

ЕВРЕЙСКИТЕ МОТИВИ В „СКАЗАНИЕ ЗА БУКВИТЕ“ НА КОНСТАНТИН КОСТЕНЕЧКИ – КУЛТУРНИ И ИНТЕРПРЕТАЦИОННИ ПРОБЛЕМИ

Доц. д-р Христо Салджиев
Тракийски университет – Стара Загора

Резюме. Статията разглежда основно преводите на еврейски и нееврейски, но считани за еврейски антропониими и ойконими от съчинението на Константин Костенечки „Сказание за буквите“, датиращо към първото десетилетие на XV век. До този момент на тази част от труда, с изключение на Ягич, е обръщано слабо внимание от страна на изследователите и оценката е, че авторът не е познавал еврейския език. Посредством внимателен анализ на включените голям брой преводи на имена и глоси от Стария и Новия завет доказвам, че една голяма част от тези имена отговарят или стоят близо до предлаганите в речниците съвременни етимологии, други са резултат от фонетично уподобяване с арамейски, а трети са очевидно повлияни от мидрашите и съчиненията на Филон Александрийски.

Ключови думи: еврейски; среднобългарски преводи; мидраши

В своето най-ранно произведение, известно като „Сказание за буквите“ (нач. на XV в.), Константин Костенечки – един от последните представители на Търновската книжовна школа, отделя две глави (33-та и 34-та и частично 36-а) на превода на староеврейски топоними и антропониими, повечето от които се съдържат в текста на Стария и Новия завет. До този момент тази част от произведението е привличала вниманието на сравнително малко изследователи. На първо място, трябва да се спомене Ватрослав Ягич, според когото Константин е направил тези преводи от гръцки източници и не е знаел еврейски (Jagić 1895, 513). Ягич не се спира подробно на тези извори, но в основния текст на „Сказание за буквите“ подчерта дава гръцките оригинали, които според него Константин е използвал. Има обаче и някои глоси и имена, за които не намира съответствия в гръцките източници. Гунар Сване съвсем накратко дава отрицателна оценка за „хебраистичните познания“ на Константин, без обаче да се обоснове по-подробно (Svane 1978, 35). Харвей Голдблат, независимо че в много отношения ревизира мнението на Ягич относно стойността и характера

на сказанието, по отношение на „еврейските етимологии“ се опира изцяло на Ягич (Goldblatt 1987, 314 – 315). Кирил Кабакчиев разглежда включените в 34-та глава антропоними Сарра, Авраам и Хам и достига до извода, че Константин се е вълнувал не от езиковата страна на антропонимите, а от тяхното значение за ортодоксалното разбиране на библейския текст (Kabakchiev 2009, 187). Основания за това се намират най-вече в погрешната етимология на част от лексемите. В настоящата статия ще се опитам да опровергая това мнение, като приведа аргументи в подкрепа на една, на пръв поглед, парадоксална хипотеза – всъщност част от „абсурдните“ етимологии, както и имената от гръцки и латински произход, представени за еврейски, определено произлизат от културна среда, доминирана от талмудическия юдаизъм и в която са съществували езикови познания не само по староеврейски, но и по арамейски.

Преди всичко въпросните две глави принадлежат към една колкото християнска, толкова и юдейска традиция, отиваща далеч назад към първите векове на новата ера. Засега Филон Александрийски се приема за първия автор, обърнал сериозно внимание на екзегезата на старозаветните имена, като неговите опити в тази насока оказват сериозно влияние и върху тълкуванията и етимологизациите на Ориген (Hanson 1956, 103 – 104). Следващият значим труд в тази област е съчинение на Евсевий Кесарийски преди 330 г. върху географията на Палестина в четири части, като първата е съдържала етимологии на староеврейски термини от Библията. До нас е достигнала обаче само четвъртата част – „Ономастикон“, в която са представени множество староеврейски и арамейски топоними от Светите земи, но съвсем малка част от тях са представени със съответните етимологии. „Ономастикон“ е широко използван от Блажени Йероним в неговата „Интерпретация на еврейските имена“. Трудът, написан на латински език, предлага най-подробното тълкуване на староеврейски библейски топоними и антропоними за цялата Късна античност и за дълги векове формира представите в Западна Европа в тази насока (Poleg 2013, 218 – 220).

Интересът във византийската литература към тълкуването на староеврейските имена никога не замира и както още Ягич установява, съществена част от примерите на Константин са заимствани от гръцки източници.

Според Константин в южнославянска среда практики на превод на еврейски думи са съществували и преди него, но повечето от тях били погрешни. Това водело до изопачаване на смисъла им. Очевидно той има предвид лични имена и това се потвърждава не само от дадените от самия него примери, но и от забележката му, че подобни преводи били избягвани на гръцки, „понеже се страхуваха да не би много превратно да ги изтълкуват“ (Konstantin Kostenechki 1993, 119). Мнението на Константин има своя далечен първообраз във възгледа на Ориген, който отхвърля идеята

за буквален превод на личните имена от еврейски на гръцки, тъй като по този начин те се отделят от своите носители, а самият превод се превръща в обикновена дума, различна от личните имена (Keough 2009, 214).

Езиковият материал, представен от Константин, включва основно антропоними и топоними от Стария и Новия завет, повечето от които са представени в техните старобългарски и среднобългарски форми, които, от своя страна, отразяват по-ранните гръцки адаптации на непреведените в „Септуагинтата“ еврейски и арамейски термини. Прави впечатление, че всички имена в мъжки род завършват с еровата гласна ъ, което съответства на писмените правила (използването на еровите гласни като завършек и отделител на думите), които Константин се опитва да въведе в Сърбия посредством „Сказание за буквите“. Някои неточности при изписването на малка част от имената – напр. при Витфагия, могат да се дължат на грешки, допуснати от преписвачите на Карловацкия препис на сказанието. Частично се наблюдава стремеж за азбучна подреденост на имената, което отговаря на наложилите се класически образци на представяне на еврейските думи още в късноантичните произведения, но тази последователност често се нарушава. Изцяло не е спазен и един друг принцип, използван от късноантичните християнски автори – имената да се представят и съгласно реда на библейските книги, от които са взети, както и да се дават кратки сведения за историческия и географския контекст на тяхната употреба. Последното е индикация, че независимо от познанията на Константин върху исторически, философски и богословски съчинения на антични християнски и нехристиянски автори той едва ли е заимствал конкретния езиков материал директно от някой от късноантичните трудове на тази тема. Само в три случая – при Витфагия, Йерихон и Рама, Константин все пак дава и кратки географски данни, но те, изглежда, са свързани с неговото собствено пътуване до Палестина (Jagić 1895, 513), а не с конкретен писмен източник.

Опирайки се на Ягич, ще разгледам етимологизациите на въпросните имена и глоси в две отделни групи: първата обхваща тези с доказан или много вероятен гръцки първоизточник, а втората – тези, при които първоизточникът е неизяснен.

Имена и глоси, заимствани от гръцки източници

Преди всичко прави впечатление, че от общо 127 имена описаните значения на приблизително една трета от тях изцяло съвпадат или стоят близко до коректните етимологии, дадени в съвременните речници. Някои от тези значения, като напр. тези на Авраам, Мелхисидек, Фануил, са извлечени от самите библейски текстове, при другите обаче това не е така. Накратко ще се спра на някои от последните, които опровергават тезата за „хебраистичната некомпетентност“ на Константин и на неговите източници.

Съгласно късноантичните и средновековните автори името *Адамъ* произлиза от еврейската дума за земя. В „Сказание за буквите“ обаче се добавя интересната подробност, че става въпрос за „червена земя“ (Konstantin Kostenechki 1993, 122). Очевидно, че източникът на Константин, е бил наясно със семантичната верига, свързваща думите за земя, човек, червено и кръв в староеврейски: *адамà* (пръст, земя) – *адàm* (човек) – *адóm* (червено) – *дам* (кръв) (Almaleh 2003, 87).

Новозаветният ойконим *Капернаоумъ* е обяснен като „село на утешението“ (Konstantin Kostenechki 1993, 121). В модерните речници то се обяснява като „селище на Наум“ (Wood, Marshal, Millard, Packer, & Wiseman 2007, 663), но самото име Наум означава утешител.

Една от допусканияте грешки е представянето на думи и имена от гръцки или латински произход като еврейски. Най-вероятната причина за това е, че тези думи и имена са заимствани със същите значения и в различните варианти на арамейския, което е станало причина те да бъдат възприемани като такива с еврейски произход. Типичен пример за това са думите *сикера*, *кесар*, антропонимът *Петър*.

Специално внимание заслужава гласата *кондратъ*, преведена като *сумрак* (Kostenechki 1993, 120). Последната е старобългарска адаптация на гръцката *кодράντης* или *ковδράντης* според Ягич (Jagić 1895, 474), която в старобългарските източници се явява под формите *кодрантъ* и *конздратъ* (Ivanova-Mircheva, Davidov & Ikononova 1999, 731). Странният превод трябва да се дължи на фонетично оприличаване на първата сричка „кон“ със сириоарамейската дума *qwnʔ* – *мрак* (Payne-Smith, 1903, 496), а на втората част на гласата – с друга арамейска дума *ʔwrtʔ* – *свечеряване* (Jastrow 1903, 35). Примери за буквено или фонетично уподобяване на имена с думи от арамейски се наблюдават и при същински семитски ойконими, но със замъглена етимология. Например *Сидон* е обяснен като „място за лов“ (Kostenechki 1993, 120) – очевидно под влияние на сириоарамейската дума *šydh* ‘šyādā’ – *лов* (Payne-Smith 1903, 477), *ѢммауѢсъ* – като „хората отхвърлиха“ (Kostenechki 1993, 121) от *mʔysh* ‘mʔisā’ – *отхвърляне* (Sokoloff 2002, 288a) и *ʔwmh* ‘ʔummā’ – *народ* (Sokoloff 2002, 39b), *Мария* като *господстваща* (Konstantin Kostenechki 1993, 121) от арамейското *mry* ‘mārā’ – *господарка* (Sokoloff 2002, 328b), *Ное* (Ной) като *място за отдиш* (Kostenechki 1993, 121) от арамейското *nwy* – *място*, на което овцете стоят (Brockelmann 1928, 420), *Савва* като *плен* (Kostenechki 1993, 121) от арамейското *šbyʔ* ‘šēbyā’ – *плен* (Jastrow 1903, 1513), *Завоулаиъ* като *дар* (Konstantin Kostenechki 1993, 120) от арамейското *zbdwn* ‘zeḥdōn’ – *подарък* (Payne-Smith 1903, 109) и др.

Някои имена очевидно са били схващани като хипокористични (съкратени) форми на други имена и затова ясно свидетелства преводът на

името Рувим – „дух божий“ (Konstantin Kostenechki 1993, 120), очевидно погрешно изтълкуван като съкращение на херувим (krbwm). Преводът на Евер като разум в „Йоановия материал“ (Konstantin Kostenechki 1993, 122) би могъл да е вследствие на погрешно разчитане на арамейското консонантно изписване *tywr* ‘tāyōr’ – умен (Schulthess 1903, 218) като „тивер“ или „тевер“. Тълкуванията на ойконима Трахонитидосъ и на антропонима Т´βερῖου (Тиберий) най-вероятно също са резултат от уподобяване с думи от арамейския и със староеврейския посесивен суфикс за трето лице ед.ч.

Наред с класическия тип етимологизации, в талмудическия юдаизъм още от първите векове на новата ера възниква и един свършено различен подход при екзегезата на библейските антропоними и топоними, свързан с равинските спекулации и без никаква връзка с етимологията. В списъка на Константин могат да се открият директни или индиректни заимствания на подобни тълкувания от мидрашите.

Типичен случай в това отношение е преводът на името Юда като изповедание. Някои мидраши изрично подчертават, че най-типичната черта в характера на Юда била изповедта, като дори извеждат името му от глагола *hwdh* (признавам, изповядвам) (Hayes 1995, 174), въпреки че реалната етимология се отнася до корен с напълно различна семантика.

С алегорични тълкувания, но този път заимствани от Битие 49:16 – 27, трябва да се свържат преводите на антропонимите Гадъ, Неф-о-лимъ, Асѳъръ, Венїаминъ (Konstantin Kostenechki 1993, 120), като този на Нефталим очевидно е объркан с този на Йосиф.

Отделно внимание заслужава и „абсурдният“ превод на имената на римския прокуратор на Юдея – Понтий Пилат. Първото име (когноменът) е обяснено като „отхвърлил съвет“, а преноменът – като „уста на ковач“ (Konstantin Kostenechki 1993, 122). За разлика от някои римски императори Пилат не е герой на равинските предания и мидрашите. Тук може да се предположи влияние, оказано от съчиненията на Йосиф Флавий и Филон Александрийски, които представят Пилат като безскрупулен и алчен управник, който се опитва брутално да наложи над евреите символите на римското господство, отхвърляйки съветите за по-умерено и въздържано поведение (Philo 1991, 151). Това обяснява и „превода“ на името Понтий. Що се отнася до „уста на ковач“, това навярно е буквален превод на арамейски или староеврейски фразеологизъм, имащ отново връзка със сведенията на Йосиф и Филон.

Етимологизации с неясен произход

Най-лесна за обяснение е етимологизацията на името Венїаминъ като „вълк хищник“ (Konstantin Kostenechki 1993, 120), която странно защо толкова силно озадачава Ягич (Jagić 1895, 474). Всъщност значението е директно заимствано от Битие 49:27.

Ягич не намира съответствие в гръцките източници и на гласата *зевек* (Jagić 1895, 472), преведена от Константин като *мълния* (Konstantin Kostenechki 1993, 119). В случая вероятно става въпрос за предаване на сиреоарамейската дума *zyqh* – светкавица, *мълния* (Payne-Smith 1903, 115).

Друга етимологизация, за която Ягич не открива паралели в гръцките източници, е на името *Тара* (бащата на Авраам), обяснена като „благоченчание, венец“ (Konstantin Kostenechki 1993, 122) – гръцките източници дават твърде различен превод от този на Константин (Jagić 1895, 476). Вероятно преводът идва от фонетично уподобяване с широко разпространената в различните варианти на арамейския дума *tg, tgʻ* (*tāg, tāgā*) – *корона, венец*. Думата е многократно засвидетелствана в текста на *Таргума* и *Талмуда* (Jastrow 1903, 1646).

Друг пример е антропонимът *Вариона*, преведен като „син на звезда“ (Konstantin Kostenechki 1993, 119). Коректният превод е ‘син на Йонах’ (т.е. син на *гълъб*) (Wood, Marshal, Millard, Packer, & Wiseman 2007, 1016, 628). Според Ягич погрешният превод се дължи на това, че Константин бил обърнал гръцката дума *περιστερί* ‘гълъб’ с *αστέρι* ‘звезда’ (Jagić 1895, 476). Възможно е обаче да става въпрос за оприличаване с думата *brqwn* – име на една от звездите (Brockelmann 1928: 98) или с *gdywnʻ* – *Полярната звезда* (Payne-Smith 1903, 60). В първия случай *Вариона* трябва да е бил възприет като съкращение на *бар бркон*, а във втория случай – като съчетание от арамейската дума *br* ‘бар’ – син, и втората част на *gdywnʻ*, която е звучала като „иона“.

Една от най-интересните глоси е *корвонанъ* – обяснена като „техен дар“ (Kostenechki 1993, 120). Няма съмнение, че основната дума е „корван“ – позната още от старобългарския период в значение на „дар на Бога“, „жертвоприношение“. Тя произхожда от гръцката адаптация на еврейското *qārbān* (жертвоприношение) – *корβᾶν* (Ivanova-Mircheva, Davidov & Ikononova 1999, 745). Ягич намира точно съответствие на българския превод в гръцки източник, но там гласата е дадена като *корβᾶν* (Jagić 1895, 474) – т.е. без крайното окончание ‘-an’. Сходен превод, отново с директен паралел в гръцките източници, е този на хидронима „Йордан“, преведен като „тяхното слизане“ (Kostenechki 1993, 121; Jagić 1895, 475). Думата „слизане“ стои близо до съвременните етимологизации, свързващи името на реката с еврейския глагол „пускам се“ (Wood, Marshal, Millard, Packer, & Wiseman 2007, 632), но появата на притежателното местоимение *техен* в двата случая изглежда странна. Всъщност причината се дължи на грешно отъждествяване на крайните окончания в двете глоси – „an“ с еврейския посесивен суфикс за трето лице мн.ч. „-ām“ (м.р.) или „-ān“ (ж.р.) и означаващ *техен* за съществителни в ед. число. В този случай добавянето на допълнителното окончание *-анъ* в *корвонанъ* е напълно резонно. Въпроси-

те около тази лексема допълнително се усложняват от странната лабиализация на втората гласна ‘а’ – по принцип това е фонетично явление, характерно за старобългарския. Дали това може да се разглежда като индикация, че гласата е заимствана от някакъв неизвестен старобългарски паметник, е трудно да се каже, но е факт, че Константин изрично свидетелства, че и преди него са правени опити за превод на еврейски имена на славянски.

Определени трудности създава тълкуването на името Лазарь като „Отец помощник“ (Kostenechki 1993, 121). Според Ягич то трябва да идва от погрешен гръцки запис *προς* (с титла) *προσβροϋθούμενος* вместо само *προσβροϋθούμενος* ‘подпомогнат’ (Jagić 1895, 475). Съкращението *προς* той очевидно отъждествява с *Πατρός* – родителен падеж на *Πάτερ* ‘Отец’. По мое мнение вероятността Константин да е попаднал на такъв запис, е малка, а и в неговия вариант Отец стои в именителен падеж, което противоречи на хипотезата за буквалистичен превод от сгрешен гръцки източник. В случая еврейската и общосемитска дума за Бог – Ел, често използвана в Стария завет, е преведена като Отец. Не е изключено този превод да се дължи на сближаване на последните думи, казани от Исус на кръста според Матей 27:46 – „Ели Ели лама сабахтани / Боже мой, Боже мой защо ме изостави“, и Лука 23:46 – „Отче в Твоите Ръце предавам духа си“. Възможно е обаче този превод да се корени и в една средновековна идея за Светата троица. През XII век абатът Йоахим Флорски в резултат на мистично озарение възвестява едно троично деление на историята на ери, последователно доминирани от Отец, Син и Светия дух. Ерата на Отец се отъждествява със старозаветната епоха (Whalen 2010, 684 – 685). В създаденото през XIII или XIV век среднобългарско произведение от народен произход „Слово на Господа наш Исус Христос“ се среща с едно друго троично деление, този път не на историята, а на царствата: с гръцкото е Отец, с алеманското е Синът, а с българското е Светият дух (Petkanova 1992, 354). Трудно е да се каже дали този пасаж от словото е българска реплика на идеите на Йоахим Флорски, които през този период получили широко разпространение в Европа, или отразяват местна хилиастична традиция, но е факт, че троичните деления, макар и осъдени от църквата като еретични, били познати в България. Вероятно преводът на името Лазар отразява подобно схващане.

Ягич не намира обяснение и за гласата *φινикес* (Jagić 1895, 472) преведена като „истукан“, „изваяние“ (Kostenechki 1993, 119). Думата е от гръцки произход, като с нея се бележат както финиковата палма, така и митологичната птица феникс. Митът за последната е използван от ранни християнски автори като папа Климент I и Тертулиан за доказване на възкресението (Niehoff 1996, 251 – 254). В равинските предания фениксът претърпява съществена еволюция – от райска птица, която единствена не

се поддава на греха на Адам и Ева, до митологично чудовище, сходно с Левиатан, което се изправя срещу Бог. В един от мидрашите тя е описана като огромно създание, чиито крака са потопени във вода, а главата достига небето (Niehoff 1996, 257 – 265). Навярно тези мидраши и приликата с идола на Навуходоносор (Даниил 3:1) са породили обяснението ѝ като „истукан“.

Влиянието на този тип литература би могло да се открие и в други части на „Сказание за буквите“. В двадесет и първа глава Константин застъпва становището, че човекът е сътворен от Бог изцяло като духовно създание, тъй като самият Бог преди възплъщението на Исус е бил безплътен и следователно първият човек, създаден по образ божий, също е бил изцяло духовно създание, и добавя, че по този въпрос евреите „суесловят“ – т.е. говорят празни и неверни неща (Kostenechki 1993, 79). Вероятно Константин има предвид средновековните юдейски интерпретации на разказите за сътворението на човека в Битие, намерили отражение и в мидрашите. Според тях Адам е създаден като мост между небесния духовен свят и плътския животински свят, като носи в себе си елементи и от двата свята (Oseka 2018, 8).

Ягич не коментира превода на антропонима и етнонима Израел: в сказанието той е обяснен като „ум, който вижда Бог“ (Kostenechki 1993, 125), вместо „Бог се бори“ (Wood, Marshal, Millard, Packer, & Wiseman, 2007, 510). Сходно обяснение за пръв път се среща при Филон, според когото името означава „виждащ Бога“ – тълкувание, прието и от Ориген (Hanson 1956, 103 – 104). Филон, който се опитва да сближи старозаветната религия с платонизма, счита, че Бог не може да бъде видян с физическите очи, а само чрез духовните очи и именно разумът е мястото на това духовно издигане и виждане на Бог (Mackie 2012, 170 – 173). В това отношение Филон се разминава с класическите равински тълкувания и влиза в рамките на една по същество платоническа традиция на търсене на Бог или на обективната истина в дълбините на собствения аз, която в европейската философска традиция започва със Сократ и Платон и достига до Шелинг и Хегел (Lavrentsova 2000, 27).

В заключение, ще акцентирам върху два момента от разгледания дотук материал. На първо място, това е широкото прилагане метода на звуковото подобие при интерпретацията на имената и другите глоси. На практика, това е проявление на т.нар. „народна етимология“, която е широко застъпена през Средните векове в подобен род произведения и която при Константин може да се наблюдава и в съжденията му по други езикови въпроси, касаещи гръцки или славянските езици. Внимание заслужават и посочените следи от мидраши в текста на сказанието. Тук ще се опитам да предложа хипотеза, която се нуждае от допълнителни доказателства, но все пак изглежда резонна. В сказанието Константин изрично съобщава, че произхожда от

„търновските страни“, и многократно подчертава своите културни връзки с Търново. От друга страна, Търново е единственият център в средновековния православен славянски свят, обитаван през XIII и XIV век от еврейско население, за което съществуват изрични сведения, че през 50-те години на XIV век започва открито да изразява и разпространява своите религиозни учения. В този контекст не е изключено Константин да се е запознал с някои страни на средновековния юдаизъм още в ранните си години, което по-късно да е намерило отражение и в неговите произведения.

ЛИТЕРАТУРА

- АЛМАЛЕХ, М., 2003. Раят [Ган еден] не е червен! *Съпоставително езикознание*. **28**(2), 87 – 108.
- BROCKELMANN, C., 1928. *Lexicon Syriacum*. Halle: Niemeyer.
- GOLDBLATT, H. 1987. *Orthography and Orthodoxy: Constantine Kostenečki's Treatise on the Letters (Ska'zanĭe Iz"javljĕnno Ō Pĭsmenex)*. Firenze: Le Lettere.
- HANSON, R., 1956. Interpretations of Hebrew Names in Origen. *Vigiliae Christianae*. **10**(1), 103 – 123.
- HAYES, C., 1995. The Midrashic Career of the Confession of Judah (Genesis XXXVIII 26), Part II: The Rabbinic Midrashim. *Vetus Testamentum*. **45**(2), 174-187.
- ИВАНОВА-МИРЧЕВА, Д., А. ДАВИДОВ, А. & ИКОНОМОВА, Ж. (ред), 1999. *Старобългарски речник*. I. София: Валентин Траянов.
- КАБАКЧИЕВ, К., 2009. Към антропонимичните занимания на Константин Костенечки. *Състояние и проблеми на българската ономастика*. **9**(1), 181 – 192.
- КОСТЕНЕЧКИ, К. 1993. *Съчинения*. София: ЕТ Славика.
- KEOUGH, Sh., 2009. Divine Names in Contra Celsum. In G. Heidl & R. Somos (Eds). *Origeniana Nona: Origen and the Religious Practice of His Time. Papers of the 9th International Origen Congress. Pécs. Hungary, 29 August - 2 September 2005*. R. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. CCXXVIII. Leuven-Paris-Walpole. 205 – 216.
- ЛАВРЕНЦОВА, Е., 2000. Субективност и парадокс. *Filosofiya-Philosophy*. **9**(2), 27 – 34.
- СВАНЕ, Г., 1978: Константин Костенечкий и его биография сербского деспота Стефана Лазаревича. *Старобългарска литература*. **4**. 21-38.
- ПЕТКАНОВА, Д., 1992. *Старобългарската литература IX – XVIII век*. София: Университетско издателство „Климент Охридски“.

- PAYNE-SMITH, J., 1903. *A Compendious Syriac Dictionary*. London, New York: Clarendon Press.
- JASTROW, M., 1903. *A Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Talmud Yerushalmi and Midrashic Literature. I*. London: Luzac&Co., New York : G. P. Putnam's Sons.
- MACKIE, C., 2012: Seeing God in Philo of Alexandria: Means, Methods, and Mysticism. *Journal for the Study of Judaism*. **43**, 147 – 179.
- NIEHOFF, M., 1995. What is in a Name? Philo's Mystical Philosophy of Language. *Jewish Studies Quarterly*. **2**(3), 220 – 252.
- NIEHOFF, M., 1996. The Phoenix in Rabbinic Literature. *The Harvard Theological Review*. **89**(3), 245 – 265.
- OSEKA, M., 2018. History of the Jewish interpretation of Genesis 1:26, 3:5, 3:22 in the Middle Ages. *Scriptura*, **117**(1), 1 – 24.
- PHILO, 1991. *The Embassy to Gaius*. Harvard University Press.
- POLEG, E., 2013. The Interpretations of Hebrew Names in Theory and Practice. Form and Function in the Late Medieval Bible. In: E. Poleg & L. Light (Eds.). *Library of the Written Word*. 27. Leiden: Brill. 217 – 238.
- SCHULTHESS, F., 1903. *Lexicon Syropalaestinum*. Berlin: Riemer.
- SOKOLOFF, M., 2002. *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period (Dictionaries of Talmud, Midrash and. Targum II)*. Baltimore & London: The John Hopkins University Press.
- ЯГИЧ, В., 1895. *Рассуждения южнославянской и русской старины о церковно-славянском языке. Т. I. 1885 – 1895*. Санкт Петербург: Типография ИАН, 366 – 582.
- WHALEN, B., 2010. Joachim of Fiore, Apocalyptic Conversion, and the 'Persecuting Society'. *History Compass*. (8/7), 682 – 691.
- WOOD, D., MARSHAL, I., MILLARD, A., PACKER, J. & WISEMAN, D. (ред.), 2007. *Нов Библейски речник*. София: Нов човек.

REFERENCES

- ALMALEH, M., 2003. Rayat [Gad Eden] ne e cherven! *Sapostavitelno ezikoznanie*. **8**(2), 87 – 108 [In Bulgarian].
- BAZHANOV, N., 1993. *Palna pravoslavna bibleyska entsiklopediya. Tom parvi. A – Z*. Veliko Tarnovo: Elpis, [In Bulgarian].
- BROCKELMANN, C., 1928. *Lexicon Syriacum*. Halle: Niemeyer.
- GOLDBLATT, H. 1987. *Orthography and Orthodoxy: Constantine Kostenečki's Treatise on the Letters (Ska'zanie Iz "javljénno Ō Písmenex)*. Firenze: Le Lettere.
- HANSON, R., 1956. Interpretations of Hebrew Names in Origen. *Vigiliae Christianae*. **10**(1), 103 – 123.

- HAYES, C., 1995. The Midrashic Career of the Confession of Judah (Genesis XXXVIII 26), Part II: The Rabbinic Midrashim. *Vetus Testamentum*. **45** (2), 174-187.
- IVANOVA-MIRCHEVA, D., DAVIDOV, A & IKONOMOVA, ZH. (eds.) 1999. *Starobalgarski rechnik*. I. Sofia: Valentin Trayanov, [In Bulgarian].
- JAGIĆ, V., 1895. *Rassuzhdeniya yuzhnoslavyanskoy I russkoy stariny' o tserkovno-slavyanskom yazy'ke*. 1885-1895. Sankt Peterburg: Tipografiya IAN [In Russian].
- JASTROW, M., 1903. *A Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Talmud Yerushalmi and Midrashic Literature*. I. London: Luzac&Co., New York : G. P. Putnam's Sons.
- KABAKCHIEV, K., 2009. Kam antroponomichnite zanimaniya na Konstantin Kostenechki. *Sastoyanie i problem na balgarskata onomastika*. Tom 9 (1), [In Bulgarian].
- KEOUGH, Sh., 2009. Divine Names in Contra Celsum. In G. Heidl & R. Somos (Eds). *Origeniana Nona: Origen and the Religious Practice of His Time. Papers of the 9th International Origen Congress. Pécs. Hungary, 29 August – 2 September 2005*. R. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. CCXXVIII. Leuven-Paris-Walpole. 205 – 216.
- KOSTENECHKI, K., 1993. *Sachineniya*. Sofia: ET Slavica, [In Bulgarian].
- LAVRENTOVA, E., 2000. Subektivnost i paradoks. *Filosofia-Philosophy*. **9**(2), 27 – 34 [In Bulgarian].
- MACKIE, C., 2012: Seeing God in Philo of Alexandria: Means, Methods, and Mysticism. *Journal for the Study of Judaism*. **43**, 147 – 179.
- NIEHOFF, M., 1995. What is in a Name? Philo's Mystical Philosophy of Language. *Jewish Studies Quarterly*. **2**(3), 220 – 252.
- NIEHOFF, M., 1996. The Phoenix in Rabbinic Literature. *The Harvard Theological Review*. **89**(3), 245 – 265.
- OSEKA, M., 2018. History of the Jewish interpretation of Genesis 1:26, 3:5, 3:22in the Middle Ages. *Scriptura*, **117**(1), 1 – 24.
- PAYNE-SMITH, J., 1903. *A Compendious Syriac Dictionary*. London, New York: Clarendon Press.
- PETKANOVA, D., 1992. *Starobalgarskata literatura IX – XVIII vek*. Sofia: Universitetsko izdatelstvo "Kliment Ohridski". [In Bulgarian].
- PHILO, 1991. *The Embassy to Gaius*. Harvard University Press.
- POLEG, E., 2013. The Interpretations of Hebrew Names in Theory and Practice. Form and Function in the Late Medieval Bible. In: E. Poleg & L. Light (Eds.). *Library of the Written Word*. 27. Leiden: Brill. 217 – 238.
- SCHULTHESS, F., 1903. *Lexicon Syropalaestinum*. Berlin: Riemer.

- SOKOLOFF, M., 2002. *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period (Dictionaries of Talmud, Midrash and. Targum II)*. Baltimore & London: The John Hopkins University Press.
- SVANE, G., 1978. Konstantin Kostenechkiy i ego biografiya srebskogo despota Stefana Lazarevicha. *Starobalgarska literatura*. 4, 21 – 38. [In Russian].
- WHALEN, B., 2010. Joachim of Fiore, Apocalyptic Conversion, and the 'Persecuting Society'. *History Compass*. (8/7), 682 – 691.
- WOOD, D., MARSHAL, I., MILLARD, A., PACKER, J. & WISEMAN, D. (eds.) 2007. *Nov bibleyski rechnik*. Sofia: Nov chovek, [In Bulgarian].

THE HEBREW MOTIVES IN KONSTANTIN KOSTENECHKI'S WORK "TREATISE OF LETTERS" – CULTURAL AND INTERPRETATIONAL PROBLEMS

Abstract. The present article deals with the translations of Hebrew and non Hebrew but presented as Hebrew anthroponyms and oikonyms in the work of Konstantin Konstenechki "Treatise of Letters" dating back to the first decade of the 15th century. Up to this moment excluding Jagić the researchers have not pay significant attention to this part of work and according to common opinion Konstantin did not know Hebrew language. However the careful language and textological analysis indicates that a big part of the translations of names and words loaned from the Old and New Testaments are identical or stay close to the etymologies including in the modern dictionaries and other are result of phonetic comparison to Aramaic. There are also translations influenced by Midrashes and the works of Philo of Alexandria.

Keywords: Hebrew; Middle Bulgarian translations; midrashes

✉ **Dr. Hristo Saldzhiev, Assoc. Prof.**

Web of Science Researcher ID: AAP-9164-2021

Trakia University – Stara Zagora

9, Armeyska St.

Faculty of Education

E-mail: hristosaldzhiev@yahoo.com