

Сакралното четирицветие в Петокнижието. Езикова картина на света и национален маталитет

МОНИ АЛМАЛЕХ

I. МЕТОДИКА НА ИЗСЛЕДВАНЕТО

1. Петокнижието е сакрален текст. Изследването на внушенията за цвят в Петокнижието представя разглеждане на езика на цветовете на сакрално равнище. Най-високото равнище на езика на цветовете е божественото, а най-ниското е народното [Портал, 1957]. При дешифриране на сакралното равнище, макар и само в отделни случаи, ще се привличат данни от философските разсъждения за божественото равнище – [Шолем, 1979], талмудическата традиция, [Аргелан, Бахтиар, 1973], [Алмалех, 1999а]. Това се налага от медиаторската функция и място на сакралното равнище между триизмерното човешко пространство и божественото измерение.

2. Използвани са статистически данни за термините за цвят (ТЦ) в Стария завет (СЗ) от труда на А. Бренер [Бренер, 1979]. Статистиката на А. Бренер ще се съпоставя със собствени статистически данни.

3. Разглеждат се не само наличните термини за цвят(ТЦ), но и термините за предмети-еталони за цвят (ТП). Това означава, че се ползва активно теорията на Е. Рош [Рош, 1976], и осмислянето ѝ от А. Вержбицка [Вержбицка, 1990], обединила хипотезата на Берлин-Кей [Берлин, Кей, 1969] с казаното от Рош.

4. Активно ще се ползва нормата за словесни асоциации на термини за цвят [Кент, Розанов, 1910], [Герганов и кол., 1984], [Алмалех, 1997/98], [Алмалех, 1997, под печат] и наблюденията за функционирането ѝ в текст [Алмалех, 2001]. Това означава, че основното внимание тук е върху вербализираната форма на езика на цветовете.

5. Познанието за универсалиите в езика на цветовете (невербализиран и вербализиран) [Алмалех, 1996], [Алмалех, 1997], [Алмалех, 2001] има своето сериозно място в това изследване.

6. Внушенията и въздействията с термини за цвят са на равнище читателско езиково съзнание и подсъзнание. В този аспект е важна отликата на вербализирания език на цветовете да бъде зависим от синтактичността на естествения език, докато невербализираният език на цветовете има качеството таксичност при поднасяне и възприемане на информацията.

7. Словообразуване и етимология също имат своето важно място в проследяването на особеностите на езиковата терминология за цвят.

8. Ползва се изведеният [Алмалех, 1996], [Алмалех, 1997] принцип на дешифриране на семантизацията на един цвят в зависимост от анализа на контекста, а ако се налага и от контекста на контекста.

9. Съпоставителният подход между българския език и иврит, а на места с руския език цели да разкрие прилики и разлики при изграждане на картината на света чрез езика в областта на терминологията за цвят.

10. Откритите различия и прилики в езиковата картина на света са схващани като предпоставка за различия и прилики в националния менталитет.

11. Статистическите данни за първа, първа-трета или константна поява на ТЦ или ТП в текста на СЗ ще бъдат третирувани откъм мястото им за изграждане на семантизацията на цветовете във вербализирания език на цветовете.

II. ВСТЪПИТЕЛНИ ДУМИ.

Тук се изследва сакралното четирицветие от Петокнижието, което остава извън обекта на изследване (неизвестно защо) на дисертацията на ТЦ в СЗ на А. Бренер [Бренер, 1979]. Сакралното четирицветие се състои от: бял – висон (лен) {[шеш] *שש*, [хуг] *חג*} тъмночервен или виненочервен (понякога превеждано и като пурпурен) [тольаат шани] /

[шней тольаат] שְׁנֵי תַּלְוּלִים / (תַּלְוּלִים) תַּלְוּלִים שְׁנֵי; небесносин [техелет] תְּלִילִים и морав [аргаман] מְרַמָּן (понякога превеждано и като пурпурно, напр. Естер, 8:15).

А. Бренер правилно установява, че текстът на СЗ не се вмести в тезата на Берлин-Кей [Берлин, Кей, 1969] за възникване на термините – първо равнище бял и черен, второ равнище бял, черен и червен и т.н. Изводът на Бренер е правилен; най-малкото защото първият термин за цвят, употребен в СЗ, е за зелен цвят (Бытие, 1:30). Някои крайности обаче в нейните изводи са неприемливи, тъй като тя не разглежда сакралното четирицветие и не отчита ТП като контекстно-зависими внушения за цвят. Бренер не отчита и интенцията, вложена в текста – да бъде изключително възпитателно послание, което не се интересува от наличностите на ТЦ. В крайна сметка тази висока интенционалност би трябвало да се отрази на нашето разбиране на този текст – на текста на СЗ не може да се гледа еднозначно като на документ за историческото развитие на иврит, съответно на терминологията за цвят.

Ще се направи опит за проследяване на внушенията за цвят, които се реализират не само чрез ТЦ, но и чрез термините за прототип/предмет-еталон (ТП) на цвят. За целите на такъв подход изглежда уместно да се разгледа функционирането на парадигмата на основния термин за червен цвят в иврит – אָדָם [адом].

Многозначността и асиметрията на термините за цвят по отношение на техния денотат е проблем, който няма да намери място тук. Проблемът има своите измерения както на синхронно равнище (асиметрия между отделните езици) [Чейф, 1975, 96-100], така и в диахронния аспект, където прераства в проблема за това, дали една лексема е термин за цвят въобще. Виж терминът за **жълт**, означаващ и **зелен**, и **злато** [Фасмер, 1969, с.44], [ред. Георгиев, 1971, 631-632], [ред. Шански, 1973, с. 282], както и **зелен** да означава **злато** [Фасмер, 1967, с. 92], [ред. Георгиев, 1971, с.56], [ред. Шански, 1975, с. 84].

III. ЕТИМОЛОГИЧНО-СЛОВООБРАЗОВАТЕЛНАТА ЛИНИЯ ЗЕМЯ-ЧЕРВЕН-АДАМ-ЕДОМ = ГРЕХОВНОСТ-НЕЩО НЕГАТИВНО

1. ЗЕМЯ. За *земя* в библейския и съвременния иврит има две думи אָרֶץ / אֶרֶץ [àрец / èрец] и אָדָמָא [адамà]. За българина не е ясно, защо *земя* אָדָמָא [адамà] би могла да бъде включвана във веригата, посочена в заглавието на тази точка (освен словообразователната обусловеност). Нужно е да се поясни, че в Обетованата земя има множество местности, в които цветът на почвата е аналогичен на цвета на сгурията на тенискорт. В този ред не е излишно да се добави, че цветът на субтропичното небе е доста по-наситен в сравнение с българското небе.

2. ЧЕРВЕН. В иврит има няколко термина за червен цвят, които днес частично се схващат като названия на нюанси на червения цвят. В библейския иврит те са ясно разграничени и като денотат, и като семантизация. В българския език наред с термина *червен* са налице *ален*, *пурпурен* и *румен*. Не е без значение, че *ален* и *пурпурен* са заемки съответно от турски [рег. Георгиев, 1971, с.9], [рег. Шански, 1963, с. 83] и гр. и латински-гръцки [Фасмер, 1971, с.336; с. 409], а *румен* е термин, ограничен за човешко лице. В иврит лексемите са אָדָמָא [адом] *червен*, [шанй] אֶרֶץ אֲדָמָא *пурпур*, תּוֹלְאָתַי *червен* и [халъалй] – תּוֹלְאָתַי *червеникав* и са исконно местни. Архаично звучи библейското [толъаат шанй] אֶרֶץ אֲדָמָא *червен*.

За *червен* в библейския иврит двете най-често използвани думи са אָדָמָא [адом] и [толъаат шанй] תּוֹלְאָתַי.

3. ДЕРИВАЦИОННИ ВРЪЗКИ от типа на използваните в “Словообразователен речник на съвременния български книжовен език” [рег. Пенчев, 1999] и сборника към него [рег. Пенчев, 1988] са напълно приложими и към посочените в заглавието на тази точка лексеми.

Битице, 1. Показателно е, че лексемата [àрец/èрец] означава *земя* в смисъл на *страна*, *държава*. В словосъчетанието *земно кълбо* в съвременния иврит се използва тъкмо

тази лексема, а не [адамà] – [кадур (х)а-àрец] אָרְצֵי הַיָּרְדֵּן; *държа-
вата Израел* [èрец исраèл] אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל.

В лексемата *земя* אָרְצֵי [àрец] липсва етимологично обусловена асоциация на цвят. Не е така с другата дума в иврит за *земя* – אָדָמָה [адамà]. Лексемата אָדָמָה [адамà], е в етимологично-словообразователна връзка с термина за червен אָדָם [адòм], както и с името на първия човек, сътворен от земята-пръст – Адам:

пръст, земя אָדָמָה [адамà] – *човек* אָדָם [адàм] – *Адам* אָדָם

Фактите около двете лексеми за *земя* сочат спецификата на етнолингвистичната картина на света в езиковото съзнание и подсъзнание на употребяващите иврит като майчин език. Това е картина, която се различава от понятийното съдържание на лексемно равнище в българското етнолингвистично съзнание и подсъзнание.

Хронологично картината е следната:

В цялата първа глава, *Битие*, за назоваване на *земя* преобладава употребата на אָרְצֵי / אֶרֶץ [àрец / èрец], а אָדָמָה [адамà] се среща само два пъти. Това става в същите стихове, в които се въвежда нарицателното съществително [адàм] със значение *човек*, творение на Бога. След това в тази глава отново се “възстановява” [àрец / èрец] като употреба. В глава втора и трета на *Битие* е налице успоредна употреба на [àрец/èрец] и [адамà]. Простият извод – доколкото е употребена първа, лексемата אָרְצֵי [àрец] е по-общото понятие.

В този план редът на поява в текста, разказващ за сътворението на света, е логично да приемем интенционално заложена логика: `от по-общо към по-частно`. “Етимологичното червено” във веригата [адамà]-[адàм] се явява и като подсъзнателно въздействие за цвят в бинарно единство. В *Битие*, глава първа все още не се използва никакъв термин за червен цвят, но за сметка на това човекът, сътворен от пръст/земя, която е אָדָמָה [адамà], е налице.

В глава първа се явява и първото съществително-термин за човек – [адам]. В иврит обаче има още една дума-термин (съществително нарицателно) за човек – [иш].

В Битие, 1:26-27 [адам] се явява за първи път и по този начин ни кара да мислим, че лексемата *адам* е по-общото понятие от по-късното [иш]. В същото време лексемата, носителка на асоциативнословообразователното червено – [адамà] – е по-тясното понятие спрямо [àрец], защото [àрец] е първият термин-название на *земя*, явяващ се в текста.

Първата употреба на лексемата *Адам* в качеството ѝ на собственото име в българския текст е чак в Глава 3, стих 21 на Битие. Дотогава лексема [адам] се превежда като съществителното нарицателно име *човек*. В ивритския текст дефакто не се прави отлика между собственото и нарицателното име. Причината да се посочва като собствено име един термин употребен дотогава (за глава 1, 2 и 3) 22 пъти е, че в стих 20, *Адам* дава име на жена си – *Ева* [хàва] הַבָּיָה, което е мотивирано с това, че тя става майка. В православното издание е отбелязано под линия, че това име означава *живот*. Дотогава тя е наричана [ишà] הַיְשָׁרָה, т.е. *жена-съпруга, другарка в живота*.

Любопитното е, че името [ишà] *жена* ѝ е дадено току-що в предния стих – Битие, 2:23 – на сътворената от реброто на *Адам*. Точно там е и първата употреба на другата лексема за *човек* в иврит (освен [адам]) – [иш] הָאָדָם. Съвсем любопитно е, че *Адам* дава и на себе си името [иш], и [ишà] за онази, която по-късно е наречена *Ева*. Лексемата [иш] е употребена два пъти – в 2:23 и 2:24.

4. ИСАВ става ЕДОМ. Глави 25-50 от Битие третират забележителната история на братята Исав/Едом и Яков/Израел.

Още с появата си тези два персонажа на патриарси, вкарват в текста на СЗ термин за цвят. Именно тук за първи път в СЗ се използва термин за червен. Исав се ражда (в оригинала) *червеникав* – [адмонì] הַחֹמֶרֶד, а в българския текст червен. Роденото дете, брат на Яков, е наречено по-късно

Едом **עֲדוֹם** [едом], което е словообразователен вариант на термина за цвят [адом] **אָדוֹם**. Декларирано е, че е наречен Едом, поради червения цвят; Яков готви супа от леща, която изрично е наречена (при това два пъти) *червена* и от която Исав яде. Срещу тази супа Исав продава на Яков първородството си. Цялата случка с това “червено червено вариво” протича в Битие, 25, стихове 26-34.

Исав и интригата му с Яков вкарват за първи път в употреба в СЗ основни термини за основни цветове *червен* [адом] **אָדוֹם** и *червеникав* [адмон] **אֲדֹמִי**. По наше мнение употребата на червен и на червеникав на едно място предполага не създаването им в даден исторически момент, отразено от текста, а по-скоро добре разработена терминология за цвят, която интенцията на автора употребява със своята основна възпитателна цел.

Битие, 25:26 – “Първият излезе червен, цял космат като кожена греха (...);”

Битие, 25: 29-31 – “Един ден Яков си вареше вариво, Исав гоиде от полето изнемощял.³⁰ И Исав каза на Яков: Я ми дай да ям от червеното, това червено *вариво*, защото съм изнемощял; (за това той се нарече Едом)³¹ И рече Яков: Най-напред продай ми първородството си.” (Бел. Лексемите в курсив в българския текст маркират добавеното на български и липсващо в текста на ивритския оригинал. Метод, ползван в българските и другоезичните издания на Библията.)

Повторението на “червеното” е обект на множество коментари от различни изследователи.

По-нататък в текста нееднократно, пак с повторения, се казва, “Исав, който е Едом”, в което очевидно се влага значението `Исав, който е Червен`. Това става в Битие, 36:1 и Битие, 36:8. Исав/Едом става праотец на Едомците (Битие, 36:9), а в Битие, 36:31 вече се говори за “Едомската земя”.

Очевидно е, че ситуацията и контекстът налагат една негативна семантизация на червения цвят, в която се различава ясно `греховност` (още от *адама-човек-Адам*), `неразумност` (от която Исав губи първородството си и става Едом/Червен`), `негативни неща` (едомците стават

върли врагове на израелтяните). Наред с тези очевидности е ясно, че носителят на иврит като майчин език ясно съзира словообразователната и религиозно мистичната обвързаност във веригата `пръст/земя – човек – Адам – Исав/Едом – червен` = `греховност` – `отрицателни явления`. За носителя на друг език като майчин, например българския, остава скрита връзката `пръст/земя – човек – Адам – Исав/Едом – червен` и като елемент на словообразуването, и като линия на червени неща, където червеното се семантизира с `грях` и `отрицателни явления`.

Встрани остава въпросът, че Исав може да бъде схващано като собствено име, което има отношение към зеления цвят, доколкото на фонетично равнище има прилика между *Исав* и *растителност*: Исав (в оригинала днес е приета вокализацията [esav]) се пише с *Айн, Син/Шин, Вав* אִשָּׂוּ, а растителност [esev] се пише *Айн, Син/Шин, Вет/Бет* עֵשֶׂוּ. Ако се приеме такъв ход на събитията, то загубата на първородството и превръщането на потомците на Исав във врагове на евреите/израелтяните добива цвятова трактовка `любим син на бащата Исаак` + `първородие` = зелен, `продаване на първородството на Яков` = червен, т.е. позитивната семантизация на зеленото за един човек-същина деградира до негативна семантизация на червеното. Целият този процес е отразен в промяната на собственото име...

5. КРЪВ [дам] דָּם. Кръвта не само е един от предметите-еталони на червения цвят, но и влиза като важен елемент в словообразователната верига. Бренер също отбелязва принадлежността на [дам] דָּם към парадигмата на *червен* [адом] אָדָם. [Бренер, 1979] Семантичната линия `земното` – `греховното` – `ниското` – `неразумното` се обогатява от текстово зависимата семантизация на кръвта. Хронологично в текста на Петокнижието кръвта се явява след въвеждането на земя [адамà], човек [адам], Адам [адам] и преди Исав/Едом и първите употреби на основния термин за цвят **червен**. Семантизацията е: Авел и Каин – `братоубийство` – `смърт` – `грях`; Йосиф и неговите братя – `братоубийство` – `смърт` – `грях`; Изход от Египет – `1. `наказание за враговете на

израелтяните`; 2. `агнешка/ярешка кръв като спасение`; в книгата Изход `жертвена сакрална кръв`.

Крайният вид на словообразователната линия и семантизацията ѝ добива следния вид:

{*пръст, земя* אֶדְמָה [адамà]} – {*човек* אָדָם [адам]} – {*Адам* אָדָם [адам]} – {*кръв* דָּם [дам]} – {*Едом* אֶדְוֹם [едом]} = {`земното/ниското` + `греховното`} – {`братоубийство` – `смърт` – `грех` + `наказание за враговете на израелтяните` + `агнешка/ярешка кръв като спасение` + `жертвена сакрална кръв`} + {`продаване на първородството` + `неправилни действия`}.

Изключение от тази семантична парадигма прави предпазното значение на червенобоядисаните кожи, покриващи покрива на шатъра на скинията.

IV. САКРАЛНОТО ЧЕТИРИЦВЕТИЕ

Фредерик Портал [Портал, 1957] разграничава три равнища на езика на цветовете – божествено, сакрално и народно. Сакралното равнище представя символиката на цветовете в храмово-религиозната утвар, грехите на свещениците и пр. В Стария завет в книга “Изход” са налице именно такива обекти – материалите, материите и цветовете, от които трябва да бъдат построени скинията и цялото обкръжаващо я пространство. Като цяло термините за цвят в СЗ представят, сами по себе си, без оглед на това какво описват, сакрално равнище на езика на цветовете. При това очевидно става дума за вербализиран език на цветовете. Божественото равнище на езика на цветовете е ненаблюдаемо от човешките възприятия и е разгледано в [Алмалех, 1999]. Народното равнище на езика на цветовете се характеризира с вариране на значенията и липса на добро познаване на значенията, освен по традиция.

Сред указанията, дадени на Мойсей, се наблюдава едно забележително четирицветие за завесите около скинията и за грехите на свещениците, обслужващи скинията в шатъра. Това са; бял – висон (лен) {[шеш] שֵׁשׁ, [хуг] חֹג; тъмночервен или

виненочервен (понякога превеждано и като **пурпурен**) [тольаат шани] / [шней тольаат] תֵּלֵּלַת / תֵּלֵּלַת; небесносини [техелет] תֵּלֵּלַת и **морав** [аргаман] אֲרָגָמָן

(понякога превеждано и като **пурпурен**, напр. Естер, 8:15).

Четирицветието се посочва в книгата Изход общо 23 пъти – 22 + 1. В допълнителната (+ 1) употреба се говори за грехите “от същата материя”. Всеки един от термините за цвят от четирицветието се използва и извън него, за да опише сакрални предмети. От 22-те употреби на четирицветието 9 пъти са за описание на предметите около скинията, 12 случая – за грехите на свещениците, а два пъти са указания, какви материали да се изискат от израелтяните. В руския превод, издаден в Израел [Библия, 1992], това четирицветие запазва своя вид: ²³И каждый у кого была шерсть голубого, пурпурого и червленого цвета, виссон, и козья шерсть, кожи бараньи красные и кожи синие приносил их;” (Изход, 35:23). От този превод се вижда съхраняването на нюансите на синьото и червеното, които са **небесносиньо** и **тъмночервено**, а моравото е наречено “**пурпурого**”, т.е. **пурпурный**.

Бял

Семантиката на белия цвят е добре изследвана – [Гинзбург, 1864], [Гуденъф, 1964], [Иванов, Топоров, 1965], [Арделан, Н., Л. Бахтиар, 1973], [Шолем, 1979], [Михайлова, 1973], [Аверинцев, 1974], [Иванова, 1974], [Миков, 1985], [Иванова 1992], [Алмалех, 1996], [Алмалех, 1997].

В четирицветието белият цвят не е назован с термин за цвят, а с конкурент за предмет-еталон – **висон** (лен). Белият цвят функционира с няколко универсални значения: 1. Ритуална чистота; 2. Непорочност (физическа и душевна); 3. Девственост (физическа и душевна); 4. Цвят на Бога; 5. Високите/небесни качества на двата пола; 6. Бялото като хроматичен синоним на златото.

По-интересно, от гледна точка на нашите методи на дешифриране на внушенията за цвят в сакралния текст, е маркирането на бял цвят не с термин за цвят, а с название на предмет, който е конкурент за предмет еталон за бял цвят –

лен (висон), т.е вид тъкан. Това ни напомня за две неща: Едното е старателното избягване на употреба на термин за цвят в СЗ и второто е универсалният статус, дори в езическия свят, на “робата на светлината” като най-доброто средство за “постигане на респект у боговете” [Гуденъф, 1964, с.165-176].

Универсално признаваното присъствие на белия цвят чрез *висон* (лен) в обсъжданото четирицветие [Шолем, 1979], [Бренер, 1979] (никой не говори за трицветие) е едно доста добро доказателство за правилността на нашия подход да отчитаме цвят не само в случаите на ТЦ, но и когато контекстът позволява да видим внушение и присъствие на цвят, маркиран от предмет-еталон или конкурент за предмет еталон (ТП). Един подход, развит в Алмалех, 2001.

В СЗ лентът се назовава от две лексеми – в по-ранните текстове [шеш] שש, а в по-късните – [хуг] חג. Шокиращо е, че тези две лексеми се използват и в библейски иврит, и в съвременния език, за да обозначат друга семантика:

I. [шеш]

шест שש

арх.: 1. мрамор; 2. висон (скъпа материя) חג שש [по ред. Подольски, 1995]

II. [хуг]

[хуг] библейски иврит: нареч. сам, отделен חג [Кон, 1975]

[хуг] съвременен иврит: 1. конец, корда; 2. жица חג

[хог] съвременен иврит: острие חג [по ред. Подольски, 1995]

i. [шеш] = `висон` – `шест` – `мрамор`

И в библейския, и в съвременния иврит [шеш] означава числителното име *шест*. Националният манталитет, изграждан с помощта на една писмена култура, в която числата се пишат с буквите, е естествено да се поставя въпросът за

религиозномистична синонимия между две речникови значения на една лексема. В случая е налице синонимия между числото 6 и материята, от която се прави `робата на светлината` за свещениците. Това означава, че тук не се търси тайното значение на две думи, поради еднаквата им числова стойност, а се отчита експлицитно изразена мистичнорелигиозна синонимия на сакралната бяла тъкан с числото шест. Ясно е, че в национално-психологически план, в манталитета на един етнос, това не е окултизъм, а регулярно съотнасяне на различни явления, на които може да се гледа като на видими обекти, свързани в отношение на някаква синонимия, дължаща се на скрити, идеални божествени връзки. Такива случаи очевидно са отражение в системата на езика на идеята за налагане на монотеизма, в който Единия Бог е не само Творец на всичко, което виждаме, но и присъства във всичко, което не можем да видим с нашите сетива и не можем да разберем с нашия разум.

От същия порядък е езиковият статус на лексемата, употребявана в по-късните части на СЗ, която е другото название на същата сакрална бяла материя [хуг].

Третото, архаично, значение на лексемата [шеш] *ШШ* е *мрамор*. Това значение е твърде полезно за илюстриране на факта на наличност в библейски иврит на мотивиране на значението на един термин-лексема не на базата на семантична следа, подвластна на деривационно-словообразователни процеси, а на базата на религиозни и мистично-религиозни тези и медитации. Значението *мрамор* е налично в най-старите пластове на езика на СЗ. Заедно с другите две значения на същата лексема се образува не парадигма, а символен ред [шеш] = `висон` – `шест` – `мрамор`. В тези значения на една и съща лексема се отразява една символна мистично-религиозна мотивация, която се илюстрира отлично от казаното от Дж. Сирло. “(...) ние откриваме какво позволява обектът да бъде схващан като символ, а именно, че структурата, която ние нарекохме ‘символна функция’ или динамичната тенденция на обекта да се свързва с кореспондиращите му еквиваленти във всички аналогични серии, които принципно насочват към показване на частно метафизично значение. Това символично значение е общото значение, което често е амбивалентно и

обвързано с назовавания, чиито вариации никога не са хаотични, а са в синхрон с координираната линия на 'общ ритъм'.

Така лъкът, желязото, огънят, цветът червено, богът Марс, Скалистите планини са обвързани в една верига, защото те са ориентирани към една и съща 'символична линия'. Те всички съдържат в себе си обхвата на 'духовна разграниченост и физическо унищожение', които са най-дълбокото значение на техните функции. В допълнение те са присъединени в едно цяло - те се откриват едно към друго, можем да кажем - поради силата на вътрешното сходство, което обвързва всички тия феномени, които всъщност са едновременни прояви на една основна космична модалност.

В зависимост от казаното, абстрахирайки се от тази мрежа от отношения, свързващи всеки вид обект (физичен, метафизичен, ментален, реален или нереален, доколкото те имат 'психологическа реалност'), символният ред да се установява от общото взаимоотносяне между материалното и духовното (видимото и невидимото) и от неприпокриването на техните значения. Тия компоненти, които се отчитат заради 'начина на съществуване' на обекта, могат да се допълват или коренно различават. Ако имаме случай като последното споменато тук, тогава имаме произвеждане на амбивалентен символ“ [Сирло, 1982, XXXVI - XXXVII].

Сирло изказва тези мисли по повод на цвета като символ, но в случая с лексемата [шеш] $\Psi\psi$ е очевидно функционирането именно на тези мистично-религиозни разбирания и принципи, които формират символното значение на един знак. Така лексемата [шеш] $\Psi\psi$ се превръща в идеологема. Очевидно е, че тук словообразуването няма никаква роля, а мотивацията е "динамичната тенденция на обекта да се свързва с кореспондиращите му еквиваленти във всички аналогични серии, като принципно насочват към показване на частно метафизично значение. Това символично значение е общото значение, което често е амбивалентно и е обвързано с назовавания, чиито вариации никога не са хаотични, а са в синхрон с координираната линия на 'общ ритъм'."

Същественото е, че тук "обектът" е лексема, а не цвят, звезда, кръст или друг символ. На същата мотивация се гради

и тълкуването, пък и преводът в разни езици, на лексемата *небе/небесна твърд* [ракия] שׁוֹרֵף и като *небесен простор*, и като *небесна твърд*. Тази лексема има особено висока честота на употреба в най-първите думи на СЗ, когато се разказва за сътворението на света, където тя се употребява редом с още една лексема за *небеса/небе* – [шамайм] שָׁמַיִם. [шамайм] обаче никога не се тълкува в традицията и не се превежда като *небесна твърд* или *простор*, а винаги е само като *небеса/небе*.

Битие, 1:6 – “И рече Бог: да има твърд посред водите (...)” [Библия, 1991]

Битие, 1:7 – “И създаде Бог твърдта (...)” [Библия, 1991]

Битие, 1:8 – “Твърдта нарече небе.(...)” [Библия, 1991];

Битие, 1:6 – “И Бог каза: да бъде простор посрѣд водитѣ (...)” [Библия, 1995]

Битие, 1:7 – “И Бог направи просторѣтъ (...)” [Библия, 1995]

Битие, 1:8 – “И Бог нарече простора Небе.” [Библия, 1995]

Битие, 1:6 – “И сказал Бог: да бугетъ твердь посреди воды (...)” [Библия, 1992]

Битие, 1:7 – “И создал Бог твердь (...)” [Библия, 1992]

Битие, 1:8 – “И назвал бог твердь небом. (...)” [Библия, 1992]

От казаното става ясно, че в трите значения на [шеш] שׁוֹרֵף “символният рег” се организира именно по линия на белия цвят и неговата универсална семантика – `ритуална чистота`, `душевна и физическа чистота`, `високото`, `небесното`, `съвършенството`, `светлината като първото и най-високото сътворено нещо`.

Липсата на каквато и да била словообразователна връзка между трите значения (лен – шест – мрамор) е добро обяснение, защо още в рамките на СЗ отпада значението за *лен*, а в съвременния иврит отпада и *мрамор*. Значенията *лен* и *мрамор* са идеологеми, имащи религиозна и мистично-религиозна мотивация, а не естествено езикова същност. В съвременния иврит живата речева дейност налага на езика отпадане на идеологемите-значения при [шеш], поради нехо-

могения състав на населението на Израел откъм религиозност. Този факт сочи и тенденцията речта да налага своите отражения в езика и да формира лексикалните значения в съвременния иврит. Речевото влияние на възстановения от небиитието език е един процес, който е достатъчно активен и има за следствие неприемане в живота на всички предложения на “Академията за езика иврит” за нови думи. Това важи особено силно в наши дни, повече от сто години след старта на възстановяването на иврит като жив език.

Казаното сочи параметрите на етнолингвистични реалии и тяхното историческо развитие, а в крайна сметка дава представа и за някои страни на националния менталитет. По аналогичен начин стоят езиковите факти и при другата лексема за *лен*, използвана в по-късните пластове на старозаветния иврит – [хуг].

ii. [хуг] = `висон/лен` – `сам` – `конец/жица`

Системата на езика, фиксирана в речниците, ясно сочи и специфичната за етноса картина на света, и фонетични и правописни проблеми. Обеззвучената крайна съгласна от библейското [хуг] חֹג до смяна на правописа [хут] חֹט в съвременния иврит. В същото време в речника на “Ларус”, който е и за съвременен, и за библейски иврит, лексемата [хуг] חֹג е тълкувана като наречие, означаващо *сам*. По-късната употреба на [хуг] חֹג за така важен в сакралността предмет би могла да се тълкува. Налице е замяна на петокнижната семантика на *висон* като *шестица* с модална, оценъчна и интенционална семантика като наречието *сам*. Това звучи като оценка на изминалите събития, с едно значение, което маркира трудността от спазването на пълния списък от 613-заповеди на Петокнижието и вътъркаване в `робата на светлината` на нещо, което вършиш сам и и се чувстваш сам. Това е и оценка на този свят, която звучи така “Сам в чистотата” и “Ако не си чист е опасно”, където чистота е основното значение на белия цвят, и важно изискване свещеникът да бъде чист, защото в противен случай влизането в скинията е опасно.

От гледна точка на чисто езикови процеси подобна промяна на термина за *висон* не може да бъде обяснена. Такава замяна на лексемата, назоваваща сакралната бяла материя, е обяснима във връзка с националнорелигиозните особености и историческата съдба на еврейския народ.

Особеностите на системата на езика е причина да не може да се пропусне съвременната лексема, съдържаща същите букви *ב* – *ת**פ*, означаваща днес *острие*. Буквата *Вав* *ו* има няколко фонетични геномата по норма. *Вав* означава: звука *в* *ו* (напр. в четирибуквието Йехова); звука *у* *ו* и звука *о* *ו*. Наред с това *Вав* със стойност *в* означава съюза *и*. *Вав* със значение съюза *и* се озвучава с различни гласни, което е езиково явление от друг ранг.

Нужно е да се напомни, че квакритичните знаци за гласните звукове се явяват в традицията едва след края на седми век от н.е., което означава, че до тогава ние не можем да отличим при писане за коя лексема иде реч. В този смисъл *висон*, тълкуван от системата на езика като *острие*, *остър ръб*, навярно маркира *ב* системата на езика културносемиотичния статус на всеки храм – на ръба между човешкия свят и божествения свят. Много полезен за илюстрация на това, каква преносна употреба може да има тази дума в ивритското езиково съзнание, е примерът със словосъчетанието *мнозинство (само) от един глас* [аль худò шел коль] *לֵךְ לְיָדוֹ לְיָדוֹ לְיָדוֹ*, където формата [худò] е падежна форма, означаваща буквално *острието му*.

Най-накрая – също като проява на национален манталитет и отношение към езика – замяната на термина за цвят за толкова важен сакрален предмет “се позволява”, поради първоначалната лексема-термин за *висон/лен*, която има идеологемно значение *шест*.

Твърде показателен е фактът, че в сакралното четирицветие в целия СЗ не се предлага нито един случай, когато белият цвят е назван с термин за цвят в рамките на това четирицветие, въпреки че термин за бял е налице в езика, което е видно от текста на СЗ.

По повод на бялото в четирицветието могат да се направят два основни извода: 1. В отделни случаи религиозният мистицизъм има своето силно влияние върху избора на термини за сакрални същности в иврит. 2. Избягването на употреба на вече съществуващ в езика термин за цвят е системно при сакралното четирицветие и е резултат от интенцията и мотивацията на авторите на текста на СЗ.

Данните за библейските и съвременните значения на лексемите са почерпани от реч речници [Кон, 1975], [Зилберман, 1990], [Зилберман, 1995], [ред. Подольски 1991], [ред. Подольски 1995], [ред. Леви, 1995], [“Пролог” кол., 1999], чиито съставители нямат никакви разминавания относно значението на посочените лексеми.

ЗЛАТО [захав] זָהָב

Златото е твърде чест, контактено разположен, спътник на сакралното четирицветие. Затова тук споменаваме основните му значения, без да се спираме пространно на него. Виж [Аверинцев, 1974], [Шолем, 1979], [Иванов, Топоров, 1965], [Маразов, 1994] [Алмалех, 1996], [Алмалех, 1997], и др.

1. Духовна, физическа и ритуална чистота; 2. Медиатор между триизмерния човешки свят и божественото равнище, “пропуск към отвъдното”; 3. В мистичен план иудаизмът разглежда някои други метали (сребро, мед и пр.) като “деградирало” злато. В този аспект се различават седем вида злато. [Шолем, 1979]

Металите злато, сребро и мед са подредени в семиотичната ос `вътре - вън`, където самата скиния и предметите около нея са златни, по-навън се използва сребро, а в двора на скинията – мед. Те биха били самостоятелен обект на разглеждане, доколкото това трицветие от метали винаги е в непосредствена близост до сакралното четирицветие.

ЧЕРВЕН [тольаат шани] / [шней толаат] – [адом]

В сакралното четирицветие не се наблюдава известното вече [адом], а се използва специален термин за цвят [тольаат шани] אֲדָמָה אֲדָמָה. [тольаат] אֲדָמָה означава червей, а [шани] אֲדָמָה

пурпур. Преди това е любопитно да се отбележи, че всички обекти, назовани от [толъаат шани], и цялото четирицветие са “поставени под покрива” на друг тип червен цвят – червенобоядисани [меадамй̄м] ם׳מִדְּאָמִּ

[меадамй̄м] ם׳מִדְּאָמִּ е термин, назоващ цвета за покривалото на шатъра на скинията. Изисква се то да бъде от червенобоядисани овнешки/язовски/делфинови кожи – [(х)а-илим (х)а-меадамй̄м] ם׳מִדְּאָמִּהּ אֵילָהּ . Калкирано терминът [меадамй̄м] ם׳מִדְּאָמִּ означава “почервенени”, “боядисани в червено” и словообразователно е във веригата {пръст/земля הַמִּדְּבָרָה [адамà] – човек אָדָם [адàм] – Адам אָדָם [адàм] – Едом אֶדְוִם – אָדָם [адòм] червен}. В контекста на `покрив на шатъра на скинията` очевидно червеният цвят тип [адòм] אָדָם функционира и като предпазващо средство (добре познато от фолклорната традиция), и като сигнален цвят за нещо, с което трябва да се внимава. Това са нови значения на този тип червен цвят, защото дотук видяхме, че червеното тип [адòм] אָדָם бе маркер на `земното`, `греховното`, `неразумното`.

Нещата обаче не свършват дотук. Налице е нормативно предписание [меадамй̄м] ם׳מִדְּאָמִּ да бъдат покривани със синя кожа, наричана още язовска/делфинова кожа. Тук различните български издания решават въпроса различно В [Библия, 1991] е съхранен терминът за цвят, а в [Библия, 1995] се използва язовешки/делфинови кожи. В оригинала е употребено язовешка кожа – [ор тахàш] שָׁחֹף עוֹר. Единственото обяснение е в медиаторската функция на цялото съоръжение на скинията. В този аспект семиотичната ос `вътре - вън` се наблюдава и на хоризонтално, и на вертикално равнище. Хоризонталното и земно равнище се маркира от металите с характерен цвят – златото е в Светая светих и най-вътре, по-навън е среброто, а най-навън, в двора на шатрата, е медта. Вертикалното равнище бележи връзката микрокосмос – макрокосмос и свързва земята с божествените измерения. Покриването на червеното със синьо е именно на вертикалното равнище на

семиотичната ос `вътре - вън`. Тук двуцветието **червен-син** би могло да се тълкува така – червеното има предпазваща функция, а синьото – свързваща с небесата функция.

Семиотичната ос `вътре - вън`, белязана от вечна мобилност, в модела на храмовия комплекс на скинията е от три типа. Първият тип е хоризонталното `вътре - вън`, вторият тип е вертикалното `вътре - вън`, а третият, обслужван само от червено и синьо, е “скатаването”, увиването, приготвянето за път на целия храм комплекс в червени **וְשֵׁי תַעֲלִילִת** [толъаат шани] и/или сини [техелет] **תְּכֵלֶת** тъкани. Виждаме, че в двуцветието **червен-син**, когато иде реч за тъканите, в които се “скатава” цялата скиния, присъства типа червячено червено, а на покрива – от линията **אָדָמָה** [адамà] – човек **אָדָם** [адàм].

На тази супер динамика може да се гледа като на модел на вечното движение. Моделът на вечното движение е силно белязан от цвят в СЗ.

В текста на “Изход” при описанието на покрива на шатъра на скинията този епитет-дефиниция на червено е посочен три пъти (26:14, 35:19, 39:34), но и при трите употреби се използва – [меадамим] **אֲדָמָה**, т.е [адòм]. Този термин никога не се употребява за завесите около скинията и дрехите на свещениците. Там червеното е винаги [толъаат шани]. Това дава основание двата вида червено да бъдат отличени не само като два различни термина за цвят, а и като две различни от религиозна и мистично-религиозна гледна точка субстанции.

Лексемата и в библейски и в съвременен иврит [толъаат] **תַעֲלִילִת** (дублетна форма за ж.р., ед.ч. [толеà] **תַעֲלִילִת**) има две значения – първото е *червей*, а второто – *тъмночервено* или *виненочервено*, превеждано понякога като *пурпурно*.

Лексемата [толъаат] **תַעֲלִילִת** е очевидна “смихут”-форма, която поради константната си употреба с лексемата [шани] **וְשֵׁי** загубва семантиката на “смихут” и функционира и днес като съществително име в ж.р., ед.ч. Множественото число на *червей* се образува с окончание, характерно за м.р – [тольайм]

תולענה. Терминът за махагоново дърво има явна семантична и словообразователна връзка с червей/червен – [тольанà] תולענה.

Вече беше различено, че има два типа червен цвят и очевидно единият е строго сакрален. Ясно е, че сакралното тъмночервено/виненочервено – [тольаат шанй] תולענה שני – има специални значения. Може да се предположи, че в семантиката на термина за цвят се влагат ред допълнителни семи, които не са за цвят. Те имат отношение към идеологията при избора на ТЦ и могат да бъдат изведени от признаците на природния обект червей, а така също от сакралното ситуиране на този вид червен цвят – да бъде в сакралната точка-медиатор между Бога-творец и човека. Очевидно става дума за качества на религиозно-мистичното червено като `вечно движение` + `движение по мистичните канали, свързващи този и идеалния свят` + `гъвкавост` + `мекота` (липса на твърда обвивка) + `липса на опасни качества (отрова, зъби и др.)` + `всепроникване на земно равнище`.

Фрапиращ факт е че, сакралното червено не се обвързва нито с предметите-еталони (огън и кръв), нито с обичайните конкуренти за предмети-еталони – вино, малина, ягода, ябълка.

Библейския иврит показва пример, когато червен цвят лесно се извежда от “вино”, където шокиращото е, че ТЦ не е дериват от вино, а тотално отговаря на един от критериите Берлин-Кей за ТЦ. В Битие, 49:12 – “Очите му ще червенеят от вино, зъбите му ще белеят от мляко.” (За едно от дванадесетте племена – Сило.)

– וְלֶבֶן־שֵׁנִים מְחֹלֵב חֵלְלֵי עֵינָיִם מִיַּיִן –

– `червенеят` [хахлялай] – חֵלְלֵי червеникави.

– עֵינָיִם [енайм] – очи; מִיַּיִן [ми-йайн] – от вино

Бренер приема [хахлялай] като означаващо *тъмни*, а не *червенеят*. Текстът ясно мотивира цвета – *от вино*. Навярно затова при възстановяването на езика тази лексема е приета като термин за цвят за червен и в съвременния иврит, където [хахлялай] חֵלְלֵי е институционализирана именно с това си

значение като прилагателно име, означаващо 1. цветен; 2. червеникав.

Червеният цвят като генотат на двусъставния термин [тольаат шани] צָרָה לְצִוָּת не е изведен нито от *вишна*, нито от *малина*, или от нещо друго, което да е конкурент за предмет-еталон за цвят.

Това означава, че от семиотична и мистичнорелигиозна гледна точка изброените семи, изведени от лексемата *червей*, приписвани по семантична аналогия на термина за цвят, са важни.

Забележително е, че и в българския език има етимологична, словообразователна и фонетична връзка между *червей* и *червен*.

В този случай етимологията дава прост и ясен отговор. Червеното е добивано от ларвите на един вид червей и това се отразява при “конституирането” на термина за червен цвят във всички славянски езици. Класикът в етимологията Фасмер посочва ясно това:

“**червлёный**, гр.-русск. *чървень*, *чървлень*, ст.-слав. *чръвинъ*, *чръкланъ* ἐρυθρός (Euch. Sin.), болг. *червѐн*, *чървѐн*, сербохорв. *чрвен* “красный”, *чрвљен* – то же, словен. *črļjèn*, чеш. *červený*, словц. *červený*, польск. *szeregony*, в.-луж. *čerwjenu*, н.-луж. *čerwenu*. || Праслав. * *čьгвѣнь*, прич. прош. страд. от *čьгвити* “красить в красный цвет” (гр.-русск. *чървити*, сербск.-цслав. *чръвити*), а последнее – от * *čьгвь* (см. *червь*), ср. народнолат. *Vermiculus* “красный” от *vermiculus* “червячок, кошениль, из которы добивали пурпурную краску”; см. Траутман BSW 134] Рёслер, Zschr. öster= Gwtn., 1868, 330, 334” [Фасмер, 1973, с. 334].

Красный със значение “червен цвят” е по-късно явление. За първи път се среща в “1515 г. в “Памятниках дипломатических сношений Московского государства с Крымом” (Иссерлин, РЯВШ, 1951, 3, 86; см. также Фасмер, II, 368 КрЭС, 167)” [рег. Шански, 1982, с. 375]

За думата *червей* Фасмер посочва следното:

червь I м., род п. *червя*, народн. *чѐрев*, род. п. *чѐрева* (Шахматов ИОРЯС 7, I, 305), *черва* ж. “заключенные в ячейках личинки пчелы” *чѐрвлень* ж. “пурпур”, укр. *черв* м. “червь”, др.-

русск. *чървь* (м.) – то же, *чървь* (ж.). “красная краска, ткань”, ст.-слав. *чръвь* σκώληξ, σίς (Остром., Супр.), болг. *чървей* “червь”, *чърв* (Младенов 681), сербохорв. *црв* “червь”, *црва* “червоточина”, словен. *črv* “червь, личинка червя” [Фасмер, 1973, с.335].

Ако този термин за цвят не бе употребяван в ивритския текст само за сакралните вещи около скинията (в рамките на четирицветието и на двуцветието син-червен), то това би позволило да не виждаме в този тип червено особен вид религиозно-мистично название на оттенък на червения цвят. Очевидно е обаче, че в старозаветния начин на мислене и битие, този тип червено е специализирано за сакрална употреба, а не се вписва в битуването и употребата на обичайното червено, маркирано от семантичната линия на грехопадението, изведена от словообразователната верига *пръст, земя* אָדָמָה [адамà] – *човек* אָדָם [адàм] – *Адам* אָדָם [адàм] – *Едом* אֶדוֹם [едòм] – *червен* אֶדוֹם [адòм] – *кръв* אָדָם אֶדוֹם, нито от ТЦ, който видяхме до виното – [хахляли] – לִילִי לִילִי.

Твърде интересно е, че този термин за цвят [толъаат] תָּוֹלַעַת се използва отново като член на четирином за цвят и в книгата “Левит”, 14:4; 14:6; 14:49; 14:51 и 14:52, т.е. 5 пъти. Четирицветието в тези случаи маркира описание на дар, принос към Бог, извършван от свещеник за излекуване от проказа или за очистване на къща от болест. Четирицветието и действията с него по формула са аналогични на тези от скинията:

Левит 14:4 – “тогава свещеника да заповяда да земат за очищаемия две живи чисти пилета, кедрово дърво, червена *вълна* и исоп; ⁵ и свещеника да заповяда да заколят едного птиче в пръстен съд на текуща вода. ⁶ после да земе живото птиче, кедровото дърво, червената *вълна* и исопът, и да натопи тях и живото птиче в кръвта на закланото над текуща вода птиче; ⁷ и седем пъти да поръси очищаемият от проказата и да го обяви за чист, а да пусне живото птиче на полето.” [Библия, 1995]

(Бел.: В цитатите от различните издания курсивно отбелязаните думи като *вълна* отговарят на общоприетия

начин да се маркират в текста на Библията добавените при превода лексеми, които липсват в библейския иврит.)

Вижда се, че не става дума за буквално повторение и назоваване с термини за цвят на сакралното четирицветие, а това се реализира само при един от тях – червеното. Използва се именно този сакрален, мистичнорелигиозен термин за **червен** [толъаат] תולעת, а не широкоизползваният термин за **червен** – [адом] אדום. Важна особеност е, че и петте употреби имат вида [шней толъаат] שני תולעת за разлика от обичайното за четирицветието [толъаат шани] שני תולעת.

Наличието именно на този термин за цвят обръща вниманието на читателя, че тук има случай на проекция на сакралното четирицветие, която е изразена с един специфичен термин за цвят и четири предметни субстанции, които очевидно имат силно символичен характер, както и статус на конкуренти за предмет-еталон, успешно заместващи термина за цвят. *Исопът* това е растението *риган* [езов] אֵזוֹב / אֵזוֹב. То има статус на конкурент за предмет-еталон на два цвята – зелен или морав, тъй като цветовете му са лилави. Назоваването на конкретното растение води повече към неговите цветове, а не към зеленото му стъбло и листа. *Кедровото дърво*, бидейки от семейството на боровите дървета, е жълтеникаво (т.е. хроматичен аналог на златото от скинията). “Двете птици” са характеризирани като *чисти* и *живи*, които качества, заедно със способността на птицата да лети *свободно*, алармират познанията за вербализирания език на цветовете. Според тия познания е възможно в текст да се актуализират нормативни семантизации на един цвят и без да се използва ТЦ се внушава на дълбоко подсъзнателно равнище цветово присъствие чрез нормативните семантизации на цвета. В конкретния случай *чисти* и *живи* са периферни нормативни асоциации на **синьо**, а *свобода* е централно нормативна за **син** цвят. Символът на птицата ясно се обвързва *полет*, *шир*, *свобода*, а те са централно-нормативни асоциации на **син**. Така тук не присъства термин за синьо, а този цвят се внушава на дълбоко подсъзнателно равнище чрез универсалните значения на синьо за не-цвят.

Формата [шней тольаат] е противоречива на пръв поглед. Обичайната форма на този двулексикален термин за цвят е [тольаат шанй] **שָׁנִי תוֹלְעָת**. Само в описаната лечителна инструкция се наблюдава разместване на словореда и фонетична промяна – [шанй] **שָׁנִי** става [шней] **שְׁנִי**. Поначало формата [тольаат шанй] **שָׁנִי תוֹלְעָת** показва, че двете лексеми са със статус на съществителни имена, букв. *червей пурпур*. Формата [шней тольаат] **שְׁנִי תוֹלְעָת** доказва още веднаж този статус на лексемата [шанй] **שָׁנִי** като съществително име, защото [шней] е падежна форма за “смихут” (За “смихут” в иврит вж. [Алмалех, 19998/], [Алмалех, 2000]), при това “смихут” за мъжки род от основната форма [шанй] **שָׁנִי**. Лексемата [тольаат] обаче е в ж.р., мн.ч.

В съвременния език [шанй] **שָׁנִי** също е съществително име. И в библейски, и в съвременен иврит лексемата [шанй] **שָׁנִי** означава пурпур, кармин, а не тъкан. Лексемата **תוֹלְעָת** и в библейски, и в съвременен иврит означава червей.

Насочеността на [шней] очевидно е към материята, вълната [цѐмер] **צֶמֶר** или памука [цѐмер гѐфен] **צֶמֶר גִּפְתֵּן**, които са от мъжки род и които отсъстват от този двулексикален “смихут”. За сметка на това, в първата им поява (Изход, 25: 4) Господ изрично казва, че става дума за *вълна и кожи*.

Ето защо българският превод правилно заема своята семантика от предходната глава в Изход, 25: 4-5, където е указана материята – *вълна*. *Материята/тъканта* е маркирана от лексемата [шней], когато става дума за червеното.

Лексемата [шней] подлежи на отделен коментар. Изглежда статусът ѝ в словосъчетанието е двояк. От една страна означава *тъкан*, а от друга падежна форма-“смихут” за *пурпур*. Защо?

В съвременния иврит *тъкан*, *основа на тъкан* се нарича [штей] **שֵׁתִי**. В съвременния иврит фонетично [штей] може да има още едно значение – означава и “смихут”-форма на *две* в ж.р., а [шней] **שְׁנִי** означава *две* за м.р. в “смихут”. [шней] **שְׁנִי** означава *втори*. Тук е нужно да се припомни, че библейските

текстове до осми век не са били с вокализация, което означава, че при тези пет употреби е трудно да се различи за две ли става дума или за *пурпур*...

По наше мнение днешната лексема [штей] יְהִי תָּכָן, основа на *тъкан* се абстрахира от рода в библейски иврит ([штей] יְהִי), за да продължи да обозначава *тъкан*, основа на *тъкан*. В същото време [штей] יְהִי, се субстантивира, при това с различна вокализация, за да се обозначи сакралното червено – [шани] יְהִי. От трета страна, е възможно, по аналогия с етимологията на сакралното червено, технологията при производство да е втъкана в лексикалното значение на [штей] יְהִי (*тъкан*, основа на *тъкан*), където основата на *тъканта* се ситуираща върху два конца...?

Лекуващото четирицветие е отлична илюстрация на широко коментирания проблем през вековете, как в СЗ избягва употребата на ТЦ и как това се отразява на религиозното образно мислене и вярата в Бог. (Подробности по тази тема виж [Шолем, 1979])

НЕБЕСНОСИН [техелет] תְּכֵלֶת

Небесносиньото е това, което се ползва при сакралните обекти – [техелет] תְּכֵלֶת.

В съвременния иврит (както и огромното мнозинство лексеми от библейския иврит) лексемата е съхранила значението си като в унисон със съвременния прочит отпада първото [e]:

1. синева; [техелет] י, י, ל תְּכֵלֶת

2. небесносиня *тъкан*/субстанция; 3. синьо

Във фонетично и словообразователно отношение има няколко близки до [техелет] תְּכֵלֶת лексеми. За разкриване на семантикосакралните връзки и символиката на небесносиньото по линия на етимологията и словообразуването е важно да се знаят няколко факта от системата на езика иврит: 1. Съществуват по две букви в азбуката за: [m] – מ *Тав* и ו *Тет*; за [x] – ח *Хав* и פ *Хет*; 2. Съществува още едно [x] פ (*Х*)e, но то е кратко и се бележи в езиковедската литература с

h или (x); 3. Буквите *Юд* ך и *Вав* ך могат да се появяват и изчезват в различни словоформи, свързани словообразователно; 4. Съществителните и прилагателните имат две основни окончания за *ж.р., ед.ч.* – ך [a] и ך [em].

Лексемите, които звучат сходно на [техелет] תַּחְלֵת са:

1. цел, назначение; 2. край, предел, граница; [тахлїт] ך תַּחְלֵת. I
3. практическа полза; практичност; 4. крайност (в поведението, в действията)

надежда, очакване [тохелет] ך תּוֹקֵת. II

1. слава, величие; 2. величие, [т(х)ильа] ך תְּהִלָּה. III
великолепие, сияние

По отношение на лексема I. – [тахлїт] ך תַּחְלֵת – може да се съзрат словообразователно-семантични следи в духа на един словообразователен речник [рег. Пенчев, 1999]. Тази възможност отдавна е маркирана в коментарната иудейска литература: “В “Коментар на Десетте сефирот” на Азриел (около 1220-30г.) авторът се обръща към хебраистична игра на думи, където тъмносиньото [техелет] е свързано етимологично с думата [тахлїт], разбирана като *край, предел, граница, лимит* (в смисъл на ограничение/край на черния цвят), а също спрямо значението `квинтесенция на всички цветове` [Азриел, 1850]. Азриел твърди, че това синьо не е цвят, а е потенцията на всички цветове. Етимологията на [техелет], спомената в текста идва, навярно, от коментара на Абрахам ибн Езра върху Изход, 25:4, обяснена по-детайлно в по-кратката версия, публикувана от I.S. Regio, Praga, 1840, p.78 SR. Хирш (Hirsch) обяснява този пасаж като цвят, който лежи на “лимита на нашия хоризонт” и който насочва към невидимото, към божественото, излизащо извън нашия физически хоризонт. (това не е далече от кабалистичното понятие.)” [Шолем, 1979, 105-106]

В същото време деривационни връзки могат да бъдат съзрени и по линия на лексеми II. и III, но тук е необходимо познаване и на живия език иврит, и по-голяма езиковедска смелост. Връзките са налице по линия на фонемите [m] и [x], но вече отбелязани с другата буква за същия звук.

Друга условност в намирането на семантична следа е разликата в конкретната флексия, където [a] אַ и אָ [em] са флексии за женски род. В системата на иврит *Юд* ך и *Вав* ן могат да бъдат отнесени към способността на тези букви да се явяват и изчезват в различни словоформи. (Тази способност на *Юд* ך и *Вав* ן е институционализирана в статус на инфикси при различните групи при словоизменението на глаголите.)

Такъв подход би дал възможност за семантизиране на термина за цвят, което в сакралното равнище на езика на цветовете изглежда почти очевидно.

Основание за подобни връзки дават наличните в нормата за словесни асоциации семантизации на **син** – *свобода* (централно-нормативна), *мечта, весело, нежност, радост, традиция, младост, волност, спокойствие, безгрижие, лекота, простор, необятно* (ядрено-нормативни). [Алмалех, 1997/98]. [Алмалех, 2001]. На пръв поглед асоциативните семантизации и изведенията в иврит значения са антоними, но тук трябва ясно да се обясни и подчертае, че това сакрално синьо трябва да бъде разбирано като *осигуряващо свобода, волност, простор, безгрижие, спокойствие, необятно чрез крайната цел и назначение на всяка еврейска душа – обръщането към Господ с всички желания и стремежи.*

Такава семантизация на [техелет] תְּהִלָּה разкрива вложената интенция за висока степен на възпитателност на текста и семантизацията на цветовете, които могат да се изразят накратко с максимата: "Няма свобода, щастие и успех извън страха пред Бог и самопризнанието за греха пред Господа". Не случайно това небесносиньо ще го срещнем по-нататък като сакрално в сакрално и божествено двуцветие с бяло, имащо особена важност за националната идентичност.

В крайна сметка, семантизацията като посочената е възможна тук, защото имаме пред себе си сакрален текст, където подобни словообразователни връзки са възможни по линия на търсене на сакралната семантична следа.

Анализирайки семантизацията на небесносиньото, не може да се пропускат наличието на предмета-еталон за синьо

небосвод/небеса/небе [шамайм] ם'מ'ש, още в Първи стих на Глава първа, Битие.

Трябва и може ли да се съзре асоциация със син цвят? Проблемът е, че този термин се редува с още един термин за небосвод/небеса/небе в първите стихове на СЗ – [ракйя] ץ'ק'ך. Липсата на асоциация и внушение за небесносиньо при тези две лексеми е очевидно от факта, че [ракйя] ץ'ק'ך се превежда в някои библии като *небесна твърд* [Библия, 1991, Битие, 1:6-8], [Библия, 1992, Битие, 1:6-8]. В стих 8 – “Твърдта Бог нарече небе.”, където в оригинала *твърдта* е [ракйя] ץ'ק'ך, а *небе* е [шамайм] ם'מ'ש (виж примерите по-горе).

Липсата на асоциация за цвят при лексемата [ракйя] ץ'ק'ך в първите стихове на Библията, които разказват за космическото равнище на Сътворението на света, се потвърждава от омофона [ракйя] ²ץ'ק'ך, означаващ *поддаващ се*. Сродните словообразователно гуми посочват по-скоро ваенето, сътворяването като инженерна страна, а не като цвят. Например глаголът ¹ץ'ק'ך [ракà] означава *обтягам, опъвам, изопвам; разтеглям, разтягам*. Същата лексема ²ץ'ק'ך [ракà] има втора глаголна парадигма – 1. *стъпвам*; 2. *настъпвам някого по крака; стъпквам*; 3. *тупкам (с крак)*; 4. *изглаждам с трембоване*.

Тези два глагола са повод за множество коментари и в иудаизма за същността на сътворената твърд/небосвод. Така е и със семантиката на съществителните имена [рекйя] ן'ק'ך'ך и [рèка] ץ'ק'ך, които са очевидни словообразователни деривати, поставящи ударение върху механизма на Сътворението:

1. *сплескване, смазване*; [рекйя] ן'ק'ך'ך
2. *настъпване (с крак); стъпкване (с крак)*

1. *утъпкване, основа*; 2. *предистория*; [рèка] ץ'ק'ך
3. *платформа*; 4. *фон, заден план*.

Думата небосвод/небеса [шамайм] ם'מ'ש в Глава Първа на СЗ често е разположена контактено или дистантно до лексе-

мата *земя* [àрец], която също не се асоциира с цвят. В Първата Глава на СЗ, както вече се посочи, асоциираната с червен цвят *земя* [адамà] се явява едва в 25 стих на дъва пъти и съпровожда сътворяването на първия човек. Чак в Глава Втора и Трета червеноасоциираната *земя* се използва еднакво и наред с по-общото понятие за *земя* [àрец].

Тези подробности от Глава Първа на СЗ са интересни и важни, доколкото са обект на многовековни анализи и тълкувания по едната от двете основни теми в теологията и религиозния мистицизъм – Сътворението на света. Втората голяма тема е *Трона на Бог*, наричана още *Колесницата на Бог*. Именно при описание на Трона на Бог се среща синият цвят за първи път в текста на СЗ – Изход, 24:10. Изразът е “като творение/настилка от сапфир, чиято бистрота беше като също небе.”

כַּמְעֻשָׁה לְבַנְתְּ הַסַּפִּיר וְכַעֲצֵם הַשָּׁמַיִם לְטָהַר

[ке-маасè ливнàт (х)и-сапйр у-хеèцем (х)а-шамàйм лато(х)àр]

Заместването на термините за цвят с названия на предмети-еталони има място като тълкуване за цвят в зависимост от контекста, а не въобще. Изглежда силно вероятно названието на предмета-еталон за синьо – *небеса* – изразен с дъва термина в първите десет стиха на СЗ да не носи асоциация за цвят по току-що посочените причини. Тези термини за *небеса/небе* нямат асоциативна сила по отношение на цвета, а касаят вечната тема за Сътворението, когато то работи на космическо равнище. Друго основание да смятаме, че има липса на асоциация за цвят при лексемата [шамàйм] е, че тя е едно от популярните имена на Бога-Творец.

МОРАВО [аргамàн].”

За нас остава не особено ясна семантизацията на моравото. Единственото обяснение, с което и по желание, и по принуда се съгласяваме, е даденото във философската кабала, наричана също иудейски мистицизъм: “За автора на Зохар и другите кабалисти пурпурното синьо на [техèлет] (синият конец в ритуалните ресни) има същото значение както моравото [аргамàн]. Когато последното се споменава, дефи-

ницията е, че цветовете светят/блестят и това важи по-силно и прецизно при [аргаман].” [Шолем, 1979, с.67].

Най-накрая, в търсене и посочване на универсалиите във езика на цветовете ще посочим схващанията на Фило [Фило] и Йозефус [Йозефус] за сакралното четирицветие: Те “обясняват четирите цвята като алегории на четирите елемента в едно чисто космологично равнище”. Бялото символизира земята, върху която ленът расте, пурпурното (моравото – бел. М. А.) е морето или водата, защото се добива от кръвта на морски охлюв. (Това е добре известна теза за добиване на пурпур за римски нужди от морски охлюви от залив, ситуиран между Хайфа и Тур. Шолем засяга този въпрос, но информира, че става дума за кръвта на мига/охлюв, от която се е добивал [техелет]-цвят. Посочва, че се нарича в източниците [хилзѝн] или [хилазѝн]. Авторът подлага на голямо съмнение тази теза. Мигата/охлювът е екологично унищожен още в гревността, на което се дължало изчезването от пискюлите на сините конци. [Шолем, 1979, с.91]). “Синьото е въздухът в сините небеса, тъмночервеното/пурпурното червено е огън.” [Шолем, 1979, 84-95]

Този цитат ни удовлетворява като доказателство за верността на теорията на Е. Рош, към която трябва да се добави, че понятието и представата за гаден цвят се изграждат и вербализират с термини с помощта на названията и на предметите-еталони, но и на конкуренти за предмети-еталони. В крайна сметка, това твърдение се потвърждава и от талмудическото тълкуване на [техелет], макар че по-горе бе обосновано, че лексемите, название на предмета-еталон *небеса*, в Битие:1 не са убедителни като внушение за цвят, което твърдение произтича от контекста. Талмудическото тълкуване е далеч по-късно, но дори и в него *небесата* и *морето* се дефинират чрез сапфир...

“תכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע דומה לבן ספיר”

[техелет домà ле-йàм ве-йàм домà ле-ракиà ве-ракиà домà левàн сапйр] [Вавилонски Талмуд, Sot. 17 a; Hull. 89 a и навсякъде другаде] [по Бренер, 1979, с.286]

В превод: “[техѐлет] прилича на море, морето прилича на небеса, а небесата приличат на блестящ/бял сапфир”.

V. САКРАЛНО СИНЬО ЕДНОЦВЕТИЕ [техѐлет] לָלְלָהּ И САКРАЛНИ ДВУЦВЕТИЯ СЪС СИНЬО

Асоциативната и интенционално сервираната в текста възпитателна семантика на синьото бе само маркирана при САКРАЛНОТО ЧЕТИРИЦВЕТИЕ. Налице е обаче и самостоятелна употреба на сакралното небесносиньо в текста на Пето-книжието. Служи за маркиране на цвета на завеси, връзки на грехи и завеси, греха на свещеника, покривало върху боядисания в червено покрив на скинията, конец в пискюлите по грехи и завеси около скинията, материята, в която се увиват сакралните вещи. Сакралното синьо едноцветие се среща 8 пъти в Изход, 8 пъти в “Числа”(4:6; 4:9; 4:11; 4:12; 15:37-39) и в книгата Левит 8 пъти (26:4; 28:28; 28:31; 28:37; 36:11; 39:21; 39:22; 39:31). Значението на този тип синьо е същото, както в сакралното четирицветие. Един типичен пример:

Числа, 4:5-6:

“5. Когато ще трябва станът да се дигне за път, Аарон и синовете му да влязат и да снемат закривалната завеса и да покрият с нея ковчега на откровението;

6. и да турят отгоре ѝ покривката от сини кожи, и над нея да метнат покривало, цялото от синкава вълна, и да проврат върлините му.” [Библия, 1991]

По отношение на генотата на този термин за син цвят Г. Шолем казва следното: “Ивритската дума [техѐлет] се използва да обозначи различни нюанси на синьо – тъмносиньо, пурпурносиньо и небесносиньо.” [Шолем, 1979, с. 90] Нужно е да се помни, че субтропичното чисто небе е по-тъмно и наситено от българското. Тук приемаме, че [техѐлет] функционира основно като небесносиньо.

Сам Г. Шолем не е твърдо уверен в генотата на този ТЦ. Веднъж той твърди: “Пурпурносиньото сред другите бели пискюли, които според традицията обикновено се състоят от седем бели конца и един син, имат конкретно значение, което е концентрирано върху божествения произход на заповедите.” [Шолем, 1979, с.90]. На две страници разстояние Шолем по-

стулира същия термин за цвят като **яносиньо**: “Тези цветове са яносиньото на [техелет], цветът, наричан [аргаман], който варира между червен, син и виолетов, след това ален или пурпурен [тольаат шани] и блестящото бяло на висона, наричан [шеш], а в по-късните пасажу на Библията – [хут].” [Шолем, 1979, с. 92]

Другият случай на сакрално едноцветие е при посоченото описание на Трона на Бог в Изход, 24:10. Връзката на този цвят с небесния трон има своята основа в два пасажа от Библията, които сравняват синевината на сапфира във визия с небесния трон “под краката на Бог.” [Шолем, 1979, 90-91]

V. 1. СИНЬОТО САКРАЛНО ЕДНОЦВЕТИЕ Е ДВУЦВЕТИЕ ПРИ ПИ-СКЮЛИТЕ. Терминът за син цвят [техелет] תְּכֵלֶת се използва самостоятелно извън сакралното четирицветие. В Числа, 15:37-39 лексемата служи за описание на сините ритуални ресни/пискюли.

“Числа”, 15:37-39 – “Говори Господ на Мойсея, казвайки: Говори на Израелтяните и заповядай им да правят, във всичките си поколения, ресни по краищата на дрехите си, и да турят син ширит по ресните на всички краища (...)”³⁹ И това да ви бъде за ресни, та като ги гледате, да помните всичките Господни заповеди и да ги изпълнявате, и да не дурите по своите сърца и по своите си очи, подир които неща вие блудствате.”

– син ширит [(x)а-канàф птиль техелет] תְּכֵלֶת פְּתִיל הַקָּנָף

Този религиозномистичен оброк е изключителен по своята единичност. Синьото на ресните се схваща като символизиращо завета на иудеите с Бог и е знак за историческото развитие на целия еврейски народ. “Освен това, този вид синьо представя и мистичния Израел, и обозначава симултанно реалния Израел, чийто караул пред лътищата в “градината на мъдростта” се изразява в спазване на заповедите от Петокнижието.” [Шолем, 1979, 67-68] Затова, днес това синьо е в основата на избора на цвета на националния флаг на държавата Израел.

Шолем ни информира достатъчно добре за коментариите през вековете по повод на “яносините” ресни: “Тяхното предназначение, специално споменато, е да накарат човека да се вторачва в тях, а това ще го тласне към изпълнение на заповедите. Това вътречване, както отбелязва Талмуда [Трактатът *Менахот*, 43 б.], води до медитация, а медитацията води към действие.” [Шолем, 1979, с.90]; “Синият конец на ритуалните ресни винаги се интерпретира като доказателство за божествено присъствие в десетата Сефура. Освен това, той е смятан за тъмната светлина, от която се разклоняват лъчите и блясъка на всичките други (сефирот). Очевидно от нея се формира един трон (Зохар, 11, 139 а и 149 б).” [Шолем, 1979, с.90]

Този уникален бяло-син оброк е съпоставим със сакралното четирицветие, с червената крава и със символа на дъгата (сегемцветие). При червената крава и при дъгата обаче се наблюдава повече от един цвят. {Дъгата е договор за припомняне на Бог с потомството на Ной, че втори път Земята няма да бъде унищожена от прииждане на вода. В иудейския мистицизъм тази обща семантика на спасение се обвързва със системата от седем цвята [Шолем, 1979].} При всички тези, маркирани с цвят/цветове договорни отношения `хора – Бог`, семантиката `спасение чрез Бог` е макро семантика.

При дешифрирането на внушенията за цвят текстът предлага свои закони и знакови ударения/приоритети, сред които е коментарианото значение на “яносиньото”. Както често пъти се случва в езика на цветовете, анализираният цвят е ситуиран до някой друг цвят, което намира отражение в таксичността, едновременността на възприемане на невербализирания език на цветовете. Така е и тук, доколкото словото отразява херменевтично божествени и сакрални същности. “Талмудическата традиция от втори век обяснява: “За този, който пази заповедите на пискюлите (и почита синьото в тях), това става като изражение на разкриването пред него на *Шехинах* (божественото присъствие). За [техлет] това е като морето, а морето е като тревата, а тревата е като небесната твърд, а небесната твърд е тронът на славата, а тронът на славата е като сапфир.” [Ерусалимски Талмуд, *Берахот*

1, 2]. Във Вавилонския Талмуд това описание е по-кратко, отколкото в Ерусалимския Талмуд. Освен това във Вавилонския Талмуд липсва шокиращото сравнение със зелената трева. В една по-късна версия на тази традиция [Миграш *Техилим* върху Псалм 24, издадено от Vuber 105a] се постулира най-накрая: “и Тронът на Славата прилича на своята собствена слава.” Сравнението със зелената трева повлиява върху интерпретацията на Раши за [техелет] като за зелен цвят. Тази интерпретация може да се види в множество пасажи на *Коментари на Тората и Талмуда*.” [Шолем, 1979, с.90]

Този дълъг цитат от Шолем цели да илюстрира няколко неща: 1. Константната връзка на синьото от Изход, 24:10, където то е дефинирано като *сапфир като ритуално чисто небе*, със сините конци на пискюлите. 2. Става дума за сакрално двуцветие от седем бели и един син конец, където “от това обединение на бяло и синьо върху пискюлите се ражда Израелското знаме, плод на едно съзнателно връщане към Библейския символизъм.” [Шолем, 1979, с. 92]; 3. Тълкуването на [техелет] като зелен цвят в Ерусалимския Талмуд не е потвърдено от Вавилонския Талмуд, което сочи чисто мистичния характер на таква тълкуване. В рамките на същото тълкуване обаче е недвусмислена връзката на ТЦ [техелет] с Трона на Бог, който е описан само два пъти в СЗ Езекил, 1:26 и Изход, 24:10.; 4. Връзката на термина за цвят [техелет] с предметите-еталони за син в нормата за словесни асоциации – *небе* и *море* – става теологично потвърдена, дори от подобно мистично и ексцентрично тълкуване, в което и зеленото е съотнесено към конкурент за предмет-еталон – сапфир.; 5. Анализът на възможностите за цветово въздействие на лексемите *небосвод/небе/небесна твърд* [ракия] עֲרֹבָה и *небе* [шамайм] שָׁמַיִם в **НЕБЕСНОСИНЬО** от **САКРАЛНОТО ЧЕТИРИЦВЕТИЕ** е особено актуален в този контекст.

Някои теолози в иудаизма тълкуват описанието на Трона на Бог от Изход, 24:10 не като внушение на син цвят, а като бял, допускайки грешката да приемат прозрачността и чистотата на сапфира като бял цвят. Известно е още от Аристотел, че прозрачността не е цвят [Виж Шолем, 1979, с.

97]. Логиката на подобно тълкуване се базира на фиксирания в текста факт, че не само първото сътворено нещо от Богатворец е светлината, но и че ред морални и теологични стойности се свеждат до светлината.

V. 2. СИНЬО-ЧЕРВЕНО ДВУЦВЕТИЕ се наблюдава в два случая – при покрива на скинията и при поход за тъканите, в които се повива всичко от скинията:

Числа, 4:13-14 – “13. Да очистят жертвеника от пепелта и да го покриват с пурпуров плат; 14. Да сложат отгоре му всичките му съдове, с които се служи при него, – въгленници, вилици, лопатки и чаши, всички съдове на жертвеника – да го покриват с покривало от сини кожи и да проврат вършините му (И да вземат пурпуров плат, да покриват умивалника и подножките му, да ги покриват със синекожено покривало, и да ги сложат на носилки).”

За покрива на скинията е налице нормативно предписание ярешките кожи, които са червенобоядисани [меадамим] מֵאֲדָמִים да бъдат покривани със синя кожа, наричана още язовска/делфинова кожа. Тук различните български издания решават въпроса различно. В [Библия, 1991] е съхранен терминът за цвят, а в [Библия, 1995] се използва язовешки/делфинови кожи. В оригинала е употребено язовешка кожа – [ор тахаш] שִׁתֵּי רִוּעַ.

Синият цвят от Числа 4:6; 4:7; 4:9; 4:10; 4:11; 4:12; и 4:13 е веднаж от сините тъкани, назовани с познатия термин [техелет] תְּכֵלֶת, употребен 5 пъти. Втори път синият цвят се натрупва от 7 употреби на сини/язовешки/делфинови кожи. Така в [Библия, 1991] този пасаж съдържа 12 термина за цвят, син/сини/синкави, а в [Библия, 1995] – 5 употреби.

Червеното при тъканите в оригинала веднаж е [толаат шани] וְשָׁנִי וְאֶרְגֵּמָן. Различните български издания предават тези термини от сакралното четирицветие различно. В [Библия, 1991] това са съответно *багров* и *пурпурен* плат. В [Библия, 1995] това са съответно *червена* и *морав*а тъкан. Руският превод в [Библия, 1992] напълно съхранява посоченото за [Библия, 1991], която е по-коректна откъм съхраняване на

българските съответствия при описанието на цветовете терминология около скинията.

Червено-синьото двуцветие тук е налице по линия на сакралното четирицветие и тъканите. Моравият цвят, както посочва Шолем, има същите значения като синия, но засилени. От друга страна натрупването на син цвят в тези стихове на четвърта глава от Числа (синя вълна/тъкан/плат) и (сини/язовешки/делфинови кожи) заслужава специално внимание на друго място.

Специален анализ заслужават материите и металите от скинията (лен, вълна, агнешки/ярешки кожи, язовски/делфинови кожи, злато, сребро и мед). За свещениците се нарежда да носят лен с вълна, но за редовите израилтяни това се смята за нечисто съчетание и т.н. Материите и материалите имат точно указани цветове и заедно с характеристиките на самите материали образуват доста сложно знаково, културно и религиозно съобщение.

Материите и материалите с техните природни качества, както и с техните цветове образуват една лавина от религиозна, религиозно-мистична и семиотична информация, където настоящото посочване е в смисъл на очертаване на контекста на анализирания термини за цвят и термини за предмети-прототипи на цвят.

Предпазно-защитната функция на тъканите, кожата и цветовете е очевидна в макроконтекста на подвижността и преносимостта на храма-скиния в пустинята.

Такова тълкуване има за основа разбирането, че преносимият храм – скинията – е медиатор между земното и божественото равнище. Скинията и Храма биват наричани жилището на Бог.

Иудейският мистицизъм предлага още едно тълкуване на целия подвижен храм в пустинята – като модел на сефиротите (първите десет същности, сътворени от Бог, чиято субстанция е светлина, т.е. цвят), т.е. като модел на божественото равнище на езика на цветовете, където очевидно наличните цветове имат макротекстова семантика на божественото равнище на цветовете: “(...) преносимият храм в пустинята за Зохар е символ на сефиротите; виж 2:221a; Tishby, *Mishnat ha-*

Zohar 2:183-94.” [Мат, 1983, с.287] За сефиротите и техните цветове виж [Алмалех, 1999а/].

Съществува едно популярно талмудическо тълкуване [Параша “Терума”, Изход, 25:8-9] на целия подвижен храм комплекс. Казал Бог на Мойсей: “недейте да мислите, че целта ми е да се направи външността на Храма, а знайте, че главната ми цел и желание в създаването на Храма и неговите съдове е да ви намекна, че да се страхувате от Храма и като съдовете да направите себе си. Вашите действия трябва да бъдат като образа на Храма и неговите съдове, всички трябва да бъдете свети, подготвени и готови да приемете божественото присъствие във вас. “

В това разбиране образите на златната скиния/кивот, сините завеси, белите грехи, кожената шатра, вилиците, щипците и пр. трябва да намерят своето медитативно и екстатично превеждане в езика на морала, нравствеността и поведенческите актове. В този смисъл цветовете от подвижния храм добиват още едно знаково равнище, съпоставимо с наблюдаваното във фолклора – невербализирания език на цветовете. Там бе разяснено, че цветът има морални, нравствени, религиозни и времеви, поведенчески стойности, далеч надхвърлящи обичайната ни представа за семантика на една лексема.

Важна израилтянска национална черта е, че всяко едно тълкуване – и талмудическото, и мистичното, и ясното сакрално значение на подвижния храм са еднакво разрешени и нормативни. Всеки иудейски индивид трябва да знае за съществуването и на трите възможности и да не ги пренебрегва. Друг е въпросът, че може да има симпатии към едно от всичките разбирания, но това не прави всяко едно от останалите по-малко верни. Това е важна особеност на личностната и социалната психология на иудейската община. В крайна сметка, взимането на връх в обществото на една от гледните точки зависи от личността на защитаващите доктрината – ако те, въпреки човешкия егоизъм, работят за общото благо и взаимното уважение, то те са, които добиват повече социално влияние.

VI. ТАБЛИЦА НА ВНУШЕНИЯ ЗА СИН, БЯЛ И ЧЕРВЕН

Подходът да се отчитат само термините за цвят (ТЦ) води до съставяне на мнение, че текстът на СЗ е неприемливо беден откъм внушения за цвят. Съвсем друга става картината, ако за внушение за цвят се приемат и контекстно зависимите внушения, идващи от термини за предмети-еталони/прототипи (ТП). Данните се придържат в общия случай към принципа на първа-трета употреба на един термин. Приема се, че до третата по хронология употреба внушението за цвят е свежо, налице и има рематичен характер. Това важи особено за ТП.

Таблицата е разположена след XIII. Общи изводи.

XIII. ОБЩИ ИЗВОДИ

От направеното изложение може да се направят следните основни изводи:

1. На текста на СЗ не може да се гледа еднозначно като на документ за историческото развитие на иврит, в който може да се проследи оформянето на цветоата терминология.

2. Словообразователните връзки позволяват да се очертаят различията между ивритското и българското езиково съзнание и подсъзнание. Различията представят отлики на картината на света, отразена чрез езика.

3. Различията в картината на света, идващи от езика, може да се отразят и на националния менталитет.

4. Отчитането както на термините за предмети-еталони за цвят (ТП), така и на термините за цвят (ТЦ) доближават цветовете наличности в текста на СЗ до схемата на Берлин-Кей за първичността на термините за бял, черен и червен.

5. Интенцията за възпитаване на хората подчинява всичко на себе си. Тя е по-силна от всичко останало, включително и от наличностите на внушения за цветове.

6. Разкритите внушения за цвят са елементи на херменевтичната структура на текста на СЗ. Внушенията за цвят стават повод да се различат множество и разнообразни канали за информация и възпитателни внушения в СЗ. Тези

каналы са `числа`, `естествен език`, `писмо`, `ези́к на цветовете`, `сакрални същину`.

7. Разкритите значения на семантизациите на внушенията за цвят спомагат за сътворяване на ценностна система, която е активна и важна част от национални ценности и съответстващи параметри на националния еврейски манталитет.

8. Конкретните значения и същину от внушаваната ценностна система в СЗ оказват силно влияние на християнската култура и манталитет, каузирани от иудейската монотеистична ценностна система.

9. Цветовете внушения играят изключително важна роля при описанието на двете основни теми в коментарната литература на иудаизма – Сътворението на света и Трона на Бог (Колесницата на Бог). Това показва неточността на мненията, че вярата, възпитавана чрез СЗ, е лишена от важното средство на образността.

10. Очевидна е интенцията на автора-агресант на Петокнижието да възпита у читателите-агресати вяра, религия, морал, етика, юридически стойности и пр. Едно от средствата това да стане е библейска херменевтика, която се характеризира със следните черти:

10. 1. Внушения по канала на езиковото съзнание чрез семантичните следи в словообразователно-деривационната структура, позволяващи на парадигмата на гаден корен да се гледа като средство за семантизация на една лексема-термин. Например линията за **червен**: *земля* [адамà] – *човек* [адàм] – *Адам* [адàм] – [Едòм] – *червен* [адòм] – *кръв* [дам] = `земното`, `ниското`; `грях`, `наказание`, `убийство`, `братоубийство`, `смърт`; `агнешка кръв-спасение`; за бял `висон/лен` – `шест` – `мрамор` – `нишка/жица`.

10.2. Етимологията на лексемата-термин, където етимологическата връзка може да се семантизира в мистично-религиозен план. Например мистично-релиозна семантизация на чревяченото червено [толàат шанй] в сакрален тип червено.

10. 3. Етимологическата и деривационно-словообразователната семантична следа обслужва религиозно-мистични по-

нятия и образи. Например Трона на Бог и сапфирът остават прототип за синия цвят, към който дори Талмуда свежда прототипите небе и море.

10.4. Внушенията за цвят в Петокнижието се реализират и чрез ТЦ и чрез ТП, което променя нашата представа за образността в текста и възпитаване на образно мислене у читателите-адресати.

Ползвани съкращения:

СЗ - Стар завет

ТП - термин за предмет-еталон/термин за прототип на категория за цвят

ТЦ - термин за цвят

ХРОНОЛОГИЧНА ПОЯВА НА ВНУШЕНИЯ ЦВЯТ В СЗ

ТЦ	ТЦ и ТП
ЧЕРВЕН	ЧЕРВЕН
<ol style="list-style-type: none"> 1. Битие, 25:26 <i>червен</i> אָדָם [адòм] 2. Битие, 25:26 <i>червеникав</i> – אָדמוֹנִי [адмонì] 3. Битие, 49:12 <i>червеникави от вино</i> חַכְלִילֵי מֵיַיִן [хахльалì ми-йàин] 4. Изход, <i>пурпурно</i> или <i>тъмночервено</i> תּוֹלַעַת שָׁנִי [тольàат шанì] (22 пъти) 5. Изход, <i>боядисани червени</i> язовски кожу הָאֵילִם הַמְאָדָּמִים [(х)а-илим (х)а-меадамìм] 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Битие, 1:25 <i>земя</i> אָדָמָה [адамà] 2. Битие, 1:26-27 <i>човек</i> – <i>адам</i> אָדָם [адàм] 3. Битие, 3:21 <i>Адам (същ. соб.)</i> אָדָם [адàм] 4. Битие, 3:24 – <i>пламенния меч</i> - <i>пламък</i> לֶהֱט [ла(х)ат] הַחָרֶב לֶהֱט 5. Битие, 6:10 – <i>кръв</i> דָּם [дам] 6. Битие, 6:11 – <i>кръв</i> דָּם [дам] 7. Битие, 8:4 – <i>кръв</i> דָּם [дам] 8. Битие, 11:3 – <i>огън</i> שָׂרָף [сарàф] 9. Битие, 15:17 – <i>огнен пламък</i> אֵשׁ לִפְיֵד [еш лапìд] 10. Битие, 25:26 <i>червен</i> אָדָם [адòм] 11. Битие, 25:29-31 <i>Едом</i> אָדָם [едòм] 12. <i>червенеят</i> חַכְלִילֵי [хахльалì] – Битие, 49:12 – “Ще опере с вино облеклото си; Очите му ще червенеят от вино, зъбите му ще белеят от мляко.” (За едно от дванадесетте племена – Сило.) <p>וּלְבָן־שָׁנִים מִחֶלֶב חַכְלִילֵי עֵינָיִם מֵיַיִן</p>

– עינים [енайм] – *очи*;

– מין [ми-йайн] – *от вино*

12. Изход, *пурпурно* תולעת שני [тольаат шани]
(22 пъти само в Изход)

СИН

1. Изход, 26:1 *небесносиньо* [техелет] תכלת

2.-39. Изход и Второзаконие – [техелет] תכלת
Общо 39 употреби

СИН

1. Изход, 24:10 – *сапфир* ספיר [сапир] “Видяха
Израилевия Бог; под нозете му имаше
настилка от сапфир, чиято бистрота беше
като също небе.”

כמעשה לבנות הספיר וכעצם השמים לטהר
[ке-маасè ливнàт (х)и-сапир у-хеèцем (х)а-шамàим
лато(х)àр]

В лексемата [лато(х)àр] לטהר става дума
за глагола *почистен, изчистен* (ритуално).
Това е същият корен, от който се образува
прилагателно име (ритуално) *чист* [та(х)òр] –
טהור, ползвано при описанието на “чисто
злато” за задължителната направа на част
от елементите на ритуалния комплекс на
скинията.

2. Изход, 26:1 *небесносиньо* [техелет] תכלת
Само в Изход 21 + 1 употреби.

БЯЛ

1. Битие, 30:35 *бял* לָבָן [лавàн]
2. Битие, 30:37 – לָבָן [лавàн] *бели ивици*
3. Битие, 30:37 לָבָן [лавàн] *бялото на пръчките*
4. Битие, 30:38 – לָבָן [лавàн] “Тия пръчки, по които беше изрязал белите ивици (...)”

БЯЛ

1. Битие, 1:3 *светлина* [òp] אֹר גֵּוֶה употреби vs. *тъмнина*; [xòshex] חָשֶׁךְ В Битие, 1:2 и Битие 1:4.
2. Битие, 1:4 *светлина* [òp] אֹר גֵּוֶה употреби.
3. Битие, 27:43 *Лаван* לָבָן [лавàн] *същ. соб., съотносимо с Белчо, Беляков, Белчев.*
4. Битие, 28:2 и пр. *Лаван* לָבָן [лавàн] *същ. соб.*
5. Битие, 30:35 *бял* לָבָן [лавàн]
6. Битие, 30:35 *бял* לָבָן [лавàн]
7. Битие, 30:37 – לָבָן [лавàн] *бели ивици*
8. Битие, 30:37 לָבָן [лавàн] *бялото на пръчките*
9. Битие, 49:12 – *ще белеят* לָבֵן [елвèн] – “Очите му ще червенеят от вино, зъбите му ще белеят от мляко.” (За едно от дванадесетте племена – Сило.)
וּלְבָן־שָׁנִים מְחָלֵב חִלְיִי עֵינָיִם מֵיָיִן
белеят от мляко - [левèн шинàйм ме-хальàв] -
וּלְבָן־שָׁנִים מְחָלֵב

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аверинцев, 1973: А. А в е р и н ц е в, Золото в системе символов ранновизантийской культуры. – В: *Византия, южные славяне и Древняя Русь, Западная Европа.*, Москва.
- Азриел, 1850: A z r i e l, *Perush esser Seffiroth*, Berlin. Също В – *Sod ha-sefiroth*, Mss. Vatican, 171.
- Алмалех, 1996: М. А л м а л е х, *Balkan Folk Colour Language*, Snt. “Kliment Ohridski” University Press, Sofia, 151 p.
- Алмалех, 1997: М. А л м а л е х, *Цветовете в балканския фолклор. Езикът на цветовете*. Университетско издателство “Св. Климент Охридски”, София, 194 с.
- Алмалех, 1997: М. А л м а л е х, Слово и цвят: Психолингвистични и прагматични аспекти. – В: *Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“*, Факултет по славянски филологии. т. 90, кн. 1 - Езикознание.
- Алмалех, 1997-98: М. А л м а л е х, Норма на българските словесни асоциации на термини за цвят. – В: *Български език*, кн. 2, с. 71-88.
- Алмалех, 1999 а/: М. А л м а л е х, Цветовете на сефиротите и езикът на цветовете. – В: *Религия и култура*, кн. 2, 1999, 37-42, София.
- Алмалех, 1999 б/: М. А л м а л е х, Bulgarian Norm of Word Associations for Color Terms. – In: *Proceedings of the 5-th International Congress of the International Society of Applied Psycholinguistics*, Ed. M. de G. Pinto, J. Veloso, B. Maia, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1999, Porto, pp. 103-105.
- Алмалех, 1999 в/: М. А л м а л е х, Семантика и синтаксис на словосъчетания от две съществителни в иврит и български “родителна относба”, В: *Съпоставително езикознание*, 1999, кн.4, с. 5-30.
- Алмалех, 2000: М. А л м а л е х, Още един вид семантично управление в български език и иврит. – В: *Съпоставително езикознание*, 2000, кн.1, с. 70-91.

- Алмалех, 2001: М. А л м а л е х, *Слово и цвят*, Академично издателство “Проф. М. Дринов”, 194 с.
- Арделан, Бахтияр, 1973: A r d e l a n, N., L. B a k h t i a r, *The Science of Unity*. University of Chicago Press, Chicago and London, 147 p.
- Берлин, Кей, 1969: B e r l i n, B., P. K e y, *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution* Berkeley, Los Angeles, University of California Press.
- Бренер, 1979: А. В р е н н е р, *Colour Terms in the Old Testament*. A thesis submitted to the University of Manchester for the degree of Ph. D. in the Faculty of Arts, Department for Near East Studies, 420 p.
- Вержбуцка, 1990: А. W i e r z b i c k a, *The Meaning of Color Terms: Semantics, Cultures and Cognition*. – In: *Cognitive Linguistics*, vol. 1-1, pp. 99-150.
- Витковски, Браун, 1977: W i t k o w s k i, S., C. B r o w n, *An Explanation of Color Nomenclature Universals*. – In: *American Anthropologist*, pp. 50-57.
- Гинзбург, 1864: С. G i n s b u r g, *The Essenes. Their History and Doctrines*. London.
- Градwohl, 1963: R. G r a d w o h l, *Die Farben im Alten Testament*, Berlin, 1963 = BZAW 83.
- Гуденф, 1964: F. G o o d e n o u g h, *Jewish Symbols in the Greece-Roman Period*. Vol. 9, Pantheon Books, published by Bolingen Foundation, New York, Toronto.
- Зилберман, 1990: S h. Z i l b e r m a n, *The Compact English-Hebrew Hebrew-English Dictionary*, Published by Zilberman, Jerusalem, 949 с. (284 с. +665 с.).
- Зилберман, 1997: S h. Z i l b e r m a n, *The Compact English-Hebrew Hebrew-English Dictionary*, Published by Zilberman, Jerusalem, 624 с. (304 с.+320 с.).
- Зохар, 1983: *Zohar. The Book of Enlightenment*, Translation by D.Ch. Matt, Paulist Press, N.J, 320 p.
- Иванов, Топоров, 1965: И в а н о в, В., В. Т о п о р о в, *Славянские языковые моделирующие системы*, Москва.
- Иванова, 1984 : Р. И в а н о в а, *Българската фолклорна сватба*, Издателство на БАН, София.

- Иванова, 1992: R. I v a n o v a, *Weiss – Grün – Rot*. – In: *Znagog.*, vol. 4. IFISS, An International Yearbook of Slavistics, Bochum.
- Йозефус: *Altertümer III*, 6, 4 (§ 183), По [Шолем, 1979, с. 94] (В България Йозефус е известен като Йосиф Флавий.)
- Кент, Розанов, 1910: K e n t, H., A. R o s a n o f f, *A Study of Association in Insanity*. – In: *American Journal of Insanity*, vol. 67, No. 1, pp. 37-96, Part II, vol. 67, No. 2, pp. 317-390.
- Кон, 1975: M. C o h n, *Nouveau Dictionnaire Hébreu-Français*, Librairie Larousse, Paris, 776 p.
- рег. Леву, 1995 – Ed. Y a ` a c o v L e v y, *English-Hebrew / Hebrew-English Dictionary*, Lexicographers Y. L e v y, F. S e c k b a c h, Oxford University Press/Kernerman Publishing Ltd/Lonnie Kahn Publishing Ltd., 910 p. (600 p. + 310 p.).
- Маразов, 1994: И в. М а р а з о в, *Митология на златото*. Издателска къща “Хр. Ботев”, София, 334 с.
- Мат, 1983 – *Zohar. The Book of Enlightenment*. Translation and introduction by D. Matt, Paulist Press, N.J, 320 p.
- Муков, 1985: Л. М у к о в, *Първомартенска обредност*. Издателство на БАН, София.
- Михайлова, 1981: Г. М и х а й л о в а, *Костюмът в българската обредност*. – В: *Обреди и обреден фолклор*, Издателство на БАН, София.
- рег. Пенчев, 1988: П е н ч е в, Й., К., И л и е в а, Г. М и х а й л о в а, Вл. М у р д а р о в, Ю. Б а л т о в а, Д. Р ю м а н, Б. Р ю г и г е р, У. Л и н д н е р, *Проблеми на българското словообразуване*, Институт за български език, Издателство на БАН, София, 1988, 137 с.
- рег. Пенчев, 1999: И л и е в а, К., Сн. К а р а г ъ з о в а, Г. М и х а й л о в а, Й. П е н ч е в, *Словообразователен речник на българския книжовен език*, БАН, Институт за български език, Академично издателство “Проф. М. Дринов”, София, 395с.
- рег. Подольски, 1995: *Иврит-русский словарь*, под редакцию Б. П о д о л ь с к о г о; Редакция словаря: Б. П о д о л ь с к о г о, И. Я н а й, Э. У в а л ь, Д. П р о к о ф ь е в, М. Х о л м я н с к и й, Б. Б е н - Я к о в, Г. Г л у с к и н а, М. С у б о ц к а я, Э. Х о л м я н с к и й, А. К р е ч м е р, С. З а ф е р м а н., “Рольник”, “Русский язык”, Тель-Авив, Москва, 404 с.

- ред. Подольски, 1997: *Словарь современного иврита. Русско-ивритский/Иврит-русский*, под редакциу Б. Подольског о, Д. Прокорьева, Э. Уваль, "Рольник", Русский язык, Тель-Авив, Москва, 1054 с. (498+556).
- Портал, 1957: F. Portal, *Des Couleurs Symboliques*. Editions de la Maisnie. Reprinted from 1857 ed., Paris, Treuttel et Würtz Libraries, 309 p.
- "Пролог" кол., 1999: *Practical Bilingual Dictionary English-Hebrew completely transliterated*, Ed.-in-chief: O. Achiasaf; Editors D. Bossin, Dr. J. Reif; Language consultants in Hebrew: Ch. Avioz, J. Yadin, I. Peterburg, H. Zatlman, R. Sagi, Y. Rapoport, S. Assif, Prolog Publishing House, Printed in Israel, 899 p. (607 + 289).
- Рош и кол., 1976: E. Rosch, C. Mervis, W. Gray, D. Johnson, P. Boyes-Braem. Basic Objects in Natural Categories. – In: *Cognitive Psychology*, No. 8, pp. 382-439.
- Сурло, 1982: J. Cirlot, *Dictionary of Symbols*. Philosophical Library, New York, 1962, reprinted 1967, 1971, 1974, 1976, 1978.
- Фасмер, 1964, 1967, 1971, 1973: М. Фасмер. *Этимологический словарь русского языка том I-IV*, Перевод с немецкого и дополнения О. Н. Трубачева, Прогресс, Москва.
- Фило: P h i l o, *De vita Mosis* III § 88, По [Шолем, 1979, с.94. В България Фило е известен като Филон Александрийски.].
- Чейф, 1975: У. Чейф, *Значение и структура языка*. Прогресс, Москва, 432 с. Превог om W. Chafe, *Meaning and Structure of Language*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1971.
- ред. Шански, 1963, 1973, 1975, 1982: Н. Шански, *Этимологический словарь русского языка*. т. I, вып, 1, т. I, вып, 5, т. II, вып, 6, т. II, вып, 8, Под руководством и редакциеу Н. М. Шанского, Издательство Московского университета, Москва.
- Шолем, 1979: G. Scholem, *Colours and Their Symbolism in Jewish Tradition and Mysticism*, Hebrew University of Jerusalem, № N BM 526 536 in Har-ha-Cofim Library.

ЕКСЦЕРПИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Б и б л и я, 1991: *Библия сиреч книгите на Священото писание на вехтия и Новия завет*. Издава Св. Синод на Българската църква, София, 1991, 1523 с.

Б и б л и я, 1995: *Библия или Священото Писание на Стария и Новия завет*. The Bible League, South Holland, IL 60473, Минск, PICORP, 1995, 957 с. + 263 с.

Б и б л и я, 1992: *Библия. Тора, Пророки, Писания и Новый Завет*. Иерусалим, Израильская ассоциация по распространению Библейских Писаний, Керен Ахва Мешихит, 782 + 244 с.

Библия, 1993: תנ"ך (תורה, נביאים, כתובים) וברית

חדשה, קרן אחוה משיחית, הדפסה וכריכה: ינץ בע"מ ת.ד. 151,
– ירושלים 91001

(Т А Н А Х (Библия) – Т о р а (Петокнижие), Н е в е е и м (Пророци), К т о в и м (Писания) – и Н о в и я з а в е т, Керен Ахва Мешихит, Печат и редакция : Инац Ltd., P.O.B. 151, Йерусалим 91001, 593 с. (439 + 154).