината, езикът е недосегаем за подобно своеволие или безотговорност. Скандално би било, ако е въпрос на дефицит в културата и когнитивната характеристика на езиковото съзнание, което се експлицира в тази медийна употреба.

В потвърждение на властта на езика анализът на когнитивно-риторичните характеристики и тестването на словообразователните модели могат да поставят научноизследователската експертиза, която да нормативизира лексикографски или пък да отхвърли тази футурологическа дързост. Анализът не може да бъде на самостоятелно семантично и речниково равнище. За това е полезен интердисциплинарният подход:

Евгений Дайнов: Бай-тошовизъм в действие (Клуб Z, 4.01.2018)

Дъждокалипсис и във Варна, градът е под вода (Блиц, заглавие, 29 юли 2018);

Празнобърборене. (OFFNews, интервю с Теодора Димова, 13 ноември 2019);
„Времеубежище“, Георги Господинов.

България в Черно море: атлантизъм и неутрализъм (Bgsniper, заглавие, 5 декември 2019);

Нинова: В здравеопазването думите „достъпност“ и „безплатност“, се заменят с „връзки“ и „пари“ (Епицентър, 19 октомври 2018);

Мая Манолова: Изказването на Валери Симеонов е срамно, жестоко и безчовечно (FROGNEWS, 20.10.2018).

Тази наша препоръка не е претенциозна или свободна. Точно интердисциплинарният анализ например на „*празнобърборене*“ като авторски неологизъм на твореца Теодора Димова е есенциална експликация както на информативно-културните дефицити и рецепции в публичната реч, чиято представителна референция е медийният дискурс, така и премерена и премислена словообразователна инициация. Неологизмът е авторска интенция за отговорността на учени, творци и на останалия интелектуален елит на нацията, в която като прототип се разполага неудовлетворение, грижа, призив и укор

едновременно. Този комплекс от концепти и тяхната дълбочина са предупреждение за езика и на езика. Оттук нататък *празнобърборене* като езикова форма следва да бъде предмет на лексиколози и лексикографи и конкретно, и като словообразователен модел – прототип.

Не по-малко заслужава изследователско внимание лексемата „*Бай-тошовизъм*“. Преди да бъде езикова употреба със стилизираща конотация, като словообразователен модел лексемата е благодатна за интердисциплинарен анализ. Зад словообразователната технология и взаимодействието ѝ със семантичните процеси на основата на компонентите в лексикализацията стои езиков процес и е предопределена езикова перспектива. Тук обаче е категорично ясно, че езиковата ресурсност като есенциалност е в синхрона между номинация и граматикализация. Т.е. лексикалната семантика като функция на когнитивна интеграция, която отвежда към композицията на семите. Ценното като актуална езикова процесуалност с категориална претенция е преплетката и отграничаването като два различни, но затова пък паралелни процеса между лексикализация, граматикализация и отсреща стилизацията – фигура в номинацията през граматикализацията. Този неологизъм е интересен за когнитивен анализ. Неговата семантика и етимонът препращат към преддемократичния политически период, което предопределя синхронния анализ от когнитивна гледна точка – като концептосфера.

Така е и при неологизма – заглавие на романа „*Времеубежище*“ на твореца Георги Господинов. Тези предизвикателства на словообразуването и новите ценности, включително и като когнитивен дефицит или парадокс, са сигурна представителна научноизследователска извадка за развойните езикови процеси по отношение на обогатяването и бъдещето на българския език.

Категорично различно се разполагат обаче „*джъждокалипсис*“ и „*неутрализъм*“. Тук наблюденията не са в полза на тяхната езикова верификация като лексикална единица. Волността на носителя на езика не може да се валидира от аналогията, заради която при конюнкцията с „*атлантизъм*“ частичните словообразователни компресии водят до семантични дефицити, да не кажем липси, които са по-скоро и по-близо до грешката, отколкото до неологизма. Ето в тези случаи е налице **безсилие на граматикализацията и на стилизацията да преведат минимума в езиковата култура през компромиса на аналогията в нормативизация и обновяване.**

Културата на владение на нормата и на кода на езика означава постигнато езиково съзнание на принципа на кръга – без начало и край, равнопоставеност и диалектическа взаимовръзка. Стабилното езиково съзнание представя езиковата личност като носител на езика и показател на национална идентичност. Историята на лингвистиката отдавна е постигнала енциклопедичността на функциите на езика. Техните проекции в обществото и времето са феномените, които са дефиницията на медията и нейната категориална валидност. Медиите са колективният еквивалент на *homo sapiens*-а, така да се каже.

Тази събирателност в метафоричен план е по право едновременно отговорна и представителна за състоянието на езика, за неговото развитие, за неговото основно място и значение в изграждането на цивилизационния портрет на гражданина и за съхраняването на националната идентичност на народа; гарант за държавността всякак – и сам по себе си, и като технология на всички феномени в обществото и държавата, на всяка експертиза:

„Ами ..., аз не говоря така, ама слушам по телевизията, че говорят така и си мислех, че това е правилното, щом политиците го казват.“ (Mediapool.bg, 03.06.2018, Дъното отдолу – Веселина Седларска, Редута).

90% от българите не се справят с пълния и краткия член, посочи още доц. Георгиев в коментар за нивото на граматичните познания у нас (Блиц, 2018)

Публичната риторика за знанието и умението да членуваме имената, когато говорим и пишем, и да разбираме членуването на имената, когато четем и слушаме, не само че е необходима, но е и с особен принос да се намери верният път за постигане на необратима грамотност. Тя създава образователна социална акустика, която да стимулира самодисциплина на езиковото съзнание да мисли с норми и в норми, които осигуряват езика. Формирането на информационно-езиковата култура и съхраняването на езиковата норма и езиковата култура е високата обществена отговорност на медийния дискурс като авторски продукт естествено. Етимонът на медията предопределя ролята ѝ на прототип на обществено съзнание, изразено в актуална експликация на единицата култура на деня. Това е моментната снимка на националната идентичност като единица информативност в единица актуално време, в което се съдържа както политическата информативност и култура, така и социално-икономическата информация, и културният „вкус“ като извадка за изкуството и неговия лист. Ако тази смислова част на обществената култура не е осигурена с правилната езикова форма, сблъсъкът на норма и ценност като представително сечение не би намерил проекцията на ефекта (вж. Хабекирова 2016). Според З. С. Хабекирова специално внимание заслужава когнитивната съставляща на езика на средствата за масова комуникация (Хабекирова 2016: 80 – 81).

Публичната риторика сама трябва да е образец за нормативно езиково съзнание (и в устна форма), да образува редом с учебниците и училището. Когато публичната риторика е своеобразен комуникативен самоучител, представително колективно езиково съзнание, с други думи да я наречем, тогава езиковата личност на гражданина ще е миниатюра на национална идентичност, национално достойнство, национална сигурност и суверенитет. Грижата за езиковото ни съзнание е национална доктрина. Езикът е феномен, но той има своята непрестанна експликация – езиковото съзнание на езиковата личност с езикова култура и съответна грамотност, функционална, разбира се.

Език и „четвърта“ власт

Властта на езика и езикът на медиата проявяват смисъла на „четвъртата“ власт, нейната философия от социална гледна точка. Това е публичната езикова среда, която възпитава в култура на говорене и на писане. Акустиката на публичната реч и книжовнонормативната писмена форма на езика на медиите и медийния дискурс като цяло заедно с рецепцията на езиковата личност доказват в сблъсъка си тази власт. Така може да се определят тенденциите на развитие на езика във всичките му равнища. Най-напред е лексикалното. Причините за това са обясними. Цивилизационният обмен, демокрацията и глобалното публично пространство със секторите на информативен обмен непреодолимо „атакуват“ и обогатяват лексиката на езика. Само че проблемите не са в увеличението брой на чуждите думи и чуждиците, въпреки че и тук е необходимо да се анализира приложимостта на регулаторния механизъм. Проблемите са във вулгаризацията на лексиката като източник на агресия и обида. Лингвистиката трябва с модерна методологическа рамка да верифицира съотносимостта като регулация в лексикалния ресурс – нови думи, чужди думи, (чуждици).

Наред с това обаче колективното езиково съзнание на „четвъртата“ власт е в режим на авторегулация дори по отношение на нормата на граматическо равнище:

*Запетаята и пълният член са по-страшни от пандемия, Политици, сред тях и управляващи културата, демонстрират ярка писмена неграмотност – Днес рожден ден празнува, световната и европейска шампионка по борба – Тайбе Юсеин. ... и още стотици пъти, да чуваш **българският** химн ...*(Сега, 23.05.2020 г.);

„Много хора не се справят, защото начинът, по който се преподава граматика и правопис, е убийствен, така че да отврати децата, а не да им даде възможност да пише грамотно“, смята тя (Цвета Брестничка, председателят на асоциация „Родители“) (Блиц, 23.05.2018);

*Оказа се, че тя не може да съгласува дори **частите на речта като подлог, сказуемо и допълнение**, които при нея не съвпадаха нито по род, нито по число (ПИК, 14.05.2019: „Абе, тая Йончева била много куха лейка...“ Пред нея Цветанов е древногръцки мислител... Автор: Ива Николова);*

*Децата и юношите са най-големите почитатели на най-популярната игра и **слушат под луна** всичко, което чуват от екрана. ... Но той допуска езикови грешки, които малко или много дразнят. Още повече, че те излизат от устата на човек, който има не само добра физическа, но и **умствена визия**. ... Йордан Господинов е родом от Източна България, където глаголите **от сорта** на „говорим“ и „работим“ се употребяват правилно. За разлика от София и Западна България, където въпросните думи неправилно се изго-*

варят „говоримЕ“, „работимЕ“. ... Дума като **излезНа** липсва в българския правописен речник. “(Блиц, 16.07.2019).

Езиковата личност на медиезика е ангажирана пред законите на езика и съзнава своята отговорност да ги спазва, да приучава към спазването им и да изисква от другите това. Само че на практика тук като че ли принципът на солидарността е непостоянна величина. Тези наблюдения са с два вектора едновременно. От една страна, това поставя задачата пред нас, учените, които изследваме езика и неговите характеристики, особености и употреби, да се ангажираме с експертизата – като актуалност, като последователност и като приложимост. От друга страна, това налага партньорството с журналистите, защото публичната комуникация е, така да се каже, тяхна компетентност най-напред и преди всичко. Партньорството би било в полза на езика и на културата на езиковата личност като споделена продуктивност при моделиране и модериране на съвременната национална идентичност в условията на цивилизационен обмен в глобалното информационно пространство. Това не е кабинетна теза или максима. Това е отговорност пред културата на обществото като колективно езиково съзнание и мисия в името на бъдещето на българския език.

Публичната комуникация като компетентност на журналисти, политици, елит въобще преди всички като колективен субект на публичния дискурс е лабораторията на езиковия развой, най-общо казано. Експертизата на този дискурс, която науката чрез модерната методологическа атака следва да прилага неотклонно, е средството да се постигне модерно и стабилно езиково съзнание с култура на речта на личността като представителна миниатюра на националната идентичност. Валенциите на тази наша научна експертиза изискват ефекта на модерацията. Триъгълникът политици – журналисти – лингвисти трябва да е функционално активен. В този триъгълник не трябва да има достъп агресията, нормативното нарушение или фалшът.

Властта на езика е категорична и на равнището на правописа в рмките само на лексемата без граматичните ѝ характеристики.

Например вмятането на „т“ във форми за множ. ч. на прилагателни имена може просто да си остане неправилен правопис, който не променя комуникативната стойност на изречението с тази употреба:

*Стига вече с тези **словестни** фойерверки по различни теми“* (БЛИЦ, 01.06.2018),

но може да доведе до промяна в смисъла и до друга комуникативна информативност:

*... да си прави барбекю със скъпи **местни** деликатеси .* (БЛИЦ, 9 август 2018).

Незнанието за граматическите категории и граматическите значения остава езиковата личност във властта на инертната аналогия, която отвежда текста встрани от информативната задача и го разполага в риска на паронимията.

Местни отпраща рецепцията към локализацията като семантика, докато, разбира се, **месни** е квалификация по произход на деликатесите – от месо, защото може и да се млечни например. Във всеки случай деликатесите предполагат квалификативна характеристика като обогатена семантика, а не по място на производство или потребление, логически. Това е когнитивният код естествено. Затова затрудненият правопис посяга на информативната стойност почти до обезсмисляне.

Незнанието на нормата и принципът на аналогията като култура на езиковото съзнание все пак – по принцип – водят до парадоксите:

Мръстният въздух уврежда всички органи (FROGNEWS, заглавие, 4 декември 2018);

България **блестна** с „наука“ на Антинобеловите награди (FROGNEWS, заглавие, 16 септември 2019);

Как ще докаже **въпростният** Медицински съвет, че ... (ПИК, 24.03.2020 г.); „С 10% са **нарастнали** хората, които одобряват смъртното наказание. (Епицентър, май, 2018).

Липсата на култура на езиковото съзнание като модел, който е функционалност на овладяната норма, дава територията на колебанието и хиперстаранието, които всъщност са параметри на грешката:

ОБЛАС ВРАЦА, ОБЛАС ПЛЕВЕН ОБЛАС РУСЕ ОБЛАС ТЪРГОВИЩЕ ОБЛАС ПЛОВДИВ – КАРТА НА БЪЛГАРИЯ в материал за резултати от местни избори 2019 и надписи с тези грешки (Нова телевизия, субтитри при представяне на изборни резултати).

Това е скандално категорично доказателство за властта на езика през нормата, нарушението на която превръща грешката в причина за отнета власт на медията. Тя не е четвърта власт в този конкретен дискурс. Тя не разполага със силата на словото и не формира обществено съзнание. Във всички случаи на рецепция, на адресати информативността е отстъпила на пораженията от властта на езика като норма, която унищожава при неприлагането ѝ.

Тук може да се прибавят и следните случаи на езикови грешки:

НСО се **обезкървява**. За съжаление при такова ... **По паметливи** споделят ... (ПИК, 28.04.2020 г.);

...за да се **подписне** общественото напрежение. ... хората да не **разбират**, как ... (FROGNEWS, 21.04.2020 г.);

Вчера беше голям **хаус**. (Блиц, 26.02.2020 г.);

Това ли е нашето **верою**?! (FROGNEWS, 07.05.2020);

На пръв поглед „досадната“ високателност на правописната култура е условие за информативната коректност на текста.

„**Ивайло Калфи** алармира: ... (FROGNEWS, 26 януари 2020).

Видно, може да се предположи в по-голяма степен, че става въпрос за печатна грешка, а не за правописна, но този пропуск променя фамилно име и оттам би могло да снесе персонализацията като авторство и следователно

като истинност на информационното съдържание. Тук на помощ е публичният авторитет на политика Ивайло Калфин, но ако този ресурс не е налице и става въпрос за експертиза на авторитет с лимитирана в определена сфера публичност, информативността е снижена до минимална степен и това не предлага власт на словото. Подобен елементарен случай обаче потвърждава отговорността на медийния дискурс пред нормите на езика и неговата власт да неутрализира авторски замисъл, медийна политика и въобще информативна стойност с една-единствена правописна грешка, в този случай – може би печатна грешка.

За това свидетелства примерът с писане на *й* вместо *и*:

... *охранява НОЙ Бургас* ... (БЛИЦ, 7 август 2018).

Анализът на този парадокс да се преиначи семантиката на абревиатурата на националната институция – за социално осигуряване, до почти алюзионна препратка на езиковата рецепция към библейски герой, само че и там имаме отстъп от истинността пак заради правописна, разбирай езикова култура, защото имената се изписват само с начална главна буква, е своеобразно натрупване на равнища на култура във властта на езика при проява на дефицитите в авторската ѝ референция. Най-напред това е сблъсък на незнанието на значението на абревиатурата. Правописът на абревиатурата „услужливо“ е обслужен при автора на текста от неговата езикова култура, че в единствено число се пише в края на думата „й“, без да държи сметка за характеристиката на абревиатурата, за когнитивната ѝ характеристика. Нека да добавим и небрежността на езиковото съзнание по отношение на употребата на главни букви (в случая би го подсетила). Този на пръв поглед безобиден като езикова грешка пример е силно доказателство за отговорността на журналиста и социалната функционалност на медията, и двете ведно – по правило – функция от езика и неговите норми. Концентрацията на норми, които не са овладяни в минималната степен, която изисква и налага езикът, доказва, че сме заставени да признаем неговата „власт“ и не е по силите на толерантността ни да я преодолеем.

Оттук може да се направи извод за необходимостта да държим сметка за силата на нормата и да осъзнаем, че грешките ни заставят да приложим научна експертиза не да ги валидираме, а да ги направим невъзможни като реалност в писмената форма на експликацията на езика.

„ПЕКИНСКАТА ПАТИЦА“ КАРАЯНЧЕВА ПАК СЕ ОСРА! ПРОСТОТИЯ ДО ШИЯ! БРЕКЗИД (Afera. bg, 21.12.2019 г./19:10);

Примерът с наслагване на равнища на ефекта от езикова грешка в концентриран като власт дискурс – медийна презентация на политическо слово в писмена форма – обаче веднага проявява проблема за агресията като езиков тероризъм. За нас този негативен феномен на поражението на езиковото съзнание в проективността на парадигмата от персонализации е реактивността

като защита от страна на когнитивния код на евристичната потенция и проекцията ѝ в мисленето с неговата езикова експликация.

Не е възможно да се брани властта на езика обаче единствено през обидата като метаезик на грешката. Интолерантността на езика е демонстрация на неговото тържество като власт. Отсъствието на когнитивна интеграция за географски понятия превалира в метаезик, при който чрез метафората – още едно равнище на мета-, наслагва агресия и интолерантност. Ескалацията на интолерантността е затрудненият когнитивен код при правописа на чужда дума и непознаването на още семантики на други чужди думи. Тази комбинаторика, условно да я наречем, проявява културата за краесловните съгласни. Т.е. сблъсъкът на езикови експликации – български и английски, сблъсъкът на езикови семантики и сблъсъкът на правопис и правоговор наведнъж не удържат стабилно езиковото съзнание и то изтърпява властта на езика като провокирана с неправилна референция спорна култура на езиковата личност. Когато тя е политически институализирана, обидата и агресията ескалират.

Недопустима е езикова агресия и интолерантност както като модус по принцип, така и като когнитивен модус. Още по-недопустимо е това и като номинация, и като квалификация. Властта на езика обаче може да снижи тази агресия с грешки в езиковите употреби при експликацията на адресанта на нестабилно като езикова референция езиково съзнание:

... Откъде-накъде ще ни поучават и назидават изкукали бабички, сбърканици и оядени чиновници?... (pik.bg, 3 юли 2019);

Властта на езика изисква и налага във всички случаи. Ние не може да припознаваме хегемонията на *–ме*. Аналогията и остатъчните рефлексии на националното езиково съзнание от времето на отворената сричка означават връщане на езика към отминал етап на развитие – синтетизма; означава обратна интенция. Няма логика като прогрес тази обратна посока – това е отрицателен вектор.

Какво бихме посочили като основание за отнасяне на такъв компромис например по отношение на хармонията в езика като мелодика, както и за езиковата икономия също така? Как хем сме в съзнание за принципа на езикова икономия, хем сме за удължената глаголна флексия? Освен това нали точно единството на диахрония и синхрония като ресурсно сечение – взаимодействие, би попретило на фонетичните закони и тяхната диахрония? Фониката е част от органичната езикова ресурсност и не може да няма своите си диалектически парадигми. Няма бъдеще подход на изследване, при който се смесват лековато логични и алогични фрагменти, история и перспектива с обратен знак. Интенция, ретенция и претенция като амалгама, която стресира езиковото съзнание до обида и агресия.

Преди това може да се анализира определена нормативна употреба и отклонението от нея като непреодолима промяна на смисъла или пък негова недостатъчност. Т.е. ролята на книжовната норма не е претенция, а постигнато състояние на култура на владеее и ползване на езика, която сама по себе си

има цивилизационен ефект. Когато изразяваме тези позиции за усвояването на езиковата норма, ние не сме самоцелни ли пък последователни по принцип. Нашата задача е да се провеждат непрестанно анализи на състоянието на езиковата реалност в една или друга социална проекция на нейната речева референция, за да се проследят ползата или вредата, или пък минимизираното „поражение“ от разколебаната нормативна езикова култура. Особено показателна е картината на езиковата употреба в медийния дискурс, която настоява на нормата и изисква когнитивен ангажимент по компетентност в името на езика и неговото бъдеще. Това е езикът на „четвъртата“ власт за властта на езика. Принципът на огледалото като колективна рефлексия е изразената национална идентичност с ценностен ресурс, която споделя своята неудовлетвореност от културата на езиковата личност да носи когнитивно съответно съзнание за властта на езика:

„Търсиме сервитюрка“ – пише на табелка в един град, в който има много диалектни особености, но не и точно този, ме-кането в края на 1 л. мн. ч. Питам собственика защо го е написал така. „Ами ..., аз не говоря така, ама слушам по телевизията, че говорят така и си мислех, че това е правилното, щом политиците го казват“. Не са само политиците. „Не можем ...“ – казва една политоложка в сутрешен блок – „Искаме, но не можем ...“ ...Описваме дъното, гледано отдолу. Само така имаме шанс един ден да се придвижим нагоре към нулевия етаж по-горе. (Mediapool.bg, 03.06.2018, Дъното отдолу – Веселина Седларска, Редута);

Вместо да бичи рок в парка, ние седиме и гледаме (ПИК, 01.05.2020 г.);

Нисък лексикален ресурс и вулгаризиран код на арогантност се представя в последния пример, който за съжаление е регистър на публична личност. Това е отстъп от власт.

Съвременният комуникативен паспорт на информирания гражданин в отвореното общество превръща езика и в модулатор на вербалното пространство. Това е аналог на национална речева култура и национален риторичен идеал. Затова авторитетът на медийния дискурс поставя журналистите в елита – ценностен и рефлексивен, който изгражда стандарти в демократичното общество, един от които е високата култура на общуване. Индексът на тази култура е езикът, разбира се. Високата култура на общуване обаче изисква, освен култура на езика, и култура на мисленето, за да се владее изкуството на разбирането.

Модусът е този феномен, който „разпознава“ субектите, като по този начин името се категоризира като известно, определено от модуса на субекта на езика, и неизвестно, неопределено от този модус. Задачата е да се създаде алгоритъм за езиковото съзнание, който да подпомага мисълта и разбирането. На тази основа граматиката няма да препятства езиковото съзнание, а ще подпомага езиковата личност в изграждането и постигането на функционална езикова грамотност. От друга страна, с този алгоритъм на мислене и разбира-

не ще се усъвършенства комуникативната култура и ще се постигне висок комуникативен код в българското общество. По този въпрос не може да се прави компромис с дублетност или пък честотност на употребите. Това е проблем на структурата на мисълта като модел на комуникативната единица. Няма как да посягаме на основна единица от езиковата структура, защото това би било недопустимо посегателство върху езиковото мислене и езиковото съзнание съответно. Опитите или намеренията да се отхвърли определителният член, и то пълният, са обречени. Няма как да се разруши валентната природа на семантиката. Не е възможно да се руши тази част от субектно-предикатната структура като матрица на мисленето и формула на изречението. Не може да се отнема каквото и да е от предикацията като философска формула на комуникацията, защото това означава, че рушим комуникативната единица.

Грешките при употребата на вариативните морфемии за членуване на имената от м.р., ед. ч. се дължат в немалка част от случаите и на позицията на името в изреченската структура, в конструкцията. Класическото съполагане субект – предикат (подлог – сказуемо) като позиция е по аналогия метаезиковост, която поставя езиковото съзнание в режим на аналогия или инерционност, а това подвежда като формалност, по формален критерий и се стига до грешка при членуването. Този факт доказва тезата ни за синтактичния когнитивен код, в който се съполагат позицията, контактът и дистанцията като негови компоненти. Този оперативен механизъм на когнитивния синтаксис е технологично по-правдоподобен за формиране на езиково съзнание с висока култура на комуникативната компетентност.

Не е случайно, че категорията словоред има две значения – прав и обратен. Важно е да се отбележи, че и двете значения се отнасят за разполагането на главните части – подлог и сказуемо (субект и предикат). Трябва да се обърне внимание, че разместването, инверсирането на субекта и предиката не води до промяна в контакта, защото това произтича в структурата на изречението, където частите са главни, а зависимостта на едната от тях от другата в дефинирането им е по отношение на граматикализацията на контакта съгласуване по лице, число (понякога и род):

*Обвиняват в убийство **мъжът**, който ... (Блиц, 18 юли 2018);*

*Преди броени минути **лифта** тръгна отново, предаде БНТ. (Блиц, 5 август 2018);*

*От тогава се издирваше и **сина** му. (Блиц, 28 януари 2019);*

*Искрен Веселинов: Не мисля, че се прави опит да бъде сплашен **президента**. (Faktor.bg, 29.01.2020);*

*Нова форма на интернет изнудване – на мъшката са **малкия** и **среден** бизнес (Faktor.bg, 17 юли 2018);*

*Спешно трябва да се актуализира **Закона** за българите в чужбина (Faktor.bg, заглавие, 28.01.2019).*

Тези примери илюстрират незнанието на същността на категорията определена и проблематичността, когато трябва да се спазва книжовната норма за членуването на имената. Невладеенето на езиковата норма и разколебаното по тази причина езиково съзнание варира по формални критерии по различен начин в едни и същи позиции например. Няма обяснение защо е „**мъжът**“, но е „**лифта**“, след като него го *обвиняват*, пък той *тръгна*, като позиционирането им е съответно на правия словоред. Обаче:

Акад. Светлин Русев: **Ужасът**, който сътвори съвременният свят, го дължим на великите сили. (Epicenter.bg, 26.05.2018),

но

„**Изпита** ще може да започне на 21.05.2018 10.00“, пише на страницата на МОН (Дир. Бг, 23.05.2018, 01:19);

Няма го **корабът**, който трябва да върне боклуците от Варна в Италия (FROGNEWS, 11.02.2020 г.);

„Вижте **надписът** колко е пророчески, земен, обикновен....“ (Epicenter.bg, 26.05.2018).

Илюстративните употреби по категоричен начин потвърждават тезата ни за неовладяната от езиковото съзнание норма, заради което езиковата личност няма култура да членува имената в съответствие с нормата. Този сблъсък между формалните показатели – позиция, след предлог, кратка местоименна форма (удвояване на допълнение), и когнитивния модус има за резултат абсолютната вариативност и безпринципност на употребите на практика до границата на смисловия дефицит, който може да стигне и до когнитивния абсурд.

На Петдесетница се празнува **рождения** ден на Христовата църква. (Epicenter.bg, заглавие – 27.05.2018, 09:58);

Трябва да отбележим, че това е може би **първия** опит за по-съдържателна и смислена литературна дискусия (Epicenter.bg, Иван Гранитски: Бесовете на нравственото разрушение, 11 юни 2018);

В **университетът** идват деца, за които ... (Epicenter.bg, 2 юли 2018, 08:22);

В учебната програма ще бъде включено изучаването на, както и името и **адреса** на училището. (Epicenter.bg, 24 август 2018);

... ще бъде ли фатална за мира в управлението войната между министърът на туризма **Николина Ангелкова** и вицепремиера **Валери Симеонов**. (ПИК, 12 юни 2018)

Не се притеснявам да не падне **кабинета**. (ПИК, 12 юни 2018);

Предмет на проверката **са начина** на осъществяване ... (ПИК, 20 август 2018);

За поста се кандидатираха **досегашния** лидер на партията **Божидар Лкарски** и **лидерът** на столичната организация д-р **Антон Койчев**, ... (Epicenter.bg, 7 юли 2018, 20:42);

По думите на очевидецът кола е излетяла от пътя до село Осиковица. **На място** има полиция и линейка. (БЛИЦ, 8 юли 2018);

Срещата е между вицепремиерът и министър на външните работи Ека-
терина Захариева, министърът на здравеопазването Кирил Ананиев, минис-
търът на външните работи Младен Маринов, финансовия министър Вла-
дислав Горанов и главният секретар на МВР главен комисар Ивайло Иванов.
(Епицентър, Борисов след спешната среща заради коронавируса, 1 февр.,
14:23);

Главния секретар на парламента Стефана Караславова обясни, че ...
(Епицентър, 9 юли 2018);

... , била ли е уплашена **зам.-министъра** за бъдещето на фирмата, на коя-
то тя ... (Епицентър, 9 юли 2018);

... – **бащата** му е бил партиен секретар на ... (ПИК, 16 септември 2019)

И понеже няма как **да го** изцапат с мръсните си ръце три години се зани-
маваха със **съпруга** му... (FROGNEWS, 29.01.2020);

Осъдиха **съпруга** на Сlobодан Милошевич на 1 година затвор (Faktor.bg,
27 юни 2018).

Последните два примера са извън когнитивната компетентност и анулират
смисъла на изречението, което е нулева информативност. Т.е. налице е **медий-
на аномалия**, силогизъм. В тях става въпрос за нечленуване на име от женски
род – **съпруга** – което през омонимията с членуваната с кратък член форма на
името от м.р. **съпруг**-а води до недопустимото и алогично **съпруг** на Сlobодан
Милошевич и той да има съпруг, например (като когнитивен анонс). Ето това е
медийната аномалия или просто информативна некомпетентност.

Този парадокс на информативната некомпетентност, който създава медий-
ната аномалия и унищожава когнитивния код и когнитивната интеграция, се
проявява и в следните примери:

Херо Мустафа цитира „**Родната реч**“ на Иван Вазов по повод 170 години
отрождението на твореца ... **Тя изрецитира** ... (epicenter.bg, 12.04.2020 г.),

където членуването на поставено в кавички заглавие на творба е културен
дефицит, ако не и по-силна квалификация на когнитивния недостиг, следствие
точно от силата на езиковата норма, проявена спрямо некомпетентната за нея
езикова личност. Тези случаи потвърждават по непреодолимо категоричен
начин актуалността на темата на нашето изследване. Не е възможно, когато
става въпрос за езикови норми, чиято приложимост се разполага в структури-
рането на езика като модел на осигуряване на функционалността на мисълта
и на съзнанието, да се стигне до вариативност или до толерантност, която
времето и честотата на употреба да валидират в норма.

Когнитивната компетентност също е феноменът, който солидарно осигуря-
ва авторитета на съзнанието и не може да прави компромис със смисъла като
функция на когнитивния модус и нормата ведно:

Кирил Ананиев и **Даниел Вълчев** обявяват как ще работят детските градини, те ще бъдат обявени от здравният министър Кирил Ананиев и министърът на образованието Красимир Вълчев по време на пресконференция днес (FROGNEWS, 19.05.2020 г.);

Руска делегация се среща с групата за приятелство с Русия в парламента – снимка на министър **Красимир Вълчев** с текст под нея „Съпредседателят на групата за приятелство България – Русия в Народното събрание **Красимир Вълчев**“ и това е и първото изречение от текста ... /ГЕРБ/(24 часа, 04.03.2020 г., 13:05);

Оказа се, че тя не може да съгласува дори **частите на речта като подлог, сказуемо и допълнение**, които при нея не съвпадаха нито по род, нито по число (ПИК, 14.05.2019: „Абе, тая Йончева била много куха лейка...“ Пред нея Цветанов е древногръцки мислител...Автор: Ива Николова).

Философията на езика и балансът на тази философия с когнитивната интеграция, както и взаимовръзката между когнитивен код и информативна стойност на медийния дискурс превръщат в парадокс и медийна аномалия определени употреби на дисонанса. Може да се каже, че в някои случаи парадоксът е на границата на културния „хумор на езика“:

Световно светило във вирусологията: ... (ПИК, 24.03.2020 г.)

Критиката на нечия езикова култура сама по себе си изразява недостиг на езикова култура и в този порочен кръг смисълът е непостижим. Безсилието му стига до ирония, или **медийна езикова гротеска**:

Деца и юношите са най-големите почитатели на най-популярната игра и **слушат под луна** всичко, което чуват от екрана. ... Но той допуска езикови грешки, които малко или много дразнят. Още повече, че те излизат от устата на човек, който има не само добра физическа, но и **умствена визия**. ... Йордан Господинов е родом от Източна България, където глаголите **от сорта** на „говорим“ и „работим“ се употребяват правилно. За разлика от София и Западна България, където въпросните думи неправилно се изговарят „говоримЕ“, „работимЕ“. ... Дума като **излезНа** липсва в българския правописен речник.“ (Блиц, 16.07.2019).

Тези експликации от медийния дискурс са емблематични за нашето изследване и с особена сила налагат тезата ни за необходимостта да се наблюдава езикът на медиите. Тези наблюдения изискват, първо, последователност, второ, интердисциплинарен анализ и, трето – непременно научноизследователска експертиза както с реконструктивен характер, така в още по-голяма степен с прогностичен ангажимент. Съхраняването, обогатяването и обновяването на езика е неизбежна и феноменална среща на езикови процеси с различен вектор и от различно категориално естество.

Не е маловажно, че синтактичният когнитивен код може да оптимизира пътя за постигане на необратима функционална грамотност след едно гарантирано на практика качествено обучение по български език култура на писане

и говорене с разбиране при овладяна норма, в това число и като философия на когнитията.

Девет министри от кабинета Борисов – 3 подадоха оставка. (15 януари 2020, Frognews.bg).

Когнитивната интеграция на продуцента на езиковата употреба, ако владее нормата, ще каже, че това е поредният, *девети* като поредица от оставки министър, който извършва този акт, а не количеството като новина – *девет*, наведнъж, едновременно, общо в момента. Тази грешка на езиковата употреба, която пренарежда семите в значението на числителното име като категориална употреба, прави невалиден когнитивния модус на адресанта и съответно не обслужва когнитивната потребност на адресата. С други думи, информативността е унищожена, медийната стойност е нулева. Езикът тържествува над речта в безсмислицата или парадокса. Няма компромис и не е възможна демократизация на рецепцията или на перцепцията.

6 кандидатстват за генерален директор на БНП (Сега, 28 май 2019);

Двама яки бодигарда пазят ... (ПИК);

Дано да се поздравим с осем евродепутата... (FROGNEWS, 31.05.2019).

Така и нормата за употреба на бройната форма на имената от м.р. за лица, както и мъжколичните форми на бройните числителни имена също са превенция или – обратно – унищожаване на когнитивния код и на информативната стойност при неправилна езикова употреба:

100 члена на комисии и полицаи измряха от изтощение на изборите в Индонезия (24 април 2019, 22:40);

Сегашните трима директора ще бъдат освободени поетапно... (Сега, 09.04.2020 г.);

2700 артефакти от колекцията ... (Епицентър, 07.02.2020 г.)

Езикови грешки, които показват когнитивен дефицит и непознаване на лексикалната семантика, водят до изкривяване на смисъла:

Огнен ад, причинен от хвърлена цигара, се състоя в столичния квартал „Света Троица“. (24 юли 2019, 16:43);

Ситуацията не предполага „червен картон“ за Горанов (ПИК, 18.05.2020 г.).

Тук едва ли става въпрос за непознаване на семантиката. По-скоро е на лице или бързане, или неосигурена с когнитивна интеграция и коректност хиперстарателност, която с натрупването на представките и неуспешното търсене на излишна претенция се превръща в грешка. Тази езикова грешка отменя встрани значението на предиката, което е достатъчно определящо да измени до невалидност смисъла на изречението.

Т.е. престараването и несигурната когнития като предварителна подготовка на езиковата личност се превръщат в жертва на законите на езика. Властта на езика отнема властта на словото и така на практика изчезва властта на медията. „Четвъртата“ власт е денонсирана от езика. Аксиоматичният и акси-

ологичен „диктат“ на езика и неговите закони като философия на мисленето и функционалност на съзнанието е суверенът на словото и оттам и суверен на неговата сила, която всъщност осигурява парадигмата на властите и ги поддържа дори.

Затова *свикна* прави невалидно като информативност и в най-минимизиран вариант медийното остойностяване на:

Президентът свикна КСНС за мерки срещу корупцията по високите етажи на властта (Медианул, 3 април 2019);

Тавтологията като сблъсък на нисък когнитивен код, „загубен“ на срещата на чужда дума и изконна лексема, проявява езиковата взискателност по отношение на лексикална семантика и стил:

*Можело да се даде **опция** на общинските съвети **възможността** с един час да удължат или намалят ... (Блиц, 13 юни 2018);*

*Днес въздушната маса **ще се задържи неустойчива**. (Блиц, Няма оправа: И днес в половин България ще е страшно, 07:15, 30 юни 2018);*

*..., който **ще се гледа на есен**. (Блиц, 13 юни 2018);*

*..., че **сте бил** жертва на ... (Блиц, 15 юни 2018);*

***Иде** извънредна среща в Министерския съвет (Блиц, 7 януари 2019, заглавие, 18:04)*

*По **продължението** на р. Марица (БТВ, късните новини 23.30, 4 февруари 2020, репортаж);*

Неправилното разполагане на лексеми и словосъчетания пречи на смисъла като информативна задача на медията:

*Министърът на отбраната Красимир Каракачанов **ще нагradi** и 10-те най-добри спортисти на Министерството на отбраната, военните спортни **клуба**, ... (24 часа, 17 декември 2019);*

Непремереният експликат на когнитивния модус личи в:

***Ще има ли война най-сетне?** (24 часа, заглавие, 7 януари 2020);*

*... **заразителна** болест ... (Канал 3, пряко предаване от Парламента на гласуването на Закона за извънредното положение; Александрова, председател на Правната комисия на 44-то НС; 20.03.2020)*

*Заседанието започна с леко **ескалиране на спокойствието** в залата. (ПИК, 7 юни 2019);*

*Елена Йончева **си самопризна**: ... (ПИК, 18 юли 2018);*

***Действията** на Гешеv изглеждат изненадващи, но очевидно са замислени отдавна и съгласувани с когото трябва. Освен това **звучат** някак ултимативно. (FROGNEWS, 27 януари 2020).*

Властта на езика се разполага не само по отношение на лексикална семантика и граматическа характеристика като неуспешна референция на когнитивната интеграция и на когнитивния модус, но и в не по-малка степен в случаи, когато тези дефицити се отнасят до комбинаториката като комплекс от позиция и графика ведно.

Борисов разпреди важна проверка на двама министри (Блиц, 29 май 2019);

Борисов: Щом **махат** всички, а не ни псуват, социологията е добра (Mediapool, 16 февруари 2020, 12:06, заглавие)

„Чухте ли, какво каза Цветанов? (Афера, 01.06.2019);

Моля, да не ме задържате под стража (Епицентър, 04.03.2020 г.)

Пита, дали има ли нужда от подобно предаване (Faktor, 16.04.2020 г.);

Да дариш* е глагол, който спасява (OFFNews, 26.11.2019 г.);

Снеха обвинения на турски писателки за тероризъм, **преведени и на български език** (Faktor, 14.02.2020 г.);

Кандидат-студентският изпит по български език е върху мисъл на Камю: Човекът е единственото създание, което отказва да бъде*, каквото е“ (Сега, 08 юни 2019);

Тази година всяко от отличените училища чества **знаменателна** за развитието на просветното дело **годишнини**. (24 часа, 22.05.2020г.).

Дали Борисов е разпоредил да бъдат проверени двама министри, или Борисов е разпоредил на двама министри да направят определена проверка, е въпрос на затруднена рецепция и съответно обслужена когнитивна потребност от страна на адресата, реципиента. Този информативен разколебан заради неправилно позициониране код е следствие от недостатъчно прецизиране на семантичните контакти между отделните лексеми в позициите.

По същата причина не е напълно и изведнъж ясно „**махат всички**“ обратен словоред, при който **махат** е поздрав, ли е, или **махат** е отстранявам всички. Т.е. **всички** може да е подлог в постпозиция, но може да е допълнение и от това зависи информативната стойност и когнитивната култура.

Езиковото съзнание с неговата когнитивно-евристична нагласа и в двете посоки – екстра- и интро-, противостои, когато нещо е механика и формализъм. Принципът на инерцията и повторемостта, цикличността дори смущава езиковото съзнание, защото то ползва и разпознава модели.

Запетаята пред **каквото е** не само че не е поставена в съответствие с мисълта като референция на когнитивната интеграция на езиковото съзнание, но и руши когнитивния код и когнитивната креативност (вж. Официален ... 2012). Не може да се разкъсва предикатната връзка при копулата на екзистенцията.

Иначе грешката при правопис на сложни думи е отдавна известна, за съжаление, и отдавна обяснена (**кандидат-студентският**).

Не по-малко категорично се представя зависимостта между властта на езика като употреба и езика на „четвъртата“ власт като информативна сила в словоредните грешки – илюстрация за силата на нормата в граматиката. Показателен пример е изречението „БСП излиза от дневния ред на проблемите на страната“ на Тома Биков (Панорама, БНТ, 12.06.2020; Фактор. бг, 12.06.2020). Словоредът и семантичните връзки между думите в така представените им позиции може да са амбивалентни като смисъл и внушение, т.е. като политика

през словото и властта на езика. Изглежда, когнитивно правдоподобното като модус от страна на Тома Биков е, че проблемите на страната излизат от дневния ред на БСП. А може и дневният ред на проблемите да излиза от модуса на БСП. Тази вариативност подлага на съмнение когнитивната интеграция на Биков и даже е допустимо, че самият Биков излиза от определен дневен ред или определен дневен ред излиза от модуса на Биков. Във всички случаи подобна вариативност, която прилича на еквилибристика, доказва недвусмислено властта на езика – като сила, като изначална позиция, като доминанта и аксиома по принцип. Тя може да се делегира на словото и в словото единствено през езиковото съзнание като потенция да вербализира в употребата езика като слово. Словото обаче се обезсилва, ако не са налице езиковите закони като рефериращи норми. Нормативната езикова употреба транслира властта като сила на словото и така от властта на езика е налице власт въобще – закон. Законът транслира власт – политика. Политиката е старт на властта на езика и словото. „Четвъртата“ власт е медиаторът, който именно затова трябва да се изследва. Първо – за да се гарантира властта на езика, и второ – за да се реализира наистина тази власт. Перспективата като вектор валидира обновяването на езика, но то е възможно по пътя на когнитивната перспектива, за която своеобразен източник и гаранция ведно е и медийният дискурс. Науката обаче може да постигне това, като приложи методологическата рамка на интердисциплинарния срез и анализира и прогнозира развойните езикови процеси – лексикализация, граматикализация, реконструкция и прогностика.

Заклучение

Властта на езика изисква компетентност. Езиковото съзнание е ресурс на езиковата личност. Културата за езика означава владееене на нормата и отговорна употреба съобразно това. Кооперативността на лингвистиката не трябва да насочва вектора в обратна, ще рече, отрицателна посока. Кооперативността на лингвистиката е по посока на съхранение на езика, част от което е и добросъвестно отношение към нормата. Когато нормата изразява структурно-системни отношения, подлагането ѝ на рушене и социология е негативно отношение към езика. Лингвистиката трябва да отговаря на въпроса защо?, а не да спира до въпросите как?, какво?

Езикът на „четвъртата власт“ не бива да създава мита за снижаване на книжовната норма, защото неориториката на „четвъртата власт“ има немаловажното призвание да придава публичност на политиката като концепт на властта и ценност на демократичното ни общество. Затова естествено медиата е трибуна с най-силна обществена акустика по въпросите на проблемите в образованието, един от които е обучението по български език и езиковата грамотност на учениците, т.е. на обществото, на нацията ни. Културоформираният феномен на авторитета на медийния дискурс би бил саморазрушен,

ако езикът му е ненормативен. Парадокс тук не може да се допуска. Обратно. Трябва да се осигури комуникативен континуум по този проблем – структуроопределящ и в двете комуникативни ситуации. Стратегията на информационния обмен трябва да обедини аудиторията и да се служи добросъвестно на словото и на способността на езика да моделира – все едно, езиково съзнание, езикова личност, езикова култура, културни традиции.

Властта на езика задължава. За журналистическия ценностен и рефлексивен елит задължението е отговорност за нормативност – правоговорна и правописна; лексикална, граматична и стилистична, защото този журналистически елит не е „раздорно и разнебитено племе“. Това е власт, която съучаства в изграждането на езиковите личности като национален капитал и като израз и пазител на държавност.

„Състоянието на българската журналистика“ тревожи В. Седларска в „Дъното отдолу“, което я притеснява: „един сайт да ме **ПИК-не**, както той обича да прави.“ (Медианул, Дъното отдолу, В. Седларска, 3 юни 2018 г.). Вътреизреченският континуум и когнитивната интеграция са такава смислова концентрация, която превръща информативно-комуникативните валенции на словото на Седларска в тази му експликативна миниатюра в научноизследователска задача на лингвистиката. Властта на езика и езикът на „четвъртата власт“ могат да се превърнат ресурс за придвижване по-напред и по-нагоре от 111-то място на българския медиен дискурс като свобода на словото. Защото не може да се отрече, че властта на езика придава свобода на словото по силата на „усвоена“ наистина власт, за да е налице етимонът „четвърта“. Класацията денонсира словото и отнема властта. Това обаче не е просто социален феномен, за който науката няма ангажимент. Напротив, точно това е тревога за състоянието на езика, но не като власт, защото тя е аксиома, а като ценностно осигурен и стабилен когнитивен код на нацията. Точно този код е прототипът на националната идентичност, сама по себе си духовен еквивалент на национална сигурност и държавен суверенитет.

Затова Диян Божидаров пише във в. Сега, че „**запетаята и пълният член са по-страшни от пандемия**“. Запетаята е метаязикът на мисълта като единица смисъл и на информацията в нейната комуникативна себестойност в писмената ѝ форма естествено. Пълният член пък е експликативна форма на когнитивно основополагащия елемент на тази мисъл.

За лингвистиката задължението е мониторинг на състоянието на езика в комуникативната мрежа на медийния дискурс и партньорство в името на езика и за бъдещето на езика като феномен на нацията и държавността.

Т.е. част от комуникативната мрежа на вербалното пространство е и този мониторинг като метакомуникация между лингвистиката и медийния дискурс. И ако медийният дискурс е неориторика, то мониторингът е метариторика.

Наблюденията дават основание да се направи изводът, че езикът е власт, заради която езиковото съзнание модерира субекта на езика в личност, чиято

социална когнция превръща нейния код в национална идентичност. Езиковото съзнание представя едновременно както силата на езика и неговите вътрешни закони като философия на експликацията на мисълта, така и правото на тази негова сила да се реферира като власт през употребата – сама по себе си като експликация и като вербализация – в словото. Словото транслира власт. Тази власт е феноменът, прототипът на количествено броимата нейна парадигма, чиято „поанта“ е медията – език, дискурс, комуникация въобще. Етимонът на „четвъртата власт“ валидира нейното значение за властта въобще – в която и да е нейна презентация като референция на властта на словото.

Медийният дискурс на Диян Божидаров, прибавен към „*Дъното отдолу*“ на Веселина Седларска, е „времеубежище“ (Г. Господинов, „Времеубежище“) на българския език, в което науката за езика и медията като социокултурен институт са изправени пред властта на езика за правото да се делегира „четвъртата власт“ като условие и при условие за защитата, съхраняването и обогатяването на българския език в името на неговото бъдеще като конституиран и конституиращ нацията и държавата концепт.

БЕЛЕЖКИ

Дъното отдолу, Медиапул, 3 юни 2018, Веселина Седларска.

Запестаята и пълният член са по-страшни от пандемия ..., Диян Божидаров, в. Сега, 23 май 2020 г.

Bgsnipер, заглавие, 5 декември 2019

Блиц, заглавие, 29 юли 2018

В. „Сега“

Господинов, Г. „Времеубежище“

Епицентър, 19 октомври 2018

Клуб Z, 4 .01.2018

Mediapool.bg, 03.06.2018, Дъното отдолу – Веселина Седларска, Редута

OFFNews, интервю с Теодора Димова, 13 ноември 2019

ПИК, 14.05.2019:

31 юли 2019, Планинар.org

FROGNEWS, 20.10.2018

БИБЛИОГРАФИЯ

Александрова 2012: Александрова, Д., Тенденции в политическата реторика на българския преход – В: Реторика и комуникации / A Peer Scientific Journal, бр. 3, 2012 г.

Буров 2012: Буров, Ст. Две норми на българската устна книжовна реч // Електронно списание LiterNet, 07.11.2012, № 11 (156). Available from: <https://litenet.bg/publish28/stoian-burov/dve-normi.htm>

Велева 1995: Велева, М. За несъщинската разговорност на вестникарските заглавия – В: Съпоставително езикознание, кн. 1, 1995, 47–55.

Виденев 2003: Виденев, М. По въпроса за „масовата грешка“ в речта на съвременната българска интелигенция. // Електронно списание LiterNet, 13.06.2003, № 6 (43). Available from: <https://litenet.bg/publish3/mvidenov/masovata.htm>

Добрева 2009: Добрева, Е. Толерантност, нетолерантност и нулева толерантност в съвременния български печат: критически лингвосомиотичен анализ. Велико Търново: Фабер, 2009.

- Добросклонска 2000: Добросклонская, Т. Г. Теория и методы медиалингвистики. Москва. МГУ. 2000.
- Ефтимова 2016: Ефтимова, А. Двойственият език в медиите: езика на политическата коректност vs езика на омразата. София: Просвета, 2016 – 335 с. ISBN 978-954-01-3271-6.
- Ефтимова 2020: Ефтимова, А. Масовите отклонения от книжовноезиковите норми в медиите – грешки или нови норми. Медии и език. Електронно списание за научни изследвания по медиен език. 26.01.2020. Бр. 7. ISSN 2535-0587.
- Костомаров 2015: Костомаров, В. Г. Язык текущего момента: понятие правильности: Златоуст. Санкт-Петербург. 2015. ISBN 978-5-86547-835-5.
- Ницолова 1999: Ницолова, Р. Основни тенденции в развитието на българския печат след 1989 г. – В: Медиите и езикът. София: ЕТО, 1999, 114–121.
- Реторика ... 2017: Реторика във времето. Съст. Александрова, Д. БАР. Изд. Експрес. Гб. 2017.
- Рикъор 1996: Рикер, П. Торжество языка над насилем. Герменевтический подход к философии права // Вопросы философии, 1996. № 4.с. 32 – 34.
- Сталянова 2020: Сталянова, Н. Речта на съвременното българско общество, Издателство „Парадигма“, София, 2020.
- Сталянова, Миланов 2012: Сталянова, Н., В. Миланов, Езикови портрети на български политики, част 1, УИ „Климент Охридски“, 2012.
- Хабекирова 2016: Хабекирова, З. С. Характерные особенности языка массовой коммуникации. „Вестник АГУ“. Вып. 2. (177). 2016. с. 78 – 82; 80 -81.
- Хамидова 2018: Хамидова, А. Х. Медиалингвистика: новая парадигма в изучении языка СМИ. Вестник МГЛУ. Гуманитарные науки. Вып. 1 (789) / 2018. с. 294; 298.
- Хумболт 1985: Гумбольдт, В. фон. Язык и философия культуры. М.: Прогресс, 1985.
- Чернявска 2015: Чернявская, В. Е. Медиальность: опыт осмысления формирующейся парадигмы в лингвистике. Журнал „Медиалингвистика“. 2015. № 1 (6).
- Corner 1998: Corner, J. The Scope of Media Linguistics, BAAL Newsletter, 1998.
- Corner 1995: Corner, J. Documentary television: the scope for media linguistics. In AILA Review, 1995, p.62.

Проф. дфн Мариана Георгиева
 БАН, Институт за български език „Проф. Л. Андрейчин“
 София, 1113
 бул. „Шипченски проход“ 52, блок 17
 ✉ mv.georgieva7@gmail.com

Prof. Mariana Georgieva, D Habil
 Institute for Bulgarian Language,
 Bulgarian Academy of Sciences
 Shipchenski prohod Blvd. 52, block 17 p.80 p.154,
 113 Sofia, Bulgaria
 ✉ m.georgieva@iblb.bas.bg
 ✉ mv.georgieva7@gmail.com

ОТНОСНО ПРОБЛЕМА ЗА КЛАСИФИКАЦИЯТА НА СЕМИТСКИТЕ ЕЗИЦИ

ВИКТОР ТОДОРОВ

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

ON THE PROBLEM OF THE CLASSIFICATION OF SEMITIC LANGUAGES

Повод за написването на тази статия е модернизирването на класификацията на семитските езици, което изцяло отхвърля наличието на общност, определяема като „южносемитски езици“. Основен довод за тази радикална промяна спрямо традиционното разбиране е тезата, че класическият етиопски език (геез) и съвременните семитски езици в Етиопия и Южна Арабия притежават имперфектив от акадски тип, какъвто в древния южноарабски език няма. Но може ли това становище да се смята за безспорно и дава ли то нужните основания за подобно преосмисляне?

Ключови думи: афроазиатско езикознание, семитски езици

The impetus for the writing of this article is the modernization of the classification of Semitic languages, which entirely rejects the existence of a grouping that could be defined as „South Semitic languages.“ The main reason for this radical change with respect to traditional understandings is the argument that the classical Ethiopian language (Geez) and the modern Semitic languages in Ethiopia and South Arabia have an imperfective of the Accadian type, which did not exist in Old South Arabian (Sayhadic). But can this position be considered as beyond dispute and does it provide the necessary foundations for such a radical rethinking of the family of Semitic languages?

Key words: Afro-asiatic linguistics, Semitic languages

Въпросът за класификацията на семитските езици, който се смяташе за решен, в последно време доби нова актуалност. Повод за това дават поредица

публикации на Хецрон (1974, 1975, 1976), в които той критикува традиционната класификация, предложена от Ньолдеке (1899) и Брокелман (1908–1913), съгласно която основното деление на семитските езици е на източни (асиро-вавилонски) и западни, като втората група се подразделя на северозападни (ханаански, арамейски езици) и южни или югозападни (арабски, южноарабски, семитски езици на Етиопия). Хецрон отрича отнасянето на арабския език към южните семитски езици и го определя като централносемитски в обща подгрупа с ханаанските в противовес на принадлежащия към същата централна група арамейския език.

Актуален или остарял е терминът „южносемитски езици“?

Класификацията на Хецрон бива подложена на различни видове критика (за което ще стане дума по-долу), но тя дава стимул да се отиде още по-далеч и да се отрече изцяло наличието на обща южносемитска група. Това прави Порхомовски (1997), в подобен дух пишат Хюнергард (2005) и Рубин (2008); определят се три разклонения на западния клон: централносемитски езици, семитски езици на Етиопия и съвременни семитски езици на Южна Арабия. Тази класификация се приема за авторитетна и се привежда широко напоследък (Бомхард 2014, Сушард 2016, ал-Джаллад 2018 и др.).

Ала идеята, че съвременните семитски езици в Южна Арабия, както и семитските езици в Етиопия не произлизат от древния южноарабски език, а са директно наследени от общия западносемитски праезик, предполага някакви междинни етапи на развитие; не може езици, говорени след Христа, да произхождат направо от език, който хипотетично се ситиуира към края на III и началото на II хилядолетие пр. Хр. И наистина, Хюнергард (2005) говори за праетиопски и пра-съвременен южноарабски. Но ние не разполагаме с писмени свидетелства за тези езици.

Носителите на съвременните семитски езици в Южна Арабия са наследници на древните обитатели на същия регион. Няма сведения за някакви значими преселения на неарабско семитско население в тази посока след упадъка на южноарабската култура, които да променят коренно тази езикова ситуация. Що се отнася до Етиопия, то в литературата по въпроса се посочва, че най-древните писмени паметници (не по-късно от V в. пр. Хр.) са на диалект, близък до сабейския диалект на южноарабския език (Бауер 1966:14). Разбира се, това не означава, че произходът на семитските езици в Етиопия трябва да се свързва единствено със сабейския диалект. Напълно възможно е в тяхната основа да са залегнали говори на преселници от Арабския полуостров от различни, в това число и по-стари периоди. В този смисъл доколко може да се говори за единен праетиопски език е доста спорно. Показателен е фактът, че съвременният амхарски език демонстрира черти, които го свързват с писмено засвидетелстваните древни диалекти на Южна Арабия и които геез не прите-

жава: в него е запазен (макар и само във винителен падеж), така характерният за определените имена в южноарабски суфикс $-(a)n$ ($< *-\bar{a}n$), както и глаголно-то отрицание *al* (южноараб. 'l, за разлика от геез 'ī).

Като се имат предвид тези исторически дадености, отричането на идеята за генетична връзка между семитските езици в древна и съвременна Южна Арабия и семитските езици в Етиопия изисква твърде сериозни лингвистични аргументи, които очевидно са убягнали от вниманието на класическата семитология.

Дали това е така? Основният и на практика единствен довод в полза на твърдението, че съвременните семитски езици в Южна Арабия и Етиопия не могат да бъдат поставени в една група с древния южноарабски, е че в тях е съхранен изконният, еблаитско-акадски имперфектив тип *iparras*, мн. ч. *iparrasū*, образуван от пълногласна глаголна основа, докато в древния южноарабски той е заменен от новия имперфектив *yaqtulu*, мн.ч. *yaqtulūna*, образуван от непълногласна основа. Нека коментираме това твърдение.

Съществува теория, която отрича сходството между етиопския и еблаитско-акадския имперфектив и счита етиопската форма за плод на вътрешно развитие (Бауер 1966, Коувенберг 2010). В такъв дух би могло да се разсъждава и по отношение на съвременните южноарабски семитски езици, най-често цитиран от които е езикът мехри, където съществува подобна пълногласна форма във вида *yiqōtel/yəqūtāl*. Наличието на толкова сходства, обаче, с право поражда идеята за общ прототип.

От друга страна се счита за доказано, че в южноарабския език имперфективът се е образувал по модела *yaqtulu/ yaqtulūna*. Наистина в мн. ч. тук присъства окончанието *-n*, което свидетелства за съхранено окончание *-ūn(a)*. Но трябва ли наличието на *-ūn(a)* да означава автоматично непълногласна основа *yaqtul*-? Такъв е угаритско-арабският модел, но доколко можем да считаме този модел за общовалиден?

У Хюнергард и Рубин (2011:262) като най-важно съчинение по въпроса се посочва това на Небес (1994), в което на базата на анализа на „слабите“ глаголи в южноарабски авторът достига до извода, че те са образувани по типа *yaqtulu*. Още преди Небес обстойно изследване на този тип глаголи е извършено от Бауер (1966), който изтъква, че изписванията на глаголите с втора коренна *w/y* във вида *ukn/ykwn* (от глагола *съм*), *ymt/ymwt* (от глагола *умирам*) следва и в двата случая да се тълкуват като реализации на дълга гласна (**yikūn*, **yimūt*). Това е в пълно съответствие с угаритско-арабските форми *yakūnu*, *yamūtu*. В полза на идеята за липса на пълногласна основа е и отсъствието на редупликация в имперефектива на основната порода при глаголите с еднаква втора и трета коренна съгласна. Само че тук е редно да се отбележи, че изходните форми от типа на **yikūn*, **yimūt* удовлетворяват напълно ситуацията в мехри, както и в амхарски, например (мехри *yimōt* – *умирам*, амхарски *uəqom-al* – *ставам*), т. е. вариантът *yekawwen* в геез е новообразуване, така

че този клас глаголи не представлява надежден източник на информация по интересуващия ни въпрос.

Преди да бъдат направени генерални изводи, е необходимо да бъде разгледана глаголната система в интересуващите ни езици в нейната цялост, която да включва анализ не само на първичните, а и на производните глаголи. В академическия език тяхната конфигурация е следната:

	имперфектив	перфектив-юсив
D (интензивна порода)	<i>uparras</i> ¹	<i>uparris</i>
S (каузативна порода)	<i>ušapras</i>	<i>ušapris</i>
N (възвратно-пасивна порода)	<i>ipparras</i>	<i>ipparis</i>
T (възвратно-взаимна порода)	<i>iptarras</i>	<i>iptaras</i>
D+T	<i>uptarras</i>	<i>uptarris</i>
S+T	<i>uštpras</i>	<i>uštpris</i>
T+N	<i>iptanarras</i>	<i>iptarras</i>
N+T	<i>ittanapras</i>	<i>ittapras</i>

Последните две породи са нехарактерни за семитските езици като цяло. Породата тип Т също е резултат от специфично развитие: перфективът *iptaras* тук се приравнява към глаголната форма перфект G, съществуваща единствено в академическия език. В останалите породи разграничаването на имперфектива от перфектив-юсива се извършва чрез т. нар. типова гласна (следваща втората коренна съгласна). Този принцип може да бъде посочен като основен в рамките на цялостната парадигма.

Съответстващите форми в геез са:

	имперфектив	субюнктив-юсив
D	<i>yeqēttel</i> ²	<i>yeqattel</i>
A(L) ³ (конативна порода)	<i>yeqāttel</i>	<i>yeqātel</i>
S	<i>yāqattel</i>	<i>yāqtel</i>
S+D	<i>yāqēttel</i>	<i>yāqattel</i>
S+A	<i>yāqāttel</i>	<i>yāqātel</i>
T	<i>yetqattal</i>	<i>yetqatal</i>
T+D	<i>yetqēttal</i>	<i>yetqattal</i>
T+A	<i>yetqāttal</i>	<i>yetqātal</i>
S+T	<i>yāstaqattel</i>	<i>yāstaqtel</i>
S+D+T	<i>yāstaqēttel</i>	<i>yāstaqattel</i>
S+A+T	<i>yāstaqāttel</i>	<i>yāstaqātel</i>

¹ От корен *prs* – разделям.

² От корен *qtl* – убивам.

³ В литературата по въпроса се използват и двете означения.

В тази парадигма разграничение по типови гласни отсъства изцяло. За сметка на това удвояването на втората коренна съгласна тук се явява основен принцип за разграничаване на имперфектива от субжунктив-юсива. В породите тип D, където посоченото удвояване присъства и в субжунктив-юсива, в имперфектива е използвана гласната *-ē-*. Този механизъм е очевидно плод на вторично развитие. Но повсеместното удвояване на втората коренна съгласна в имперфектива също е плод на такова развитие; то не реализира общосемитски модел.

Вторичността на имперфективните форми в геез свидетелства за това, че на един по-ранен етап формите на имперфектива и субжунктив-юсива са съвпаднали поради отпадане на външна флексия, т. е. съвсем основателно е те да бъдат предположени първоначално във вид, който съответства на арабския език, т. е. в интензива юсив **yiqattil*, имперфектив **yiqattil-u*, в каузатива юсив **yihaqtil*, имперфектив **yihaqtil-u* и т. н. Отсъствието на окончанието *-n* във формите за множествено число само по себе си не е достатъчно тези форми да бъдат изведени от академските. Много по-вероятно е то да се дължи на отпадане, както в древноеврейския език (**yiqṭulūna > yiqṭālū*).

Но това означава, че окончанието *-u* следва да е присъствало и при глаголите с проста основа; логично е изразяването на дадено значение чрез окончание да обхваща цялата глаголна парадигма. Следователно при първичния глагол могат да бъдат реконструирани форми тип юсив **yiqtul > yeqtel*, имперфектив **yiqattil-u > yeqattel*, последната от които се явява хибридна между стария имперфектив **yiqattil* и арабско-угаритската *yaqtul-u*.

В мехри се посочва следната конфигурация в породите G, D (A/L) и S (Бауер 1966):

	имперфектив	субжунктив-юсив
G	A) <i>yiqōtel</i>	A) <i>yiqtel</i>
	Б) <i>yiqṭōl</i>	Б) <i>yiqṭōl</i>
D (A/L)	<i>yiqatelen</i>	<i>yiqōṭal</i>
S	A) <i>yihāqōṭal</i>	<i>yihāqtel</i>
	Б) <i>yihāqṭōl</i>	

Формите тип А) в основната порода, които се свързват с преходния глагол, съответстват напълно на *yeqattel* и *yeqtel* в геез (с характерната замяна на удвоената съгласна с дълга предходна гласна, която е причина и за съвпадането на породите D и A/L). Не така стои въпросът, обаче, с формите тип Б), които се свързват с непреходния глагол. В случая и имперфективът, и субжунктив-юсивът се образуват от непълногласна основа, от което следва, че на преходния етап са били разграничавани чрез външна флексия, т. е. юсив

**yiqtal*, имперфектив **yiqtal-u*⁴. В каузативната порода при имперфектива тип Б) имаме разграничение по типови гласни (имперфектив *yihagtōl*, субжунктив-юсив *yihagtēl*), т. е. тук може да бъде допуснат академичният тип корелация имперфектив *uṣapras*, юсив *uṣapris*. Но подобна корелация не се потвърждава в интензивно-конативната порода. А и реално схемата в каузативния имперфектив съответства на тази в основната порода, което по-скоро свидетелства, че в дадения случай и двете форми А) и Б) са вторично образувани.

В оманския диалект на мехри се наблюдава по-нататъшно изравняване чрез смесване на интензивно-конативната и каузативната порода (Рубин 2018):

	имперфектив	субжунктив-юсив
S1	<i>yəhaqtūl</i>	<i>yəhaqtəl</i>
S2 (S+D(A/L))	<i>yaqatlən < *yihagatelen</i>	<i>yaqōtəl < *yihaqōtəl</i>

В останалите породи у Рубин се посочват следните форми:

	имперфектив	субжунктив-юсив
T1	<i>yəqtātūl</i>	<i>yəqtītāl</i>
T2	<i>yəqtātīlən</i>	<i>yəqtātōl</i>
S+T1 ⁵	<i>yəṣəqtūl</i>	<i>yəṣəqtəl</i>
S+T2	<i>yəṣəqatlən</i>	<i>yəṣəqētəl</i>

Т. е. породата S+T1 се явява конструирана по модела на S1. Що се отнася до останалите породи, то при наличието на толкова новообразувания в цялостната система всеки извод по отношение на тях би бил несигурен.

Приведените от Рубин спрежения демонстрират нееднородно образувание на формите за множествено число:

	2 л., мн. ч., м. р.	2 л., мн. ч., ж. р.
имперфектив G A)	<i>təqətləm</i>	<i>təqətlən</i>
субжунктив-юсив G A)	<i>təqtēləm</i>	<i>təqtēlən</i>
имперфектив G B)	<i>təqtīl</i>	<i>təqtōlən</i>
субжунктив-юсив G B)	<i>təqtīl</i>	<i>təqtōlən</i>
имперфектив S1	<i>thəqtīl</i>	<i>thəqtūlən</i>
субжунктив-юсив S1	<i>thəqtələm</i>	<i>thəqtələn</i>
имперфектив S2	<i>taqatlən</i>	<i>taqatlən</i>
субжунктив-юсив S2	<i>taqatləm</i>	<i>taqatlən</i>
имперфектив T1	<i>təqtātīl</i>	<i>təqtātūlən</i>

⁴ Рубин (2018) допуска на по-ранен етап разграничаване на двете форми по типова гласна. Такова разграничаване е възможно, но при всички случаи би било вторично. Противопоставянето по типова гласна в разглеждания случай е принципно нехарактерно явление.

⁵ Характерен в случая е преходът *-st-* > *-ṣ-*.

	2 л., мн. ч., м. р.	2 л., мн. ч., ж. р.
субжунктив-юсив T1	<i>taqtātīlām</i>	<i>taqtātīlān</i>
имперфектив T2	<i>taqtātīlān</i>	<i>taqtātīlān</i>
субжунктив-юсив T2	<i>taqtātīl</i>	<i>taqtātīlān</i>
имперфектив S+T1	<i>išəqīl</i>	<i>išəqītūlān</i>
субжунктив-юсив S+T1	<i>išaqtālām</i>	<i>išaqtālān</i>
имперфектив S+T2	<i>išəqatīlān</i>	<i>išəqatīlān</i>
субжунктив-юсив S+T2	<i>išəqatīlām</i>	<i>išəqatīlān</i>

Образуването на форми за мъжки род чрез гласната *-ī-* е, разбира се, ново-въведение. Парадигмата демонстрира и други вторични явления: разграничаването на мъжкия от женския род чрез опозицията *-m/-n*, както и присъствието на тези окончания в субжунктив-юсива, което, впрочем, се наблюдава и при окончанието *-n* в южноарабския език. Независимо от това, обаче, наличието на *-m/-n* свидетелства за старо имперфективно окончание *-ūn(a)*, което от своя страна се свързва наличие на имперфективното окончание *-u*.

Т. е. ако можем да извлечем някаква полезна за нас информация от този нов семитски език, който е толкова отдалечен от древните прототипи, то тя потвърждава някогашното наличие на окончанията *-u*, *-ūn(a)*, т. е. предполага в основната порода първоначална вариативност на имперфектива **yiqtal-u*, **yiqātil-u*.

Изводът от анализа на имперфективните и субжунктивно-юсивните форми в гез и мехри е, че те не предоставят нужните потвърждения за тяхното извеждане от академско-еблаитските им съответствия; за сметка на това те дават основания да се предполага първоначално разграничаване чрез външна флексия, характерно за угаритско-арабския модел, с тази разлика, че в основната порода присъстват форми с пълногласна основа. В съответствие с тези съображения в развитието на новия имперфектив следва да бъде предположен междинен етап, в който, за разлика от пълното изместване на стария имперфектив в угаритско-арабския модел, той е частично съхранен при глагола с проста основа в рамките на форми от типа *yiqattīlu*, *yiqattīlūn(a)*.

Тук, разбира се, следва да бъдат коментирани теориите за възникването на новия имперфектив. По традиция се приема, че той представлява трансформация на стария семитски субжунктив, форма, използвана в академски в подчинени изречения, с изключение на тези за условие. Но формалните съвпадения между стария субжунктив и новия имперфектив (окончание *-u*) не са в състояние да обяснят произхода на втория от първия. Коувенберг основателно отбелязва, че не съществува убедителна теория за извършването на подобен процес (Коувенберг 2010). Само че алтернативата, предложена от него, според която *yaqtulu* е изконен семитски имперфектив, също не издържа критика. Подобен имперфектив не е засвидетелстван нито в най-ранните семитски писмени паметници, нито в другите клонове на афроазиатското семейство.

Смятам, че тласък на появата на новия семитски имперфектив дава не старият субжунктив, а деятелните причастия при глаголите с разширена основа, при това първоначално в интензива и каузатива, където формалната аналогия е най-силна: интензив деятелно причастие в предикативна функция **muqattil-u*, мн. ч. **muqattil-ūn*, нов имперфектив **yuqattil-u*, мн. ч. **yuqattil-ūn* (аналогично в каузатива). В това няма нищо необичайно предвид честата употреба на деятелните причастия като аналог на имперфектива. Във възвратния тип породи формалната аналогия между деятелното причастие и глагола не е толкова силна (Т деятелно причастие **muqtatil-u*, юсив **yiqtatil*), но сходството е достатъчно за появата на имперфектива **yiqtatil-u*. При глаголите с проста основа, обаче, няма никакво формално сходство между модела на деятелното причастие **qātil-u* и юсива **yiqtul*. Т. е. допустимо е новото имперфективно окончание да е било присъединявано първоначално към стария имперфектив **yiqattal*, и едва впоследствие принципът имперфективът и юсивът да бъдат извеждани от една и съща основа да е бил прилаган абсолютно последователно.

Казаното дотук предполага следното развитие на имперфективните форми в основната порода:

	късен прасемитски език	южноарабски език	геез	мехри
„силен“ глагол ⁶	<i>*iparrVs</i>	<i>*yiqattVl-u/*yiqatVl-u</i> > <i>*yiqātil/*yiqtal</i>	<i>yeqattel</i> ⁷	<i>yiqōtel/ yiqōl</i>
геминиран глагол	<i>*iparrVr</i>	<i>*yiraddVd-u/*yirVdd-u</i> > <i>*yiradd</i> (<i>врѣщам(се)</i>)	<i>yefabbeb</i> (<i>мѣдѣр съм</i>)	<i>yirdōd</i> ⁸
глагол II w ⁹	<i>*ikū'an</i> ¹⁰	<i>*yikūn-u > *yikūn</i>	<i>yekawwen</i>	<i>yikōn</i>

Т. е. на определен етап окончанието *-u* отпада, което води до съвпадение между имперфектива тип **yiqatVl* и юсива, което коментирах при анализа на

⁶ По същество със същия тип спрежение се характеризират и глаголите с първа и с трета коренна полугласна.

⁷ Удвояването на втората коренна съгласна не присъства със всички етиопски семитски езици, т. е. при някои от тях може да бъде предположена форма **yiqātil*, аналогична на тази в мехри.

⁸ В мехри този клас е приравнен към силния глагол тип Б).

⁹ Аналогично при глаголите II y: академски *idī'an* – *отсъждам*, южноарабски **yidīn-u*, геез *yeṣauwet* (*обрѣщам се*). В мехри класът се явява новообразуване по модела на силния глагол тип Б) – *yisubor* (*отивам*).

¹⁰ Академски *ikū'an* – *бивам постоянен*, в по-късните семитски езици *съм*.

мехри. В геез това съвпадение бива отстранено чрез използването на пълногласния модел *yeqattel* при всички глаголи.

Така изложената теория сменя противоречията по отношение на имперфективната форма между древния южноарабски език и семитските езици в съвременна Южна Арабия и Етиопия, но дори и да я отхвърлим, това не би било достатъчно, за да отречем връзката между тези езици при положение, че сходствата помежду им далеч не са малко и са добре известни в семитологията. Най-напред това са нееднократно изтъкваните общи характеристики на фонетичната система: характерният преход $p > f$, наличието на звучни емфатични съгласни и наличието на s при съответствие $\dot{s}$ в северните семитски езици. Не липсват съответствия и в областта на морфологията. Това са второличните окончания на перфектива, съдържащи $-k$ вместо стандартната $-t$ и голямата продуктивност на „разбитото“ множествено число при имената.

Критиците на термина „южносемитски езици“ negliжират посочените общи черти. За прехода $p > f$ намираме у Хюнергард и Рубин становището, че той бил „често срещана промяна“ (Хюнергард и Рубин 2011:272). Посочва се аналогичният преход в иврит и арамейски. Но ситуацията в иврит и арамейски се отличава качествено от тази в южносемитските езици: в последните този преход е абсолютно валиден във всякакви позиции, докато в иврит и арамейски става дума за преход в позиция след гласна, при това промени в тази позиция претърпяват и съгласните b, t, d, g и k . В цитираната статия по подобен начин се третира и случаят с второличното перфективно окончание $-k$, което не било „много важна черта“ (Хюнергард и Рубин 2011:262). Такова омаловажаване намираме и у Хюнергард 2005:169, където авторът пише, че всички случаи на наличие на $-k$ във второ лице могат да се разглеждат като резултат от самостоятелно развитие и аргументира тази своя теза с появата на това окончание в новоасирийския диалект на акадския език. Да, след като в акадски по принцип окончанието е $-t$, тук очевидно става дума за самостоятелно развитие, за сметка на това, обаче, използването на $-k$ в семитските езици на Южна Арабия и Етиопия свидетелства, поне според мен, по-скоро за общ произход, отколкото за инцидентни явления.

А разбитото множествено число? То е прекалено характерен феномен, за да бъде обявено за несъществена черта. Тук се изтъква друг довод: че то е наследено от прасемитския език. Сам по себе си този аргумент не е достатъчен. Да речем, че южносемитските езици са запазили и доразвили разглеждания феномен, а северните са го загубили. Защо това да не се отчита като класификационен критерий? Защо под морфологична иновация, термин, който се явява базов при класифицирането на даден език у Хюнергард и Рубин, да се разбира само поява на нова форма, но не и отпадане на старата?

Ала нека разгледаме основанията за твърдението, че разбитото множествено число е наследено от прасемитския език. Хюнергард и Рубин (2011:272) посочват като пример, че формата за мн. ч. *mālākīm* (<*malak-īma, *цапе*) в древноеврейския език е образувана от основа в ед. ч. **malk-*, т. е. използвана е инфиксална гласна, следователно става дума за вътрешнофлексивно образуване, както при арабските форми *šaḡīr* (*малък*), мн. ч. *ṣuḡarā'u*. За сравнение се привеждат акадските варианти *ṣuḥrū/ṣuḥarā'u* (*служу*)¹¹. Според авторите коментиранията явления свидетелстват за това, че в акадски разбитото множествено число е загубено под влияние на шумерския език, а в ханаанските езици то е „драстично редуцирано“ под влияние на акадския език, като окончанието *-īm* е добавено вторично.

Цялата тази аргументация е изпъстрена с трудно приемливи тези. Примерите в акадски демонстрират разлика във формата на окончанието, т. е. тук не става дума за вътрешна флексия и идеята, че те наследяват такава, т. е. че *ṣuḡarā'u* е образувано не от ед. ч. *ṣuḡarum*, а от някогашна форма **šaḡ rum* (ако следваме аналогията с арабски), е неоправдана. Що се отнася до еврейските форми, то **malak-īma* е форма за правилно множествено число, образувана от основа **malak-*, фонетичен вариант на **malk-*, формиран вследствие на смесване на моделите *qatl-* и *qatal-*. Подобни фонетични варианти на основата присъстват например и в арабски (*lahjat-un* (*диалект*) – мн. *lahajāt-un*, *sultat-un* (*власт*) – мн. ч. *sulūtāt-un*), но те не се третират като разбито множествено число. Не съществува никакво основание да бъдат предполагани първоначални форми ед. ч. **malk-*, мн. ч. **malak-*, както се загатва в цитирания пасаж. Нито *ṣuḡarā'u*, нито *mālākīm*, нито посочените от Липински (1997:246) в акадския език форми *zikkarū* (*мъже*), *ebbarūtu* (*приятели*), *alkakātu* (*нътища*), съдържащи частична редупликация (ед. ч. *zikru*, *eburu*, *alkatu*) представляват форми за разбито множествено число, което, освен всичко друго, по презумпция се свързва не просто с инфикацията (вътрешна флексия), а с използването на прекъснатата афиксална морфема (трансфикс).

Версиите за „отпадането“ на разбитото множествено число, нерегистрирано никъде в най-ранните семитски паметници, са опит да бъде заобиколен логичният извод, че на архаичния етап такова просто не е имало. Това сочи, че отсъствието му в акадските диалекти, в ханаанските езици и в арамейски следва да се третира като следствие от неговото изначално отсъствие в прасемитския език, а не от вторична загуба. Посочените от Ратклиф (1998) примери за трансфиксално образувани събирателни имена в древноеврейски не доказват нищо повече от наличието на някакви зачатъчни форми на разглеждания феномен. Отнасянето на разбитото множествено число към праафроазиатския

¹¹ Аналогични примери в акадски се привеждат у Хюнергард 2006:9: *awilū awilā'u* (*хора*), *abbū/abbā'u* (*бащи*).

език, също постулирано у Хюнергард и Рубин (2011), е не по-малко проблемно предвид отсъствието му в древноегипетския език.

За сметка на това трансфиксацията в южносемитските езици е не спорадично явление, а широко разпространен способ за образуване на множествено число; съпоставката на използваните за целта трансфиксални модели демонстрира сходства, за които е трудно да се приеме, че се дължат на независимо развитие, а не на общ протип.

Тезата за родство на южноарабския език със семитските езици в Етиопия и съвременните южноарабски езици поставя и някои допълнителни въпроси, свързани с категориите падеж и определеност. В частност, паметниците на южноарабския език не демонстрират наличие на падежна система, а такава присъства в геез, макар и в силно редуциран вид (запазено е окончанието за винителен падеж *-a*). От друга страна, в южноарабски има задпоставен определителен член (*-n*), какъвто липсва както в геез, така и в мехри.

Макар тази ситуация да не може да служи като достатъчен довод за отхвърлянето на родството между анализиранияте езици тя, разбира се, предполага някакво обяснение. Всъщност южноарабският език демонстрира остатъчни явления от формата за винителен падеж чрез запазването на мимацията (окончание *-m*), само по себе си твърде архаично явление. Наличието на мимацията при имена в адвербиално значение предполага реконструкцията на окончателното във вида **-am*. Но това не е просто окончание за образуване на наречия. Употребата на мимацията е много по-широка, и, същевременно, непоследователна; съществуват дори случаи, в които е невъзможно тя да бъде обяснена, например *b^clmm wbg̃yr ^clm (*bi-^calamam wa-bi-ḡayr ^calam)*¹² – с документ или без документ. От своя страна определителният член *-n* (**-ān*) също проявява доста неправилности и отсъства в много случаи, където би се очаквало да го има, напр. *nhlm dyfd lhw (*nahlam dū-yifūd lahū)* – *плантацията, която той отглежда за себе си*. Към това следва да се добави и следният уникален за южноарабския език феномен: при изреждане на еднородни в синтактично отношение имена както мимацията, така и определителният член се добавят само към последното от тях.

При наличието на посочените непоследователна употреба и синтактичен паралелизъм при двете окончания идеята за тяхното успоредно отпадане в съвременните южноарабски езици едва ли звучи толкова странно. Що се отнася до геез, обаче, то запазването на формата за винителен падеж навежда на мисълта за произход от по-архаичен южноарабски диалект, в който определителният член още не е бил оформен. Възможно е на този етап окончанието **-am* все още да се е свързвало с винителния падеж, но след изравняването в членуваните форми (**-ān* независимо от падежа) тази връзка да е била загубена.

¹² Вокализацията на дадените примери в южноарабския и угаритския език е, разбира се, хипотетична и дадена с цел по-голяма нагледност.

В рамките на този анализ, следва, впрочем, да бъдат споменати и някои по-частни явления, които имат отношение към разглеждания проблем.

Едно от тях засяга дистрибуцията на глаголната порода N. Наистина тази порода отсъства и в арамейски и нейната липса не може да бъде посочена като специфично южносемитска черта. Но предвид на особеностите на арамейския език и неговото езиково обкръжение отпадането на породата N в него не може да се разглежда по друг начин, освен като продукт на самостоятелно развитие. За сметка на това спорните случаи на употреба на тази порода в южноарабски и нейното практическо отсъствие в съвременните южноарабски езици¹³ и семитските езици на Етиопия могат основателно да бъдат приети като свидетелство за родство помежду им.

Следва също така да бъде посочено обособяването на обща субжунктивно-юсивна форма в рамките на разглежданите езици. Това е специфично явление: употребата на юсива и като субжунктив е нехарактерна за семитските езици като цяло. Разбира се, проблемът в случая е, че по-отношение на южноарабския език не може да бъде казано нищо сигурно по този въпрос предвид на консонатното писмо, което е използвано за неговото записване. Въпреки това, обаче, Бауер основателно отбелязва, че присъствието на едни и същи форми за мн. ч. (ок. *-wi*) в различните наклонения на префиксалното спрежение в катанския диалект следва да бъде обяснено чрез вътрешни морфологични средства за тяхното разграничаване и също така основателно допуска наличието на пълногласни и непълногласни основи от типа на тези в мехри, които да обособяват имперфективната и субжунктивно-юсивната глаголна форма. Паралелът с посочената по-горе употреба на окончанията за мн. ч. *-m/-n* в мехри както в имперфектива, така и в субжунктив-юсива, свидетелства в полза на такова допускане.

Друга особеност, която свързва пряко мехри с южноарабския език е изключително широкото навлизане на емфатичните глаголни форми (ок. *-n*) в глаголното спрежение. Процесът на това навлизане е исторически проследим в южноарабски, където с течение на времето те се използват все по-често и накрая се превръщат в обичайни, ситуация, която се наблюдава и в мехри¹⁴ и която е кардинално противоположна на типичното развитие на тези форми, свързано с тенденцията към тяхното отпадане.

В съответствие с изложените доводи намирам отделянето на южносемитска група езици и становището, че семитските езици в Етиопия и съвременните южноарабски езици имат генетична връзка с древния южноарабски език за напълно уместни.

¹³ Като изключение се посочва сокотри, но и в този език употребите на породата N са крайно редки (Бауер 1966:84).

¹⁴ Освен посоченото по-горе присъствие на *-n* в имперфектива на основите тип 2 окончанието се явява характеризиращо формата на глагола за условно наклонение.

Какво е мястото на класическия арабски език сред семитските езици?

Този въпрос се явява ключов в дискусията относно класификацията на семитските езици, тъй като тъкмо от него тръгва полемиката с предложената от Хецрон схема. Тази схема съдържа два много уязвими момента: първо, поставянето на арабския редом до ханаанските езици в една подгрупа и отделянето на арамейския в друга, и, второ, пренебрегването на общите черти между арабския и южносемитските езици.

И наистина, да се твърди, че древноеврейският език е по-близо до арабския, отколкото до арамейския, е неуместно. Древноеврейският, финикийският и арамейският език притежават изключително много сходни черти: най-важните от тях във фонетично отношение са наличието на гласните *o* и *e* в кратък и дълъг вариант, наличието на бегла гласна, както и споменатата вече промяна на *b, p, t, d, k, g > v, f, t, d, h, ġ* след гласна. В морфологично отношение това са отпадането на падежната флексия при имената и на крайните кратки гласни в глаголното спрежение, както и изравняването на перфективните и императивно-юсивните разширени глаголни основи. Нито една от тези фундаментални общи особености не е характерна за класическия арабски език.

Същевременно общите черти на арабския език с южносемитските езици са очевидни. Фонетичният преход *p > f*, наличието на звучни емфатични съгласни и наличието на *s* при съответствие *š* в северните семитски езици, които се сочат като общи белези на южносемитските езици, са валидни и за арабския език. Същото важи за разбитото множествено число.

Друга обща характеристика между арабския език и анализирания в предходната точка южносемитски езици се явява наличието на глаголната порода A/L. Като възражение срещу тезата, че това е специфично южносемитско явление се сочи, че породата е съществувала в прасемитския език. Според Хюнергард и Рубин тя е загубена в академски (2011:273).

Но в угаритския и в древноеврейския език това не е отделна порода, а модификация на интензива при глаголи с втора коренна полугласна и при глаголи с еднаква втора и трета коренна съгласна: угаритски *yrmmh* (**yarāmimuhu* – *ще я построи (сградата)* корен *rw*), древноеврейски *qōtēm* < **qātima*, (*ставам*, корен *qw*), *sōbēb* < **sābiba* (*обръщам се*, корен *sbb*). Симетрично в древноеврейския език в породата тип T+D (*hitqattēl*) присъстват форми тип *hitqōtēm*, *histōbēb*.

Всъщност вариантите с еднаква втора и трета коренна съгласна за оформени по аналогия. Първопричината за появата на този тип порода е замяната на слабата втора коренна съгласна с идентична на третата коренна (*qwm > qmm*). Тук няма да се спирам на въпроса на какво се дължи тази замяна, този въпрос е достатъчно подробно анализиран у Тодоров 2017. По-важното в случая е, че въпросният тип разширена основа не се осъзнава като самостоятелен. Така че

твърденията, че той е съществувал като такъв в прасемитския език и че е отпаднал в академически са неоснователни. Фактът, че в арабския и класическия етиопски език това е отделна глаголна порода, която се образува от всякакви типове глаголни корени, е очевидно резултат от вторично развитие. Този факт задава една съществена разлика спрямо ханаанските езици, която дава основание обособяването породата A/L да се определи като специфична черта на южносемитския клон, а не като универсално семитско явление. Логично е тя да бъде предположена и в южноарабския език, макар че това няма как да бъде доказано.

Дотук коментирах сходствата между арабския и южносемитските езици. Но освен с тях арабският демонстрира съществени прилики и с ханаанските езици, особено с угаритския език. Парадигмите на имената, слетите местоимения и глаголите в двата езика са изключително близки. Ще спомена най-важните сходни белези в морфологично отношение:

- т. нар. двупадежно склонение при имената, им. п. *-и*, общокоств. п. *-а*.
- образуването на форми на личните местоимения за двойствено число от тези за множествено с окончание *-ā* (напр. 3 л. дв. ч. *humā* – *те, двамата*). В южноарабски имаме подобно явление, но там окончанието е *-у* (**-ау*).
- Наличието на *-t* в окончанията на 1 л. ед. ч. на перфектива.
- Дискутираният по-горе имперфектив *yaqtulu*. В светлината на приложението в настоящия материал анализ на значението на този фактор не следва толкова да се преувеличава, доколкото имперфектив от подобен тип следва да е съществувал и в южносемитската група. При всички случаи, обаче, тук липсват всякакви остатъци от стария имперфектив *iparras*, което е достатъчно като характеристичен белег.

– Фонетичното правило за дължината на типовата гласна при глаголите с втора слаба коренна съгласна, според което тази гласна е дълга при наличие на гласно глаголно окончание (*kāna*, *yakūnu*) и кратка при липса на такова (*yakun*). Наистина, в угаритския език това правило не е засвидетелствано нагледно поради консонантния характер на графиката, но древноеврейската глаголна система дава достатъчно основания за неговото постулиране (Сиван 2001:154).

От всички тези особености у Хюнергард и Рубин 2011 се посочва единствено така крайъгълната за съвременните класификатори форма *yaqtulu*. Вторият общ според авторите централносемитски белег е т. нар. закон на Барт-Гинсберг, който гласи, че при типова гласна *a* в императивно-юсивната основа огласовката на префиксалния глаголен компонент е *i* (*yiqtal*), докато при наличието на други типови гласни е *a* (*yaqtul*, *yaqtil*). Тази конфигурация може и да е засвидетелствана в „някои стари арабски форми“ (Хюнергард и Рубин 2011:271), но тя напълно отсъства в класическия арабски език. Наличието на закона на Барт-Гинсберг в южноарабския език е недоказуемо. У Хюнергард 2005 намираме позоваване на Хайес (1994), където допускането за наличие на този закон се основава на някои случаи на изпускане на префиксалната *у* след частицата *l-*. Но това явление говори единствено за префикс

във вида *yî-* в южноарабски (*li-yiqtul/liqtul*), в полза на което впрочем свидетелстват и префиксите в геез и мехри. Нещо повече: постулирането на закона на Барт-Гинсберг дори като общоханаанско явление е под въпрос. Наистина древноеврейският език съдържа отглас от този закон – *yaʿmōd* < **yaʿmud-u* (стоя), *yāqūm* < **yaqūm-u* (ставам), силен глагол *yiqṭōl* (убивам), но *yeḥzaq* < **yihzaq-u* (здрав съм), *yēbōš* < **yibāš-u* (засрамвам се), силен глагол *yiqṭan* (малък съм). Само че самият староханаански език не представя надеждни свидетелства в дадената насока: основният префикс в него е във вида *yî-* и ако той се редува с *ya-*, то това не е обусловено от типовата гласна (Дяконов 1967:344). Това, че Хюнергард открива въпросния фонетичен закон в староханаански в „една-две“ форми (Хюнергард 2005:181) едва ли е особено силен довод. Законът на Барт-Гинсберг не се потвърждава и във финикийския език: Крамалков отбелязва, че в него префиксалната *-i-* се реализира „във всички глаголни класове“ (Крамалков 2001:183).

Част от посочените общи черти между арабския и староханаанските езици (местоименните форми за двойствено число, правилото за дължината на типовата гласна при глаголите с втора слаба коренна съгласна) следва да бъде определена като наследство от общия западносемитски праезик. Такова наследство се явява и имперфективът *yaqtulu*; доколко неговото пълно налагане в двата случая е резултат на паралелно вътрешно развитие или на взаимни влияния е много трудно да се определи. Наличието на *-t* в 1 л. ед. ч. на перфектива, предвид на разликата в гласните в съответните окончания (арабски *-tu*, ханаанско-аморейски *-ti*), изглежда по-скоро като плод на сходно успоредно развитие. Що се отнася до двупадежното склонение, то, по мое мнение, следва да се третира като взаимствано от староханаанските езици в арабския език. Негов източник са най-вероятно неарабски топоними от Леванта; показателно е, че в това склонение се поставят мъжки имена от неарабски произход, т. е. то се възприема донякъде като „чуждо“. А и единственото логично обяснение за липсата на нунация (която в арабски съответства на коментираната по-горе мимация) при него е, че то е възприето от език, където мимацията в ед. ч. е отпаднала, точно какъвто се явява угаритският. Няма да навлизам във всички аспекти на този проблем, който е достатъчно сложен¹⁵. Следва, обаче, да се отбележи, че арабският език демонстрира и немалко по-късни въздействия от северносемитските езици. Свидетелство за това е например развитието на определителния член, който пряко кореспондира с ханаанския такъв (**hal-*)¹⁶.

¹⁵ Съществува мнение, че двупадежното склонение е съществувало в прасемитския език и дори, че то предхожда трипадежното (Липински 1997, Хаселбах 2013). Факт е, обаче, че това склонение не е засвидетелствано в най-старите паметници, което поставя под съмнение неговата архаичност.

¹⁶ Разбира се, тук би могло да се постулира паралелно въпрешно развитие, но морфологичните особености на арабския език отговарят на тези на хананаските езици от предходния период, в който определителен член няма. При това положение почти идентичното

В класическия арабски език се наблюдават и влияния от арамейски, пример за което е образуването на относителни прилагателни с наставката *-ānī*.

Но, независимо от факта, че някои от анализиранията сходства могат да се разглеждат като вторични явления, съществуват напълно достатъчни основания класическият арабски език да бъде определен като заемащ междинна позиция между староханаанските езици и южноарабския език. Така че е подходящо той да бъде определен като „южноцентрален“, термин, използван от Дяконов (1965, 1967). Такова определение съдържа в себе си неговата близост както с южносемитските езици, така и с ханаанските езици и арамейския език, които Дяконов определя като северноцентрални. От това следва, че в полза на симетрията на термините следва да бъде приет и терминът не просто южни, а южнопериферни семитски езици, също съгласно Дяконов.

Север – юг или изток – запад?

Изложените дотук съображения потвърждават предложената от Дяконов класификация, която бихме могли да приемем изцяло, определяйки последната група, представена от диалектите на акадския език като севернопериферна. Освен че завършва симетрията, подобно определение е обосновано и предвид на сходствата между севернопериферната и северноцентралната група най-вече във фонетично отношение (дистрибуцията на *p*, *š* в противовес на южносемитските *f*, *s*, отсъствието на звучни емфатични съгласни, асимилацията на *n* в контактна позиция с друга съгласна). От друга страна, обаче, обособяването на източна и западна група откроява съществените различия между двете в областта на глаголното спрежение (наличието на нови форми на перфектива и имперфектива в западната група, респективно отсъствието в същата на субжунктив с окончание *-u*); към това следва да бъде добавена и още една фундаментална особеност: характерното за западната група образуване на показателно-относителните местоимения от корен *d* в единствено и от корен *l* в множествено число.

Струва ми се удачна идеята двата принципа да бъдат обединени, т. е. четирите групи да бъдат класифицирани съответно като североизточна, северозападно централна, югозападно централна и югозападно периферна. Отчитам, че термините звучат донякъде утежнено, но за сметка на това те открояват според мен максимално добре коментираните специфики на съответните групи.

Тук следва да бъде направено едно важно уточнение относно мястото на еблаитския език. Поради явните си сходства със акадския език той твърдо бива класифициран като източен. Факт е, обаче, че той не просто е засвидетелстван на територията на Сирия, т. е. на същото място, където впоследствие

оформяне на артикля в арабски и по-късните ханаански езици независимо един от друг ми се струва малко вероятно.

са застъпени най-старите западни семитски езици, а и реално се явява техен предтеча. Всъщност на този най-ранен етап еблаитският и староакадският език са изключително близки и е безпредметно те да бъдат определяни като източни, при положение, че западни семитски езици все още няма. По-резонно ми се струва този период да бъде определен като късен стадий на прасемитския език със следните базови характеристики:

а) При имената:

– Два рода, мъжки и женски, изразявани морфологично чрез окончанията м. р. - $\emptyset$, ж. р. -*t*.

– Три числа – единствено, двойствено и множествено, с четири варианта на множественото число: мн. ч., м. р., мн. ч., м. р. на прилагателните имена, мн. ч. „конкретни единици“¹⁷ и мн. ч., ж. р.

– Шест падежа в единствено число: предикативен (обозначаващ също така дума във синтактичен контекст), ок. - $\emptyset$ ¹⁸, именителен, ок. -*u*, винителен, ок. -*a*, родителен, ок. -*i*, дателен, ок. -*iš* и локативен, ок. -*um*.

В последната фаза на развитие на анализирания език тази падежна система се свежда до четирипадежна (пред., им., вин. и род. п.), като останалите два падежа добиват локативно-адвербиални функции.

– Два падежа в двойствено и множествено число: дв. ч. им. п. ок. - $\bar{a}$, косв. п. ок. -*au*, мн. ч. им. п. ок. - $\bar{i}$ (мн. ч., м. р.)/-*u* (мн. ч., ж. р., „конкретни единици“ и мн. ч., м. р. на прилагателните имена), косв. п. ок. - $\bar{i}$ (мн. ч., м. р.)/-*i* (мн. ч., ж. р., „конкретни единици“ и мн. ч., м. р. на прилагателните имена).

– Наличие на мимация във формите за ед. ч. и мн. ч., ж. р. и нуация в дв. ч.

б) При местоименията:

– Наличие на следните класове лични местоимения: самостоятелни местоимения за именителен, винителен и дателен падеж; суфиксални местоимения за именителен, винителен¹⁹, родителен и дателен падеж.

– Показателни местоимения-прилагателни от типа *anpi-um/ammi-um*, *i/ulli-um*, засвидетелствани в акадския език.

– Относително местоимение *tu/du*.

– Склоняеми форми на въпросителните местоимения и производните на тях неопределителни местоимения: *tapp-um* (кой), *tapp-um-tā* (който и да е), *auu-um* (кой от), *auu-um-tā* (който и да е), *tīp-um* (какво), *tīp-um-tā* (каквото и да е).

в) При глаголите:

¹⁷ Макар и незасвидетелствано в еблаитския език предвид на доста оскъдните налични данни, този тип множествено число би могъл да бъде предположен и в него.

¹⁸ Също така -*a*, в еблаитски и -*u*. Развитие на формите на семитските именни предикати е доста сложно и объркано и тук не е мястото то да бъде дискутирано в подробности.

¹⁹ Както показват данните от акадския език, все още няма пълно изравняване на парадигмите на суфиксалните местоимения за винителен и родителен падеж: 3 л., ж. р. вин. п. -*ši*, род. п. -*ša*.

– Наличие на породи тип D, S, T, N и на комбинациите T+D, S+T.

– Форма за качество и състояние, съставена от т. нар. стативно причастие и суфиксално местоимение за именителен падеж (всъщност предглаголна, доколкото в позицията на първи компонент може да встъпва произволно име).

– Наличие на императивно-юсивна основа, от която се образува и пefективът, и имперфективна основа. Разграничение между двете основи в основната порода по пълногласие: юсив *i-prVs* – имперфектив *i-parrVs*. Разграничение между двете основи в производните породи по типова гласна.

– Наличие на субжунктив (ок. *-u*), както и на еmfатични глаголни форми (ок. *-an*, *-am*)²⁰

На следващия исторически етап бих разграничил западносемитски праезик и късен староакадски език.

Като отличителни черти на западносемитския праезик могат да бъдат посочени:

– Отпадане на мн. ч., м. р. на прилагателните имена и мн. ч. „конкретни единици“.

– Изработване на нови форми за двойствено число при личните местоимения на базата на форми за мн. ч. с окончание *-ā*²¹.

– Изравняване на формите за дв. ч. и мн. ч., м. р. по отношение на нуацията чрез прибавянето ѝ в мн. ч., м. р.

– Отпадане на личните местоимения за дателен падеж и употреба на самостоятелните винителни местоимения като общокосновени.

– Изравняване на суфиксалните местоимения за винителен и родителен падеж в обща парадигма²².

– Оформяне при показателните местоимения на корелацията ед. ч. коренна съгласна *ḏ*, мн. ч. коренна съгласна *l*, употреба на *-n* като показател за близост в ед. ч., м. р. и на *-k* като показател за далечност²³.

– Трансформация на формата за качество и състояние в нов перфектив. На практика това е изключително дълъг процес, наченки на който се забелязват още в еблаитския език (Фронзароли 1985:177), от друга страна следи от атемпоралното значение на тази форма могат да се открият много по-късно, във

²⁰ Окончанието *-am* (вентив) в акадския език има по-специфични функции, но е свързано с изразяване на еmfаза, така че е логично двете форми да имат общ прототип.

²¹ Този процес вероятно е започнал още в предходния период, за което намираме свидетелства в еблаитския език (Фронзароли 1985:166).

²² С едно единствено изключение, наследено от предходния период: 1 л., ед. ч. вин. п. *-nī*, род. п. *-ī*.

²³ Угаритският език за съжаление съдържа твърде оскъден материал, но съпоставката между другите производни на западносемитския праезик езици потвърждава такава реконструкция – близост ед. ч., м. р.: ранен финикийски (бибълски диалект) *zn*, южноараб. *ḏn*, арамейски *dānā*, геез *zentū*; далечност: араб. ед. ч., м. р. *ḏālika*, ж. р. *tilka*, мн. ч. *ʾulāʾika*, арам. ед. ч., м. р. *dēk*, ж. р. *dāk*, мн. ч. *ʾillēk*, геез ед. ч., м. р. *zekū*, ж. р. *ʾentekū*, мн. ч. *ʾellekū*.

финикийския език например, където тя може да означава сегашно време (Крамалков 2001). Важен аспект на посочената трансформация е, че старият тип перфектив, съвпадащ по форма с юсива, също продължава да се използва, в основния случай в рамките на специфична консекутивна конструкция, в която след глагол във форма за нов перфектив той бива въвеждан чрез съединителни съюзи. Конструкцията е засвидетелствана в угаритски: *mḡy hrn l bth w yšql l ḥṛn* (**maḡaya* (нов перфектив) *ḥurnu la-bētihi wa-yištaqal* (стар перфектив) *la-ḥaṭrihi*) – *Хорон пристигна в дома си и влезе в двора си*, макар че в този език старият перфектив все още се използва свободно и не е ограничен в посочената консекутивна рамка. Префиксално спрегнати глаголни форми в значение на минало време, въведени със съюза *w* (**wa-*) или, по-късно, *f* (**fa-*), са регистрирани в южноарабския език, където Грунтфест (1965) посочва следното развитие: първоначално вторият глагол се свързва със следствено значение (*whwšt* (нов перфектив)... *wyḡrdw* (стар перфектив) (**wa-hawṣata... wa-yiḡrudū*) – *мой заповяда... и те поуха*), след което спецификата на конструкцията започва да се размива и вторият глагол добива описателно значение (*imperfectum narrativum*), а някъра се превръща в чисто стилистично средство и отпада.

Но може би най-своеобразно е развитието на консекутивната конструкция в древноеврейския език. Отпадането на окончанията *-u*, *-na* в имперфектива довеждат до съвпадане на неговите форми с тези на стария перфектив (с отделни изключения), при което разликата между двете значения вторично се изразява чрез наличие на два варианта на съюза *u*: *wāw copulativum* (*wə-*) и *wāw consecutivum* (*wa-*), като вторият от тях „обръща“ времето на глагола от бъдеще в минало: *bə-rēšīt bārā* (нов перфектив) **lōhīm 'et haššmauyim, wə-'et hā'āreš...* *wa-yuōter* (стар перфектив) **lōhīm yaḥī 'ōr* (*В началото Бог създаде небето и земята... и Бог каза: Да бъде светлина*). По аналогия се изработва полярна консекутивна конструкция, при която първият глагол е в имперфективна форма, а последващите – в нов перфектив с обратно значение на бъдеще време (в случая се използва *wāw copulativum*): *yizkōr* (имперфектив) **'et ha-nnəbī 'īm wə-yāšā'* (нов перфектив) *wə-šāma' 'ōtam ba-hēkal* – *Ще си припомни пророците, ще излезе и ще ги чуе в храма*.

Друг интересен феномен, свързан оформянето на новия перфектив е употребата на инфинитива като негов аналог. Явлението е регистрирано още в угаритски: *šhq btlṭ 'nt* (**šaḥāqu batūltu 'anatu*) – *Девицата Анам се засмя*, както и в староханаанския и древноеврейския език (Сиван 2001:124), но особено широка употреба то добива във финикийски. В южноарабския език конструкцията и изменена в следния вид: при изреждания първият глагол се поставя във финитна форма, а последващите форми са инфинитивни: *ḥmrw wnhl* (**ḥamarū wa-naḥāl*) – *дариха и предоставиха*, *fl yṯqdmn whqm* (**fa-li-yitqaddatūn wa-haqtān*) – *нека се намесят и възпрат*. Причината за това причудливо донякъде явление следва да се търси в значителната степен на близост между стативните причастия и инфинитивите в прасемитския език (в

акадски техните форми съвпадат при производните глаголи). Доколкото старото стативно причастие започва да изразява перфективно значение, с такова бива обвързан и инфинитивът.

– Отпадане на субжунктива с окончание *-и* и поява на нова форма на имперфектива с окончания *-u/-n*.

– Оформяне на глаголни пасив и страдателните причастия. Процесът се осъществява чрез преко конфигуриране на типовите гласни в транзитивните по характер породи D и S: перфектив деятелен залог D *qattala*, S *saqtala*, страдателен залог D *quttila*, S *suqtala*, имперфектив деятелен залог D *yuqattilu*, S *yusaqtilu* (деятелно причастие D *muqattilum*, S *muṣaqtalum*), страдателен залог D *yuqattalu*, S *yusaqtalu* (страдателно причастие D *muqattalum*, S *muṣaqtalum*). Данните от древноеврейския и арамейския език сочат отсъствие на пасивни форми във възвратните породи, което е, разбира се, логично. В основната порода следва да бъде реконструирано страдателно причастие по модела *qatūl/maqtūl*²⁴.

Може да се предположи, че на определен етап в рамките на западносемитския праезик се оформят северен и южен диалект, като вторият дава началото на арабския и южноарабския език, но за разлика от южноарабския език, чиито носители се отделят трайно от общата западносемитска прародина, носителите на арабския език не губят връзка с говорещите северни наречия семитски племена, което определя наличието на редица общи черти помежду им. Що се отнася до късния староакадски, то за него е характерна загубата на задните съгласни *h*, *ʿ*, *g* и *h*, както и опростяването на склонението на името като първи компонент на генитивна синтагма: при втори компонент име първият е изцяло несклоняем (завършващ на *-ø* или на *-i*), при втори компонент суфиксално местоимение – частично склоняем (им. п. = вин. п. ок. *-ø*, род. п. ок. *-i*). На предходния етап (впоследствие като архаизъм, главно в поезията) този частично склоняем тип характеризира и генитивната синтагма с втори компонент име.

Необходимо е да се изтъкне нещо много важно: от съществено значение за класификацията на семитските езици е не само към коя група се отнася даден език, но и на какъв *стадий на развитие* се намира той. Идеята за подобно стадиялно разграничаване принадлежи на Дяконов, който определя три степени на развитие: древна, средна и нова. Като характеристики на тези степени Дяконов посочва: на древната степен – значителното запазване на първоначалния фонетичен строеж, съхраняването на външната флексия и създаването на развита вътрешна флексия²⁵, на средната – началото на загубата на външната флексия и на прехода към аналитизъм и появата на тенденция към фонетични

²⁴ Араб. *maqtūl*, древноевр. *qātūl*, геез *qetūl*.

²⁵ Дяконов 1967:183.

опростявания²⁶, а на новата – коренното изменение на фонетичната система и развитието на нови граматически категории (в частност глаголни времена)²⁷.

Тези дефиниции може и да не са перфектни, но по-важното е, че те задават един необходим методологически принцип, чието пренебрегване води до напълно ненужни обърквания.

Красноречив пример за това са споровете дали угаритският език е ханаански или не, които още продължават (Норландер 2019). Ето какво пише по този въпрос Дяконов (1967:332):

В научната литература възниква съмнение относно правомерността на отнасянето на угаритския език към северноцентралните (западносемитски) езици; посочват се редица лексикални съответствия с езиците от южните групи и акадския език, както и редица граматически черти, които правят угаритския по-сроден с акадския език, отколкото с древноеврейския и финикийския (т. е. с двата най-известни представителя на ханаанската подгрупа на северноцентралните семитски езици) – става дума за черти като слабостта развитие на „новия перфектив“, който има много сходства с акадския статив, перфективното значение на някои непълногласни глаголни форми в префиксално спрежение, възможността за наличие на пълногласно префиксално спрежение – „стар имперфектив“ от типа на акадския Praesens, добре запазената общосемитска фонологична система и т.н. Но всички тези особености следва да бъдат отчетени не по отношение на групата семитски езици, към която угаритският принадлежи или не, а по отношение на древната степен, в която го ситуираме. Като цяло същите особености притежават и другите северноцентрални езици на древна степен – староханаанският и аморейският.

²⁶ Дяконов 1967:185.

²⁷ Дяконов 1967:186

В съответствие с този подход на следващия етап могат да бъдат определени:
 Степен на развитие

група	древна	средна	нова
североизточни семитски езици	старовавилонски, староасирийски език	средно- и новоасирийски, средно-, ново- и късновавилонски език	
северозападно централни семитски езици	ханаански езици (староханаански, угаритски) аморейски език	ханаански езици (финикийски, древноеврейски) арамейски език	съвременни арамейски диалекти
югозападно централни семитски езици	класически арабски език	съвременни арабски диалекти ²⁸	
югозападно периферни семитски езици	южноарабски език	класически етиопски език (геез)	съвременни семитски езици в Етиопия и Южна Арабия ²⁹

Обща характеристика на езиците на древна степен на развитие е запазването родовите окончания, както и на падежната флексия (с изключение на южноарабския език). Що се отнася до мимацията, то тя се запазва в североизточната и южните групи (макар и силно редуцирана в южноарабски) и отпада във формите за ед. ч. и мн. ч., ж. р. в северозападно централната група.

Съществена черта на езиците на древна степен на развитие е продуктивността на двойственото число (изключение прави старовавилонският диалект на акадския език, където неговата употреба се свежда до съществителните имена).

Друга важна особеност на езиците на древна степен на развитие е запазването на флективно обозначените форми за наклонение, наследени от предходния период (в южноарабски тази характеристика може да бъде открита единствено при редуванията на окончанията *-w* и *-n* множествено число, мъжки род, отговарящи на *-ū/-īn(a)*, първото от които се среща в позиции, съответстващи на употребата на стария перфектив-юсив – Бауер 1966: 74–75).

²⁸ Да се правят обобщения за арабските диалекти при високата степен на тяхното разнообразие е трудно, но като цяло те демонстрират морфологични особености, сходни на северноцентралните езици на средна степен на развитие по отношение на частичното отпадане на родовия белег *-t*, появата на бегла гласна и др., в това число запазване на класическата конфигурация на перфектива и имперфектива при глаголите.

²⁹ Макар че редом с редица иновации съвременните езици в Южна Арабия запазват и редица белези на класическата семитска структура, че даже и на древната степен, като наличието на форми за двойствено число.

В рамките на древната степен³⁰ ханаанските езици се отличават с наличието на архаични форми на личните местоимения, в частност запазването на елемента *-k* във формата на самостоятелното местоимение за 1 л. ед. ч., както и на самостоятелните местоимения за винителен падеж с окончание *-t* в общокосвена функция. Характерна черта е също преходът първа коренна *w* > *y*. Следва да се посочи и споменатото по-горе изравняване на съществителните имена, образувани по моделите *qatl-/qitl-/ qutl-/* с тези, образувани по моделите *qatal-/ qital-/ qutal-/* в множествено число – *qatalū-/ qitalū-/ qutalū-* (аналогично явление се наблюдава и при съответните модели за женски род – Харис 1939).

Като специфични черти на арабския език следва да бъдат посочени:

- наличието на разнообразни модели за образуване на инфинитив (масдар) към основната порода.

- правилото за „разумността“, според което име във форма за множествено число, неозначаваща лица, изисква съгласуване с форма за единствено число, женски род, например *baqiyati* (глагол, 3 л., ед. ч., ж. р.)-*l-majallātu* (съществително име, мн. ч.)-*l-qadīmatu* (прилагателно име, 3 л., ед. ч., ж. р.) *fi-d-durji* – *Старите списания останаха в чекмеджето*.

- правилото за съгласуване на глаголното сказуемо с подлога, съгласно което сказуемото се изменя по число само ако вършителят е споменат или предварително известен (например *daḥala* (глагол, 3 л., ед. ч., м. р.)-*r-rijālu* (съществително име, мн. ч.) *fa-jalasū* (глагол, 3 л., мн. ч., м. р.) – *Мъжете влязоха и седнаха*. В перфектива такава ситуация може да бъде предположена и по отношение на западносемитския праезик, но така или иначе арабският е единственият език, който реално я демонстрира.

- изработването на нови глаголни породи (обозначавани традиционно с цифрите XI–XIV), които нямат аналог в другите семитски езици (наистина, тези породи се срещат крайно рядко, но се отбелязват в граматиките на арабския език).

- изключително широката употреба на пасива, който на теория (а до голяма степен и на практика) може да бъде образуван във всички глаголни породи.

Като съществени особености на южноарабския език в сравнение с другите езици на древна степен могат да се посочат:

- запазването на окончанието *-a* при именния предикат; доказателствата за това са косвени, в частност става дума за наличието на мимация в тази позиция, която предполага окончание **-am*.

- последователната замяна на ок. за двойствено число *-ā* с **-ay* (графически *-u*) както при местоименията, така и при глаголите, продукт най-вероятно

³⁰ Посочените особености се проявяват като цяло и при ханаанските езици на средна степен.

на аналогия с имената, където *-ay се явява стара форма за косвен падеж, превърната в стандартно окончание³¹.

– появата на коментирания по-горе определителен член *-ān (графически -n, -hn).

Макар и по-отдалечени един от друг в рамките на съответните групи семитските езици на средна степен на развитие проявяват общи черти. Такива са:

– появата на нови гласни: e, ē, o, ō, както и на бегла гласна.

– по-нататъшното опростяване и отпадане на падежната система. В късния вариант на асирийския език в ед. ч. падежите се свеждат до два – именително-винителен (ок. -u) и родителен (ок. -i/-e), в мн. ч. се налагат формите за косвен падеж. В късните вавилонски диалекти се наблюдават само остатъци от старата падежна система. В северозападно централната група падежната система отпада изцяло (ситуацията в геез беше коментирана по-горе).

– пълното отсъствие на мимация в ед. ч. и мн. ч., ж. р.

– частичното отпадане на маркера за ж. р. -t. В северозападно централната група той се запазва във финикийския език, а в древноеврейски и арамейски присъства само в определени позиции³². В геез маркерът -t присъства, но като окончание за ж. р. служи и -ā (по-рядко -ē).

– тенденцията към отпадане на формите за дв. ч. В североизточната група то по всяка вероятност присъства единствено като книжовна норма. Формата е налице в ханаанските езици, но има силно ограничена употреба. Отсъства в арамейския и класическия етиопски език.

– отпадането на разграничението по външна флексия при формите за наклонение на глагола. Наблюдава се в късните варианти на акадския език, като тук, обаче, следва да се отчете наличието на субжунктив в асирийски (ок. -nī). В северозападно централната група наличие на различни окончания при формите за наклонение се наблюдава единствено във финикийския език. В древноеврейския език присъства т. нар. кохоратив (пожелателна форма) с ок. -ā. Освен това в него, както и в арамейския език, се пазят остатъци от старата емфатична глаголна форма с окончание -an(na) при добавени суфиксални местоимения. В геез обозначени чрез външна флексия наклонения липсват.

На нова степен на развитие семитските езици от различните групи вече се различават твърде много помежду си. Все пак е налице общата тенденция към

³¹ Реконструкцията на окончанието -nhn (членувана форма за дв. ч.) като *-ān-ān > *-ānahan (Бауер 1966:53) със запазено окончание за именителен падеж -ān не е убедителна, тъй като ако формата за дв. ч. е първи компонент на генитивна синтагма то във всички южноарабски диалекти тя има окончанието -y (*-ay). По-вероятно е в този случай на става въпрос за свиване на дифтонга ay – *-ayn-ān > *-ēn-ān.

³² И в двата езика – когато името е първи компонент на генитивна синтагма (status constructus). В арамейски също и т. нар. status emphaticus, при който към името се добавя ок. -ā.

по-нататъшно развитие на темпоралната система чрез изработване на нови глаголни времена.

Заключение

Направената в материала ревизия доведе до следното (доближаващо се най-много до това на Дяконов) виждане относно класификацията на семитските езици в зависимост от етапите на тяхното развитие и специфичните им обединяващи ги и разграничаващи ги характеристики:

Етап I: късен (староакадско-еблаитски) прасемитски език.

Етап II: западносемитски праезик и късен староакадски език.

Етап III: оформяне на четири групи: североизточна, северозападно централна, югозападно централна и югозападно периферна.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ал-Джаллад 2018: A. Al-Jallad, The earliest stages of Arabic and its linguistic classification, Routledge Handbook of Arabic Linguistics, 2018.
- Бауер 1966: Г. Бауер, Язык южноаравийской письменности, Москва, 1966.
- Бомхард 2014: A. Bomhard, Afroasiatic Comparative Phonology and Vocabulary, Charleston, 2014.
- Брокелман 1908–1913: C. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. 2 vols, Berlin: Reuther and Reichard, 1908–1913.
- Грунтфест 1965: Я. Б. Грунтфест, Консекутивные конструкции в южноарабском языке, Краткие сообщения Института народов Азии, 86, 1965.
- Дяконов 1965: И. Дяконов, Семито-хамитские языки, Москва, 1965.
- Дяконов 1967: И. Дяконов, Языки древней передней Азии, Москва, 1967.
- Коувенберг 2010: N. J. C. Kouwenberg, The Akkadian Verb and Its' Semitic Background, Winona Lake, Indiana, 2010.
- Крамалков 2001: C. R. Krahmalkov, A Phoenician-Punic Grammar, Leiden, 2001.
- Липински 1997: Edward Lipinski. Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar, Leuven, 1997.
- Небес 1994: N. Nebes, Zur Form der Imperfektbasis des unvermehrten Grundstammes im Altsüdarabischen, Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag, vol. 1: Semitische Studien unter besonderer Berücksichtigung der Südsemitistik, 1994.
- Норландер 2019: P. Noorlander, The Problem of Classifying Ugaritic, Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt, 20, 2019.
- Ньолдеке 1899: T. Nöldeke, Die semitischen Sprachen: Eine Skizze, Leipzig: Tauchnitz, 1899.
- Порхомовски 1997: V. Porchomovsky, Modern South Arabian Languages from a Semitic and Hamito-Semitic Perspective, Proceedings of the Seminar for Arabian Studies 27, 1997.
- Ратклиф 1998: R. Ratcliffe, The "Broken" Plural Problem in Arabic and Comparative Semitic Allomorphy and analogy in non-concatenative morphology, Amsterdam, 1998.
- Рубин 2008: A. D. Rubin, „The Subgrouping of the Semitic Languages“, Language and Linguistics Compass 2.1, 2008.

- Рубин 2018: A. D. Rubin, Omani Mehri, A New Grammar with Texts, Leiden, 2018.
- Сиван 2001: D. Sivan, A Grammar of the Ugaritic Language, Leiden-Boston-Köln, 2001.
- Сушард 2016: B. D. Suchard, Historical Grammar of Hebrew, Leiden, 2016.
- Тодоров 2017: В. Тодоров, Прояната на фонемния квантитет като способ за образуване на разширени глаголни основи в семитските езици, Годишник на СУ „Св. Климент Охридски“, Факултет по класически и нови филологии, т. 109, София, 2017.
- Фронзароли 1985: П. Фронзароли, К трактовке эблаитской морфологии, Древняя Эбла (раскопки в Сирии), Москва, 1985.
- Хайес 1994: J. Hayes, Traces of Barth's Law in Epigraphic South Arabic, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 144, 250–258, 1994.
- Харис 1939: Z. S. Harris, Development of the Canaanite Dialects: An Investigation in Linguistic History, American Oriental Series, Vol 16, New Haven. 1939.
- Хаселбах 2013: R. Hasselbach, Case in Semitic: Roles, Relations, and Reconstruction, Oxford, 2013.
- Хецрон 1974: R. Hetzron, La division des langues sémitiques, Actes du Premier Congrès International de Linguistique Sémitique et Chamito-Sémitique, Paris 16–19 juillet, 1969 (The Hague, Paris: Mouton) 181–194, 1974.
- Хецрон 1975: R. Hetzron, Genetic Classification and Ethiopian Semitic, Hamito-Semitic (The Hague: Mouton) 103–127, 1975.
- Хецрон 1976: R. Hetzron, Two Principles of Genetic Reconstruction, Lingua 38, 89–104, 1976.
- Хюенергард 2005: Huehnergard. Features of Central Semitic. In: Biblical and Oriental Essays in Memory of William L. Moran (Rome: Pontificio Istituto Biblico), 2005.
- Хюенергард 2006: John Huehnergard. Proto-Semitic and Proto-Akkadian, The Akkadian Language in its Semitic Context, Studies of the Akkadian of the Third and Second Millenium BC, Leiden, 2006.
- Хюенергард и Рубин 2011: J. Huehnergard, A. D. Rubin, Phyla and waves: Models of classification of the Semitic languages, The Semitic Languages, 2011.

Доц. д-р Виктор Тодоров

Катедра „Арабистика и семитология“

Факултет по класически и нови филологии

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Адрес: бул. „Цар Освободител“ № 15, 1504 София, България

✉ vicatan63@gmail.com

Assoc. Prof. Viktor Todorov, PhD

Department of Arabic and Semitic Studies

Faculty of Classical and Modern Philology

Sofia University „St. Kliment Ohridski“

Address: 15 Tsar Osvoboditel Blvd,

1504 Sofia, Bulgaria

✉ vicatan63@gmail.com

АСПЕКТИ НА ОЦЕНЯВАНЕТО НА СМЕСЕНОТО ЧУЖДООЗИКОВОТО ОБУЧЕНИЕ ВЪВ ВИСШЕТО ОБРАЗОВАНИЕ

ВЕСЕЛА СЛАВОВА

Национална спортна академия „Васил Левски“

ASPECTS OF BLENDED FOREIGN LANGUAGE TEACHING ASSESSMENT IN HIGHER EDUCATION

Резюме. Смесеното обучение предлага разнообразни начини за представяне на учебно съдържание, за взаимодействие между преподаватели и обучаеми, за индивидуализация на обучението и за вземане на важни и отговорни педагогически решения. Студията разглежда основни аспекти на оценяването на смесеното чуждоезиково обучение както по отношение на ефективността му, така и на потенциала му да предоставя възможности за развитието на специфични умения за преподаване чрез активно интегриране на новите технологии и свързаните с тях подходи. Оценяването на смесеното обучение придобива все по-голямо значение с оглед на нарастващата в наши дни необходимост от въвеждането на смесени модели на обучение в образователната система.

Ключови думи: смесено обучение, чуждоезиково обучение, оценяване

Abstract. Blended foreign language teaching offers various ways of providing learning content, and offering different interactions between teachers and learners. It is an opportunity for individualization of students' learning and making important and responsible pedagogical decisions. The study examines the main aspects of blended foreign language learning assessment in terms of both its effectiveness and its potential to provide opportunities for development of specific teaching skills through active integration of new technologies and related teaching approaches. The assessment of blended learning is becoming increasingly important in view of learners and educators' needs increased nowadays to implement blended learning models in the education system.

Key words: blended learning, foreign language teaching, assessment, higher education

Популярността на смесеното обучение, което се явява надежден педагогически модел по време на пандемии и глобални кризи, се превръща в предизвикателство за всички участници в образователния процес. От подход за обучение на все по-многолика студентска общност, то се трансформира в незаменима и ценна подкрепа за изграждането на ефективна учебна среда, която наред с нарастващия интерес и мотивация за прилагането му, оказва продължително и целесъобразно влияние върху учебните постижения. Дебатите за ефективността на смесеното обучение продължават и тук ще разгледаме някои аспекти, които биха могли да предизвикат по-нататъшна дискусия в изясняването на този научно-приложен проблем.

През XX век настъпиха съществени изменения по отношение на фундаменталното обяснение на човешкото учене. Редица теории за ученето като бихевиоризъм, когнитивизъм и конструктивизъм определиха основните образователни модели (Иванов, 2004). Бурното развитие на технологиите и интернет промени начините за придобиване и използване на знанието, за комуникация и сътрудничество. Освен промените във всички сфери на обществения живот се наложи съществена промяна във възпитанието и образованието на децата, които пораснаха с цифровите технологии. Техният стил на учене стана визуален, характеризиращ се с очакване за съвременна реакция и стимулиране. (Смрикаров, Иванова 2011)

Съвременната образователна система днес повече от всякога е изправена пред сериозното изпитание на възникналата през 2020 г. световна пандемия и произтичащото предизвикателство да интегрира безапелационно технологиите в обучението, за да осигури навременно, адекватно, гъвкаво и ефективно образователно решение. Ето защо фокусът на вниманието ни се насочва съвсем естествено към смесеното обучение като формална образователна практика, комбиниран подход, който премахва разделението между науките за образованието и обучаващите практики и създава възможност за персонализиране на преподаването и оценяването.

Терминът смесено обучение произлиза от света на бизнеса и съществува в тясна връзка с корпоративното обучение, след което бива въведен във висшето образование (MacDonald 2006: 188), като накрая се появява и в езиковото обучение. Трудно е да се каже точно кога терминът става нещо обичайно в обучението по езици, като се предполага, че съвпада с публикуването на книгата *Смесено обучение* на Шарма и Барет през 2007 г. (Sharma, Barrett 2007).

Приемането на термина символизира промяната на това, което в днешно време се разбира като смесено обучение, тъй като то означава включването на компютърни технологии, предоставящи онлайн или офлайн дейности и материали в традиционното обучение, а не предполага, че това е съвсем нов подход към преподаването и ученето.

Въпреки широката си употреба в корпоративното обучение, във висшето образование и в областта на чуждоезиковото обучение, редица автори твър-

дят, че терминът „смесено обучение“ е трудно да се дефинира. Трудността възниква от факта, че не е постигнат консенсус относно едно окончателно определение. Освен това самият термин не е единодушно възприет, защото понякога се среща като „хибридно обучение“ (Stracke 2007: 57–78); „електронно обучение“ (Shepard 2005) или „смесено“ (Banados 2006: 533–550). Смит и Къртен се опитват да разграничат някои от тези термини чрез представяне на процентно съотношение между присъствено обучение, лице в лице и онлайн обучение (Таблица 1).

Таблица 1: Таксономия на термините, свързани със смесеното обучение по Смит и Къртен (Smith, Kurthen 2007: 455–474)

Дефиниция на термина	Процентно съотношение
Уеббазирано обучение	Обучение, при което се използват минимално количество онлайн материали и дейности, като публикуване на учебна програма и съобщения за курсове.
Смесено обучение	Смесено преподаване, при което се използват някои онлайн дейности вместо традиционни по време на учебно занятие „лице в лице“, но по-малко от 45%.
Хибридно обучение	Онлайн дейностите заменят 45–80% от учебните занятия "лице в лице".
Онлайн обучение	Повече от 80% от учебните материали се намират онлайн и почти всички учебни дейности се провеждат онлайн.

Въпреки тези възприети различия бих казала, че много от термините са синоними и че „смесено обучение“ е терминът, който най-често се използва за всяка комбинация от преподаване „лице в лице“ с компютърни технологии (онлайн и офлайн дейности / материали).

От гледна точка на корпоративното обучение, Синг и Рийд описват смесеното обучение като „програма за обучение, при която се използват повече от един начини на доставяне на учебни материали с цел оптимизиране на резултата от обучението и разходите за осъществяването му“ (Singh, Reed 2001). Те не се спират на описанието на начините за доставяне като определение, но една по-ясна дефиниция от Валиатан посочва, че те могат да включват „учебни зали с лице в лице обучение“, както и „електронно обучение, провеждано само онлайн“ (Valiathan 2002). Рийд-Янг описва всички начини на доставяне на учебно съдържание, които се различават от тези на Валиатан и „могат да варират от присъствено обучение до уроци със среща с преподавател или подкрепа на експерт по темата в същия офис или учебна зала“ (Reid-Young 2001).

По отношение на смесеното обучение във висшето образование то е дефинирано от Банадос като: „комбинация от технологии и присъствено обучение в гъвкав подход на учене, който отчита предимствата от провеждането на онлайн обучение и оценяване, но също така използва и други начини за създа-

ване на цялостна програма за обучение, при която могат да се отчитат резултатите от обучението и / или да се спестят разходи“ (Banados 2006: 533–550).

Смесеното обучение има три измерения, които включват обучение лице в лице, компютри и самообучение, които се провеждат в специализирани центрове за самообучение като например центровете за дистанционно обучение.

За разлика от определенията, давани за смесеното обучение в рамките на провеждането на корпоративното обучение и висшето образование, тези, свързани с преподаването и ученето на езици, са доста точни и кратки. Ноймейер, например, описва смесеното обучение в изследването си като „комбинация от обучение „лице в лице“ и „компютърно подпомогнато обучение в една и съща учебна среда“ (Neumeier 2005: 163–178). Стрейк предлага почти същата дефиниция в изследването си, където „смесеното обучение е създаването на особена учебна среда, в която се използват „лице в лице“ преподаване и компютърно подпомогнато обучение“ (Stracke, 2007: 57–78). В този случай „смесването“ произтича от наличието на традиционно учене в учебна зала и етапите на самостоятелно и независимо самообучение на обучаемите пред компютър.

Дъдни и Хокли, както и Шарма и Барет, които сред практикуващите смесено обучение вероятно са най-широко признатите автори по темата, предлагат забележително сходни определения с тези на Ноймейер и Стрейк с единствената разлика, отнасяща се до използването на компютърно подпомогнато обучение (Dudeneу, Hockly 2007; Sharma, Barrett 2007; Neumeier 2005: 163–178; Stracke, 2007: 57–78). Шарма и Барет го заместват с „технология“: „смесеното обучение се отнася за езиков курс, който съчетава елементи от традиционното „лице в лице“, с подходящо използване на технологии“ (Sharma, Barrett 2007). Терминът „технология“ обхваща широка гама от най-новите технологии като интернет и интерактивни бели дъски. Дъдни и Хокли също избягват да използват термина „компютърно подпомогнато обучение“ и го заменят с „онлайн“ доставяне на учебно съдържание, където „смесеното обучение е комбинация от онлайн обучение и курсове „лице в лице“ (Dudeneу, Hockly 2007).

Защо се прилага смесеното обучение?

Според Дюър и Уитингтън този въпрос трябва да се разглежда, като се търсят причините за това, че корпоративният и академичният сектор въвеждат смесеното обучение като образователно решение. За корпоративния сектор осъществяването на онлайн проучване, посочено от Дюър и Уитингтън в тяхната публикация, извежда на преден план следните причини: възможност на смесеното обучение да съответства на стиловете на учене (80%); индивидуално съответстващи решения (70%); подобряване на успеваемостта от обучението (62%); използване на инвестициите, които вече са направени по отношение на ресурси за обучение (59%); съкращаване на времето за преподаване в класната стая (57%). Авторите не разясняват съдържанието на тези причини и не

предоставят доказателства за валидността на някои от посочените причини, които могат да са просто предположения, например относно подобряването на ефективността от обучението (Dewar, Whittington 2004).

Съществуват общи черти между горепосочените резултати и тези на Синг и Рийд, които няколко години преди провеждането на цитираното проучване идентифицират четири основни ползи от използването на смесеното обучение, които са: подобрена ефективност на ученето, разширяване на обхвата, оптимизиране на разходите и времето за разработване на учебно съдържание, оптимизиране на бизнес резултатите (намаляване на пътните разходи и по-бързо постигане на целите на обучението) (Singh, Reed 2001). Шарма и Барет също се позовават на онези предимства на смесеното учене, свързани с разходите, направени от бизнес средите по отношение на работното време, което очевидно не се използва единствено и само за обучение. Освен реализираните икономии на средства, авторите също така подчертават „удобството“ на смесените курсове за обучение, тъй като обучаемите могат да учат, когато искат, със скоростта, която искат (Sharma, Barrett 2007). Изглежда, че спестяването на средства е важен стимул за промяна в посока към използването на смесеното обучение в света на бизнеса и ще видим, че същото се отнася и за академичния сектор.

По отношение на академичния сектор Дюър и Уитингтън, както и Грѐм, посочват шест предполагаеми причини за избора на смесеното обучение: „всеобхватност на педагогическото взаимодействие“, неограничен достъп до знания, социално взаимодействие, саморегулация (т.е. контрол и личен избор на обучаемия), ефективност на разходите за обучение, лекота при преговора на учебните материали (Dewar, Whittington 2004; Bonk, Graham 2005: 3). Интересното е, че терминът „всеобхватност на педагогическото взаимодействие“ се използва вместо „педагогическа ефективност“. Вероятно това, което трябва да се разбира, е многообразието от различни педагогически подходи, които могат да бъдат включени в смесеното обучение, а не дали те са ефективни или не. Марш и съавтори също споменават използването на смесеното обучение за намаляване на разходите във висшето образование, както и за подобряването на преподаването при големи групи (Marsh, McFadden, Price 2003). Макдоналд изтъква „промените в демографските характеристики на студентите, както и растежа на почасовата трудова заетост“ като причини за включването на „онлайн технологиите“ (MacDonald 2006: 188–206).

Шарп и Оливър разглеждат ползите от прилагането на смесеното обучение и установяват, че „макар предпоставките за избора му да са силно контекстуализирани и специфични за всяка институция, те включват: гъвкавост на предоставянето на учебно съдържание, подкрепа на разнообразието на учебен опит, подобряване на учебния опит в студентския кампус в глобален контекст и ефективност“ (Sharpe, Oliver 2007: 41–51).

Никълсън и съавтори потвърждават констатациите на Шарп и Оливър относно гъвкавостта на смесеното обучение, тъй като те твърдят, че в частност в Обединеното Кралство има нужда от гъвкави възможности за обучение, които се съпътстват от социални, културни, икономически и политически промени (Nicolson, Murphy, Southgate 2011).

Греъм, цитиран в публикация на Стрейк, посочва три основни причини за използването на смесеното обучение във висшето образование, които са: усъвършенствана педагогика, разширен достъп / гъвкавост, силно ефективно изразходване на финансовите средства (Bonk, Graham 2005: 3–21, Stracke, 2007: 57–78). Усъвършенстваната педагогика често се цитира като причина за прилагането на смесеното обучение, но повечето автори не разширяват темата. Всъщност фразата „педагогика преди технологията“ (Beetham, Sharpe 2007: 1–10) е използвана от някои практики, за да се подчертае необходимостта от усвояване на технологията по педагогически причини и поради факта, че преподаването придобива по-голяма стойност.

Усъвършенстваната педагогика се отнася за смесено обучение, интегрирано в преподаването на чужди езици, въпреки че изглежда много малко е писано по този въпрос освен някои общи твърдения като: „смесеното обучение се стреми да комбинира най – доброто от преподаваните елементи в даден учебен курс с ползите от технологията, така че да се постигнат по-добри резултати от обучението“ (Sharma 2007). В други свои публикации Шарма и Барет са малко по-категорични в следното: „ние ще приемем, че сте решили да включите технологията в езиков курс по педагогически причини едва след като ученето стане ефективно“ (Sharma, Barrett 2007). Шарма и Барет също така вярват, че разходите, удобството и възможността да се работи съобразно собственото време и със свое собствено темпо, определят едни и същи причини, поради които смесеното обучение се използва в бизнеса, но също така и при езиковото обучение (Sharma, Barrett 2007).

Интересното е, че в по-късна публикация Хокли не повтаря причините, посочени от Шарма и Барет за използването на смесено обучение в чуждоезиковото обучение, но ни предоставя три допълнителни аргумента:

Очакванията на обучаемите – в днешно време те смятат, че технологията трябва да бъде интегрирана в часовете им по език (въпреки че това зависи в голяма степен от образователния контекст).

Гъвкавост – от обучаемите се очаква да могат да вместят ученето в натовареното си ежедневие, особено при възрастни и студенти, които имат вече професионален живот.

Очакванията на Министерството на образованието (или подобни образователни институции) – в някои случаи от преподавателите се очаква да предлагат възможности за смесено обучение (Hockly 2011; Sharma, Barrett 2007).

Видове смесено обучение

След първоначалното решение да се използва смесено обучение, е необходимо да се определят видовете, които ще се приложат, защото според Рийд-Янг за света на бизнеса съществуват множество модели, от които може да се избира (Reid-Young 2001). В крайна сметка това означава, че не съществува „... нито едно оптимално смесено обучение“. Коя конфигурация е най-добра може да се определи само по отношение на педагогическите цели и разбира се някои ограничения, които се представят в конкретна учебна ситуация. Греъм прави същото уточнение и подчертава „безкрайния“ набор от дизайнерски педагогически решения и зависимостта им от учебния контекст (Bonk, Graham 2005: 3–21). Тези твърдения са особено важни, защото, според нас, учебният контекст е основата, върху която се изгражда смесеното чуждоезиково обучение, а задълбоченият анализ на възможностите и ограниченията, както и идентифицирането на основните фактори за промяна, са задължителни параметри, които трябва да вземем под внимание, преди да пристъпим към дизайна на смесеното обучение.

Това разнообразие от възможности може да създаде както проблеми, така и да предостави безброй възможности на педагозите – дизайнери на смесени курсове.

Валиатан идентифицира три модела за смесено обучение, които се появяват в бизнес средите, а именно:

- базирано на овладяването на умения,
- насочено към нагласите на обучаемите,
- базирано на изграждането на компетенции (Valiathan 2002).

Рийд-Янг ни предоставя още три „типични“ примера: модел, базиран на отделни учебни курсове, основан на референции модел за смесено обучение и модел за предварително проучване и оценяване на възможностите за смесено обучение (Reid-Young 2001). Няма видимо припокриване между отделните модели и, както с насоките, те не изглежда да имат непосредствено влияние върху езиковото обучение и преподаването.

Дюър и Уитингтън преразглеждат модела на Валиатан заедно с още двама съавтори в литературния си обзор, но в крайна сметка предпочитат идеите на Хокът за смесеното обучение (Dewar, Whittington 2004; Valiathan 2002; Hocutt 2001: 96). Вместо да идентифицира отделните компоненти на модела за смесено обучение, Хокът възприема различна гледна точка и предлага четири начина, по които отделните компоненти следва да взаимодействат помежду си (Hocutt 2001: 96). Дюър и Уитингтън ги излагат по следния начин:

1. Смесените учебни компоненти си взаимодействат.
2. Компонентите са постоянни по отношение на език, стил и техники.
3. Компонентите не трябва да бъдат многопосочни (което аз тълкувам като значение, те също могат да бъдат избираеми или задължителни).

4. Компонентите трябва да следват безпроблемно и последователно от един към друг (Dewar, Whittington 2004).

Греъм, подобно на Рийд-Янг, цитиран по-горе, дава определение на смесеното обучение на ниво курс (в допълнение към другите нива, а именно дейности, програми, институции), като твърди, че е едно от най-често използваните видове обучения (Bonk, Graham 2005: 3–21). Обаче даденото определение е малко по-различно от това на Рийд-Янг, което гласи, че смесеното обучение „води до комбинация от отделни видове дейности, напълно различни при традиционното и смесеното обучение“ (Reid-Young 2001). Рийд-Янг подсказва, че студентите се срещат по време на занятия „лице в лице“ само ако това е възможно, което се явява изключително важно, когато съществуват обективни предпоставки за липсата на присъствено обучение. И двамата автори смятат, че този вид смесено обучение се използва доста в университетите (Bonk, Graham 2005: 3–21; Reid-Young 2001). Според определението на Греъм за „курсов модел“ е очевидно, че това е най-често използваният модел и в чуждоезиковото обучение.

Греъм смята, че дизайнерът на курсове трябва обмисли шест основни въпроса, преди да създаде курс за смесено обучение:

1. Ролята на взаимодействието на живо. Необходим ли е компонентът "лице в лице" в рамките на смесения курс? За чуждоезиковото обучение би било важно да се отбележи, че студентите поставят сериозен акцент върху взаимодействието в рамките на курса, което е изключително важно при овладяването на произношението и възпроизвеждането на реч.

2. Ролята на избора на обучаемия и на саморегулираното учене. Колко и какви насоки трябва да бъдат дадени на студентите, е особено важно, когато трябва да се избере конкретен вид смесено обучение, в който те участват, особено що се отнася до университетските курсове.

3. Модели за подкрепа и обучение. Как да се подкрепят и обучават преподавателите, учителите и студентите в смесена учебна среда? Как да се осигури необходима и адекватна технологична подкрепа?

4. Баланс между иновациите и ефективността на обучението – как да се осъществи това по икономически ефективен начин.

5. Културна адаптация – трябва ли материалите да бъдат адаптирани така, че да отговарят на конкретната или на по-широка аудитория?

6. Справяне с дигиталното разделение между поколенията – могат ли да бъдат достъпни модели за смесено обучение, разработени, за да обучават тези, които са на най-ниското стъпало на социално-икономическия спектър? (Bonk, Graham 2005).

Изучаването на чужд език може да бъде сериозно предизвикателство за различни хора, които биват поставени в различен контекст. Редица методи и подходи често се редуват в преподаването на чужд език, както се интегрират и разнообразни технологии за въздействие върху обучаемите, за да се опти-

мизират практическите възможности за усвояване на езика-цел. Ето защо е логично да си зададем въпроса дали съществуват оптимални условия за ефективно езиково обучение? Какви предпоставки и условия се изискват за създаването на „ефективна“ учебна среда?

Много време и средства за научни изследвания са посветени на разглеждането на тези въпроси. „Оптимални“ условия за ефективно езиково обучение са идентифицирани и характеризирани в редица проучвания, но най-общите и най-цитираните в литературата включват следното:

- обучаемите взаимодействат с целевия език посредством автентична аудитория;
- обучаемите участват в автентични учебни дейности;
- обучаемите са насърчавани да използват разнообразна и творческа реч;
- обучаемите имат възможност да си взаимодействат;
- обучаемите имат достатъчно време и обратна връзка;
- обучаемите биват ръководени, за да участват съзнателно и отговорно в учебния процес;
- обучаемите работят в атмосфера с ниско ниво на стрес / безпокойство;
- автономността на обучаемите се поддържа и подкрепя.

По-голямата част от преподаването на чужд език все още се провежда в учебни зали, а всеки преподавател по езици знае от педагогическия си опит, че постигането на оптимални условия за езикомузвояване е сериозно предизвикателство в повечето комуникативни ситуации. Заобиколени от говорещи на родния им език, студентите рядко имат възможност да влязат в света на целевия език въпреки усилията на редица педагози да се въведат комуникативни и автентични езикови задачи в учебните зали.

Във всяка учебна зала преподавателят може да се изправи пред студенти, които имат свои собствени предпочитания за индивидуално учене, идват от различни училища и имат различни приоритети и причини за изучаването на език. Във всяка група се срещат студенти с различни способности и умения и/или различни цели или стилове на учене. Неподходящата учебна задача може да представлява значително предизвикателство при тези обстоятелства. Преподавателите знаят от опит, че ако езиковото ниво в дадена задача е твърде лесно, някои от студентите едва ли ще подобрят уменията и знанията си. Ако задачата е твърде трудна, други може просто да се откажат. По същия начин задачите, които не засягат интересите на конкретен студент или стила му на учене, могат да не го мотивират, а мотивацията е от съществено значение при изучаването на езици.

В учебната зала времето е ограничено и макар преподавателите да са наясно с необходимостта от предоставяне на възможност на своите студенти да практикуват езика в различен и разнообразен контекст, това понякога не е възможно да се постигне поради ограничения в графика за провеждане на учебните занятия.

Преподавателите по езици разбират, че за да удовлетворят потребностите на обучаемите си, трябва да създадат такава учебна среда, която най-много да наподобява реална езикова среда. В опит да се постигне „оптималната“ среда за обучение се използват редица ресурси и инструменти. Записващите устройства, видео плейърите, списанията и книгите, интернет и езиковите лаборатории предоставят различен и разнообразен достъп до учебно съдържание. Различни типове дейности като груповата работа и работата по двойки, колаборативното учене, както и самостоятелно обучение могат да бъдат използвани с оглед на ангажирането на обучаемите в непосредствена комуникативна езикова практика. се опитват да отговорят на необходимостта от индивидуализирано обучение чрез въвеждането на ресурси за самообучение, предназначени за самостоятелното изучаване на езика.

С други думи, преподавателите по езици винаги използват „смесица“ от техники, технологии и подходи за преподаване, за да осигурят възможно най-богата учебна среда за обучаемите. Смесеното обучение не е нова концепция. Новото е разнообразието от различни възможности за обучение и интерактивна учебна среда, които стават възможни днес чрез използването на интернет и новите технологии за подпомагане на ученето и преподаването. Нови са и „очакванията“ на обучаемите да използват технологиите в и извън учебната зала като част от учебния процес (Kerres, de Witt 2003: 101–113).

Смесеното обучение, при което се комбинират различни учебни среди, дава на обучаемите и преподавателите потенциални решения за по-ефективно учене и преподаване (Marsh 2012).

В този случай всяко позоваване на смесеното обучение предполага непрекъснато използване на преподаването „лице в лице“ като основен градивен елемент на учебния опит, обогатен и усъвършенстван чрез интегрирането на интернет и други технологии за преподаване и обучение. Тази интеграция трябва да се осъществи чрез посредничеството и подкрепата на преподавателя и, както и при всички използвани материали, трябва да отразява учебните цели и потребности на всички обучаеми.

Смесеното чуждоезиково обучение все още е сравнително нова относно употребата му концепция, но последните проучвания показват, че когато се реализира „адекватно“, смесеното обучение може значително да подобри учебния опит и успеваемостта (Stracke, 2007: 57–78). В онлайн анкета с 300 преподаватели-лектори от 36 държави, които практикуват компютърно подпомогнатото езиково обучение, Рутвен установява, че 98% от тях се съгласяват, че една от ролите на компютъра е „допълнение към ученето в учебната зала“ (Ruthven-Stuart 2003).

Идентифицирани са следните силни страни на смесеното езиково обучение:

- предоставя по-индивидуализирано учене;
- предоставя по-персонализирана помощ за обучение;
- подкрепя и насърчава самостоятелното и съвместното обучение;

- увеличава ангажираността на студентите в обучението;
- адаптира разнообразни стилове на учене;
- осигурява място за практикуване на целевия език извън учебната зала;
- осигурява по-малко стресираща практическа среда за целевия език;
- осигурява гъвкаво учене, по всяко време или навсякъде, за да отговори на потребностите на обучаемите;
- помага на обучаемите да развият ценни и необходими умения за учене през двадесет и първи век (Gruba, Hinkelmann 2012).

Много преподаватели използват разнообразни инструменти, за да подобрят ученето на своите обучаеми. Например софтуерът за текстообработка Word се използва за експериментирание на колаборативно писане, самооценяване и колаборативно оценяване – функция, която може да бъде изнесена извън учебната зала, използвайки уикита. Студентите се насърчават да практикуват синхронна комуникация, за да овладяват разговорни умения във форуми по теми, които са интересни и актуални. Интернет се използва за проучвания, осъществявани в рамките на учебни проекти. Някои обучаеми имат свои собствени блогове, където практикуват писане и ангажират конкретна аудитория. Блоговете се използват за създаване на дневници, за да се насърчават рефлексивните практики и да се подпомага овладяването на умения и стратегии, които са от жизненоважно значение за независимите обучаеми. Учебните блогове се използват, за да се обобщи изученото в рамките на деня за отсъстващите и да се предложи писмена задача за следващия ден. Чрез използването на тези инструменти, преподавателите и обучаемите вече участват в смесено учене, може би дори без да го осъзнават (Oliver, Trigwell 2005: 17–26).

Онлайн обучението може да осигури различни начини за учене и изграждане на потенциално по-богата учебна практика, която предоставя нови подходи към ученето, като по този начин отговаря на различни стилове на учене, както и по-голямо разнообразие и по-голям обхват на ученето. Тези учебни среди допълват или подпомагат традиционните среди за обучение „лице в лице“ или, от друга страна, могат да осигурят пълен учебен пакет, който не изисква почти никакъв контакт „лице в лице“. Без съмнение, цялото обучение в близко бъдеще ще бъде подкрепено от цифрови или интернет базирани гъвкави решения в политиката на образователните институции.

Най-важната цел при проектирането на смесеното обучение е да се намери най-ефективната и гъвкава комбинация от начини за обучение в конкретни учебни дисциплини, образователен контекст и за конкретни педагогически цели. Фокусът не е върху избора на „правилните“ или „най-добрите“, „иновативните“, като противопоставяне на „традиционните“, а за създаване на такава учебна среда, която да работи като едно цяло (Neumeier 2005: 163–178).

Концепцията и практиката на смесеното обучение не е нова, но в днешната цифрова ера, новото е гамата от възможни компоненти, съчетани в обща комбинация. Смесеното обучение, когато е добре осъзнато и осъществено, има

потенциала да осигури задълбочено и смислено учене, а не просто смесването на информационните технологии с традиционно обучение, което очевидно не е достатъчно, за да се разгърне пълноценно смесеното обучение. Когато се обмисля внедряването на смесено обучение в чуждоезиковата практика, не може да съществува едно единствено идеално смесване, нито пък формула за „добро“ смесване. Съществуват обаче редица важни фактори, които са от съществено значение за постигането на „ефективна“ комбинация.

Важно е различните „съставни компоненти“ на това обучение да се допълват взаимно. Несъответствието между тях може да доведе до объркване и чувство на неудовлетвореност от страна както на обучаемите, така и на преподавателя, който трябва да се опита да събере заедно отделните компоненти, за да постигне ефективна и последователна учебна опитност.

Отправната точка за оценяването на ефективността на смесеното обучение е да се идентифицират постигнатите резултати от това обучение, да се определят потребностите на обучаемите и да се разграничат разнообразните и възможни компоненти, които са предоставени на разположение на преподавателя. След това трябва да се определи как най-добре тези очаквани резултати от обучението и очаквания от страна на обучаемите да бъдат реализирани с помощта на отделните учебни компоненти, с които се изгражда смесеното обучение.

Изборът на учебни материали е от особено важно значение. Интерактивността и мултимодалността са също от решаващо значение за създаване на увереност и сигурност у обучаемите относно ефикасната подкрепа от страна на технологията в рамките на езиковото им обучение. Преподавателите трябва да преценяват внимателно и отговорно учебните материали и ресурси, както и софтуерните програми и да използват само онези материали, които са методологически надеждни и ефикасни. Студентите обичат да си служат с различни технологии. По-новите, едновременно с по-остарелите технологии, намират място в смесеното езиково обучение, където обучаемите могат да избират средата, която най-добре отговаря на техните потребности. Преподавателите следва да разнообразяват употребата на такива технологии в преподаването си, за да бъде то съобразено с очакванията и възможностите на обучаемите.

В контекста на смесеното обучение, в който технологията, подкрепяща обучението и самообучението, е от основно значение за ефективността, обучаемите се нуждаят от три важни нива на подкрепа: академично, афективно и техническо.

Академично ниво на подкрепа

Извън учебната зала студентите могат сами да се сблъскват с понятията и конструкциите в езика и в ученето. По време на учебното занятие преподавателят трябва да е готов да отговори на всички въпроси, които възникват. Това може да се осъществи чрез онлайн форума, като има форуми за различните дейности, в които студентите са поканени да задават въпроси, които ги затрудняват. Като се поддържа активно взаимодействие между отделните

членове на групата чрез форумите, а не чрез електронната поща (чрез която се осъществява комуникацията между обучаеми и преподаватели), другите членове на групата биват мотивирани да отговорят на въпросите на своите колеги. Така се осигурява значително удовлетворение за човека, който отговаря на въпроса, а също така се подсилва идеята, че преподавателят не е "източник на всички знания" и се създава чувство за подкрепа на общността от връстници като цяло.

Афективно ниво на подкрепа

Взаимодействието в учебната зала предоставя отлична среда за подпомагане на студенти, които биха имали затруднения с курсова работа или задание, при които те могат да се почувстват объркани или изгубени, особено когато работят сами въкъщи. Използването на студентски блогове и отчитането на напредъка на обучаемите, налични в много виртуални системи за управление на обучението, осигурява на преподавателя възможността да прецени кой студент изостава или се чувства изолиран и да окаже своевременна подкрепа на тези обучаеми, които често биват пренебрегвани по време на учебно занятие.

Технологична подкрепа

Когато технологията е включена в обучението – и това е възможно за всякакво учебно пространство – нещата могат да се объркат. Техническото осигуряване е особено важно както за преподавателите, така и за студентите, които се нуждаят от тази подкрепа, за да се чувстват комфортно в новото и предизвикателно преживяване, наречено „смесено обучение“.

Студентите не могат да бъдат „обучени“ – те могат само да получат помощ и подкрепа за учене. В учебна зала, ориентирана към обучаемите, нашата роля е да им помагаме и да ги насърчаваме да развиват своите умения, но без да се отказваме от по-традиционната си роля на източник на информация, съвети и умения. В такава учебна зала преподавателят и студентите са екип, който работи заедно. Ролята на преподавателя винаги е била централна в осигуряването на структурирана и ангажираща среда за преподаване и учене. Той остава водещ и при смесеното обучение по езици. Преподавателят продължава да насърчава и мотивира, да ръководи и наблюдава напредъка, да дава обратна връзка, да повишава увереността и поддържа мотивацията.

Ролята на преподавателя в съчетаването на начините на обучение не трябва да бъде подценявана, тъй като използването на нова технология за обучение често изисква обучение и подкрепа за самия него. Той трябва да приема и използва стратегии за обучение, които са доста различни от това, с което е свикнал при преподаване в традиционни учебни среди. Например в традиционната среда учебните дейности на обучаемите обикновено са структурирани и адаптирани според индивидуалните и нормативно зададени критерии на преподавателя и образователните институции. Но в смесеното обучение съществува по-голяма взаимозависимост между потребностите, стиловете на учене, както и начините на самостоятелно учене на студентите. Ето защо пре-

подавателят следва да подпомогне своите обучаеми да поемат отговорността за собственото си учене (Whittaker, Tomlinson 2013).

Смесеното чуждоезиково обучение позволява да се приспособят педагогическите цели, задачи, време и резултати към езиковите области, които са най-подходящи за преподаване „лице в лице“, и да се осигури гъвкавостта за избор на онези онлайн компоненти, които отговарят на потребностите и възможностите на обучаемите. Компютърните умения на днешните студенти като цяло са много добри, така че „техническото“ и реалното използване на компютърните технологии обикновено не представляват голямо предизвикателство, когато се въвеждат в смесена учебна среда.

Смесеното чуждоезиково обучение има за цел да подпомогне самостоятелното учене, но това не означава, че обучаемите ще учат сами. Онлайн общността може да предостави точно онова необходимо стимулиране, когато студентите се изправят пред компютъра си извън учебната зала. Необходимо е да се намерят начини за създаване на подкрепяща, социална онлайн среда, която е от съществено значение за успешното онлайн езиково обучение.

Педагогическата стойност на смесеното езиково обучение се ситира в желанието да се даде възможност за по-висока степен на независимост на обучаемия при преподаването и изучаването на чужди езици. Следователно онлайн компонентът на смесеното обучение, който позволява на студентите да учат когато и където желаят, им предлага пълна гъвкавост по отношение на време и пространство, което пък от своя страна води до учене без ограничения. Ето защо смесеното обучение не може да се разглежда единствено като методически подход или педагогическа алтернатива на онлайн средата или тази в учебната зала, а по-скоро като гъвкав континуум от различни среди и ресурси за езиково обучение. В такава парадигма различните начини за съчетаване, на видовете обучения, на възможностите за учене и учебните среди е потенциално неограничен и е необходимо да се обмислят много различни фактори, за да се постигне комбинация, която е подходяща за нуждите на конкретни обучаеми. Ето защо изборът на смесеното обучение е в конструирането на подходяща учебна среда, която да повишава желанието за учене, като отчита многокомпонентността на езикоусвояването и се явява педагогическа отговорност, която влияе положително както по отношение на резултатите от обучението, така и на мотивацията за изучаване на език.

Всеки езиков курс със смесено обучение е не само многоизмерно творческо конструиране на обучението, което изисква от преподавателя да играе много роли: мениджър, експерт, изпълнител, но също така има за цел постигането на резултати под формата на придобиване на компетенции и развитие на студентите. Базираната на отделен модул оценка може да улесни обучението на студентите като:

- помага да се изяснят учебните цели и обема от знания за студентите;
- предоставя по-голяма информация за всеки един студент;

- осигурява учене в създадената за целите на смесеното обучение виртуална класна стая, което позволява преподаването да се съгласува с учебните постижения на студентите в хода на курса;

- по-добро разбиране от страна на обучаемите относно очакванията за тяхната работа по време на курса и едновременно с това показателите, дефинирани от преподавателя, по които ще се оценява тяхното представяне и постижения;

- комуникация и обратна връзка между преподавателя и обучаемите;

- активно ангажиране на студентите в собственото им обучение.

Важно е да се отбележи, че целта на оценяването на смесеното обучение са резултатите от това обучение. Ето защо за всяка учебна цел трябва да се планират стандарти и критерии, които да измерват постиженията на студентите и това да доведе до оценяване на ефективността му (Marsh 2012).

През последните години възгледите за постиженията на обучаемите са се променили съществено от традиционното схващане за това, което преподавателите планират като цели на обучението и това, което обучаемите реално научават и постигат по време на всеки отделен курс. Много доказателства вече съществуват за това, че преподаването и ученето в курс на смесено обучение могат да бъдат много по – ефективни и да доведат до дълбокото разбиране, че знанията и уменията на обучаемите в режим на смесено обучение се запазват за много по-дълъг период от време, отколкото при обучение само с традиционни методи (Harker, Koutsantoni 2005: 197–216).

През миналия век фокусът на традиционния „учителски центриран“ модел на обучение е в основата на средното и висшето образование: теми, които трябва да бъдат обхванати в учебното съдържание, последователността на учебните дисциплини и т.н. Въз основа на новите възгледи за ученето през последните тридесет години, традиционният образователен модел бързо се заменя с центриран върху обучаемия модел, който има основен акцент върху резултатите от обучението: какви знания и умения обучаемите действително са придобили, какво всъщност знаят и какво по-компетентно и професионално да се направи за тяхното бъдещо развитие?

Планиране на оценяването в процеса на обучение

Този въпрос е от изключителна важност за учебния процес, който се подчинява на някои основни и градивни елементи в постигането на ефективността от обучението. Ето защо е необходимо да се предприеме сериозно планиране, което следва да се осъществи в няколко стъпки:

Стъпка първа: Какво трябва да се постигне в хода на обучение?

Определят се целите на обучението, а именно какво да постигнат обучаемите при завършване на курса в условия на смесено обучение по отношение на знания и умения.

Стъпка втора: Как се определя успеваемостта? Определят се измерими резултати, които ще отразят доброто изпълнение на всяка заложена цел.

Стъпка трета: Каква е ефективността от обучението?

Сравняват се постигнатите резултати с очакваните резултати: колко добре са постигнати целите на обучението като цяло, както и учебните цели на обучаемите?

Стъпка четвърта: Какво следва да се направи след това?

Приемане или промяна на целите на учебната програма, резултатите и оценяването чрез конкретни мерки за по-добро постигане на учебните цели в следващия курс на смесено обучение.

Оценяването – инструмент за ефективно преподаване

Преподавателят, дори без наличието на особени процедури за оценяване непрекъснато изследва по свои собствени начини какво работи добре и какво не, и използва събраните наблюдения и впечатления, за да осъществи промени в смесения курс и учебната програма. Официалната оценка просто прави тези неформални дейности систематични, целенасочени, ефективни и публични. Оценката може да улесни подобряването на обучението по различни начини. Когато преподавателят е пряко ангажиран в разработването, изпълнението и анализа на дейностите по оценяването, редица конкретни ползи могат да се изброят (Harker, Koutsantoni 2005: 197–216).

Ефективната оценка на обучението започва с анализ на видовете учене, които са най-полezni за обучаемите.

Когато въпросите за образованието като мисия и ценности, които то дава, не се вземат предвид, оценяването може да стане безполезно упражнение в измерването на лесно постижими резултати. А най-важната полза от оценяването следва да се търси в глобалния процес на подобряване на това, което наистина е важно за бъдещия професионален живот на обучаемите.

Оценката е най-ефективна, когато е многоизмерна, интегрирана и разкривана в постиженията с течение на времето.

Ученето включва не само това, което знаят обучаемите, но и това, което могат да направят с това знание. Усвояването само на знания и способности не е достатъчно. Включването на ценности, нагласи и навици, които допринасят за успешното постигане на цели е съществена част от комплексното оценяване. То трябва използва разнообразни методи за насърчаване и разкриване на промяна, растеж и социална интеграция.

Оценяването е най-ефективно, когато учебните програми, които то се стреми да подобри имат ясни, изрично посочени цели.

Оценяването е целенасочен процес. Непрекъснатото сравнение на образователните резултати с образователните цели насочва обучението към ясни учебни цели и стандарти. Ясните, споделените, постижимите цели са крайъгълният камък за оценяването, което е фокусирано и полезно.

Оценката изисква целенасоченост по отношение не само на резултатите, но също така и на учебния опит, който води до тези резултати.

Информацията за резултатите е от голямо значение, но също така трябва да се има предвид и учебния опит по пътя на обучението – за това как учебните програми, преподаването, учебната среда и участието на обучаемите подобрява цялостното им когнитивно и афективно развитие.

Оценяването като механизъм работи най-добре, когато то не е епизодично и случайно.

Систематичното подобряване на знанията и уменията се насърчава най-добре, когато оценяването следва цяла серия от дейности, предприети в хода на обучението. Независимо дали проследяваме напредъка на отделни студенти или на цели групи, целта е да се установи успеваемостта по предвидените учебни цели в дух на непрекъснато усъвършенстване на знанията и уменията. В хода на обучението оценяването като процес следва да бъде на свой ред анализирано и усъвършенствано в светлината на възникващите промени.

Оценяването насърчава по-всеобхватно подобрене на учебните постижения, когато представители от цялата образователна общност са включени в процеса.

Ученето е отговорност на цялата образователна общност, а оценяването е начин за поемане на тази отговорност чрез съвместни дейности на всички участници в образователния процес.

Оценяването води до подобряване на учебните резултати, когато е част от съвкупност от условия, които насърчават промяната.

Най-големият му принос се наблюдава в университетите, където качеството на преподаването и ученето е видимо оценено и е от съществено значение за планирането в институцията относно бюджетирането и педагогическите решения. В такива университетски кампуси, информацията за резултатите от ученето, е неразделна част от вземането на правилни решения.

Чрез оценяването преподавателите поемат отговорности към студентите и към обществеността.

Образователните институции носят отговорност пред обществеността, която разчита на тях да установят смислени цели и очаквания за студентите/обучаемите и да осигурят информация за това доколко знанията и уменията им отговарят на тези цели и очаквания, като непрекъснато се стремят да подобрят обучението с течение на времето.

Оценяване и акредитация

През последните години все повече внимание се обръща на висшето образование от страна на всички органи по акредитация, които се фокусират върху обучението на студентите като „панацея“ за оценяването и акредитирането му по отношение на институционалното му качество. Тези промени означават вече, че не е достатъчно преподавателите във висшите училища да бъдат добри професионалисти в своите дисциплини. От тях се очаква да учат повече в бъдеще за актуалните тенденции по отношение на ученето, преподаването, определянето на целите на курса, организирането, интегрирането и оценяването на учебните програми. Тяхната отговорност се разширява значително с оглед на създаването и поддържането на ефективна учебна среда, както и на събирането на систематични доказателства за обучението на студентите. От своя страна те изискват висшите училища, където работят да инвестират повече от своето време и ресурси в развитието им като преподаватели.

Процедурите по оценяването, които всяка институция приема и утвърждава по отношение на образователните програми са ясно дефинирани, обхващат всички предложения, провеждат се редовно и са включени в цялостното планиране и съставяне на система за оценяване. Образователната институция идентифицира и публикува очакваните резултати от обучението за всяка образователно-квалификационна степен и сертификационни програми. Чрез редовно и систематично оценяване висшето училище показва, че студентите, които завършват своите програми за обучение, са постигнали тези резултати.

Образователната институция предоставя неоспорими доказателства, че дейностите по оценяването водят до подобряване на преподаването и ученето. Основният въпрос, с който всички преподаватели се сблъскват днес, е как те могат да стимулират ученето, което да остане трайно и задълбочено през целия живот на техните обучаеми. Това учене трябва да надхвърля основни когнитивни умения за запомняне и разбиране и да дава превес на интегративните способности за прилагане, анализиране, синтезиране, оценяване и създаване, които ще помогнат на студентите да бъдат ефективни обучаеми за цял живот. Методите и техниките на качествено преподаване, които са показали, че предизвикват ентусиазирано ангажиране и участие от страна на обучаеми-

те заедно с всички дейности, които са били най-ефективни при студентите – отличници водят до сериозно трансформиращо и задълбочено учене.

Всеки студент пристига във висшето училище със съществуващи мнения и възгледи, които са непълни или просто заблуда и следователно се нуждае от опит, който да го накара не само да знае правилните отговори, но и да промени мнението и възгледите си в дългосрочен план. Има и експерименти, които показват, че дори когато студентите могат успешно да прилагат формули и да получат точни данни като отговори на тестови въпроси, те все още често не могат да прилагат новите знания и да обяснят актуални явления, факти и ситуации. Доста по-често се случва студентите да държат категорично на своите грешни вярвания дори когато са изправени пред феномени, които противоречат на техните несъзнателни вярвания (Marsh 2012).

Марсия Ментковски в анализа си на ученето и оценяването за период от над 25 години определя четири измерения на обучението, които допринасят за преобразуването на обучаемите от начинаещи до напреднали. Всяко от измеренията е важен елемент само по себе си и взаимодейства с другите измерения, за да се достигне нивото на обучение, което наричаме „експертиза“, и което всички бихме искали да придобият завършилите студенти:

- самоефективност
- постижения
- саморефлексия
- развитие

Самоефективността е нивото, от което обучението се разширява и се прилага в света около нас и, където способността се трансформира в действие, което може да бъде наблюдавано, измерено и оценено.

Саморефлексията е ангажимент в разказ или преразказ на смисъл, с акцент върху собствените способности и постижения, т.е. учащите оценяват как епизодите от непосредствения опит се отнасят до тяхната лична история и обогатяват смисъла на техния опит в по-широк контекст.

Развитието „се характеризира с дълбоки, трайни структури на самостоятелно учене, то включва гледната точка за себе си в развитие и фокус върху етическите или духовни измерения на живота, то разширява непосредствения опит с по-широки цели, значения и ангажименти.“ (Mentkowski, Doherty 1984) Отрано в процеса на развиване на когнитивното умение, постижението изисква съзнателно усилие, защото е силно зависимо от ограниченията на работната памет. Колкото повече се упражнява умението, толкова повече упражняването на умение може да се осъществи безпрепятствено или дори автоматично, заобикаляйки съзнателния процес на „говорене“ от начинаещите. Законът за значението и силата на практиката означава, че всяко повторение на когнитивния процес в конкретен житейски контекст подобрява уменията за този процес.

Обратната връзка – оценяване на постигнатите резултати

Студентите развиват по-бързо и по-добре своите умения, когато получават обратна информация относно постигнатите резултати в учебната работа. Без обратна връзка, практиката води до по-малко обучение. Когато обратна връзка липсва или е твърде обща или не е навреме, студентите продължават да правят същите видове грешки. Ето защо честото оценяване и обратната връзка са толкова жизненоважни за ученето, защото така практикуването на уменията в действителност ще доведе до неговото придобиване и усъвършенстване.

Самооценката – инструмент за ефективността на обучението

Когато студентите развиват способността си да наблюдават и да оценяват собствените си постижения според специфични стандарти, те стават способни да коригират разбирането за ролята си по същото време, когато изпълняват тази роля, като същевременно непрекъснато изграждат увереност в самите себе си като самонасочващи се обучаеми.

Един от начините да се осмислят целите на смесеното чуждоезиково обучение е преподавателят да си представи, че всички студенти ще научат едни и същи неща, макар и в различен обем. Така че целта на оценяването в този случай ще бъде да се разбере как да се измерват различните обеми на различните видове способности, и това ще покаже колко успешен е учебният курс. Ерман нарича това единно въздействие *обща перспектива за ефективност*: целите на преподавателя са еднакви за всички обучаеми (Ehrmann 1998)

За разлика от тази *обща перспектива за ефективност*, *уникалната перспектива за приложение* разглежда всяко предложение за учебен курс като една отворена и уникална възможност, където „всеки обучаем се изявява с различни потребности и различни възможности“. В резултат настъпват съвпадения и проблеми. Студентите са творчески личности по различен начин, което води до все по-голямо разнообразие на постижения от „същия“ курс или опит. След завършване на учебната програма по дисциплината, студентите биват поставени в различни житейски ситуации, които променят формата на успехите и неуспехите им. Накратко, по много причини, различни хора учат различни неща в резултат от съприкосновението си с различни видове учене. Тези специфики на обучението са качествено различни по вид и количествено различни по степен.

Изборът на *перспектива* има значение за определянето на „успешна педагогика“ по отношение на всеки конкретен курс и за избора на конкретно оценяване. Дали целите се свързват с развитието на специфичен набор от ясно дефинирани способности при всеки обучаем или дали това е целта, с която всеки обучаем има да научи нещо лично, което има важно значение конкретно за него/нея? Най-общо казано, на ниво учебен курс трябва да се действа по

начин, сякаш че интересът ни е насочен предимно към общото въздействие, а на ниво учебна програма и на университетско ниво интересът е фокусиран предимно върху гледната точка на *уникалната перспектива за приложение*.

На практика, обаче, цялото учене се случва на ниво курс. Въпросът не е дали *уникалната перспектива за приложение* трябва да бъде възприета на ниво курс, а в кои курсове и по какъв начин да се насърчават задълбоченото учене и усъвършенстваните способности, които се цели да бъдат придобити.

В крайна сметка опитът на всеки студент е абсолютно уникален и завършилите обучението си студенти би трябвало да бъдат както професионалисти в своите области, така и уникални, креативни човешки същества, които непрекъснато да се усъвършенстват. Когато преподавателите залагат в целите на обучението ключовите способности, които се иска студентите да развият и когато постоянно наблюдават и управляват обучението им според заложените цели, те разработват с течение на времето редица специфични инструменти за оценяване, които да им дадат необходимата информация както за напредъка на обучаемите, така и за собствената им ефективност като преподаватели.

Кен Бейн прекарва няколко години в изучаване на качествата и практиките на най-добрите учители в колежа. Книгата му служи за потвърждение на това, което вече имаме като знание за преподаването и ученето и което е обобщено в „Какво правят най-добрите учители в колежа“. Той смята, че най-добрите учители работят много и сериозно, за да създадат това, което Бейн нарича *естествена критична учебна среда*, в която уменията, навиците, нагласите и информацията, която те искат от студентите да овладеят, са вградени в автентични задания, които ангажират студентското любопитство и където студентите развиват когнитивните и метакогнитивните си способности, като в същото време те развиват практически опит в тази област (Bain 2004).

Критичната учебна среда се създава не само от това, което правят тези преподаватели, но и от начина, по който го правят. Най-добрите от тях извършват планиране на курса като определят ключовите способности, които студентите трябва да развиват, а след това проектират последователни серии от автентични учебни опитности, които ще накарат студентите им да развият тези способности като полагат систематични усилия за прилагане на редица от „най-добрите практики“ (Bain 2004).

Принципи и цели за ефективно преподаване и оценяване на обучението

На първо място следва да се обвържат целите на учебните курсове с автентични и интригуващи въпроси и проблемни ситуации, които ще подпомогнат цялата група от студенти да разберат и разрешат, и които имат отношение към живота им.

На второ място следва да се създават такива задания, които да водят студентите към разсъждение, оценяване и прилагане на доказателства за вземане на решения и защитаване на заключенията им.

На трето място трябва да се структурират задания за изграждането на постапни предизвикателства, които да водят студентите към развиване на все по-усъвършенствани умения.

На четвърто място следва да се структурират така учебните курсове, че да се осигури много честа и полезна обратна връзка за работата на студентите, която да им помага да съсредоточат усилията си там, където е най-необходимо, в среда, в която те да могат безопасно да повторят цикъла на опитности, да получат обратна връзка и да опитват отново.

На пето място трябва да се създаде предизвикателство с насърчаване на студентите, чрез което да се поставят високи изисквания към тях, като в същото време се предоставят възможности за постоянно развитие чрез обратна връзка, преговор и усъвършенстване. Необходимо е да се определят задълженията на преподавателя, свързани с избора му да бъде на разположение на студентите по начин, който ги ангажира с оглед на това да се почувстват уверени, мислещи и отзивчиви субекти в учебния процес.

На шесто място следва да се осигурят възможности за съвместна работа на студентите, като се направи дизайн на конкретни задания за задълбочено овладяване както на специфични, така и на общи за учебната дисциплина умения като критично четене и писане, информационна грамотност, количествени разсъждения за социалната, културна и екологична взаимозависимост.

На седмо място следва да се оцени работата на студентите въз основа на ясно формулирани стандарти и критерии, като същевременно студентите се учат да развиват уменията за самооценка, съобразно точно определени стандарти.

Установява се, че най-добрите учители имат общи **нагласи към преподаването и към своите обучаеми**, които се изразяват в начина, по който те организират своите учебни курсове и задания, както и в начините, по които те се отнасят към обучаемите си и ефективността на учебната среда, която създават.

Започва се с това, което обучаемите мислят, че знаят и систематично се отвеждат отвъд познатото постепенно в управляеми стъпки, като внимателно се извеждат нови понятия от съществуващите, вместо да се залага на преподаването на чисто нови понятия. След това се създава у обучаемите чувство за контрол и отговорност към собственото им учене, като се предразполагат към усещане за разговор, а не за оценяване (Кен Бейн, 2004).

Моделират се с техните собствени действия, специфични процеси на разсъждения по техните дисциплини, като се комбинира систематично знание с любопитство, което поставя основа за внезапни интегративни прозрения, които могат да дойдат след задълбочена ангажираност към проблеми и про-

блемни ситуации. Отношението към студентите трябва следва да е справедливо и винаги позитивно. Поддържа се стимулираща дискусия със студентите, за да могат те да оспорят и актуализират своите вярвания и възгледи. Най-задълбоченото обучение се случва, когато обучаемите са задвижвани от своето любопитство, за да направят свои собствени изводи на базата на своя опит. Разработват се системи за оценяване, които да възнаграждават заслужено най-задълбоченото учене, като се обезкуражава повърхностното учебно тестване и се насърчават студентите, които нямат увереност в собствените си знания и умения. Оценките могат да бъдат не толкова силен мотивиращ фактор колкото поддържането на вътрешната удовлетвореност за създаване на предизвикателство и любопитство у обучаемите.

Независимо от учебния формат или педагогически стил, който преподавателят използва, се прилагат същите принципи на учене. Това, което е важно, не е само това, което се прави, а по-скоро как се прави. Нагласите, отношението и поведението на преподавателя са ключовите компоненти, които определят средата в учебната зала. Многобройни експерименти доказват, че дори и след няколко минути наблюдение, студентите могат да дадат оценка на преподавателите, които са изненадващо сходни с тези на студентите, които прекарват цял семестър с преподавателя. Студентите са способни да разпознават качествата и поведението на преподавателите, които биха стимулирали обучението. Характеристиките на доброто преподаване са толкова по-силно обвързани с това как преподавателите се отнасят към обучаемите и каква среда създават, отколкото какво правят (Yang 2001: 85–93). Също така е важно да се насърчават отношения на доверие и наставничество, а не на конкуренция, защото е надеждно и ефективно да се показва положително отношение.

Участници в процеса на оценяване: обучаеми и преподавател

Ефективните преподаватели разбират, че не е достатъчно да се представи учебният материал на студентите. Обучението се „случва“, когато има ефективно взаимодействие между преподаване и учене. Възможностите за творчество в оценяването винаги съществуват за преподавателите като определят общи цели и цели за всеки конкретен курс на обучение, като систематично преценяват степента, на която всъщност се провежда обучението и правят учебни и педагогически промени за подобряване на постиженията.

Оценяването е основният процес за идентифициране и прилагане на творчески критерии и стандарти чрез създаване на по-ефективен процес на обучение, съгласуван систематично със заданията, структурата на курса и обвързване на практиките за оценяване с планираните цели на обучението, помощ за преподавателите да станат по-добри педагози, като се генерира специфична обратна връзка за това, какво работи или не работи в учебната зала и осигу-

ряване на системна обратна връзка с обучаемите по отношение на собствения им напредък.

Ползи за студентите

За обучаемите оценката може да означава: изясняване на очакванията на преподавателите за тяхното обучение; съсредоточаване повече върху ученето и осъзнаването на връзките между обучението, участието и съдържанието на курса и разбиране за собствените си силни и слаби страни като студенти.

Ползи за преподавателя

Оценяването на обучението може да подпомогне преподавателите в осигуряването на отговаряща на нагласите и потребностите на студентите учебна среда. Те следва да проследяват напредъка на обучаемите в процеса на обучение, да адаптират процеса на преподаване към нуждите на студентите, за да се запълнят пропуските в ученето, които могат да бъдат обвързани с методите на обучение и / или да помогнат на студентите да станат по-отговорни за ученето и придобиването на знания.

Оценяването, базирано на учебни курсове, се отнася до методите за оценка на обучението на студентите в рамките на учебната среда, като се използват целите на курса, целите и съдържанието на критериите и стандартите, разкриващи степента на учене, което се случва по време на курса (Whittaker, Tomlinson 2013).

Проектиране на план за ефективно оценяване на смесен курс

Оценяването на смесеното обучение е систематичен начин за наблюдение дали студентите имат всъщност придобити умения, знания и компетенции, които възнамеряват те да овладеят. Оценката е, най-просто казано, непрекъснат процес на сравняване на планираните резултати с действителните (наблюдавани, документиращи, реализирани, измерени) и да се работи за подобряване на тези резултати с течение на времето.

Традиционно целите на обучението се фокусират около материала, който трябва да бъде обхванат, а не да се реализира. В наше време, като парче от пъзел, всеки учебен курс има контекст, определен от мястото, където се свързва с учебната програма на университета, но и с учебното разписание и съдържание, както и с индивидуалния курс на обучение на всеки студент. Всеки компонент от контекста влияе върху целите на курса и общите цели, а задачата на преподавателя е да изгради конкретни учебни цели за смесения курс. Цели, които се ситуират около няколко различни ограничения: С какви способности

се предполага, че участват в курса и как може да се разбере дали те наистина имат такива способности. Какви знания студентите трябва да имат след завършване на курса и как може да се разбере дали те наистина имат такива знания. Какви умения преподавателят иска обучаемите да имат след завършване на курса и как може да се разбере дали те наистина имат такива умения.

Създаване на критерии и стандарти за всяка оценка

При проектиране на оценяването, което далеч надхвърля решаването на основните проблеми, свързани с обема на усвоените знания, оценяването на ученето на студентите става все по-голямо предизвикателство. При поставянето на основите на оценяването на смесено обучение, критериите и стандартите на успешното учене трябва да са ясни и прозрачни за всяка педагогическа цел на обучението. Например, за да се постигне качествено оценяване, от студентите се изисква да разработят на изучавания от тях език кампания за популяризиране на здравето чрез спорт. Критерий за успех при тази задача би могъл да е „ефективност“ на основното съобщение за кампанията.

Стандартите трябва следва да включват умения за определяне на целевата аудитория, посочена в съобщението, езикът на посланието да е внимателно избран и убедителен с оглед на това посланието ефективно да привлича вниманието на широката аудитория. На базата на тези стандарти преподавателят има начини да оцени студентите за демонстрираното усвоено езиково и професионално знание по темата. Критериите и стандартите са много повече от конкретни показатели за оценяване. Тези стандарти също така дават възможност на преподавателя да направи конкретно и ясно описание на това, което студентите трябва да научат по време на учебните занятия, но също така да им даде на самите тях ясна рамка за постигане на целите на ученето им. Критериите и стандартите могат да помогнат на студентите да насочат усилията си към по-смислено обучение, извеждайки на преден план най-важните теоретикоприложни аспекти на усвоеното знание. Поради тази причина е полезно и целесъобразно да се дадат на студентите предварителни инструкции, съдържащи основните стандарти и критерии, по които ще бъдат оценявани както в хода на обучение, така и в края на обучението, както и примери за добра работа, която отговаря на зададените стандарти (Adair-Hauck, Willingham-McLain, Earnest Youngs 1999: 269–306).

Включването на колегиална оценка и самооценка е важна част от образователната практика за обратна връзка, която помага на студентите да разберат самия процес на оценяване. Оценка не трябва да са единствено приоритет на преподавателя, а студентите следва да се научат да определят сами за себе си кога наистина са се справили и кое е най-доброто им постижение. Развитието на способността на студентите да оценяват собствената си работа им помага да разберат добре кои са уменията, които се оценяват в определена

област и да ги развиват, за да се постигнат основните образователни цели на всяко едно обучение.

Оценяването на студентите от техни колеги-студенти е добра практика за тълкуване и разработване на стандарт за сравнение на тяхната работа. Ученето е ефективно, когато е по-скоро отборно усилие, отколкото самотно състезание. Доброто учене е като добрата работа, то е съвместно и социално, а не конкурентно и изолирано. Работата съвместно с другите често увеличава участието в ученето. Споделянето на идеите и реакцията на другите към тях подобрява мисленето и задълбочава разбирането. Обучаемите не учат много, като просто седят в часовете и слушат преподавателя, решавайки предварително зададени задачи и бълвайки отговори. Те трябва да говорят за това, което учат, да пишат смислено, свързвайки предишните си преживявания с опита от ежедневието си. Защото студентите непрекъснато обогатяват собствените си знания и умения с нова информация, а методите на преподаване трябва да наблягат на прилагането им по време на стажове и други практически упражнения и да помагат да се свърже абстрактното обучение с конкретни действия и измерими умения. Бързата и честа обратна връзка е важен инструмент за учене. Разбирането на това, което знаете и/или не знаете фокусира усилията за обучение. Студентите трябва често да имат възможности да изпълняват задания и да получават обратна връзка относно тяхното изпълнение, така че да могат да размишляват върху това, което са научили и какво все още трябва да научат. Внедрените практики за изпълнение на задания в началото, по средата и в края на учебния курс могат да бъдат подходящи за оценяване на курса, но те далеч не обхващат потенциала за учене на обучаемите въпреки ползата от изпращането на обратна връзка (Frye, McKinney, Trimble 2007).

Повече преподаване извън изпитването и оценяването

Когато се повдига въпросът за оценката на курса, преподавателите често казват: „Вече правя оценяване. Аз оценявам студентските задачи. Оценките са наистина мярка за постиженията на обучаемите“ (Adair-Hauck, Willingham-McLain, Earnest Youngs 1999: 269–306).

Съществуват обаче значителни пречки при използването на оценяването за постигането на основната цел на оценяването: подобряване на преподаването и ученето. Оценяването свързва постиженията на обучаемите с конкретните резултати от обучението и конкретните учебни цели, за да се осигури полезна обратна връзка за успеха на обучаемите, който съответно да отговори на заложените цели на курса. Традиционното оценяване, което предлага една „оценка“, представяща общата сума от оценките на студентите не предоставя детайлна и специфична информация, необходима за свързването на постиженията им с конкретните цели на обучението и следователно дава малко информация за успеха на учебния курс, което да помогне на препода-

давателя и съответно на студентите да постигнат редица различни цели на обучението, които биха били много интересни. Изпитването и оценяването може понякога да се възприема като необходимото зло в ученето, далеч от по-високите цели на висшето образование и потенциален източник на конфликт със студентите. Много от обучаемите виждат оценяването като оценка на тяхната интелигентност, способности и потенциал, а не като оценяване на конкретен учебен контекст и мерило за това колко добре са постигнали специфичните цели на ученето си, както и целите на курса. Студентите и преподавателите лесно могат да забравят, че получаването на положителна оценка всъщност не е основната цел на даден курс на обучение. Общият традиционен подход за оценяване – получаването на числова оценка може да засили тези възприятия на обучаемите. Оценката обаче би могла действително да бъде един от най-големите инструменти за преподаване и начин да се общува с обучаемите, но това изисква преосмисляне на ролята на оценяването в смесения курс (Sharpe, Oliver 2007: 41–51).

За поставянето на учебните цели и задачи трябва да бъде отговорено на въпроса: „Как подготвям студентите за професията, която са си избрали, реално във връзка с професионалния живот или като на учени в моята област?“ След като са идентифицирани учебните цели, следващият въпрос е: „Как мога да създам възможности за студентите да се подготвят, да практикуват и да демонстрират това учене?“ Отговорът на този въпрос ще направлява избора на конкретни курсови учебни цели, подходящи педагогически стратегии, подходи и техники, концепции за оценяване и конкретни дейности в учебната зала, които ще помогнат на обучаемите да развият своите планирани учебни способности и очаквания. Този подход се нарича „перспективна оценка“ (Fink 2003). „Перспективната оценка“ се разделя на две категории, а именно *преговорното оценяване*, което включва задачи, които изискват от студентите да си спомнят или да преговорят информация или решение на задачите, които са почти идентични с тези, представени по време на учебното занятие. За разлика от това, *прогресивното оценяване* започва от въпроса: „Какво да направя, че студентите да могат да боравят с придобитите в този курс знания?“ Отговорът на този въпрос включва избора на варианти за оценяване като изпити, въпроси, теми и проекти, които трябва да изискват от студентите да демонстрират способността си да използват знанията по начините, по които учените или професионалистите го правят.

Начините на употреба на усвоените знания, а не количеството учебен материал, който може да се преподаде или който студентите си спомнят добре и могат да възпроизведат, са особено важни при *перспективното оценяване*. Фокусът не е върху отговори на въпроси, като например: „Студентът присъства ли на лекция?“ и „Студентът чете ли учебника?“ Тези въпроси обикновено възникват, когато се търси успеваемостта, постигната при *преговорното оценяване* и включват онези изпитни въпроси, които карат студентите да си спомнят или да преговорят конкретна информация или да решат определени

учебни задачи, които са предварително включени в учебник или учебно помагало. За разлика от този вид оценяване, *прогресивното оценяване*, насочено към бъдещето, установява дали студентите могат да прехвърлят информация и опит от усвоеното по време на учебно занятие към по-смислени и приложими цели на ученето от целите на конкретния курс (Fink 2003).

Инструменти за оценка на смесеното обучение във времето

Систематична прогресия на учебните задания се отнася за категорията задачи, които са планирани през целия семестър, за да проследят напредъка на студентите по конкретни педагогически цели, които възникват. Те често биват фокусирани върху една конкретна цел на обучението, която преподавателя иска да постигне и/или проучи. Заданието обикновено е свързано както с предишното, така и със следващото регистриране на напредъка на обучаемите. Начините за разработване на това оценяване включват: разбиването на голям учебен проект на отделни компоненти, разпределени в течение на тримесечието, оценени поотделно и/или оценяване на проекта като краен продукт от обучението. Седмични състезания и/или есе по тема за всеки изпитен компонент, който е пряко свързан с конкретна курсова цел са другите начини, които могат да бъдат използвани за текущо оценяване. Когато се използва систематичната прогресия при разработването на заданията за оценяване на обучението на студентите, най-важната задача е преподавателят да записва резултатите на своите обучаеми на всеки етап от обучението. Степента, до която тези резултати идентифицират цялостното учене на студентите или ученето по конкретни цели, които са посочени в учебната програма, зависи от начина на проследяване на постиженията, който се използва. Ако се прилагат едни и същи стандарти за оценяване по време на семестъра, би могло да се проследи напредъкът на всеки един студент по специфични ключови характеристики във времето.

Специфични ключови характеристики на текущото оценяване

Изследване преди/след изпитен тест

Анкетните проучвания преди и след конкретен курс на обучение са друг начин за текущо оценяване на обучението на студентите от началото до края на курса. В началото на семестъра може да се използва изпитен тест за установяване на нивото на знания и умения, както и за оценяване на познанията по ключови понятия от съдържанието, което ще се преподава през семестъра. Проучвания за установяване на нагласите и интересите на студентите, свързани както с изучаваните понятия и концепции в курса, така и като предвиждания за мнението и очакванията им за курса също могат да бъдат използвани.

ни. Изпитните тестове и анкети след приключването на курса (същите като предварителните в началото на семестъра, но също така и доста по-различни) в края на семестъра позволяват сравняването на резултатите от двата теста, което може да бъде ефективен начин да се оценят постиженията на студентите с течение на времето.

Портфолиото като инструмент за оценяване

Портфолиото става все по-популярен метод за оценяване както в хода на обучението, така и на ниво учебна програма. Портфолио анализът разглежда работата на всеки конкретен студент в течение на определен период от време и осигурява оценяване на степента на учене въз основа на напредъка в работата на студентите от първото до последното задание, тест и/или писмена задача. На ниво курс това оценяване може да включва: серия от задачи с нарастваща трудност, целия обем от писмени работи, които студентът е създал за определен учебен курс и/или цялостен проект или постижения. Предимствата на портфолиото като метод за дългосрочно и качествено оценяване включват:

- визуално представяне на учебния процес, в който се включват студентите от началото до края;
- конкретен начин за проследяване и документиране на напредъка на студентите по отношение на определен период от време;
- на хартиен носител се отбелязват задачите и резултатите, които студентът трябва да запази за бъдеща употреба;
- систематично прогресивно усложняване на задачите, които могат да бъдат свързани с целите на курса и тълкувани в контекста на индивидуалните резултати от обучението;
- възможност за самите обучаеми да отразяват собствения си напредък и да преглеждат портфолиото си с оглед на критично самооценяване и подобряване на работата си.

Портфолиото предлага не само възможност за преподавателя да види напредъка в представянето на студентите с течение на времето, но също така може да помогне на студентите да развият умения за преоценяване на собствената им работа. Ключовата част от работата по портфолиото предоставя на студентите практики на самооценка чрез анализ и размисъл по отношение на това как могат да се научат да оценяват своето собствено обучение и да документират напредъка на собствените си идеи, което е един от най-ценните аспекти на оценяването чрез портфолио.

Мотивацията за учене в оценяването на обучението

Установяването на промените в мотивацията за учене на обучаемите след проведен курс за смесено обучение по чужд език е надеждно средство за оце-

няването на този курс и неговата ефективност. Въпросникът за изследване на мотивацията и учебните стратегии – MSLQ – Motivation and Strategies in Learning Questionnaire е един от ефективните и надеждни инструменти за оценяването на удовлетвореността на обучаемите от смесен езиков курс.

Преди създаването на въпросника MSLQ голяма част от изследванията за мотивацията и учебните стратегии са били фокусирани върху индивидуалните различия в стиловете на учене – конструкти, които са били слабо свързани с поведението на обучаемите и успеваемостта им в учебна среда. Много от класификаторите за стиловете на учене са били подложени на критика заради липсата на солидни теоретически основи. Така, в началото на 80-те години, Бил Маккийчи и Тереза Дънкан от Мичиганския Университет създали инструментариум за оценяване на мотивацията за учене и учебните стратегии с цел да се подпомогнат обучаемите да подобрят ученето си (Duncan, McKeachie 2005: 117–128).

Ранни варианти на въпросника за изследване на мотивацията и учебните стратегии – MSLQ били използвани за оценяване на ефективността от курса „Да се научим да учим“ за студенти колежани. През 1986, обаче, Дънкан и Маккийчи започнали работата си по въпросника за изследване на мотивацията и учебните стратегии – MSLQ, след като получили петгодишна субсидия от Службата за изследвания в областта на образованието. Финалната версия на MSLQ въпросника била завършена за период от 10 години, през което време инструментариумът бил използван в многобройни изследвания в близки области на познанието. През периода на разработване на въпросника Дънкан и Маккийчи използвали инструментариума, за да концептуализират и да получат емпирично потвърждение на общ модел за изследване на мотивацията и саморегулираното обучение, модел, който все още се използва и днес от много психолози, работещи в сферата на образованието (Duncan, McKeachie 2005: 117–128).

Мотивацията и учебните стратегии не са статични характеристики на обучаемия, а по-скоро „динамични, контекстуално ограничени, а учебните стратегии могат да бъдат изучени и контролирани от обучаемия“ (Duncan, McKeachie 2005: 117). Следователно, мотивацията на обучаемите се променя от курс на курс (и зависи от интереса на обучаемите към дадения курс, ефективността за постигане на успех и др.), а учебните стратегии също могат да се променят според същността на курса. Ако вземем предвид тази теоретична рамка, въпросникът за изследване на мотивацията и учебните стратегии – MSLQ е бил разработен, за да изследва мотивацията на студенти и учебните им стратегии дотолкова, доколкото се свързват с точно определен, специфичен курс. Така, че курсът е единица мярка за изследване, ако се приеме, че той е идеално ситуиран между много общото ниво на „всички учебни дейности“ и много специфичното и неприложимо ниво на „всяка учебна ситуация в рамките на даден курс“ (Duncan, McKeachie 2005: 117–128). Освен това,

MSLQ въпросникът е напълно различен от широко използвания тест за самооценка на учебните умения, а именно Класификаторът на Учебните стратегии (LASSI), който оценява учебните стратегии на обучаемите и отношението им към обучението изобщо.

Социално-когнитивният модел, на който се базира въпросника „предполага, че отговорите на студентите могат да варират в зависимост от вида курс, ето защо един и същ обучаем може да съобщава за различни нива на мотивация или стратегия, която използва пак в зависимост от естеството на курса“ (Duncan, McKeachie 2005: 119). Резултатите могат да бъдат използвани от изследователите, които правят емпирични изследвания в областта на мотивацията и саморегулираното учене. По-конкретно резултатите могат да се използват за:

- изследване на отношението на ефекта на мотивацията върху учебните стратегии;
- усъвършенстване на теоретичните възгледи за спецификата на мотивационните компоненти;
- оценяване на мотивационните и когнитивни аспекти на преподавателската дейност, включващи също различния педагогически дизайн на отделния курс и използването на разнообразни образователни и компютърни технологии.

Проследяването на промените в мотивацията за учене дава възможност на преподавателите да идентифицират онези студенти, които имат затруднения и да предложат допълнителна помощ, а съответно да получат много точна картина на проведеното обучение и да внесат подобрения. Мотивационните очаквания на обучаемите имат огромно значение за оценяването на всяко обучение. Ако преподавателите започнат да включват мотивационните очаквания на обучаемите в своето оценяване, то тогава те биха могли да осъществят по-ефективно обучение и обучаемите от своя страна да постигнат академична успеваемост.

Преподавателите имат както възможността, така и отговорността за възпитаване на силни мотивационни очаквания у своите обучаеми. Чрез насърчаване на мотивацията, основана на позитивна целева ориентация, преподавателите биха увеличили и вероятността тяхното обучение да стане динамично, иновативно и ефективно, характеризиращо се с висока учебна успеваемост.

Заключение

Проектирането на обучение от смесен тип предлага разнообразни и интригуващи начини за представяне на учебно съдържание, за взаимодействие между преподаватели и обучаеми, за индивидуализация на обучението и не на последно място за вземане на важни и отговорни педагогически решения. Ето защо оценяването на ефективността на смесеното чуждоезиково обучение, съчетаващо традиционните методи на преподаване с възможностите на електронното обучение, изисква изграждането на специфични педагогически

модели, които да отчитат образователните цели, потребностите на конкретните обучаеми, както и основните характеристики на обучението. Изследването на удовлетвореността на обучаемите и тяхната мотивация за учене е особено важно както за доброто планиране на учебния процес, така и за оценяване на влиянието на конкретен курс на обучение. Удовлетвореността на обучаемите се определя не само от вътрешни, личностни фактори, но и от външни фактори, каквито са преподаването, взаимодействието в учебния процес, цялостните изисквания към изпълнението на учебните задачи и учебната среда като цяло. В допълнение, смесеният модел на обучение има потенциала да даде възможност на преподавателите също да повишават професионалната си квалификация чрез учене през целия живот с оглед на развитието на специфични умения за преподаване, като се възползват активно от новите образователни технологии и свързаните с тях подходи през целия им професионален живот. Ефективността на смесения модел на обучение може да бъде подобрена чрез анализ и оценяване на отделните му компоненти, а също така чрез гъвкави комбинации на обучението лице в лице и дистанционното обучение, което в контекста на пандемия придобива все по-голямо значение с оглед на интегрирането на бъдещи смесени модели на обучение в образователната система.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Adair-Hauck, Willingham-McLain, Earnest Youngs 1999: Adair-Hauck, B. L. Willingham-McLain, and Earnest Youngs, B. Evaluating the integration of technology and second language learning. *CALICO Journal* 17/2: 269–306, 1999.
- Banados 2006: Banados, E. A blended-learning pedagogical model for teaching and learning EFL successfully through an online interactive multimedia environment. *CALICO Journal* 23/3: 533–550, 2006.
- Bain 2004: Bain, K. What the Best College Teachers Do, *Cambridge: Harvard University Press*, 2004.
- Beetham, Sharpe 2007: Beetham, H. and R. Sharpe An introduction to rethinking pedagogy for a digital age, in Beetham, H and Sharpe, R (eds) *Rethinking Pedagogy for a Digital Age*. Abingdon, Oxon: *Routledge*, 1–10, 2007.
- Bonk, Graham 2005: Bonk, C. and Ch. Graham The handbook of Blended Learning. *John Wiley & Sons*, 3- 21, 2005.
- Dewar, Whittington 2004: Dewar, T. and D. Whittington Calliope Learning: Blended Learning Research Report. Available online at www.calliopelearning.com/wp-content/uploads/2012/08/blended.pdf. Accessed March 2020.
- Dudeney, Hockly 2007: Dudeney, G. and N. Hockly How to... Teach English with Technology. *Harlow: Pearson Education Limited*, 2007.
- Duncan, McKeachie 2005: Duncan, T. G., & W. J. McKeachie The Making of the Motivated Strategies for Learning Questionnaire. *Educational Psychologist*, 40, 117–128, 2005.
- Ehrmann 1998: Ehrmann, St. C. Using Technology to Transform the College, DO – <https://doi.org/10.1002/cc.10103>, 1998.

- Fink 2003: Fink, A. The survey handbook. *Sage, London*, 2003.
- Frye, McKinney, Trimble 2007: Frye, R., G. R. McKinney & J. E. Trimble Tools & Techniques for Course Improvement: Handbook for Course Review & Assessment of Student Learning. *Bellingham: Western Washington University*, 2007.
- Gruba, Hinkelman 2012: Gruba, P. and J. Hinkelman Blended Technologies in Second Language Classrooms. *Basingstoke: Palgrave Macmillan*, 2012.
- Harker, Koutsantoni 2005: Harker, M. and D. Koutsantoni Can it be as effective? Distance versus blended learning in a web-based EAP programme. *ReCALL* 17/2: 197–216, 2005.
- Hauck, Willingham-McLain, Earnest Youngs 1999: Adair-Hauck, B., L. Willingham-McLain and B. Earnest Youngs Evaluating the integration of technology and second language learning. *CALICO Journal* 17/2: 269–306, 1999.
- Hockly 2011: Hockly, N. Five things you always wanted to know about blended learning (but were afraid to ask). *English Teaching Professional* 75: 58, 2011.
- Hocutt 2001: Hocutt, R. The Second e-Learning Wave. *Training Magazine* 38/9: 96, 2001.
- Hofmann 2001: Hofmann, J. Blended Learning Case Study, 2001. Available online at https://books.google.bg/books?hl=bg&lr=&id=2u2TxK06PwUC&oi=fnd&pg=RA1-PA27&dq=Hofmann,+J.+Blended+Learning+Case+Study&ots=a2AUA72Jbk&sig=10_LDh1ooJIHvYyy-CwRJ93s_yY&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false. Accessed March 2020.
- Ivanov 2004: Ivanov, Iv. Educational theories University Episkop Konstantin Preslavski“, Chumen, 2004.
- Jones 1986: Jones, C. It's not so much the program, more what you do with it: the importance of methodology in CALL. *System* 14/2: 171–178, 1986.
- Kerres, de Witt 2003: Kerres, M. and C. de Witt A didactical framework for the design of blended learning arrangements. *Journal of Educational Media* 28/2–3: 101–113, 2003.
- MacDonald 2006: MacDonald, J. Blended Learning and Online Tutoring. A Good Practice Guide. *Aldershot, Hampshire: Gower*, pp. 188 – 206, 2006.
- Marsh, McFadden, Price 2003: Marsh, D., A.C. McFadden and B.J. Price Blended Instruction: Adapting Conventional Instruction for Large Classes. Available online at www.westga.edu/~distance/ojdla/winter64/marsh64.htm. Accessed March 2019.
- Marsh 2012: Marsh, D. Blended learning: Creating learning opportunities for language learners. New York, NY: *Cambridge University Press*, 2012.
- Mentkowski, Doherty 1984: Mentkowski, M., & A. Doherty Career After College: Establishing the Validity of Abilities Learned in College for Later Career and Profession & Performance. *Final Report to the National Institute of Education: Overview and Summary*, 1984.
- Neumeier 2005: Neumeier, P. A closer look at blended learning: Parameters for designing a blended learning environment for language teaching and learning. *ReCALL*, 17, 163–178. doi: 10.1017/S0958344005000224, 2005.
- Nicolson, Murphy, Southgate 2011: Nicolson, M., L. Murphy and M. Southgate (eds) Language Teaching in Blended Contexts. *Edinburgh: Dunedin Academic Press*, 2011.
- Oliver, Trigwell 2005: Oliver, M. and K. Trigwell Can ‘blended learning’ be redeemed? *E-Learning* 2/1: pp. 17–26, 2005.
- Reid-Young 2001: Reid-Young, A. The key to e-learning is b-learning *HCi Professional Services*, <http://www.hci.com.au/hcisite5/library/materials/B-learning.htm>. Accessed April 2005.
- Ruthven-Stuart 2003: Ruthven-Stuart, P. Computers in Language Teaching Survey_The Results accessed at: <https://www.hokuriku-u.ac.jp/about/campus/libraryDATA/kiyo27/gai12.pdf>. Accessed October 2020.

- Sharma, Barrett 2007: Sharma, P. and B. Barrett Blended Learning. *Oxford: Macmillan*, 2007.
- Sharma 2007: Sharma, P. Try a blend that creates a new class of learning. *Guardian Weekly* (16 February 2007).
- Sharpe, Benfield, Roberts, Francis 2006: Sharpe, R, G. Benfield, G. Roberts and R. Francis The Undergraduate Experience of Blended E-learning: a Review of UK Literature and Practice. Available online at https://www.heacademy.ac.uk/system/files/Sharpe_Benfield_Roberts_Francis_SUMMARY_0.pdf Accessed March 2020.
- Sharpe, Oliver 2007: Sharpe, R. and M. Oliver Designing courses for e-learning, in Beetham, H and R. Sharpe (eds) *Rethinking Pedagogy for a Digital Age*. Abingdon, Oxon: Routledge, pp. 41–51, 2007.
- Shepard 2005: Shepard, J. An e-recipe for success. *EL Gazette* 312, December: 5, 2005.
- Singh, Reed 2001: Singh, H. and C. Reed A White Paper: Achieving Success with Blended Learning, 2001. Available online at [https://www.scirp.org/\(S\(czeh2tfqyw2orz553klw0r45\)\)/journal/paperinformation.aspx?paperid=80065](https://www.scirp.org/(S(czeh2tfqyw2orz553klw0r45))/journal/paperinformation.aspx?paperid=80065) Accessed March 2021
- Smith, Kurthen 2007: Smith, G. & H. Kurthen Front-Stage and BackStage, in Hybrid E-Learning Face-to-Face Courses, in: *International Journal on E-Learning* 2007, 6(3): pp. 455–474, 2007.
- Smrikarov, Ivanova 2011: Smrikarov, A., A. Ivanova Implementation of ICT in secondary education system next 5 years, University of Ruse „Angel Kunchev“, Center of innovative educational technologies, 2011. Available at <http://ciot.uni-ruse.bg/static/downloads/Koncepcia-AS.pdf>. Accessed August 2017.
- Stracke, 2007: Stracke, E. A road to understanding: A qualitative study into why learners drop out of a blended language learning (BLL) environment. *ReCALL* 19/1: pp. 57–78, 2007.
- Valiathan 2002: Valiathan, P. Blended Learning Models. Available online at <https://www.purnima-valiathan.com/wp-content/uploads/2015/09/Blended-Learning-Models-2002-ASTD.pdf>. Accessed April 2020.
- Whittaker, Tomlinson 2013: Whittaker, Cl., Br. Tomlinson Blended Learning in English language Teaching: Course Design and Implementation. © **British Council 2013** Brand and Design/D057.
- Yang 2001: Yang, SC Integrating computer-mediated tools into the language curriculum. *Journal of Computer Assisted Learning* 17: pp. 85–93, 2001.

Доц. Весела Славова, доктор

Департамент „Езиково обучение и информационни технологии“

Национална спортна академия „Васил Левски“

Адрес: ул. „Акад. Стефан Младенов“, № 21, 1700 София, Студентски град

✉ vessela_slavova@abv.bg

Assoc. Prof. Vesela Slavova, PhD

Department of Foreign Languages and Information technologies

National Sports Academy „Vasil Levski“

Address: 21 Acad. Stefan Mladenov street

1700 Sofia, Studentski grad, Bulgaria

✉ vessela_slavova@abv.bg