

ОТНОСНО ХРИСТИЯНСКАТА ТЕРМИНОЛОГИЯ В СЛАВЯНСКИТЕ ЕЗИЦИ, В ЧАСТНОСТ В БЪЛГАРСКИ

Сергей Иванов, Петя Янева

Текстовете на Светите Отци на Църквата, преди всичко на такива колоси на мисълта като Василий Велики, Йоан Хризостом, Григорий Нисийски, вече почти две хилядолетия играят ролята на *evergreen books* за цялото православно християнство. Причината е много логична и проста: те са сред най-важните звена във веригата за осъществяване на *директна взаимовръзка между християнската идеология и нейния езиков израз*. Това с особена сила важи за православно славянство, покръстено след края на епохата на Светите Отци (след VII–VIII век). Докато за църковните дейци християнството се възприема преди всичко чрез гръцките книги, за обикновените хора тази светогледна система съществува единствено в преведената ѝ на славянски форма.

Този проблем засяга не само славянството, защото има своите дълбоки корени в историята на християнската мисъл и лингвистичната форма, в която е облечена.

В първите четири века от историята на християнството в гръцката и латинската езикова среда повечето мислители съвсем съзнателно са разбирали и възприемали за нормални *националния колорит в изказа и пространствено-темпоралната принадлежност на Иисус, Павел, Петър, Йоан* и др. към еврейството от I в. сл.Хр. За пример тук може да послужи Ориген, който в „Хексапла“ помества цяла колона с оригиналният текст на Стария Завет на староеврейски с еврейски букви и друга с гръцки букви, транслитериращи еврейския старозаветен текст. Причината е не само защото оригиналният текст се използвал в семитски християнски общности, но и защото Ориген осъзнава *културната натовареност на цялата лексикална и граматическа, а оттук – и цялостната семантична и асоциативна система на оригиналното християнство. Последното, разбира се, почива на Стария Завет, като мисленето на Иисус и Апостолите следва формата и семантиката на еврейски и/или арамейски, а съвсем не на гръцки или латински.*

И блаженият Йероним Стридонски е направил много усилия да научи и еврейски, и арамейски по време на живота и дейността си в Палестина.¹

От царуването на Константин I обаче започва промяната на „общественото мнение“ на римляните, особено на новопокръстените, спрямо еврейството и относно категорично еврейския характер на Исус и Апостолите. Въпреки мултиплицираната грешка, че Константин I установява християнството като римски имперски култ, той прави християнството *religio licita*, докато задължителният характер на култа за римския гражданин се установява по време на управлението на Теодосий I (379–395) с редица едикти около и след Втория вселенски събор. А самото законово положение най-добре се изразява едва към времето на Юстиниан I: формулата в *Novellae* става *римският гражданин е християнин и всеки християнин е римски гражданин*. Идеологическата постановка, подсилена от решенията на Вселенските събори, лишава Исус и християнството от тяхната естествена оригинална среда, защото от към края на IV век вече е ясно, че еврейската езикова форма, семантика и метафоричен изказ се смятат за негативно явление в доктрината, в култа и във външните им прояви.

Текстуално-догматическата основа за това е *Magna Charta* на християнството – Павловият текст “οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληγιν, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ’ πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ” (Гал. 3: 28)². Разбира се, самият автор не би могъл да има за цел да лиши нищо от *националния му колорит*, защото той е гръкоезичен правоверен юдеин.³

С разширяването на социално-културната база на християнството, поради масовото покръстване на римски граждани и имперски роби, след средата на IV век се променя и реципиентът на християнската идеология. В по-голямата си част той вече не се интересува от произхода на Исус, а много повече от духовното му послание, което и по политически причини става все по-космополитно, наднационално, надезиково. Църквата ясно се дефинира като единна, света, вселенска и апостолска. Независимо, че новозаветните текстове като в Лука 4: 16–18, 24: 44–45, Йоан 5: 39, 46, Римл. 15: 4 и т.н. ясно сочат еврейските корени на текста (а, следователно, и на разбирането му преди всичко в рамките на еврейската традиция), Исус повече не се свързва директно с еврейството. Тер-

мини като *Израил*, *Йерусалим*, *Законът* и други попадат в контекста на социално-политическото и културното отричане на Израел като държава, елиминирана от римското съзнание в резултат на двете Юдейски войни (I–II век). Те се променят и в християнското съзнание на основата на христоцентрични текстове относно това, че голготската драма е *направила всички неща нови* и е отменила превъзходството на еврейството (Евр. 8: 13 и Гал. 6: 15–16, Откр. 21: 1–2,5).

Същевременно, не е нужно да се доказва, че *всяка религия* се пренася на нова почва във формата на *учение, изразено първоначално по определен начин на „оригиналния“ език*. Напълно осъзнаваме, че никой църковен деец няма лесно да се съгласи с чисто лингвистичните (научните) ни постановки и изводи. Последното обаче не е сред нашите цели тук, защото лингвистичните процеси на езиковото контактиране в християнските текстове никога не са били предмет на славянската теологическа мисъл. Така или иначе, излишно е да се оспорва, че човекът се ражда в сапиентна среда, която винаги и навсякъде е културно определена в темпорално-пространствен смисъл (*enculturation*). А това намира и своя задължителен израз на езиково ниво.

Езикът на християнството първоначално е арамейският на Иисус и Апостолите⁴, но много скоро Учението започва да се изразява главно на гръцки, а след това и на латински. В едно по-късно време въпреки принципа *Hebraica veritas* дори споменатият блаж. Йероним, а и повечето Св. Отци, ползват за своите коментари гръцкия текст на LXX повече от еврейския.⁵ Исторически погледнато, синхронни с тази особеност са и несекващите между II и VI век опити да се даде все по-нова и по-нова редакция на превода на Стария Завет (на Акила, Теодотион, Симах, Лукиян и др.).

Всеки превод обаче налага пълно осъзнаване на смисъла на текста. Затова например, дейността на Ориген през III век е насочена, покрай другото, и към изясняване на текста както откъм *буквата*, така и откъм *духа* на казаното⁶. Скоро премереният буквализъм на направлението като „Антиохийското“ е отречен и преодолян. В крайна сметка в „Александрийската“ екзегетическа традиция *духът* побеждава до такава степен, че тълкуванията се насочват към чистата алегория, а се пренебрегва оригиналната езикова (лексикална и дори граматическа) метафора. Така заедно с положителното в тази победа идва и своеобразното „изхвърляне

на бебето заедно с водата” – алегорическата школа губи *закодирания в самата езикова форма смисъл*. Редица важни термини, транслитерирани още от по-рано на гръцки, които за юдеина и за евреина-християнин имат ясно образно значение, в гръцки са направо лишени от символичен смисъл – Ἰσραήλ, ἀλληλοῦια, Μαριάμ, Ἐμμανουήλ.

Дори буквалният превод понякога не допринася за адекватното разбиране на термините и понятията. Интересен пример за това е *обрязването*. Идумата, и понятието „обрязване” носят нееднакво семантично натоварване за юдеина и за неюдеина. За първия смисълът е обременен с много повече етически, морални и чисто религиозни елементи и символи, които битуват в съзнанието и подсъзнанието му на различно от това за неюдеина ниво. Още повече, когато в полемическия контекст на важния само през I век въпрос за отношението между еврейското и „езическото” християнство Павел минава към категорично образна, символна употреба на този термин. Така в Римл. 2: 25–29 той казва: „περιτομή μὲν γὰρ ὠφελεῖ ἐὰν νόμον πράσσης· ἐὰν δὲ παραβάτης νόμου ἦς, ἡ περιτομή σου ἀκροβυστία γέγονεν. ἐὰν οὖν ἡ ἀκροβυστία τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσης, οὐχὶ ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ εἰς περιτομήν λογισθήσεται; καὶ κρινεῖ ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα σὲ τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτης νόμου. οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν, οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή· ἀλλ’ ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομή καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι, οὗ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ’ ἐκ τοῦ θεοῦ”⁷.

Естествено е гръцките оригинали на Новия Завет, както и базираните на тях произведения на Св. Отци, да са изпъстрени с хебраизми поради необходимостта да се компенсират липсата на названия за *регионални артефакти и духовни понятия*. Ето защо при създаването на тези текстове авторите са използвали два похвата, които са сред основния инструментариум на преводача:

- покомпонентно превеждане (напр., калкира се вътрешната форма на „Иисус” като „Спасител”)
- и транслитерация („алелуйя”).

Нищо ново не се е случило в научен лингво-психологически план, когато православно християнство в неговата гръцка езикова форма е било пренесено на славянска почва. Така или иначе, средновековният

славянски текст на Библията е *превод* от гръцки с всички произтичащи от това последици. За славяните от IX, та дори и от XIX–XX век еврейският и латинският текстове като че ли изобщо не съществуват. Преводите следват само и единствено гръцкия Стар и Нов Завет, а по-късните декларативно заявени на титулните листове „сверки с еврейския оригинал”, честно казано, не личат особено. Затова преведената за славяните образност е изключително гръцка, включително и хебраизмите в нея.

Покрай другото, това означава, че и при славяните *напълно* липсва осъзнаването на негръцката идентичност на историческия Иисус. Той като Учител и Бог категорично е изразен с гръцки езикови средства⁸, на които славяните са били длъжни да намерят съответните *славянски еквиваленти*. Това означава, че отново се е компенсирала липсата на артефакти и духовни понятия и отново са били използвани калкирането и транслитерацията. Процесът е значително улеснен от факта, че гръцкият и тогавашните млади славянски езици са от индоевропейското семейство, а и се намират в продължителен контактен обмен не само на книжовно, но и на всекидневно ниво.

Първите преводачи след светите Кирил и Методий обаче не са били подготвени теоретично за тази специфична умствена дейност. Въпреки че сегашната славистика посвещава много усилия на изследването на преводаческата им техниката, като стига до изводи за тяхната виртуозност, не всички от тях са познавали и не са могли да познават издълбоко, тънкостите на метафоричната употреба на гръцките семантични средства (думи и изрази преди всичко). Също така, те все още са били *неофити* в цялостната християнска действителност, изразена за тях със средствата на гръцкия език. Да не говорим че самата православянска и възникващата национално-славянска езикова форма и семантика в същината си са носили печата на митичната, политеистична древност тъкмо на славянската, а не на друга езикова група. Тогава е напълно разбираемо, защо тези първоначални преводи носят в себе си толкова грецизми не само на лексикално, но и на синтактично равнище.

От идеологическа гледна точка, има още едно важно обстоятелство. Не бива никога да се забравя, че бъдещите православни славяни в България и другаде са официално покръстени след важната дата на 11 март 843 година, „триумфа на православието”. Тъкмо този иконодулски тип православие, с неговата система от канони, с установената догматика

и литургия биват пренесени на славянска почва от Византия, а не от другаде. Не можем да очакваме сред славянските термини влияние на гръцките означения на християнски понятия от преди иконоборческия период.

Конкретно, гръцките заемки в българския език са проучвани многократно, в това число и гръцката християнска терминология.⁹ Последната се изследва главно от старобългаристи като определен тип лексика, застъпена в стари славянски паметници. Смятаме, че само един обобщен преглед може да доведе до по-адекватни изводи, които се отнасят до функционалните особености на тази лексика на различни езикови нива и до промените, които настъпват в нея в резултат от нейното развитие на почвата на българския език.

Гръцката християнска терминология навлиза в българския език по два пътя.

На първо място стоят т.нар. заемки. Те са думи за онези понятия, които до момента на заемането не са имали никакво съответствие в езика-приемник. В същото време заемките са думи, повечето от които първоначално не влизат в сложни вериги на взаимодействие с други понятия, така че неразбирането на смисъла им не може да окаже влияние върху разбирането на много голям контекст. Затова те се включват в системата на езика-приемник само с частични морфологични промени, като новата лексема сравнително лесно придобива комплект от граматични категории на приемащия език, и става, например, съществително от мъжки род от определено склонение (при наличие на такива), а глаголят започва да се спряга по законите на съответния език-приемник.

Естествено е, че след достатъчно дълго функциониране в езика заемките напълно се интегрират и взаимодействат с цялата общонационална лексика.

Сред християнската терминология такива са:

1. Понятия от областта на *текстовата традиция*

• названията на литературните жанрове и на християнските книги, като *библия, евангелие, миней, хомилия, ектения, стихира, типик, псалтир, паримийник, октоих, триод, тропар, пентикостар, ирмологий, каноник, синаксар, кондак* и др.

2. Някои понятия от областта на *догматиката*

• *догма, символ, Голгота* (хебраизъм), *църква* (от гръцкото *κυριακή* с фонетична промяна)

- названията на небесните чинове и понятия, като *ипостас*, *ангел*, *архангел*, *серафим*, *херувим*.

3. Понятия от областта на *литургиката*

- названията на църковните длъжности, части на литургията и така нататък, като *апостол*, *епископ*, *игумен*, *архиерей*, *дякон*, *презвитер*, *поп*, *митрополит*, *архимандрит*, *хартофилакс*, *панихида*, *нафора*, *проскомидия*, *прокимен*, *алелуарий*, самата дума *литургия* и др.

- названията на някои части на църковния храм и предмети в него, като *кириакон*, *базилика*, *абсида*, *нартекс*, *амвон*, *полилей*, *антимнис*, *икона*, *клироси*, *трон*, *иконостас*, *св. трапеза*, *дискос*, *потир*, *рипиди*, *хоругви* и др.

- названията на повечето свещенически дрехи, като *епитрахил*, *расо*, *скуфа*, *калимавка*, *епанокалимавка*, *стихар*, *орар*, *омофор*, *ен-голтие*, *митра*.

Като правило такива думи са много устойчиви. Веднъж влезли в системата на българския език, те не се променят в продължение на векове, особено що се отнася до семантичното им поле.

Показателна в това отношение, например, е думата *ипостас*. Тя не е била нито калкирана, нито преведена, от една страна поради трудността да се предаде на славянски език вътрешната ѝ форма, от друга страна поради високата духовна стойност на термина в системата на православната гръко-християнска догматика. След дълги и упорити обяснения хората възприемат като даденост това, което тя е означавала след като е била дефинирана окончателно към края на първото християнско хилядолетие, в резултат от работата на Отците, определенията на Вселенските събори, и така нататък.

В други случаи славянският език е разполагал със собствени думи за съответните понятия, но по различни причини не се е стигнало до превод. Ето няколко примера.

Думата *епитимия* има точен превод на славянските езици: *наказание*, *забрана*. Гръцката заемка се налага и използва в българския език поради нейното по-специфично значение: духовно наказание за грехове във вид на литургично действие, молитва, въздържание, преписване на Библията и подобни. Загова и не е потърсен еквивалент в езика-приемник.

По същия начин се е процедирало при *евхаристия*. Високият духовен статус на термина е станал причина изцяло да се изгуби връзката с

понятието *благодарност*, поне така е за паството при славяните. Твърдим с цялата отговорност, че *никой* от неполучилите специално теологическо (или сравнителнорелигиозно) образование не знае за това „обикновено” значение. Терминът съществува само като „професионализъм” на култовите служители и богослови, въпреки че и тук основата е текстуална – Иисус възнася „благодарности” (Мат. 26: 26–27). Интересно е, че и в английския език *thanksgiving* и *Eucharist* също не се обединяват по смисъл.

Не се заменя с дума от български произход и терминът *дякон*. Буквалният му превод е „слуга, прислужник, помагач” и така нататък в този смисъл. За българина, който възприема християнството като изключителна ценност, не е било възможно да употреби прекалено вписаните в битовото му съзнание думи като „слуга”, дори въпреки литотата „ваш покорен слуга”. На нивото на догматическа подготовка обаче на бъдещите свещеници се разяснява, че оригиналното значение е свързано с ролята на този чин в църковните служби и оригиналната харистиянска община.

За езиковедата интерес представляват и думите за онези понятия, които прегърпяват някаква промяна. Тази промяна може да бъде на чисто фонетично ниво – *патрахил*, *килимявка*, *поп*. Изследването тук може да стигне до интересни изводи за фонетичните и фонологичните системи на контактуващите езици, да допринесе за изясняване на някои детайли от праисторията на такива родствени индоевропейски езици като българския и гръцкия, да подпомогне общолингвистичните изследвания, и т.н.

Съществува и такава промяна в заеманата лексика, когато с течение на времето в домашните думи на българския език се намира подходящ термин за заетото понятие. Такъв е случаят на замяната на *йерей* със *свещеник*. Първият термин остава, но изключително като официален, а също в състава на сложните думи като *архиерей*, *протойерей* (напр., не е възможно да се каже *архисвещеник). На битово ниво се употребява думата *свещеник*. Замяната е била възможна, защото *свещеник* не предизвиква други конотации за носителя на българския език.

Думите *митрополит* и *владика* се употребяват успоредно с едно и също значение и в двата функционални пласта на българския език – официалния и битовия. *Владика* по същество е българско съответствие

на гръцкото δεσπότης. Думата е достатъчно древна, достатъчно често е влизала в контакт с носителите на славянските езици и на практика има няколко функции. Във функцията си на държавна титла, тя не се превежда („Деспот Слав“). Δεσπότης се превежда на български, когато е употребено с обичайното си значение *господар*, съответно δέσποιννα *господарка* и по-късно *госпожица*. Третата употреба е вместо *митрополит*, към когото хората често се обръщат като към господар. Именно за тази специфична функция се утвърждава българският превод *владика*.¹⁰

Понякога въвеждането на гръцка заемка принуждава носителя на славянския език да се ограничи с едно единствено значение на даден термин. Така например носителите на гръцкия език определено чувстват в думата *ерес* старото ѝ значение *вземане, избор*, от което те лесно правят преход към развилите се по-късно значения - *партия, групировка, секта*, и оттам, *учението на някоя от тези групировки*. В славянските езици *ерес* се идентифицира единствено с *доктринална грешка* и оттам с нещо лошо въобще. Затова думата развива не само негативни, но и направо ругателни значения. В руски език *ерес* се употребява за „*избухлив, свадлив човек*“, а *еретик* означавало и „*дявол*“, и пряко се използвало като псувня.¹¹

В гръцки *литургия* означава *служба за Христос* (Евр. 8: 6), но и за *други братя по вяра* (Фил. 2: 30). В славянски се запазва култовото¹², но не и социално-еклисиологическото значение на думата. За разлика от Запада, където латинското *ministerium* (не и *officium*) пази и двата, вероятно заимствани от гръцки, смисъла.

Понякога се наблюдава успоредна употреба на транслитерирана и покомпонентно преведена форма на една и съща гръцка дума, за да се разграничат на славянски различните семантични полета в нейното значение. Чудесен пример в това отношение е думата εὐαγγέλιον, която в български има две форми – *евангелие* и *Благовещение*. Те се разделят по своята функция. *Евангелие* е една от първите четири книги на Новия Завет, съдържаща благата вест за Иисус Христос. *Благовещение* е названието на празника, с който се отбелязва деня на получаването на благата вест, че Мария е заченала от Св. Дух. Така, означавайки по принцип едно и също нещо, думите никога не се употребяват като синоними. Само контекстът може да подскаже на чужденеца кога и как правилно да ги използва.

В последния пример вече опираме във втория начин за структуриране на християнската терминология – калкирането. „Калките се

отнасят по принцип към онази част от езиковата материя, която се формира под влияние на чужди модели и засяга образуването и значението, формата и съдържанието на словесния материал”.¹³ Общоприето е мнението, че големият брой сложни думи в гръцкия език е една от причините за появата на множество калки в български.

На калкиране (структурно или семиотично) подлежат понятия, чийто смисъл е особено важен за осъзнаването на главните постановки на религиозната система, моралните норми, ритуалите и т.н. Те влизат в сложни взаимоотношения с други понятия. Без тяхното пълно осмисляне не е възможно да се схване смисълът на християнството като цяло, а това може да стане единствено на родния език, на който всеки човек мисли и се изразява най-добре.

Такива са например:

- базови понятия на християнството – повечето понятия от *догматиката* – *Бог, Отец, Син, Св. Дух, Св. Троица, Слово, Господ, Спасител, Творец, Църква, лице, душа, вяра, страсти, богословие, православие, чудо, молитва* и много други.

- църковните тайнства – *миропомазване, изповед (покаяние), ръкоположение, елеосвещение*.

- църковните празници – *Сретение Господне, Богоявление, Рождество Христово, Преображение Господне, Въведение Богородично, Успение Богородично* и т.н.

Посредничеството на гръцкия език при приемането на християнството поставя много проблеми, които обективно налагат съвременният богослов да бъде добър лингвист. Понякога калкираните думи създават погрешни езикови асоциации, което трябва да бъде „уловено” и разяснено на лаиците.

Ще се опитаме да илюстрираме това твърдение по-подробно на базата на самата дума *богословие*. Тя калкира сложната гръцка дума *θεολογία*, която означава „η επιστήμη που μελετά ό,τι σξετίζεται με τον Θεό”¹⁴, тъй като втората съставка ни отвежда до значения на думата *λόγος* като *логически принцип, знание, наука*¹⁵. Преводът на *λόγος* като *слово* и съответно на *-λόγος* като *-словие* кара носителите на славянските езици да асоциират този термин с „говоренето за Бог”. И може би наистина, първоначалното значение е „онова, което говори за Бога”. Но работата е там, че в *християнската догматическа* система не става

въпрос за просто *говорене*, а за *логичното разсъждение относно божествените работи*. Така славянският превод, който следва *класическото* гръцко значение на λόγος хем е точен, хем не е. Защото *теологията* в християнските времена не се разбира като просто „разказване за Бог в негова прослава”, а като апелация в мисионерски смисъл.

Впрочем, езиковото недоразумение довежда и до интересно идеологическо противопоставяне. Появяват се твърдения като следното¹⁶: „Исторически първата форма на религиознанието е теология (от гръцките *teos* [sic!] – Бог и *logos* – учение) – учение за Бога в католическата и протестантската традиция и богословие като наука за прославяне на Бога в православната традиция, защото православият отрича всякаква възможност от познание на Бога и смята за възможно само неговото прославяне. Теологията или богословието се появяват от стремежа да се разяснят основните положения на една религия, да се преведат съдържателните се в свещените книги и решения на съборите образи и догматически формули на понятийния език, да се направят достъпни за масата вярващи”¹⁷. При внимателно четене на цитата личи, че „разясняването” и „превеждането” на понятията на разбираем език съвсем не е „прославяне” (приписвано от същия автор изключително на „богословието”), а е тъкмо това, с което се занимава и „теологията” (според автора – използвана и за „познание”).

Владимир Лоски е писал, че „... теологическото знание с мъка си намира мястото между *гносис* – харизмата и мълчанието, съзерцателното и екзистенциалното знание – и *епистеме* – науката и разсъждението”¹⁸. Нататък авторът ясно дефинира, че „... теологията като *софия* веднага се свързва с *гнониса* и с *епистеме*”¹⁹, както и че „вън от вярата, теологията е безмислена: тя може да се основава само на вътрешното свидетелство за истината в духа, на учението за истината на самата истина”²⁰.

Противоречието между декларативното дефиниране на термина *богословие* и реалното му съдържание в Православия се вижда и по други *славяноезични* помагала по догматическо богословие. Например, първата фраза в курса от лекции на Архимандрит Алипий и Архимандрит Поликарп гласи: „християнският живот се състои от практическа и съзерцателна дейност. Последната отците на Църквата [sic!] са нарекли

богословие”.²¹ По-нататък обаче авторите пишат за термина и друго:²² „повечето от вярващите не познават *тънкостите* на богословието и не се интересуват от тях”²³, „дуhovenството носи особена отговорност за точното *познаване* на православното вероучение... да съчетае ‘меката храна’ на нравственото учение с ‘по-твърдата храна’ на богословието. Всеки вярващ безусловно трябва в общи линии да познава основните *положения* на православното вероучение”²⁴. И накрая на Увода се обобщава: „целта на християнския живот не се състои в натрупването на някакви *богословски знания*, а в придобиването на благодатта на Светия Дух, но тази цел несъмнено е *непостижима без знания за основополагащите истини* на християнската вяра”²⁵; „...под богословие се разбира *учението* за Бога на Църквата или на някой богослов.”²⁶ „Сега богословието е цяла съвкупност от *науки*...”²⁷. И дефиницията на термина е ясна и недвусмислена: „Православното догматическо богословие е *наука*, разкриваща в *систематичен ред съдържанието* на основните християнски вероучителни *истини (догмати)*, приети в цялата им пълнота от Православната Църква”²⁸.

Прочутият православен богослов о. Михаил Помазански също пише: „Задачата на науката догматическо богословие е *обосновано, доказателно* да се изложи предаденото православно християнско учение”.²⁹ И както и Вл. Лоски той изтъква особеното положение на богословието: „От факта, че догматическото богословие се основава на живата и свята вяра, се проявява разликата между богословието и природните науки, основани върху наблюдението и опита. Изходното начало тук е вярата, а там е опитът. Обаче, самите похвати на изучаването, методите на мисленето са едни и същи тук и там: *проучването на данните и изводите*”³⁰. Все пак, богословието не е, например, философия дори тогава, „когато насочва мисълта ни в трудните за *разбиране*, дълбоки или високи *обекти* на християнската вяра”³¹.

Горното показва, че декларативното изявление на специалисти по православие не отговаря на *практическото езиково-семантично дефиниране* на „богословието” от самите православни богослови. И затова ще се придържахме към подхода на последните. Нашата задача е *лингвистична*, а горните цитати ясно демонстрират важността на езиковата форма на излаганите съдържания на термините (в този случай – на *богословието*).

Така вътрешноезиковата съдба на два от посочените от нас термини *ипостас* и *богословие* ясно илюстрира протичането на процесите в лексиката, натоварена с идеологически асоциации и метафори. Затова след достатъчно дълги и упорити разяснения терминът *ипостас* не носи нито помен от народното етимологизиране на *богословие*, а се разбира напълно адекватно. Както е декларирано от принципа „единство на православното учение независимо от етническите разлики“. Накратко: *теология* щеше да се разбира не по-малко адекватно от *ипостас*, ако не беше измислена българската калка.

Същото сполетява още една важна дума ὀρθοδοξία. Поради превода ѝ с *православие*, тя се свързва в съзнанието на носителите на славянските езици единствено с *правилно славословие* (δοξολογία) за Бога. Разбира се терминът съдържа и тази идея. Далеч по-важно обаче е отнасянето му към първоначалното значение на δόξα: *положително или отрицателно мнение, възглед за нещо*.³² То, между другото, стопроцентово се нуждае от конкретизацията – правилно/неправилно, която откриваме в ὀρθοδοξία.

Конкретните примери, разгледани по-горе, доказват базовата правота на постановките от началото на тази статия. Спрели сме се само на някои от най-основните термини и понятия, с което не изчерпваме нито цялата тема, нито разглеждането на всеки отделен славянски термин. Нямахме за цел да намерим нищо за разликата във възприемането на християнската догматика от славяни и от гърци. Разсъжденията относно догматически понятия, напр., *ипостас* или *таворска светлина*, наистина са идентични в системата на Учението. Лингвистично погледнато обаче (а това влече със себе си огромно количество семантични и други изводи) същите думи никога не са предизвиквали в съзнанието и подсъзнанието на славянина идентични асоциации с тези в съзнанието и подсъзнанието на оригиналния гръкоговорящ автор на въпросния текст.

Следователно, изследването показва някои интересни моменти, които се нуждаят от много сериозно, детайлно интерпретиране, абсолютно свободно от предразсъдъци и табути. То е още по-наложително, като се има предвид прекъснатата традиция във възприемане на християнството в българското общество от втората половина на XX век. И свързаната с това необходимост от общо образование в тази насока.

БЕЛЕЖКИ

¹ **Jeronimus.** Epistulae № 12 и № 125. Patrologia Latina T. 22.

² „Няма *вече* иудеин, ни елин; няма роб, ни свободник; няма мъжки пол, ни женски; защото всички вие едно сте в Христа Исуса” – Библия сиреч книгите на Священото Писание на Ветхия и Новия Завет, изд. Св. Синод на Българската църква. София, 1991.

³ Вж. напр. Римл. 1: 16; 2: 9–10.

⁴ Разбира се, не трябва да забравяме, че поне Исус по всяка вероятност е знаел и класическия еврейски, както и поне гръцкото койне от своето време.

⁵ Срв. например коментарите на Григорий Нисийски към „Песен на песните”: In Canticum canticorum (homiliae 15), ed. H. Langerbeck. Gregorii Nysseni opera, vol. 6. Leiden, Brill, 1960, 3–469.

⁶ Origenes. De principiis, ed. H. Gutschmanns and H. Karpp. Origenes vier Bücher von den Prinzipien. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, lib.IV, cap. 2.

⁷ „Обрязването, наистина, е полезно, но ако изпълняваш закона; ако пък престъпваш закона, обрязването ти е станало необрязване. И тъй, ако необрязаният пази наредбите на закона, то необрязването му няма ли да му се сметне за обрязване? и необрязаният по плът, като изпълнява закона, не ще ли осъди тебе, който при Писание и обрязване престъпваш закона? Защото не онзи е иудеин, който е *такъв* по външност, нито *онова* е обрязване, що е външно върху плътта; а *онзи* е иудеин, който вътрешно е *такъв*, и *онова* е обрязване, що е в сърцето, по дух, а не по буква: нему похвалата *иде* не от човеци, а от Бога” – Библия сиреч книгите на Священото Писание на Ветхия и Новия Завет, изд. Св. Синод на Българската църква. София, 1991.

⁸ Например дори на иконите Исус, Мария и Апостолите са до голяма степен интернационализирани и почти нищо не навежда за тяхната еврейска идентичност.

⁹ Вж. библиографията.

¹⁰ Според Фасмер *владика* съответства на *δεσπότης*, като се възстановява като *voldyka (последното оставя смесени чувства по отношение на точността на възпроизвеждането на фонологичната структура). Не става обаче ясно дали Фасмер смята славянската дума за калка от гръцки. Той категорично отрича да е заемка, напр., от немската дума *waldanzas. Вж. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка, в 4-х томах, перев. О. Н. Трубачева. Т. 1. (А–Д), Москва: Прогресс, 1986², 327.

¹¹ **Фасмер, М.** Цит. съч. Т. 2. (Е - Муз), 1986², 24.

¹² **Фасмер, М.** Цит. съч. Т. 2. (Е - Муз), 1986², 503–504.

¹³ Кирило-Методиевска енциклопедия, гл. редактор П. Динев. Т. 2. София: БАН, 1995, 209–210. Виж там и основна библиография по въпроса.

¹⁴ Μπαμπινιώτη Γ. Λεξικό νέας Ελληνικής γλώσσας. Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας, Ε.Ρ.Ε., 1998, 751.

¹⁵ **A Greek-English Lexicon**, comp. by Henry Liddell and Robert Scott, with a supplement 1968. Oxford: the Clarendon Press, 1990, 1057–1059.

¹⁶ Преводите на всички следващи цитати от руски и английски език са наши.

¹⁷ **Радугин, А. А.** Введение в религиоведение: теория, история и современные религии. Курс лекций. Москва: Центр, 1997, 11–12.

¹⁸ Lossky, Vladimir Orthodox Theology: An Introduction, transl. by Ian and Ithita Kesarcodi-Watson. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1989, 12.

¹⁹ Пак там, с. 15.

²⁰ Пак там, с. 17.

²¹ Архимандрит Алипий и Архимандрит Поликарп. Догматическое богословие, курс лекций. Изд. Славянобългарски манастир Св. Вмч. Георги Зограф, Света Гора, Атон, 2003, 7.

²² Подчертаването в цитатите нататък е наше.

²³ Архимандрит Алипий и Архимандрит Поликарп. Цит. съч., с. 8.

²⁴ Пак там, с. 9.

²⁵ Пак там, с. 10.

²⁶ Пак там, с. 12.

²⁷ Пак там.

²⁸ Пак там, с. 12-13.

²⁹ **Помазанский, М.** Православное догматическое богословие. St. Herman of Alaska Brotherhood Press, 1982, 31.

³⁰ Пак там, с. 32–33.

³¹ Пак там, с. 33.

³² **A Greek-English Lexicon**, comp. by Henry Liddell and Robert Scott, with a supplement 1968. Oxford: the Clarendon Press, 1990, 44.

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

Библейски речник, ред. Л. Никифорова и К. Златев. София: Нов човек, 1994.
Septuaginta, ed. A. Rahlfs. T. 1-2. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1935.

The Greek New Testament, ed. K. Aland, M. Black, and others. United Bible Societies, 1968².

- Bourdieu, P.** Language and Symbolic Power. Polity Press, 1994.
- Snell-Hornby, M.** Translation Studies: An Integrated Approach. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1988.
- Gottcent, J. H.** The Bible: A Literary Study. Boston: Twayne Publ, 1986.
- Ръководство за изясняване Четвероевангелието и книга Деяния Апостолски, съст. Хр. Попов. София, 1991.
- Федоров, А. В.** Основы общей теории перевода (лингвистический очерк). Москва: Высшая школа, 1968.
- Osborne, Grant R.,** The Hermeneutical Spiral, A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation. InterVarsity Press, 1991.
- NRSV Harper Study Bible. Michigan: Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1991.
- The Student Bible, NIV, Notes by Ph. Yancey and T. Stafford. Michigan: Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1992.
- The Cambridge Companion to Biblical Interpretation, ed. by John Barton. Cambridge University Press, 1998.
- Levi, Shimon.** The Bible as Theatre. Portland, Brighton: Sussex Academic Press, 2000.
- The Orthodox Bible (New Testament and Psalms), Discovering Orthodox Christianity in the Pages of the New Testament, New KJV. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson Publ, 1993.
- Булгаков, С.** Православието (Очерци върху учението на Православната Църква). София: Хр. Ботев, 1994.
- Мейндорф, Иоанн.** Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк: R.B.R., 1985.
- Meyendorff, John.** Imperial Unity and Christian Divisions, The Church 450-680 A.D. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1989.
- Moulton, R. G.** The Literary Study of the Bible, An Account of the Leading Forms of Literature Represented in the Sacred Writings. New York: AMS. Press, 1970.
- Encyclopedia of Early Christianity, ed. Everett Ferguson. New York and London: Garland Publ. Inc., Т. 1–2, 1997.
- Филипова-Байрова, М.** Гръцките заемки в съвременния български език. София: БАН, 1969.
- Филипова-Байрова, М.** Лексикосемантични наблюдения върху гръцките заемки в българския език – Български език, 16 (4), 1966, 314–321.
- Филипова-Байрова, М.** Глаголи от гръцки произход в български език. – В: Славистичен сборник. По случай VI Международен конгрес на славистите в Прага. София: БАН, 1968, 279–284.

Филипова-Байрова, М. За някои думи от гръцки произход в български език. – Български език, 20 (2–3), 1970, 210–215.

Филипова-Байрова, М. За някои редки и остарели думи от гръцки произход в български език. – В: Славистичен сборник. По случай VII Международен конгрес на славистите във Варшава. София: БАН, 1973, 279–286.

Thavoris, A. I. Bericht: Aus den griechischen Lehnwörtern im Bulgarischen, [Résumé des communications, T.2]. Bucarest, 1974, 85.

Thavoris, A. I. Die Archaismen der griechischen Lehnwörter im Bulgarischen. – Balkan studies, 1, 1975, 146–153.

Budziszewska, W. Kilka mniemanych czy prawdziwych greczyzmow w jezyku bulgarskim. – Rocznik slawistyczny, 1, 1967, 37–39.

Русек, Й. Към проблемата на гръцките заемки в българския език. – Славистични проучвания, 1973, 271–290.

Schaller, H. W. Die griechischen Lehnwörter in den südslavischen Sprachen, [Résumé des communications, T. 2]. Bucarest 1974, 75.

Цойнска, Р. Думи от български произход в „Рибния буквар” на П. Берон. – Известия на Института за български език, 16, 1968, 539–545.