



**АЛБМАНАХ  
КАЗАНСКОЙ  
ДУХОВНОЙ  
СЕМИНАРИИ**

**ВЫПУСК  
1(19)-2009**

**МАТЕРИАЛЫ VIII ЕЖЕГОДНОЙ  
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ  
"БОГОСЛОВСКИЕ И СВЕТСКИЕ НАУКИ:  
ТРАДИЦИОННЫЕ И НОВЫЕ  
ВЗАИМОСВЯЗИ"**

**КАЗАНЬ  
КАЗАНСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ**

УДК 2  
ББК 86.3+86.372  
П 68

*Печатается по благословению  
Высокопреосвященнейшего Анастасия,  
Архиепископа Казанского  
и Татарстанского*

#### РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Председатель редакционного совета  
Ректор Казанской Духовной Семинарии,  
Архиепископ Казанский и Татарстанский  
АНАСТАСИЙ

Главный редактор иерей Сергей КУЗЬМИН

Помощник редактора БЕСПАЛОВ Сергей Петрович

Доцент КГУ, кандидат филологических наук  
НОВАК Мария Олеговна  
ЛИПИЛИНА Елена Юрьевна

Профессор КГТУ, доктор философских наук  
КУРАШОВ Владимир Игнатьевич

\* \* \* \*

**П 68 Православный собеседник:** Альманах Казанской Духовной Семинарии.  
Вып. 1(19)-2009: Казань: Казан. Духов. Семинария, 2009. - 112 с.

**ISBN 5-902821-14-2** Альманах "Православный собеседник", издаваемый по благословению Архиепископа Казанского и Татарстанского Анастасия, является изданием, в котором печатаются богословские, философские, исторические, филологические и прочие затрагивающие вопросы религиозной жизни работы.

Предназначен для широкого круга читателей. Альманах будет интересен всем, кто желает глубже познакомиться с вопросами православного богословия и истории развития Православия в Казанской епархии.

УДК 2  
ББК 86.3+86.372

**ISBN 5-902821-14-2**

© Казанская Духовная Семинария, 2008

---

---

## СОДЕРЖАНИЕ

### Секция православной лингвистики

<i>А.И. БОВСУНОВСКАЯ</i> . Церковная лексика в лексиконах Епифания Славинецкого .....	4
<i>Е.М. ВЕРЕЦАГИН</i> . Philologia – ancilla theologiae: пример успешного взаимодействия наук (на материале Остромирова евангелия) .....	7
<i>А. ЕГОРОВ</i> . Особенности функционирования форм причастия в Новом Завете .....	17
<i>А.Г. КРАВЕЦКИЙ</i> . Библейские переводы и языковая ситуация в России первой четверти XIX века .....	23
<i>иерей Сергей КУЗЬМИН</i> . Концептуальный анализ в практике преподавания богословских дисциплин в высших учебных духовных заведениях .....	31
<i>С. КУЛЬПИНОВ</i> . Консонантное склонение в церковнославянском языке .....	38
<i>Е.Ю. ЛИПИЛИНА</i> . Изучение древнерусской агиографии в отечественном литературоведении XIX – начала XX вв.: краткий обзор .....	50
<i>иерей Феодор ЛЮДОГОВСКИЙ</i> . Акафисты в их соотнесении с богослужебными циклами .....	60
<i>С.И. МЕРЕЧИНА</i> . Особенности формообразования претеритальных форм глагола в XVI веке (на примере произведений Максима Грека) .....	65
<i>О.И. МИТРОФАНОВА</i> . Сакральное содержание некоторых базовых концептов русской ментальности .....	72
<i>Г.А. НИКОЛАЕВ</i> . «Шестоднев» в «Мериле Праведном» .....	77
<i>М.О. НОВАК</i> . О цитировании Апостола в текстах Евхология .....	84
<i>Е.В. ПЛИСОВ</i> . Молитва праведного Симеона Богоприимца в контексте немецкого православного богослужения .....	94
<i>Н.А. СВЕРДЛОВА</i> . Составные наименования в жизнеописаниях святых .....	101
<i>А.Ю. ЧЕРНЫШЕВА</i> . Рече-поведенческие тактики <i>поучения</i> в православной культуре .....	104

## ЦЕРКОВНАЯ ЛЕКСИКА В ЛЕКСИКОНАХ ЕПИФАНИЯ СЛАВИНЕЦКОГО

А.И. Бовсуновская

Каждая эпоха в развитии русского языка характеризуется своими особенностями. XVII век – время повсеместного распространения латинского языка как языка европейской учености и католического богослужения. Кроме того, это период противостояния т.н. «грекофилов» и «латинствующих» (об этом см. в [Николаева 2008]). Грекофилы отстаивали значение греческого языка и культуры для русского православия в период нарастающего влияния католичества и, как следствие, латинского языка. В это время в Москву приглашаются украинские книжники для работы в типографии, редактирования богослужебных книг и распространения европейского знания. В середине XVII века преподаватели Киево-Могилянской академии Епифаний Славинецкий и Арсений Корецкий приезжают в Москву по приглашению царя. Помимо переводческой, литературной и проповеднической деятельности, они занимаются созданием двух лексиконов, предназначенных для обучения латинскому языку: «Лексикон латинский» и «Лексикон славено-латинский». Своеобразие словарей состоит в их многоязычности. Помимо латинской и русской составляющих в лексиконы закономерно вошли украинизмы, что объясняется, во-первых, происхождением авторов и, во-вторых, использованием «Лексикона славенороссийского и имен толкования» Памвы Беринды. Поскольку Епифаний Славинецкий был монахом и автором около 60 слов-проповедей, неудивительно, что в его труде обнаруживается значительное число церковнославянских элементов. Фактически, «Лексикон латинский» – это первый латинско-церковнославянский словарь. Подобное многообразие, с одной стороны, усложняет труд исследователя, с другой – дает возможность оценить специфику функционирования собственно русских элементов в лексиконе и, в целом, сделать некоторые выводы о состоянии языка в исследуемый период.

Церковные элементы, включенные Славинецким в славяно-латинский лексикон, будут предметом внимания в данном исследовании. Специфика отбора подобной лексики и средств ее передачи латинскими соответствиями тем более интересна, что Епифаний принадлежал к грекофилам, что подразумевает и необходимость анализа пласта греческой лексики, активное функционирование которой в данной сфере нельзя не учитывать. Термин «церковная лексика» в работе понимается достаточно широко. В это понятие мы включили обиходные слова и сочетания слов, имеющие непосредственное отношение к Церкви (звания, предметы, таинства, обряды, наименования лиц, действий, мест и т.п., например, **архієпископъ, діаконъ, жертво,вникъ, жрецъ, звонни,ца, ико,на, и,нокъ, ко,локолъ, елєопомаза,ніє, вѣскресе,ніє**). К этому, собственно церковному, пласту мы добавили лексику околоцерковную, так или иначе связанную с религиозностью и религиозным сознанием, в том числе употребляемую в текстах богослужебного и религиозного характера, как то: **богознамение, богочеловекъ, благообразіє, законъ чернеческий** и т.п.

Церковная (религиозная терминология) заимствована из греческого и адаптирована латинским языком, о чем свидетельствуют кальки: **БОГОСЛОВЪ** – theologus. Многие слова-композиции с начальным *благо-*, *бogo-* и др. тоже, вероятно, были кальками с греческого, поскольку в латинском они передаются словосочетаниями или даже предложениями. **Благоовъразіе**. Pulchra forma. Vona forma. **Благодарє,ніе** Gratiarum actio. **Богознаменіе** - Signum diuinitus. **Богово,рєць** Cum deo pugna. **Богочѣловекъ** Qui deus simil et homo est.

Некоторые конструкции (**Вѣскрыліе ри,зъ**), по-видимому, были заимствованы составителем из богослужебных текстов либо текстов Священного Писания. К сожалению, пока вопрос об источниках лексикона остается не вполне проясненным. Возможно, автор использовал в реестре лексикона и устойчивые речевые формулы, что явствует из таких, например, конструкций, как «**иди зъ вогомъ** (Vade in pace. Perge auspiciis bonis)».

Некоторые, явно имеющие отношение к Церкви лексемы даны без соответствий, которые, по-видимому, в латинском языке отсутствуют, например, **второзаконный, десятословіе**.

В словаре также встречаются лексемы, представляющие собой глагольные композиции, например, **иконопишцѣ** – Pingo. Deringo. Imagino. Effigio. Показательно, что ни в одном из латинских эквивалентов («рисую, изображаю») нет семы объекта, т.е. собственно иконы, также как в соответствиях словам **иконописание** (Pictura. Graphis.), **иконный** (pictorius), **иконникъ** (pictor) и самому слову **икона** (imago – изображение, образ) тоже нет указания на религиозную специфику объекта. Это можно объяснить тем, что подобного соответствия в латинском языке нет и для передачи значения лексемы **икона** потребовалась бы описательная конструкция вроде «imago viri sancti aut dei». Во-вторых, возможно, глагол представляет вторичное образование по отношению к композиту **иконописание**, который, в свою очередь, может быть калькой с греческого, наследием переводов греческих богослужебных текстов. Вопрос о способах освоения греческих композитов церковнославянским языком подробно рассматривается, например, в статье Л.В. Вялкиной [Вялкина 1964]. Всесторонний анализ функционирования калькированных образований в Лексиконе Славинецкого не входит в задачи настоящего исследования.

Иногда многозначность славянской лексики удачно передается латинским эквивалентом: **исповєданіе** – confessio («исповедь» и «вероисповедание»).

В других случаях выбор лексики кажется не вполне оправданным: например, к слову кадило приводится греческое соответствием thus – «благовоние, курение», т.е. наименование орудия действия переводится наименованием самого действия. Подобное решение, впрочем, тоже может быть объяснено отсутствием соответствующего понятия и реалии в латинском языке и стремлением автора передать описательно образ лексики – «то, в чем есть благовоние, курение, с помощью чего воскуряют». Следует отдать должное мастерству Славинецкого-переводчика, который, следуя канонам и собственному языковому чутью, пытается передать значение не сухими описательными конструкциями, а найти максимально схожее по образности соответствие.

На примере определенного пласта лексики словаря довольно четко проступает

## **Православный собеседник**

---

---

специфика лексикона как труда переводчика, преподавателя-латиниста и монаха, в котором соединена разговорная русская и украинская лексика (которая в дальнейшем также будет исследована) и церковнославянские книжные лексемы. Славинецкий, используя свой переводческий опыт и опыт своих предшественников-лексикографов, создал редкий по своему значению источник изучения языка XVII века, нуждающийся в подробном и всестороннем исследовании.

### **Литература**

Николаева Н.Г. Богословские переводные памятники в истории русского литературного языка: дис. ... докт. филол. наук: защищена 20.11.2008 / Н.Г. Николаева. – Казань: Казанский государственный университет, 2008 (рукопись). – С. 180-211.

Вялкина Л.В. Сложные слова в древнерусском языке в их отношении к языку греческого оригинала / Л.В.Вялкина // Исследования по исторической лексикологии древнерусского языка. – М., 1964. – С. 94-118.

PHILOLOGIA – ANCILLA THEOLOGIAE: ПРИМЕР УСПЕШНОГО  
ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ НАУК  
(НА МАТЕРИАЛЕ ОСТРОМИРОВА ЕВАНГЕЛИЯ) \*

Е.М.Верецагин

Тема конференции «Богословие и светские науки: традиционные и новые взаимосвязи» представляется актуальной – актуальной перманентно. Так, инструментарий светской филологии, поставленный на службу богословия, использовался уже в античности (а также в раннехристианскую эпоху, средние века и новое время), и его использование успешно продолжается в наши дни.

В настоящей небольшой статье мы хотели бы разобрать значение филологии при исследовании переводных сакральных текстов на церковнославянском (далее: *цксл.*) языке, причем таких текстов, которые в переводе утратили важные для богословия языковые показатели.

\* \* \*

Начнем с аналогии. Св. Иоанн Златоуст (ок. 344-407) в толковании на пророка Исаию, разбирая (в подглавке 7:5) знаменитый стих о рождении Еммануила (Ис. 7:14; по версии Септуагинты: ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει, «се, Дева во чреве примет»), привлек внимание слушателей к теологумену, согласно которому пророк имел в виду не какую-либо деву, неизвестную ближе, а только и исключительно Деву Марию, Богородицу.

Чту пророк пророчествует о вполне определенном лице, святитель показал с помощью грамматики. По его словам, пророк «не сказал: “се, Дева (παρθένος)”, но: “ἡ παρθένος”, прибавлением члена указывая нам на некоторую особенную, единственную Деву (τῆ προσθήχῃ τοῦ ἀρθρου ἐπίσημόν τινα καὶ μόνην τοιάυτην γεγενημένην ἡμῖν αἰνιττόμενός)»<sup>2</sup>. Далее свт. Иоанн, как настоящий филолог, подтвердил свою точку зрения ссылками на три аналогичных случая: «Когда иудеи послали к Иоанну (Крестителю. – *Е.В.*) спросить: “ты кто еси?”, то не говорили: “ты ли христос (χριστός)<sup>3</sup>”, но: “ты ли ὁ Χριστός?”; и не говорили: “ты ли пророк (προφήτης)?”, но: “ты ли ὁ προφήτης?” Каждое из этих выражений означало нечто особенное (ἐχαστον ἐξαίρετον ην). Потому и в начале Евангелия Иоанн не сказал: “В начале бе Слово (λόγος)”, но: “В начале бе ὁ Λόγος, и Слово (ὁ Λόγος) бе к Богу»<sup>4</sup>.

Приведя однородный грамматический материал и осмыслив его в лингвистических терминах<sup>5</sup>, златоустый толкователь делает не лингвистический, а богословский вывод: «Так точно и здесь. Пророк не сказал: “ παρθένος”, но: “ ἡ παρθένος”, [...], потому что он почти видел эти события, представляя их себе и имея полную уверенность относительно сказанного. Пророки яснее наших глаз видели невидимое. Чувству свойственно обманываться; а благодать Духа сообщала непреложное решение». Для владеющего греческим языком эти разъяснения убедительны своей грамматической природой: употребление артикля показывает,

что имеется в виду не какой-либо произвольный элемент из ряда, а феномен «из ряда вон», исключительный, единственный, уникальный, неповторимый.

Для дальнейшего заметим, что, поскольку в цксл. языке артикля нет и передать смыслы, возникающие при его присутствии или отсутствии, невозможно, цксл. грамматика в подобных случаях послужить богословию не может. Лишь анализ текстов Исаии или Евангелия на языках оригиналов (т.е. иврите и греч. койне) в данном случае делает богословствование возможным.

Этот феномен объективной утраты богословски существенных показателей при переводе и возможностей их восстановления рассматривается нами ниже на материале Остромирова евангелия, первой славяно-русской точно датированной книги<sup>6</sup>, 950-летний юбилей которой в прошлом (2007-м) году, в отличие от юбилея 1957 г., прошел почти не замеченным.

\* \* \*

Итак, рассмотрим (с филологическим инструментарием в руках) чрезвычайно сложный теологумен кеносиса и его вершины – богооставленности Иисуса Христа на кресте.

В свете истории прошлого, да и нынешнего века, перед лицом социальных катаклизмов современные верующие христиане остро переживают чувство богооставленности<sup>7</sup>. Ждут вмешательства свыше, а оно не происходит.

Как ни удивительно, это же чувство, по свидетельству Евангелия (Мф 27:46; Мк 15:34), хотя бы однажды овладело и самим Богочеловеком.

По словам Б.П. Вышеславцева (1877-1954), мыслителя тонкого, перед нами апория. Действительно, остается место для разных, даже противоположных, богословских осмыслений: когда Иисус Христос был пригвожден ко кресту, «никакие легионы земные или небесные не вступались за него, даже Отец Небесный и Тот почему-то Его оставил (“вскую мя еси оставил?”)”<sup>8</sup>.

Богословствование о кеносисе и богооставленности имеет давнюю традицию и ничуть не устарело. Его элементы присутствуют уже в начальных учебных курсах догматики и истории Церкви. Даваемые ответы вполне определены, но все же элементы смутного (интуитивного) сомнения остаются. Отец (как сказал Вышеславцев, «почему-то») оставил Сына. Действительно, *почему?* Если судить, так сказать, в интересах всего человечества, то как добиться богоприсутствия и как избежать богооставленности?

Конечно, эти проблемы в малой статье не могут быть разрешены. В то же время евангельские тексты, исследованные лингвистически (т.е. объективно), действительно способны приблизить нас к ответу.

Прежде всего отметим, что *clamor desolationis*<sup>9</sup> “вскую мя еси оставил?” представляет собой не речение Иисуса, а *перевод* речения. Соответственно у Матфея (27:46) сначала слова Иисуса даны – в записи греческими литерами – как бы в подлиннике, а затем в переводе на греческий: «Около девятого часа возопил Иисус громким голосом: *Или, Или! лама савахфани?* то есть: *Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?*». У Марка (15:34) читается почти то же самое: «*Элои! Элои! ламма савахфани?* – что значит: *Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?*» (здесь и выше курсив мой. – Е.В.).





представляет собой устный вариант таргума указанного стиха, который в других источниках не сохранился.

Что же касается семантики глаголов [HOL] и [CAL], то поскольку, по принципам таргумирования, перевод делался вольный и допускались изменения смыслов, можно заподозрить, что указанная пара из ивритского и арамейского глаголов не есть семантическое тождество, а есть в лучшем случае лишь неполное соответствие.

Эта догадка подтверждается тем, что словарные дефиниции, приписанные этим глаголам, расходятся между собой. Нам придется, за неимением другой возможности, сослаться на англоязычные словари, учитывающие, во-первых, всю ивритскую лексику Танаха (ивудейского Ветхого завета) и, во-вторых, сплошь всю арамейскую лексику (за все периоды бытования языка и на всех территориях).

Действительно, ниже приведены семантизирующие английские эквиваленты, причем мотивация указывается также (на русском языке). Совпадающие в двух языках семантические доли показаны знаками плюс (+).

[HOL]

**leave** «+уходить, +уезжать»

**abandon** «+оставлять (кого-л. без своего присутствия)», «покидать»

**leave behind** «опережать»

**leave** (s.thg)

**remain** (for s.one else)

«+резервировать нечто для кого-л.»

**leave** (s.one)

**(lie)** (naked) «оставить»

кого-л. (лежать) голым

**let** (harlotry)

**be** «оставить что-л. (блуд) = прекратить участвовать в чем-л.»

**give up; let** (s.thg) go

«бросать, отказываться от кого-л./чего-л.»

**set free; give** (s.one)

up to «освободить (от своего доминирования)»,

в специальных употреблениях:

change one's (facial) expression «изменяться в лице»

desist fm. a claim «отказываться от претензии»

[CAL]

**leave** «+уходить, +уезжать»

**depart** «отъехать»

**abandon** «+оставлять (кого-л. без своего

присутствия)», «покидать»

**be deserted** «быть покинутым»

**leave over** «+откладывать»

**permit** «разрешать»

**divorce** «разделять(ся), разводиться»

**send out** «выпускать»

**shed** (blood) «проливать (кровь)»

**admit** «разрешать»

**condone** «прощать = отпустить обиду»

**forgive** «прощать = отдавать обиду»

**reserve** «+ резервировать нечто для кого-л.»

**make fire** «поджигать»

**be kindled** «разжигаться»

**let alone** «не упоминать, пропускать»

**omit** «пропускать»

**entrust** «возлагать (на кого-л. поручение)»

**put aside** «откладывать»



выявлены еще три рукописи, в которых представлены варианты написаний, имплицитные глагол *bzI*, а не *qbv*; эти рукописи (по сиглатуре Грегори-Аланда<sup>16</sup>) таковы: b, ff2 и h. Они соответственно содержат варианты: ζαφθανί ζαφθάνι σαφθάνι.

Этот текст D содержит (по сравнению с масоретской версией) опущение в глаголе начальной гласной, которой предшествует согласная – сильное гортанное придыхание (=spiritus asper; обозначается литерой I «айин»: [ʾ-]). Иначе сказать, в D перед нами ошибка греческого писца, который явно не владел ивритом. Если поправить, получим: Ηλι, ηλι, λαμα αζαφθανι<sup>17</sup>.

Эта последняя версия, взятая в целом, по нашему мнению, может фундаментально подражающий ивриту вариант, представленный в Остр: ели ели емма азавтани. Мы не вправе требовать от древней транслитерации стопроцентной точности<sup>18</sup>, но говорить о близости к исходному тексту или об удалении от него вполне допустимо. Отсюда заключение: в море славянских евангелий текст Остр является единственным, который своим чтением азавтани наиболее приближается к версии масоретов. Действительно, в достаточно полной коллазии различий (см. выше) все они, за исключением Остр, по форме восходят к арамейскому, а не к ивритскому глаголу.

Заманчиво предположить, что Константин-Кирилл, знавший иврит<sup>19</sup> и, стало быть, помнивший знаменитый стих Пс.22:2 непременно (другое исключено) в ивритской, а не в арамейской версии, дал в славянском переводе по памяти транслитерацию именно ивритского текста, хотя в греческом оригинале перед его глазами, скорее всего, лежал текст с арамейским глаголом.

Невозможно, конечно, исключить и того, что перед ним была греческая рукопись, повторяющая D, но, вероятно, не содержащая ошибки. А если ошибка и оставалась, то первоучитель ее исправил<sup>20</sup>. Как бы то ни было, филологическое чутье подтолкнуло первопереводчика к отказу от богословски сомнительного арамейского таргума: он обратился к богословски безупречному ивритскому тексту<sup>21</sup>. Последующие справщики, по предположению, вернули славянский текст к греческой распространенной версии (содержащей арамейский глагол), но в Остр как уникальное исключение удержалась версия Кирилла и Мефодия.

Если же с опорой на Остр и D (и еще три рукописи) допустить, что возглас Иисуса – это цитата из Псалтыри на иврите, то в свете всего контекста псалма 21/22 возглас со креста надо интерпретировать не иначе как допущение лишь временной, но ни в коем случае не постоянной богооставленности. Именно так сочинен псалом царем Давидом: от отчаяния он к концу псалма перешел к полной убежденности, что Бог его не оставит.

Действительно, псалом 21/22 – величайший страстной псалом, значение которого возрастает до невероятия, поскольку путем цитации Иисус применил его к себе. Как считает большинство исследователей, этот псалом действительно принадлежит псалмопевцу Давиду (т.е. атрибуция из надписания [μτζμρ λδωδ]– правильная) и отражает его умонастроение периода, «внегда ему отбегати от лица Саулова». Давид не видит выхода из своей беды (враги готовятся его распять), но поскольку он не чувствует за собой никакой вины перед Богом, его страдания поначалу представляются ему следствием непонятной богооставленности.

Впрочем, ощущение богооставленности продолжается у гонимого Давида недолго; постепенно он возвращается к уверенности, что Бог его не покинул навсегда, и содержание псалма становится благодарственным и славословным.

Некоторые подробности воображаемого распятия Давида (например, о глумлении над распятым [стих 8], мучившей его жажде [16], пронзенных гвоздями руках и ногах [17], бросании жребия об одежде [19] и тем более возглас богооставленности [2]) издавна побудили христиан считать этот псалом прообразовательным и мессианским. Ап. Иоанн (19:24) прямо указывает на буквальную прообразовательность: распинатели «сказали друг другу: не станем раздирать его, а бросим о нем жребий, чей будет, – да сбудется реченное в Писании: разделили ризы Мои между собою и об одежде Моей бросали жребий. Так поступили воины» (аллюзируется стих псалма 19). Ср. у того же апостола через три стиха (19:28): «После того Иисус, зная, что уже все совершилось, да сбудется Писание, говорит: жажду» (ср. стих псалма 16). Как точно отмечено в кн. [Briggs 1906-07: 190], «верующему христианину представляется, что псалмопевец фактически дал более живое описание страстей Христовых на кресте, чем сами авторы Евангелия». В раннехристианской Церкви автором псалма по духу считали именно Христа, а не Давида. Вспоминаются слова Кассиодора (Cassiodorus Senator, ок. 485 – ок. 585) в толковании на данный (по его счету, 21-й) псалом: «Хотя многие псалмы кратко упоминают о страстях Господних, ни один не описывает их настолько точно, так что скорее видно не пророчество, а история (ut non tam prophetia, quam historia videatur)».

\* \* \*

Так светская наука филология (у Иоанна Златоуста – грамматика, у автора этих строк – лингвотекстология) способны послужить постижению богословского смысла Свщ. Писания.

### Литература

Введенский А., свящ. 1913 – К кому относится пророчество о рождении Эммануила? // Труды Киевской духовной академии, 1913, № 2.

Верещагин Е.М. 2001 – Церковнославянская книжность на Руси. Лингвотекстологические разыскания. – М., 2001.

Верещагин Е.М. 2007 – 950-летний юбилей первой датированной восточнославянской книги – Остромирова евангелия: смысл памятника для современного русского языка и культуры // IV Межд. научная конференция «Язык, культура, общество» (Москва, 27-30 сентября 2007 г.). Пленарные доклады. – М., 2007.

Верещагин Е.М. 2008а – Остромирово евангелие как средство реконструкции греч. евангельского текста (второй половины IX в.) // Письменность, литература и фольклор славянских народов. XIV Межд. съезд славистов. Охрид, 10-16 сентября 2008 г. Доклады российской делегации. Отв. ред. А.М. Молдован. – М., 2008.

Верещагин Е.М. 2008б – Остромирово евангелие о завесах Иерусалимского Храма // Уч. зап. Казанск. Университета, серия «Гуманитарные науки», т. 150, кн. 2, 2008.

Востоков А.[X.] 1843 – Остромирово евангелие 1056-57 года. С приложением греческого текста евангелий и с грамматическими объяснениями, изданное А.[X.] Востоковым. – СПб., 1843. [Допечатка: Остромирово евангелие 1056-1057 года по изданию А.Х.Востокова. – М., 2007.]

Вышеславцев Б.(П.) 1939-1940 – Богооставленность // «Путь», 1939-1940, № 61.

- М – Евангелие от Матфея в славянской традиции. – СПб., 2005.
- Творения 1898-1906 – Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе, тт. 1-12. – СПб., 1898 - 1906.
- Aland K. 1963 – Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Gesamtübersicht. – Berlin, 1963.
- Briggs 1906-07 – Briggs Ch. A., Briggs E. G. A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. 2 vols. – NY, 1906-07 (по эл. версии Libronix).
- BYZ – The New Testament in the Original Greek. Byzantine Text Form. Compiled and arranged by Maurice A. Robinson and William G. Pierpont. – Southborough, Mass., 2005. (По: BW-7.)
- BW-7 – Bible Works. Bible concordance and morphological analysis program. Version 7. Интернет-ре-сурс: [www.bibleworks.com](http://www.bibleworks.com).
- CAL – Comprehensive Aramaic lexicon. Цит. по: BW-7.
- Dalman G.H. 1898 – Die Worte Jesu. – Leipzig, 1898.
- Davies W. D., Allison D. C. 2004 – A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. – London, NY, 2004 (по эл. версии Libronix).
- EDNT – Exegetical Dictionary of the New Testament. Ed. By H. Balz and G. Schneider. – Grand Rapids, Mich., 1990.
- Gregory C. R. 1900/1902/1909 – Textkritik d-es Neuen Testaments. 1. Band. – Leipzig, 1900. 2. Band. – Leipzig, 1902. 3. Band. – Leipzig, 1909.
- HOL – A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. By W.L. Holladay. – Leiden, 2000. Цит. по: BW-7.
- Lagarde P. 1873 – Hagiographia Chaldaice. – Leipzig, 1873 (допечатка: 1967 г.).
- Lamsa G.M. 1963 – Die Evangelien in aramäischer Sicht. – Lugano, 1963.
- NA – Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece, ed. Barbara Aland et al., 27th ed. – Stuttgart, 1993.
- Scrivener F.H. 1864 – Beza Codex Cantabrigiensis being an exact copy in ordinary type of the celebrated uncial Graeco-Latin manuscript of the four Gospels and Acts of the apostles, written early in the VIth century and presented to the university of Cambridge. – Cambridge, 1864.

## Примечания

\* Исследование выполнено в рамках двух исследовательских проектов 2006 г.: «Церковнославянское и синодального перевода русское Евангелие как самостоятельная духовная линия в мировой истории и культуре» (финансируется в рамках программы Отделения ИФН РАН «Русская культура в мировой истории») и «Филологическая история создания древнейшей версии славянского Евангелия и ее уроки для нашего времени» (№ 06-04-00107а; финансируется РГНФ).

<sup>1</sup> Мы модифицировали пословицу *Philosophia ancilla theologiae* (обычно переводится: «Философия – служанка богословия»). Лексему *ancilla*, однако, лучше перевести как «помощница».

<sup>2</sup> В оригинале на иврите также использован артикль, причем даже в функции указательного местоимения: *hrh hml[h hnh [hinn]l hd'altv hdgv*.

<sup>3</sup> Лексема *χριστός* (от глагола *crī,w* «помазывать [маслом]») означает «помазанный». Помазанников в истории Израиля было несколько, но Помазанник-Мессия ожидался только Один.

<sup>4</sup> Греч. текст – по Патрологии Миня, русский – по изданию [Творения 1898-1906: т. VI, ч. 1]. См. также: [Введенский 1913].

<sup>5</sup> Ср.: *ἄρθρον* «член, артикль», *προσθήκη* «присоединение», *ἀνίσορα* «косвенно указывать», *ἐξάρετον* «определенное».

<sup>6</sup> По выходной записи, книга была закончена 12 мая 1057 г., на память еп. Епифания Кипрского. Общую оценку источника с современных позиций см.: [Верещагин 2007; Верещагин 2008а]. Издание источника см.: [Востоков 1843/2007].

<sup>7</sup> И в итоге это всегда ведет к атеизму.

<sup>8</sup> [Вышеславцев 1939-1940: 15].

<sup>9</sup> Всего Иисус сказал семь слов со креста (по мере произнесения они следуют одно за другим: Лк 23:34; Лк 23:43; Ин 19:26-27; Мф 27:46 [и Мк 15:34]; Ин 19:28; Ин 19:30; Лк 23:46). Интересующая нас

реплика вскую мя еси оставил? является по счету четвертой и в библейской текстологии устойчиво именуется clamor desolationis («воплъ [бого]оставленности»).

<sup>10</sup> Глагол μεθερμηνεύω определенно означает «переводить с языка на язык». В русском синодальном переводе на фоне греческого видна меньшая определенность. В славянской синодальной версии сказано отчетливее: **ѣже ѣсть сказáемо**.

<sup>11</sup> В греч. рукописях Евангелия встретились еще формы: ζαβαφθαυεί ζαβαφθάνι ζαβαχθάνι σαβακθαυεί σαβακθάνι σαβακθανί σαβακταυεί σαβακτάνι σαβαχθαυεί σαβαχθάνι

<sup>12</sup> Таргум – это действительно «перевод», но перевод особый, интерпретационный. Практика «таргумирования» установлена Ездрой и появилась, по предположениям, уже в эпоху Второго храма. Во время земной жизни Иисуса синагогальная богослужбная практика была такова. Хотя Свщ. Писание на иврите (Танах) стало непонятным для палестинских иудеев, но тем не менее его продолжали читать в подлиннике. Чтобы сделать смысл читаемого доступным для верующих, специально отобранный знающий человек (метургеман) передавал – стих за стихом – прочитанное на арамейском. Таргум отличался от дословного перевода тем, что метургеман имел право давать свою трактовку священного текста: он устранял антропоморфизмы, драматизировал прочитанное, прибавлял аггаду (апокрифические библейские истории) и давал толкования-мидраши, причем допускались как конкретизация, так и, напротив, абстрагирование лексики оригинала. Первоначально таргумы действительно выполнялись на месте, но со временем их стали запоминать наизусть, а в конце концов и записали. Так они начали свое бытование в качестве самостоятельных книг.

<sup>13</sup> Публикация осуществлена Лагардом [Lagarde 1873]. История возникновения и бытования Таргума к Псалтыри изложена в кн.: [Briggs 1906-07: Введение, § 9].

<sup>14</sup> Полисемия глагола qbv способна привести и приводит к недоумениям. Так, природный носитель арамейского языка, исследователь Пешитты, проф. Георгий Ламса дал свою трактовку предсмертного возгласа Иисуса: «Арамейское слово shabaktani производно от shbak, а оно означает “удерживать”, “оставаться (сверх чего-л.)”, “сберегать (для какой-л. цели)” и т.д. [...] Eli, Eli, lmana shabaktani означает: “Боже мой, Боже мой, вот для чего ты Меня предназначил!” или же также: “Для сей судьбы я и был предназначен!”, “Такая смерть была уготована для Меня!” Этот стих ни в коем случае не означает: “Для чего Ты Меня оставил?”» [Lamsa 1963: 204-205; перевод мой. – Е.В.]. Новейший переводчик Пешитты на английский язык Пол Юнан (Paul Younan) применительно к стиху Мф.27:46 дал версию: «{my} God, {my} God, why have you spared me?» (аналогично и Мк 15:34). Напомним, что spare означает «беречь, шадить, жалеть, приберечь (про запас)», даже «избавлять», но не означает «оставлять». [Интернет-ресурс: <http://call.cn.huc.edu>]. Другой исследователь арамейской Библии Рокко А. Эррико (Rosco A. Errico) дал аналогичные переводы: «My God, my God, for this [purpose] I was spared!» и «...for such a purpose have you kept me!».

<sup>15</sup> Т.н. Codex Bezae (Cantabrigensis; по сиглатуре Грегори-Аланда обозначается литерой D или имеет № 05) – это кодекс Нового Завета, восходящий к периоду V-VI вв. D ставят по степени древности среди унциальных источников на пятое место. Рукопись D издавна привлекала к себе внимание специалистов. D – билингва: содержит греческий текст на левой странице разворота и латинский – на правой. Считается единственным (среди унциальных рукописей) представителем т.н. западного текста (в списке Аланда [Aland 1963] D образует текстовую категорию IV, которая состоит единственно из этой рукописи). Хранится в Кембриджской библиотеке под шифром Np. 2. 41. В Кембридж кодекс поступил в 1581 г. от дарителя (его имя присутствует в первом атрибуте) – знаменитого кальвинистского богослова и исследователя Нового Завета Теодора Безы (1519–1605), желавшего в эпоху религиозных войн XVI в. уберечь книгу от уничтожения. В аппарате критических изданий греч. Нового Завета отдельные варианты D приводятся начиная с 1550 г. Греч. версия D нередко совпадает с Синайским и Ватиканским кодексами, но в целом далеко отходит от усредненного текста других древних унциальных рукописей (особенно от византийской традиции), и поэтому ее иногда называют эксцентричной.

<sup>16</sup> См.: [Gregory 1909; Aland 1963].

<sup>17</sup> Как бы то ни было, вариант источника D не исключает возможности того, что последние слова были сказаны Иисусом все-таки на иврите. Цитирование Свщ. Писания именно на иврите, а не на арамейском более соответствует традиции благочестия иудеев I века. Подробные современные справки (с библиографией проблемы) см., например, в словаре: [EDNT: 1736] и в комментарии: [Davies, Allison 2004: 624].

<sup>18</sup> Тем более, если принять во внимание, что возглас Иисуса со креста представляет собой, как правильно сказано в одном руководстве, *the most textually uncertain citation of Scripture in Matthew*.

<sup>19</sup> Данный вопрос исследован нами в Разделе втором («Опосредованная роль иврита в церковнославянской книжности») в монографии [Верещагин 2001: 151-250].

<sup>20</sup> Аналогичный ход мысли свойствен Густаву Дальману. Исследователь считал, что форма *zafqa,ni* – это корректура ученого (т.е. знавшего иврит) писца, стремившегося согласовать возглас с ивритской Псалтырью [Dalman 1898: 43]. Корректурa была сделана не в D, а в антиграфе D; в самом D как раз содержится ошибка – опущение начального слога.

<sup>21</sup> Еще один конкретный случай, свидетельствующий о стремлении первоучителя Кирилла к особой точности в свете знания им Ветхого Завета, изложен нами в статье: [Верещагин 2008].



## ОСОБЕННОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ФОРМ ПРИЧАСТИЯ В НОВОМ ЗАВЕТЕ

А. Егоров

Причастия совмещают основные свойства глагола и имени. Греческий язык чрезвычайно богат причастиями, которые свободно и разнообразно употребляются как атрибутивно, так и предикативно. Причастия подобно глаголам изменяются по залогам, временам, видам, управляют объектом; подобно прилагательным, склоняются по падежам, согласуются с существительным, образуют степени сравнения. Наконец, причастия с артиклем могут субстантивироваться, выступая в роли существительных, например: ὁ λέγων = ῥήτωρ.

Объектом нашего исследования являются формы причастий в послании апостола Павла к Римлянам.

Это послание апостол Павел написал в Коринфе во время своего трехмесячного пребывания в нем зимой 57-58 гг. по Р. Х. Вполне вероятно, что это было сделано в период третьего миссионерского путешествия апостола, когда он был готов вернуться в Иудею с денежными пожертвованиями, собранными им в новых христианских общинах для оказания помощи обедневшим верующим в Иерусалиме.

В этом послании апостол доказывает, что христианство, хотя и связано глубокими корнями с иудаизмом, – это вера всего человечества. Основная идея послания: всеобщая греховность людей и распространяющаяся на весь мир милость (благодать) Божия. Грешнику открывается путь, идя которым он может не только получить прощение, но и быть восстановленным в совершенстве и святости. Этот «путь» есть вера в Иисуса Христа, Сына Божия, Который умер, воскрес и живет вовеки, чтобы совершать примирение и восстановление. Обращаясь к римлянам, Павел видел свою задачу в том, чтобы ответить на вопросы неверующего и помочь разобраться верующему иудею; чтобы утвердить христианина в вере и обратить в христианство неверующего язычника; чтобы показать обращенному из язычников, что он в равном положении с иудеем в получении помилования и спасения от Бога. Апостол Павел ясно показывает, что Бог принимает и оправдывает грешника исключительно по благодати, через веру в праведность Христову. Примирение и установление новых отношений с Отцом Небесным совершается независимо от национальной принадлежности и прошлой жизни каждого человека.

Послание апостола Павла написано горячо, страстно, полемично. При изложении своих взглядов автор послания постоянно учитывал нападки иудействующих христиан, которые отстаивали свои собственные представления о том, как Бог принимает и спасает человека. Такие представления были смесью законничества с Евангелием и, в конечном счете, были направлены на то, чтобы лишить язычников спасения и вечной жизни, предложенных во Христе.

В данном сообщении мы рассмотрим частотность употребления причастий разных типов и подробно остановимся на их стилистической функции в тексте.

Методом сплошной выборки нами было выявлено 188 примеров использования

причастий. Среди временных форм явно преобладают формы настоящего времени (149 примеров из 188, то есть около 80%); в то же время, причастия будущего времени совершенно отсутствуют. Причастия будущего времени в греческом языке обозначают намерение и цель, ср. Деян.8:27 ὁ ἐηλύθει προσκυνήσωι εἰς Ἱερουσαλήμ – *приезжавший в Иерусалим для поклонения*. Причастия этого типа практически не встречаются в тексте Нового Завета и представлены единичными примерами.

Единичными употреблениями представлены причастия перфекта (3 примера, т.е. около 1,5 %). Во всех случаях использовано причастие медиально-пассивного залога, обозначающие состояния человека (духовное или физическое). Такими причастиями являются: πεπληρωμένον (1:29) – «исполненных»; νεκρωμένον (4:19) – «уже омертвело» («омертвевшее»); σεσυγμημένου (16:25) – «о котором было умолчано» («удержанного в тайне»).

Что касается соотношения залоговых форм, то абсолютно преобладают причастия активного залога (140 из 188, т.е. около 75%), причем в атрибутивной функции или субстантивированном употреблении. (Впоследствии необходимо выяснить, отражает ли эта картина в целом состояние в языке Нового Завета, является ли она стилистической чертой посланий апостола Павла, или же она характерна только для послания к Римлянам.)

Следующая наша задача – выяснить, какую роль выполняли причастия в стилистической организации текста.

Самой богатой и очень характерной для этого Послания фигурой была антитеза, сочетающаяся с другими способами организации риторической прозы – синтаксическим и смысловым параллелизмом.

Однокоренной повтор как способ текстопостроения часто используется апостолом Павлом, чтобы повторить наиболее важную для него мысль. Например, Рим.2:1: *Итак, неизвинителен ты, всякий человек, судящий [другого], ибо тем же судом, каким судишь другого, осуждаешь себя, потому что, судя [другого], делаешь то же;*

1 Σεγὼ ράδι βεζῶνβῆτῆν ἐσὶν, ὦ, χελωβῆε всάκκῃ σδλῆι: ἵμζε  
βο σδδὸμῆ σδδιши дрῑга, сеβὲ ὠσδждаέши. тᾱμзде бо  
тввориши сддᾱй.

Διὸ ἀναπολόγητο εἶ, ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων·  
ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις, τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις  
ὁ κρίνων

Здесь апостол Павел создает рамочную конструкцию, начиная и заканчивая текст формой субстантивированного причастия настоящего времени (осуждающий – ὁ κρίνων). Смысл осуждения несут в тексте личные формы этого же и приставочного глаголов (κρίνεις – судишь; κατακρίνεις – осуждаешь). По мере развертывания текста мысль превращается в свою противоположность: осуждающий другого осуждает себя (σεαυτὸν κατακρίνεις – осуждаешь себя). Таким образом, апостол

Павел облакает христианскую заповедь «*Не судите, да не судимы будете*» (Мф.7:1) в новую форму.

Следует отметить, что тему осуждения апостол Павел продолжает и в следующих двух стихах, привлекая новые однокоренные слова (суд – τὸ κρίμα, судящий – ὁ κρίνων), связывая, таким образом, тему осуждения ближнего с темой Страшного Суда. Это видно, например, в Рим. 2:3: *Неужели думаешь ты, человек, что избежишь суда Божия, осуждая делающих такие [дела] и (сам) делая то же;*

**з Помышлѣши ли же сѣ, ѿ, человекѣ, сѣдѣи чаковѣа  
творѣшымъ и творѣ самъ чѣжде, ѿкъ ты избѣжиши ли  
сѣдѣ бжѣа,**

λογίζῃ δὲ τοῦτο, ὁ ἄνθρωπε ὁ κρίνων τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας καὶ ποιῶν αὐτά, ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ

И здесь субстантивированные причастия настоящего времени от синонимичных глаголов со значением «делаю» (πράσσοντας – делающих, ποιῶν – делая) продолжают использоваться как средство создания антитезы, углубляющей сопоставление и противопоставление двух планов.

Теперь необходимо задаться вопросом: какой перевод, русский или церковнославянский, точнее передает греческий текст в совокупности его формы и содержания. Во втором случае и церковнославянский, и русский перевод передает греческие синонимы формами одного и того же глагола (*русский перевод – делать; церковнославянский перевод – творить*), тем самым однокоренной повтор возникает независимо от оригинала.

Часто антитеза выражена антонимами и подчеркивается грамматическими средствами (противопоставляемые слова стоят в одной и той же грамматической форме).

Рим.2:15: *они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую;*

**15 иже ѿвѣщуютъ дѣло законное написано въ сердцахъ своихъ,  
спослѣшествующен ииъ совѣсти, и междѣ собою помышломъ  
ѿсѣждающимъ ии ѿвѣщающимъ,**

οἱ τινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυροῦσης αὐτῶντῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων

Оба причастия, образованные от противоположных по значению глаголов (κατηγορούντων – обвиняющих, ἀπολογουμένων – оправдывающих), стоят в форме

Gen. Pl. (второй глагол – отложительный).

Следующая разновидность антитезы, также часто встречающаяся у апостола Павла – противопоставление причастия настоящего времени и личной формы этого же глагола: Рим.2:21 *как же ты, уча другого, не учишь себя самого?*;

**21 НАУЧАА БО ИНАГО, СЕБЕ ЛИ НЕ ОУЧИШИ,**

ὁ οὖν διδάσκων ἕτερον σεαυτὸν οὐ διδάσκεις;

Противопоставляются причастие «уча» (διδάσκων) и глагол «не учишь» (οὐ διδάσκεις). Следует обратить внимание, что русский перевод свободно передает греческое субстантивированное причастие. В следующем стихе (этом же фрагменте) причастия настоящего времени образуют фигуру перечисления, дополняя высказанную мысль о несоответствии между словом и делом конкретными деталями: *Проповедуя не красть, крадешь? говоря: «не прелюбодействуй», прелюбодействуешь? Гнушаясь идолов, святотатствуешь?*

**22 ПРОПОВѢДАА НЕ КРАСТИ, КРАДЕШИ: ГЛАГОЛАИ НЕ ПРЕЛЮБЫ  
ТВОРИТИ, ПРЕЛЮБЫ ТВОРИШИ: ГНУШААСЯ ИДЛАТЬ, СГЪАА КРАДЕШИ:**

ὁ κηρύσσων μὴ κλέπτειν κλέπτεις; ὁ λέγων μὴ μοιχεύειν μοιχεύεις; ὁ

βδελυσσόμενος τὰ εἰδωλα ἱεροσυλεῖς;

Часто встречается синтаксический параллелизм, подчеркивающий сопоставление или противопоставление: Рим.3:11 *нет понимающего; никто не ищет Бога;*

**11 НѢСТЬ РАЗУМѢВААИ, И НѢСТЬ ВЗЫСКААИ БГА:**

οὐκ ἔστιν ὁ συνίων, οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν.

В данном случае налицо симметричное построение строфы, использование анафоры (οὐκ ἔστιν – нет) и одинаковых окончаний (ὁ συνίων – понимающий, ὁ ἐκζητῶν – ищущий). Причастные формы, передающие один и тот же смысл, стоят в одной и той же грамматической форме, имеют равное количество слогов (и одинаковое ударение). Здесь церковнославянский перевод гораздо точнее передает греческий текст в совокупности его формы и содержания, чем русский.

Теперь несколько слов о проблемах перевода причастий в атрибутивной и предикативной функции.

Рим.7:2-3: *Замужняя женщина привязана законом к живому мужу; а если умрет муж, она освобождается от закона замужества. Посему, если при живом муже выйдет за другого, называется прелюбодейцею; если же умрет муж, она свободна от закона, и не будет прелюбодейцею, выйдя за другого мужа;*

2 Ибо мѣжитѣмъ женѣ живѣ мѣжъ привѣзана ѣсть законѣмъ:  
ѣще ли же оумретъ мѣжъ ѣлѣ, разрѣшитѣсѣ ѿ закона  
мѣжекаго.

3 Тѣмже бо, живѣ сѣщѣ мѣжъ, прелюбодѣйца вывѣетъ, ѣще  
вѣдетъ мѣжеви ѿнѣмѣ: ѣще ли оумретъ мѣжъ ѣлѣ, свободна  
ѣсть ѿ закона, не быти ѣй прелюбодѣйцѣ, бывшей мѣжъ  
ѿнѣмѣ.

ἡ γὰρ ὑπανδρὸς γυνὴ τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ.  
ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, κατήρηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός.  
ἄρα οὖν ζῶντος τοῦ ἀνδρός μοιχαλὶς χρηματίσει ἐὰν γένηται  
ἀνδρὶ ἐτέρῳ ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου,  
τοῦ μὴ εἶναι αὐτὴν μοιχαλίδα γενομένην ἀνδρὶ ἐτέρῳ.

Одна и та же формула в зависимости от наличия артикля и его места, а также от грамматической формы приобретает различный смысл (при живом муже (когда муж был жив) – ζῶντος τοῦ ἀνδρός; к живому мужу – τῷ ζῶντι ἀνδρὶ). Следует отметить, что в церковнославянском языке Gen.abs. переводится дательным абсолютным – в результате различия между разными греческими формулами становятся менее очевидными.

И, наконец, одна из важнейших функций субстантивированных причастий – это их способность использоваться в роли Божественных Имен. Возьмем два примера из Символа веры: τον εκ του Πατρός γεννηθέντα *Иже от Отца Рожденнаго* (о Сыне); τον εκ του Πατρός εκπορευόμενον *Иже от Отца Исходящаго* (о Духе Святом). В послании к Римлянам апостолу Павлу удается варьированием одной грамматической формы субстантивированных причастий от глагола ἐγείρω ‘воскрешаю’ передать тринитарное отношение. Рассмотрим Рим.8:11 *Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас;*

11 Ἄще ли же дѣтъ воскресѣшаго ѿиса ѿ мѣртвыхъ живѣтъ въ  
васѣ, воздвѣгѣи хрѣста ѿ мѣртвыхъ ѡживотворитѣ ѿ  
мѣртвеннаѣ тѣлесѣ вѣша, живѣщииѣ дѣомѣ ѣгѣ въ вѣсѣ.

εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας

Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζῶποιοῖσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν.

Автор наряду с субстантивацией при помощи артикля использует прием перифраза (Воскресившего Иисуса – τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν) – описательное указание на Отца; этот же прием присутствует и в Рим.7:4 (Вокресшему из мертвых (τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι) – описательное указание на Сына): *Так и вы, братия мои, умерли для закона телом Христовым, чтобы принадлежать другому, Воскресшему из мертвых, да приносим плод Богу;*

**4** Тѣмже, братіе моѣ, и вы оумрѡстѣ законѡ тѣломъ хрѣстовымъ, во ѣже быти вамъ инѡмѡ, востѡвшемѡ изъ мѣртвыхъ, да плодъ принесѣмъ бѣгови.

ὥστε, ἀδελφοί μου, καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ,

εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι, ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ.

В ходе проделанной работы автор пришел к следующим выводам:

1. Для апостола Павла характерны субстантивированные причастия, которые играли наибольшую роль в создании текста и на основе которых автор Послания создает разные риторические приемы: однокоренной повтор, антитеза, перечисление. С помощью субстантивированных причастий удастся выразить, донести до читателя нормы морали. Кроме того, этот прием используется для образования Божественных Имен.

2. Церковнославянский перевод точнее передает греческий текст в совокупности его формы и содержания, чем русский.

## БИБЛЕЙСКИЕ ПЕРЕВОДЫ И ЯЗЫКОВАЯ СИТУАЦИЯ В РОССИИ ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XIX ВЕКА

А.Г. Кравецкий

### I.

Настоящая статья посвящена переводам на русский язык текстов Священного Писания, осуществленных в первой четверти XIX века по инициативе Российского библейского общества (далее РБО). В рамках настоящей статьи мы постараемся ответить на вопрос о том, в какой степени осуществленные РБО переводы Писания на русский язык были понятны широкой аудитории и могут ли они рассматриваться как миссионерские. Несмотря на то, что любая деятельность, связанная с переводами Писания на новые языки, обычно рассматривается как миссионерская, ответ на этот вопрос не кажется очевидным. На наш взгляд, основным свойством миссионерского перевода является то, что он является более доступным для представителя данной культуры (по языку, цене или степени распространенности), чем иные имеющиеся версии Священного Писания. Не вызывает никаких сомнений, что РБО являлось миссионерской организацией. В «Правилах Общества» указывалось, что его основной задачей является «способствование к приведению в России в большее употребление Библии или книг Священного Писания, Ветхого и Нового Завета» [РБО I: 1]. А чуть ниже это положение конкретизировалось декларацией, что «единственное попечение Общества обращается на то, чтобы обитателям Российского Государства доставлять Библии или книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на разных языках за самые умеренные цены, а бедным и без всякой платы» [РБО I: 1]. Для того чтобы рассматривать деятельность РБО по переводу Писания на русский язык<sup>1</sup> как миссионерскую, следует показать, что переводы РБО дали Библию тем, кто ранее не имел возможности ее читать. Однако ответить на вопрос о том, в какой степени русский перевод расширил круг читателей Библии, оказывается непросто.

Как известно, на первом этапе своей деятельности РБО занималось тиражированием славянского (елизаветинского) текста Библии, что вполне соответствовало «Правилам Общества», согласно которым «Общество старается снабжать всякое христианское вероисповедание библиями тех самых изданий, кои оными почитаются исправнейшими». Понятно, что для России этим «исправнейшим» изданием являлась Елизаветинская библия.

На начальном этапе деятельности РБО выражения «славянская Библия» и «русская Библия» употреблялись как равнозначные<sup>2</sup>. В первых печатных отчетах РБО раздел, посвященный распространению церковнославянской Библии, имел название «Издание русской Библии». В отчете за 1813 год в этом разделе сообщается, что в истекшем году Общество заботилось «об умножении числа экземпляров, но в умеренной цене Библии на *славянском* языке, то есть, *Библии русской*<sup>3</sup>, издаваемой от Святейшего Синода» [РБО I: 44]. Здесь же, указывая на высокую цену Библии, авторы отчета пишут: «Сие самое было препятствием, или,

лучше сказать, делало невозможным размножение издания экземпляров Библии в том числе, в каком для природных Россиян, по числу их, оныя необходимо нужны» [РБО I: 44]. То есть, библейским текстом, необходимым «природным россиянам», авторы Отчета считают славянский текст. Очень характерны приведенные в том же Отчете письма, содержащие просьбы и благодарности читателей Библии. Прочитываем фрагмент письма крестьянина Евдокима Пахомова из Томска: «Я приемлю смелость всепокорнейше просить Санкт-Петербургское Библейское Общество снабдить одним экземпляром Библии Ветхого и Нового Завета на отечественном моем языке и прислать оную мне в Томск» [РБО I: 94-95]<sup>4</sup>. Поскольку к переводу Писания на русский язык Общество еще не приступало, очевидно, что «отечественным языком» Е. Пахомов называет церковнославянский. Так же называет язык Елизаветинской библии и титулярный советник Ермолаев из Астраханской губернии: «Прошу снабдить меня для бедных сирот и двух таковых же семейств, зависящих от бессильного моего попечения, двумя экземплярами Библии Ветхого и Нового завета на отечественном моем языке» [РБО I: 99]. Церковнославянская Библия регулярно называется «русской» и в документах Московской синодальной типографии. В одном из писем обер-прокурор Синода А.Н. Голицын требует продать 1000 экземпляров «русской вновь отпечатанной Библии»<sup>5</sup>, хотя из контекста понятно, что речь идет о славянском тексте. В документах Российского библейского общества такие словоупотребления встречаются регулярно<sup>6</sup>.

Противопоставление «славянской» и «русской» Библии появляется в отчетах РБО в 1815 г. в связи с сообщением о начале работы над русским переводом Библии. В отчете говорится, что Император, убежденный «во всеобщей великой пользе, от чтения Слова Божия приобретаемой, повелел президенту Российского библейского общества, дабы предложил Святейшему Синоду искреннее Его Величества желание доставить россиянам способ читать Слово Божие на природном своем российском языке, яко вразумительнейшим для них славянского наречия, на котором книги Священного Писания у нас издаются» [РБО III: 14]. В отчете за 1815 г. синодальные издания Библии уже называются славянскими, а не русскими: «Издание стереотипное Нового Завета вышло в начале сего 1816 г., равно как и Библия славянская в Москве ныне же. Посему в течение 1815 года надлежало довольствоваться еще теми запасами книг Священного Писания на славянском языке, кои можно приобрести в Московской синодальной типографии или в Киеве» [РБО III: 20]. Однако эпизодически употребление слова «русский» по отношению к славянскому тексту Библии мы встречаем и позднее. Например, в Отчете за 1816 год говорится, что «комитет <...> имел в своем распоряжении <...> большую часть экземпляров издания Нового Завета, напечатанного <...> иждивением Московского отделения Библейского общества в числе 10000 экземпляров. Кроме заготовления библий русских, Комитет <...> имел в Книгохранилище своем великое число Библий и Новых Заветов на двадцати двух различных языках. <...> В течение года приобретено покупкою русских Новых заветов от Синодальной типографии» [РБО IV: 100-101]. При этом в другом разделе Отчета сообщается о ходе работ по переводу Нового завета «на российский язык».



Можно заключить, что в примерно в 1816 году Писанием «на природном русском языке» начинают называть не общепринятый славянский текст, а готовящийся русский перевод. При этом ответ на вопрос о том, какой из двух вариантов «природной русской» Библии имел более широкую читательскую аудиторию, не является очевидным.

## II.

Для характеристики социальной принадлежности читателей русской Библии процитируем еще один пассаж из Отчета за 1815 г., в котором говорится о поддержке идей перевода императором Александром I: «Его Императорское Величество <..> с прискорбием усматривает, что многие из россиян по свойству полученного ими воспитания, быв удалены от знания древнего славянского наречия, не без крайнего затруднения могут употреблять издаваемые для них на сем единственно наречии священные книги, так что некоторые в сем случае прибегают к пособию иностранных переводов, а большая часть и сего иметь не может» [РБО III: 15]. При чтении этого отрывка обращает на себя внимание то, что плохо владеющим церковнославянским языком россиянам приходится прибегать «к пособию иностранных переводов». Понятно, что речь здесь идет не о крестьянах, которые составляли подавляющее большинство населения страны, а о представителях социальной элиты<sup>7</sup>. На наш взгляд, этот текст достаточно точно обрисовывает языковую компетенцию представителей привилегированных сословий, которые читали Писание на европейских языках, но испытывали затруднения при чтении церковнославянского текста [Кравецкий, Плетнева 2001: 34]. Аудитория, которой были адресованы как библейские переводы, так и издаваемая РБО мистическая литература, знала европейские языки лучше, чем церковнославянский. В 1819-1820 гг. по приглашению князя А.Н. Голицина, являвшегося одновременно председателем РБО и обер-прокурором Синода, в столице выступали немецкие проповедники. Вот как вспоминал об этом Н.И. Греч: «В то время, когда мистицизм, методизм, библеизм и тому подобные поветрия проникли в Россию и распространились в ней, как сорная трава на черноземе, приехали сюда два католических священника: Линдль и Геснер. Оба они, не отрекаясь от католицизма, проповедовали какой-то мистический протестантизм, говорили южно-немецким наречием, прямо, грубо, с убеждением и с красноречием проповедников средних веков. Линдль проповедовал в Мальтийской церкви, а Геснер в большой католической (св. Екатерины), на Невском проспекте. Католики видели в этих проповедниках предателей и еретиков и проклинали их. Слушателями их были отчасти верующие и убежденные, но не находившие достойной духовной пищи в поучениях пасторов протестантских и православных священников; но большая часть их ходила на эти поучения из угодливости к покровителю их Голицыну» [Греч 2002: 261-262]. При чтении свидетельств такого рода стоит обращать внимание на то, что прославленные проповедники говорили по-немецки, а значит, кроме иностранцев воспринимать их проповедь могли лишь представителями социальной элиты. Это и есть тот круг, которому РБО адресовало свою деятельность.

Те же, кто традиционно учились грамоте по славянскому Букварю, Часослову

и Псалтири (в первую очередь, крестьяне и мещане) не читали текстов, написанных на только что созданном русском литературном языке [Кравецкий, Плетнева 2001: 25-41; Плетнева 2006]. Таким образом, переводы РБО были недоступны людям, получившим традиционное образование. А поскольку такое образование получало большинство грамотного населения России, миссионерский потенциал русских библейских переводов оказывается более чем скромным. Куда большее значение для библейского просвещения России имели осуществляемые РБО доступные издания славянской Библии, но этот сюжет находится за рамками настоящей статьи.

### III.

Если для дела миссии перевод Писания на русский литературный язык был не особенно осмысленным предприятием, то для истории русского литературного языка нового времени его значение трудно переоценить. Как известно, для литературного языка, находящегося в процессе становления, перевод Священного писания является вехой, переводящий этот язык в новое качество. Переводческая деятельность РБО пришлась на тот момент истории русского литературного языка, когда сосуществовало несколько вариантов этого языка и вопрос о том, какой из этих вариантов приобретет статус общенационального, оставался открытым. Споры «шишковистов» и «карамзинистов», конкуренция «нового слога» с более архаичным вариантом литературной нормы были актуальными явлениями культуры того времени. В этой связи можно констатировать, что переводчики РБО остановились на том варианте этого языка, который, в конечном счете, одержал победу.

Основные события, связанные с русским переводом Библии, хорошо известны. Об обстоятельствах закрытия РБО, об уничтожении уже отпечатанного тиража русского Восьмикнижия, о попытках архим. Макария (Глухарева) и прот. Герасима Павского самостоятельно продолжить работу над переводом и, наконец, о возобновлении в конце 50-х годов XIX века переводческой деятельности, в результате которой в 1876 году появился так называемый Синодальный перевод, написано достаточно много. Поэтому, не останавливаясь на исторических событиях, мы ограничимся указанием на то, что переводчики первой четверти XIX века достаточно чутко уловили тенденции развития русского литературного языка. В начале века библейские переводы носили характер языкового эксперимента, и лишь во второй половине XIX века ситуация кардинально изменилась. Если в начале века в центре литературной полемики стояли вопросы языковой нормы, то теперь норма стала восприниматься как данность. При этом переводы РБО оказались в языковом отношении достаточно близки русской литературе XIX века.

Парадоксальным образом язык осуществленного несколько десятилетий спустя синодального перевода более архаичен, чем язык переводов РБО. Это было связано с установкой синодального перевода на определенную славянизацию. Приведем лишь несколько примеров, заимствованных из 14 главы Первого послания к Коринфянам.

Перевод РБО [Новый Завет 1824: 457-460]	Синодальный перевод
1: С ревностью ищите и даров духовных	Ревнуйте о дарах духовных
22: Следовательно языки суть знак не для верующих...	Итак языки суть знамение не для верующих...
24. То не скажут ли, что вы с ума сошли	то не скажут ли, что вы беснуетесь
33. Потому что Бог не есть Бог беспорядка, но мира	Потому что Бог не есть Бог неустройства, но мира
34. и у вас женщины в церквах пусть молчат	Жены ваши в церквах да молчат
37. тот пусть узнает	тот да разумеет

Конечно же, славянизация русского текста Нового Завета преследовала определенные стилистические задачи<sup>8</sup>. Для нас же принципиально важным является то, что перевод РБО спустя несколько десятилетий, в течение которых русский литературный язык окончательно сформировался, подвергается не модернизации (как можно было бы ожидать), а архаизации.

Переводчики РБО достаточно точно выбрали тот вариант языка, который, в конечном счете, приобрел характер общенационального. Однако очевидная потомкам правильность их выбора современникам не была очевидна. В адрес перевода было высказано большое количество критических замечаний. К тому же, вопреки декларациям, эти переводы не решали основной задачи РБО – «способствование к приведению в России в большее употребление Библии или книг Священного писания Ветхого и Нового Завета» [РБО I: 1]. Ведь новый литературный язык был доступен лишь немногочисленным представителям интеллектуальной элиты, читавшей Писание на европейских языках. Библейские переводы приобрели характер светской моды (Н.И. Греч писал в этой связи о попеременном занятии «пуншем и Библией» [Греч 2002: 262]).

На наш взгляд, переводы Библии на русский язык, осуществленные в начале XIX века, следует считать скорее литературным экспериментом<sup>9</sup>, чем миссионерским переводом Писания. Симптоматично, что Синод отказался участвовать в этом проекте, делегировав архиереям – членам РБО право утверждать русский перевод [Чистович 1899: 26]. То есть Синод считал перевод Библии на русский язык исключительно светским проектом. А разгром РБО следует, на наш взгляд, рассматривать в контексте языковой и литературной полемики начала XIX века<sup>10</sup>. В контексте споров «архаистов» и «новаторов» русский перевод Писания, несомненно, воспринимался как проект новаторов. Учитывая административные возможности архаистов, разгром РБО можно считать событием вполне предсказуемым. При этом понятной оказывается роль А.С. Шишкова<sup>11</sup> в интриге против Библейского общества.

Поддержка РБО экспериментальных переводов, призванных закрепить один из вариантов национального литературного языка, не представляется чем-то

уникальным. Как известно, при поддержке РБО готовил свой перевод Евангелия Вук Караджич<sup>12</sup>. По его словам, этот перевод был предназначен «не для того, чтобы читать в церкви, а для того, чтобы его люди читали как книгу»<sup>13</sup>. Работа над переводом Писания была для него проектом не миссионерским, а языковым. «Вук, - писал Н.И. Толстой, - не будучи писателем в современном понимании этого слова, а лишь филологом, видимо, понимал, что для утверждения нового литературного языка необходим корпус текстов, его представляющих. Грамматическая и лексическая предварительная или «проектная» кодификация уже существовала, нужна была и кодификация текстовая. Такой текстовой кодификацией были «Сербские народные песни», которые Вук подвергал известному редактированию, <...> и перевод Нового Завета» [Толстой II: 342]. Вуковский перевод вызвал резкое неприятие у сербских церковных деятелей. Приведем описание этих событий в изложении И.А. Чистовича: «Перевод <...> препровожаем был в Кишинев, где рассмотрен бывшим сербским митрополитом Леонтием и архимандритом Филипповичем. Первый из них отозвался, что в оном употреблено наречие языка сербского низкого, под названием *херцеговачское*, на котором никто не писал книг, кроме сербов латинского исповедания, пишущих сербские слова латинскими буквами, и что в оном без всякой нужды употреблены многие турецкие слова вместо сербских. Сербы греческого исповедания употребляют славянские кирилловские буквы, а переводчик во многих случаях употребил латинские буквы; а некоторые вовсе не употребляет, как то і, э, ю, я, - и без всякой надобности вновь изобрел некоторые буквы» [Чистович 1899: 45]. Констатируя, что перевод Вука соответствует греческому оригиналу, митр. Леонтий полагал, что сербы, видящие в славянском языке средство защиты православия, не примут этого перевода. В итоге перевод Караджича был передан для исправления профессору Харьковского университета Афанасию Стойковичу, который перед изданием подверг его значительной славянизации [Пыпин 2000: 108-109]. Характерно, что изданный Караджичем в Вене в 1847 г. перевод Нового Завета был, по ходатайству митрополии, запрещен к ввозу в Сербию.

Таким образом, говоря об осуществленных при поддержке РБО переводах Писания на национальные языки, следует анализировать задачи, которые ставили перед собой авторы различных проектов. Тогда можно будет выделить переводы, авторы которых преследовали не миссионерские, а литературные задачи, использовали переводы для текстологической кодификации того или иного варианта национального письменного языка. Судьба таких переводов должна рассматриваться в общем контексте литературной полемики эпохи.

### **Литература**

Греч 2002 – Греч Н.И. Записки о моей жизни. – М., 2002.

Дело о присылке Библий – Дело о присылке по требованиям в Московский и Петербургский комитеты РБО книг Библий и Новых Заветов (1813-1820). – РГАДА, ф. 1184, оп. 2, ч. 3 (годы 1806-1816). № 2826.

Кравецкий, Плетнева 2001 – Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX-XX вв.). – М., 2001.

Новый Завет 1824 – Господа нашего Иисуса Христа Новый Завет. Третьим изданием. – СПб., 1824 [Репринт: Новый Завет в переводе Российского библейского общества. – М., 2000]

О напечатании – «О напечатании церковных молитв, символа веры, десятилетия и катехизиса, переведенных с русского на татарский, черемисский, чувашский и мордовский церковными литератами» – РГАДА, ф. 1184, оп. 2, ч. 1 (годы 1788-1806). № 1411.

Плетнева 2006 – Плетнева А.А. К характеристике языковой ситуации в России XVIII-XIX вв. // Русский язык в научном освещении № 2 (12). – М., 2006. – С. 213-229.

Пыпин 2000 – Пыпин А.Н. Религиозные движения при Александре I. – СПб., 2000.

Реморов 2003 – Реморов И.А. Формирование языка Синодального перевода Нового Завета (на материале редакторской правки митрополита Филарета (Дроздова). – АКД. – Томск, 2003.

РБО I – Первый отчет Комитета Российского библейского общества за 1813 год. – СПб., 1814.

РБО III – Третий отчет Комитета Российского библейского общества за 1815 год. – СПб., 1816.

РБО IV – Четвертый отчет Комитета Российского библейского общества за 1816 год. – СПб., 1817.

Филарет 1893 – Труды митрополита Московского и Коломенского Филарета по переложению Нового Завета на русский язык. – СПб., 1893.

Чарота 2002 – Чарота И.А. <Переводы Библии на сербский язык> – Православная энциклопедия, т. V, с. 161-162.

Чистович 1899 – Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. – СПб., 1899 [Репринт: М., 1997].

Ягич 1910 – Ягич И.В. История славянской филологии [= Энциклопедия славянской филологии. Вып. 1]. – СПб., 1910 [Репринт: М., 2003].

### Примечания

\*Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект 07-04-00359а.

<sup>1</sup> То, что деятельность РБО следует рассматривать как миссионерскую, не вызывает никаких сомнений. Благодаря этому обществу было организовано стереотипное издание церковнославянской Библии, что позволило существенно снизить цену на эту книгу. Миссионерский характер носили и многие из осуществленных по инициативе РБО и изданных на его средства переводов Писания на языки народов Российской Империи. Однако в этой статье речь будет идти только о переводах Библии на русский язык.

<sup>2</sup> В делопроизводстве Московской Синодальной типографии начала XIX в. церковнославянские тексты регулярно называются русскими. Вот как, например, выглядит заголовок дела, относящегося к 1803 году: «О напечатании церковных молитв, символа веры, десятилетия и катехизиса, переведенных с русского на татарский, черемисский, чувашский и мордовский церковными литератами» [(О напечатании.)]. Как мы видим, церковнославянский текст назван здесь русским, а славянский набор для противопоставления гражданскому – церковным.

<sup>3</sup> Курсив источника.

<sup>4</sup> Не подлежит никакому сомнению, что опубликованные в Отчете письма подвергались существенной языковой унификации. Однако для нашей темы не имеет значения, кому именно - автору письма или же редакторам, готовящим Отчет к изданию, принадлежит то или иное словоупотребление.

<sup>5</sup> [Дело о присылке Библий]. 24 Письмо от 12 января 1814 г.

<sup>6</sup> См., например, [Дело о присылке Библий: 65, 67].

<sup>7</sup> В связи с этим стоит привести ядовитую характеристику образования самого императора, принадлежащую Николаю Гречу: «Он выучил многое наизусть, говорил по-французски как дофин, но не умел безошибочно писать по-русски и впоследствии говаривал шутя, что сожалеет о невозможности запретить указом употребление буквы э» [Греч 2002: 215].

<sup>8</sup> Редакционная правка митр. Филарета (Дроздова) издана [Филарет 1893] и проанализирована в диссертационном исследовании И.А. Реморова [Реморов 2003]).

<sup>9</sup> Таким образом, переводы РБО оказываются в одном ряду с популярными в XVIII поэтическими переложениями Псалтири.

<sup>10</sup> Мы не касаемся здесь проблем текстологии, в первую очередь – проблемы выбора между греческим и еврейским текстом. Мы ограничиваемся лишь языковой проблематикой этой дискуссии. Что же касается текстологических проблем, то они довольно подробно освещены И.А. Чистовичем.

<sup>11</sup> В мемуарах Николая Греча, который готовил русское издание Толкования на Евангелия Геснера, ставшее одной из причин разгрома РБО, дается едкое описание роли Шишкова, составившего свой отзыв на этот перевод: «Шишков, занимавшийся только корнями славянского языка, не понимавший ни богословия, ни философии, стал разбирать листы. Цитаты и стихи из Библии были не на славянском языке, а в русском переводе. Что ж! Храбрый адмирал нашел безбожие и побуждение к мятежу в словах самого Спасителя. Так, например, из слов: «И не бойтесь убивающих тело, бойтесь могущих убить душу», он вывел, что автор учит не бояться суда царского и т.п. Критика его оканчивалась словами: «Читая таковые мерзости, перо мое из рук упадет» [Греч 2002: 264]. Мы ни в коем случае не предлагаем считать версию Н.И.Греча безупречной. Для нас существенно лишь его указание на то, что поводом для обвинения в политической и религиозной благонадежности был русский язык библейских цитат.

<sup>12</sup> См. [Ягич 1910: 382].

<sup>13</sup> Цит. по: [Чарота 2002: 161].

## КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ В ПРАКТИКЕ ПРЕПОДАВАНИЯ БОГОСЛОВСКИХ ДИСЦИПЛИН В ВЫСШИХ УЧЕБНЫХ ДУХОВНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ

иерей Сергей Кузьмин

Обращение многих ученых к теории и практике межкультурной коммуникации содействует тому, что в современной филологии широкое распространение получают научные изыскания, рассматривающие взаимоотношения языка и культуры. Можно констатировать, что формируется новая парадигма гуманитарного знания, которую можно назвать лингвокультурологической. Ее основной смысловой единицей является «концепт». Как отмечает С.Г. Воркачев, «на очередном витке спирали, по которой движется в своем развитии гуманитарное знание, и в ходе очередной «эпистемической революции» российская лингвистическая мысль столкнулась с необходимостью выработки нового термина для адекватного обозначения содержательной стороны языкового знака, который снял бы функциональную ограниченность традиционных значения и смысла и в котором бы органически слились логико-психологические и языковедческие категории» [Воркачев 2003: 5]. Среди прочих номинативных единиц, пытающихся выразить основную «мысль народа», его дух, и по частоте употребления, и по жизнеспособности первым оказался именно «концепт» (ср. «лингвокультурема» (Воробьев), «мифологема» (Ляхтэнмяки; Базылев), «логоэпистема» (Верещагин – Костомаров; Костомаров – Бурвикова).

Первыми о взаимосвязи языка и культуры писали В. фон Гумбольдт, А.А. Потебня и Ф.И. Буслаев. Зародившееся в XX веке концептуально-культурологическое направление в филологии дает возможность исследователю наиболее полно вникнуть в языковую картину мира, языковое сознание личности и целого народа. Язык и культура находятся в тесной связи, они, по справедливому замечанию Е.М. Верещагина, сопряжены между собой и существуют благодаря друг другу. Являясь глобальной мыслительной единицей, концепт представляет собой весьма объемный источник знаний о носителях языка, их культуре и мировоззрении. Концепт являет собой «сгусток культурной среды в сознании человека» (Ю.С. Степанов). Концепт предстает перед нами как многоуровневое явление. Активно используя в своем словаре концепты, не все, однако, представляют истинный или первоначальный их смысл. Концепты могут обедняться и обогащаться новыми значениями во времени. «Раскладывавая» концепт на несколько уровней (слоев), Ю.С. Степанов выделяет следующие:

1. актуальный признак, ясный всем современникам;
2. пассивный признак, «исторический»;
3. внутреннюю форму, обычно вовсе не осознаваемую, запечатленную во внешней, словесной форме.

Следуя этому направлению, мы движемся «от имени концепта к совокупности

номинаруемых им смыслов» [там же: 7]. Исследуя несложные семантические единицы, можно выделить жестко структурируемые элементы в них, чего не удается сделать при моделировании многокомпонентных ментальных объектов (с абстрактным обозначением), а также телеологических концептов («любовь», «счастье»). При работе с подобными концептами стоит учитывать, что они, по замечанию И.А. Стернина, не поддаются жесткому моделированию. Поэтому, на взгляд автора, при разборе таких сложных концептов необходимо использовать комплексный (композиционный – Верещагин, Костомаров) подход. Вообще оформить концепт, по мысли В.В. Колесова, невозможно, ибо «концепт представляет собой «чистое бытие», здесь нет ни времени, ни пространства; это вечность <...> концепт не имеет формы: он сам есть внутренняя форма, заданная вне вещиности внешней формы, вне слова. <...> ...концепт есть исходная точка семантического наполнения словесного знака и одновременно конечный предел развития». Не останавливаясь подробно на различиях концепта, понятия, символа и образа, отметим, что концепт является обобщающим началом для остальных, тогда как «понятие есть исторический момент снятия с накопленных со-знанием образов сущностной характеристики, которая немедленно сбрасывается (συμ-βαλλω) в символы (συμ-βολον), в свою очередь служащие для со-единения, связи между миром природным – образами, и миром культурным – понятиями» [Колесов 2002: 62].

Такое понимание концепта давно должно бы быть взято на вооружение преподавателями духовных школ и вообще исследователями в области богословия, патрологии и др. Однако взаимодействие церковных и светских наук, по некоторым причинам, феноменологически неполно и недостаточно. Быть может, из боязни привести что-то новое в устоявшиеся «традиции» преподавания, а быть может, из-за банальной лени, взаимодействие богословия и филологии в духовных школах минимально. Подобное положение констатировал еще в начале предыдущего века профессор Санкт-Петербургской Императорской Духовной Академии Н.Н. Глубоковский. В своей книге «Греческий язык Нового Завета в свете современного языкознания» он справедливо отмечал те причины, по которым необходимо взаимодействие богословов и филологов. «Новозаветный язык (а все священные книги Нового Завета написаны на греческом языке, за исключением Евангелия от Матфея – С. К.) служит для нас ярким свидетелем исключительной эпохи, знаменательной сколько в религиозном, столько и в языковом отношении, когда общенародная греческая речь, становясь орудием распространения благовестия Христова, делается литературно-правоспособной, закрепляется в авторитетном письменном слове и начинает новое литературное творчество. <...> ...по всем этим причинам изучение греческого библейского языка должно быть неотложной и плодотворной задачей научной задачей и для богословов и для филологов в равной степени и при дружном взаимном сотрудничестве, чуждом печально господствующего разъединения» [Глубоковский 1915: 1]. Учебники богословия изобилуют цитатами из Библии, в некоторых случаях даже присутствуют попытки филологического анализа. Однако этот метод далеко не распространен как в системе преподавания богословских дисциплин, так и как принцип работы с



сакральным текстом. В существующих академических исследованиях, посвященных сакральным текстам, основное внимание уделяется вопросам текстологии, анализу существующих разночтений в различных кодексах и списках. Е.М. Верещагин вводит понятие «историко-богословское комментирование», включающее, наряду с обычным филологическим анализом, анализ герменевтический.

На взгляд автора, именно лингвокультурологический подход, с основной «единицей измерения» – концептом, представляется наиболее удачным и оправданным при работе с сакральным текстом.

Представления и понятия складываются в зависимости от социальных, политических и экономических условий. Исходя из этого, происходит становление языковой картины мира, в которой отражается связь сознания и действительности. Если говорить о среде религиозной, то, безусловно, формирование мировоззрения складывается в тесной связи с Божественным Откровением, которое сохраняется в форме Писания и Предания. Справедливости ради следует отметить, что в начале XXI века в трудах светских ученых начали рассматриваться вопросы, связанные с разноаспектным изучением религиозного дискурса, как в России (И.В. Бугаева, О.А. Прохвятилова, А.В. Олянич), так и в ближнем и дальнем зарубежье (А. Гадомский, М. Войтак, И. Мистрик, И. Босак, Л. Бенедиктова и т.д.). Однако изыскания в этой области, сделанные светскими учеными, не содержат рекомендаций практического характера и мало пригодны для студентов высших духовных заведений.

Богословие – это методическая интерпретация содержания христианской веры. Мышление подвержено духовной деятельности человека, в частности и в своей вербализации. В результате деятельности наиболее гениальных и подготовленных богословов происходит оформление Откровения в слове. Известный на Западе богослов П. Тиллих (не получивший, однако, широкой известности в России) рассуждает в этом ключе, говоря, что богослов должен смотреть туда, где проявляется то, что является для него ультимативной заботой, и он должен стоять там, где эти манифестации его ультимативной заботы могут достичь и захватить его. И хотя Бог в своей бездонной природе ни в коем случае не зависит от человека, Он, в Своей самоманифестации, зависит от способа, каким человек воспринимает Его манифестацию. Этот способ восприятия во многом обусловлен и теми ментальными единицами, которые автор извлекает из своего лексикона. Приведем мысль В. Соловьева, которую с небольшими оговорками можно применить и к богословию: «Философия не создает новых понятий, а только перерабатывает те, которые находит в обыкновенном сознании. Эта переработка или преобразование понятий, причем их смысл, т.е. содержание, делается более сознательным и вполне отчетливым, требует иногда введения новых терминов во избежание недоразумений и логических противоречий» (цит. по кн. [Колесов 2002: 8]). Богословская терминология святых отцов времен Вселенских Соборов – яркое тому подтверждение.

Божественное Откровение сохраняется в Церкви, обществе избранных, особом организме, который определяется апостолом Павлом как «Тело Христово» (1Кор.

12:27), при помощи слова. Таким образом, недооценить его силу, т.е. форму выражения воспринятой манифестации Бытия-как-такового (Бога), просто невозможно. Здесь слово наполняется глубочайшими смыслами. «И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы», – пишет апостол (1Кор.2:4). Писание – это история Откровения, изложенная символами. Эти символы наиболее адекватны той реальности, которую они символизируют. В дальнейшем мы будем исследовать концепт в его связи с символом, учитывая то, что символ, по форме своей, есть лексическая единица носителя языка, воспринявшего Откровение.

«Исследуйте Писания» (Ин. 5:39), – говорит Христос, однако ограждает от неправильного восприятия Писания. Последнее само по себе не есть источник Жизни, но путь ко Христу (ср. Ин. 5:40). Однако для того, чтобы идти правильным путем, необходимо предварительно ознакомиться с «картой». И в этом ознакомлении естественным образом необходимо обращать внимание на коннотации, добавочные семантические доли или стилистические оттенки, которые накладываются на основное значение слова.

Предлагаемый автором метод предполагает попытку раскрыть более глубокий богословский смысл библеизма на основе филологических данных. Общеизвестно, что в гуманитарной сфере собственно филологическим анализом сакральных текстов разной жанровой природы занимались в основном светские ученые. Кроме того, основной интерес был сосредоточен в основном на оригинальных произведениях или же сконцентрирован на славянских переводах. Между тем, исследователь, имеющий кроме филологической соответствующую богословскую базу, сможет выявить аспекты, которые не рассматривались ранее, или сможет по-новому взглянуть на общеизвестные вещи и устоявшиеся понятия. Кроме того, без пристального обращения к тексту оригинала невозможно решить вопрос о заимствовании и новаторстве. Наконец, в высших духовных учебных заведениях греческий язык, наряду с церковнославянским, является одним из «языков специальности», что определяет и центральное место написанных на нем сакральных текстов. В нашей ситуации выбор языка зависит от авторства сакрального текста. Наибольшую ценность и научную значимость для нас представляет тот язык, на каком был первоначально написан библейский текст. Совершенно очевидно, что язык-оригинал, на котором оформляется Откровение, гораздо более адекватен манифестируемой реальности. Необходимо также отметить тот факт, что при переводе Писания могут вкрасться ошибки, в том числе и преднамеренные (связанные, например, с оправданием тех или иных вероучительных позиций), а также то, что содержание Откровения несет потери в процессе одновременных переводов и редакторских справ. Для устранения этого фактора мы и предлагаем использовать комплексный анализ, учитывающий особенности языка оригинала. На взгляд автора, данный метод, как в работе с текстами Священного Писания, так и с текстами Предания, обязательно должен использоваться в духовных школах, где текст исследуется больше богословом, нежели филологом.

Обращаясь к филолого-богословскому анализу, рассмотрим несколько ярких

примеров, основанных на практическом опыте преподавания.

В конце молитвы Господней мы встречаем славословие, утверждающее за Богом Царство, силу и славу. Как и начало молитвы, так и ее окончание (славословие) являются трансцендирующими. Если в начале мы взываем: «Отче наш, Иже еси на небесех», то в конце молитвы мы вновь вспоминаем о том, что во время молитвы предстоим Самому Всевышнему, Вседержителю, Которому принадлежат Царство, и сила, и слава. В разных языках концепт «Вседержитель» несет свойственную национальному менталитету смысловую нагрузку и одновременно является важнейшим для верующего, входя в ядро религиозной концептосферы, ибо принят святыми отцами при составлении Символа Веры.

**Павтокрáтор** – так выражается концепт на языке оригинала, на базе основ рбн ‘все’ и ксбфЭщ ‘быть сильным, иметь большую власть; править, господствовать, царствовать; крепко держать, хранить, соблюдать’. В данном случае выражена мысль об абсолютном обладании властью и параллельно присутствует значение ‘держат’, ‘содержать’ в конкретно-предметном значении. При этом стоит отметить, что в языке Священного Писания и святоотеческой письменности значительно увеличивается количество сложных слов, где компонент **пав-** приобретает значение абсолютности. Если в светской литературе **пав-** это прежде всего указание на значение ‘весь’, ‘целый’, то в богословском дискурсе (святоотеческой письменности, литургической практике) оно, как правило, несет дополнительную смысловую нагрузку, тяготеющую к значению абсолютности, и может передаваться словами «совершенно», «абсолютно», используясь как один из способов образования суперлатива, например: **панаγία** – «Всесвятая» (абсолютно святая, без нечистоты). Автор рискует сделать предположение, что здесь отражается стремление греков к полноте, совершенству. Вседержитель, таким образом, содержит всё совершенным образом.

Латинский вариант – **omnipotens**, двусоставен и по смыслу несет оттенок обладания силой (ср. **potentia**, **ae**). Таким образом, в латинском соответствии передается только первое, основное значение греческого слова. Для западной цивилизации характернее стремление к силе, вещественности, мощности. Поэтому и Бог для них, прежде всего, **Все-сильный**. Славянский вариант, вбирающий в себя весь семантический спектр греческого эквивалента и наиболее полно, на наш взгляд, отражающий мысль святых отцов – **Вседержитель**, *Содержащий все*. Это глубочайший символ прекрасно отражает мысль о Боге как основе всего сущего, Источнике всякого бытия. И, конечно же, Этот все содержащий Абсолют содержит и славу и обладает царской властью, которая подобает Ему в силу Его же величия. Почему и **самодержавие** в России всегда воспринималось не как само-властие, но как от Бога полученная власть, сила и царство.

Под влиянием семантики греческого слова глагол **держати** наряду с первичным конкретно-предметным значением принимает значения ‘удерживать, служить опорой, сдерживать, помещать, хранить’, а к XII веку и отвлеченное значение ‘властвовать’. Всего же насчитывается около 12 значений (СДРЯ).

Концепт «Вседержитель» связан в древнеславянском языке с целым рядом однокоренных образований. Наряду с композитом употребляются синонимичные

отглагольные образования *nomina agentis* – **держитель, держатель**. Следует отметить четкую иерархию и символическую сверхдифференциацию в употреблении этих образований.

Большая часть образований с начальным **все-** в значении «высшая степень чего-либо» представляет словообразовательные кальки с греческого языка. Калька **Вседержитель**, по данным словарей, в славянской традиции употребляется лишь по отношению к Единому Богу, в то время как однокоренное **держитель** употребляется даже по отношению к Дьяволу, в том смысле, что *не яко мiръ держитъ и тварь, но онеми владеетъ* (СДРЯ). В этом можно усмотреть влияние средневекового дуализма.

Морфологический вариант **держатель** функционирует с нейтральным значением «распорядитель, хозяин, владыка» и не имеет дополнительных коннотаций.

Из вышеизложенного явственно следует, что перевод греческого **Παντοκράτωρ** несколько меняет тон изначальной коннотации. Однако осознание факта победы Божественной жизни над небытием присутствует в каждом из языков, что и обуславливает центральное место данного концепта. В нем отражение ультимативной заботы человека, в нем мужество конечной твари, хотя и содержащей в себе потенцию бесконечности, пред осознанием собственной конечности.

Результаты концептуального анализа могут быть использованы в критике русского синодального перевода Нового Завета. Также можно судить о степени влияния греческого языка на семантику и словообразовательную структуру славянского слова. Несовпадение внутренней формы греческих и славянских соответствий, а также количество производных образований, связанных с тем или иным концептом, составляют специфику каждого из языков, что обусловлено как ментальными особенностями того или иного народа, так и интерпретацией Священного Писания, реализованной в переводах.

Данные наблюдения и алгоритм работы над лексическим и словообразовательным значением греческих слов и их славянских эквивалентов могут быть использованы как в преподавании катехизиса, догматического богословия, литургики, так и послужить основой для разработки системы упражнений и комментариев к извлечениям из Священного Писания и отцов Церкви. В плане практического применения они могут быть реализованы как одна из составляющих пособий по греческому и церковнославянскому языку. В рамках проектируемых пособий отражение вышеизложенного хотя и необязательно, однако, на наш взгляд, поможет стимулировать мотивацию студентов в работе над текстом, а также явственно продемонстрирует возможность восстановить путем анализа языковых средств мировоззрение того народа, на чьем языке было воспринято и сохранено Откровение. В приведенных описаниях концептов мы планируем не перегружать текст лингвистической терминологией, т.к. они предназначены для богословов и студентов высших духовных учебных заведений, где филология не является профилирующей дисциплиной.

### Литература

Воркачев С.Г. Концепт как «зонтиковый термин» // Язык, сознание, коммуникация. Вып. 24. - М., 2003 – С. 5.

Глубоковский Н.Н. Греческий язык Нового Завета в свете современного языкознания. – Пг.: Тип. В.Д.Смирнова, 1915.-с.1

Колесов В.В. Философия русского слова. – СПб.: ЮНА, 2002. – С. 62.

Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры: 3-е изд. – М.: Академический проект, 2004. – С. 42.

## КОНСОНАНТНОЕ СКЛОНЕНИЕ В ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОМ ЯЗЫКЕ

Кульпинов Сергей

Как известно, в настоящее время церковнославянский язык является богослужебным языком православных славян. Язык этот сложился в IX веке, когда святые братья Кирилл и Мефодий начали свою работу по переводу богослужения на славянский язык в Моравии и Паннонии. Первые переводы появляются в 863 году. Далее происходит следующее: учеников Кирилла и Мефодия, ввиду наличия у них большого количества противников, изгоняют из Моравии, и они переносят свою деятельность в Болгарию, которая в 864 году при царе Борисе приняла христианство и в церковном отношении на тот момент входила в состав Константинопольского патриархата.

В Болгарии, что естественно, переводы Кирилла и Мефодия подверглись очень большому влиянию южнославянского, то есть древнеболгарского языка, вплоть до того, что некоторые исследователи считают современный церковнославянский прямым наследником болгарского.

В 988 г. происходит крещение Руси. Появляются богослужебные книги, написанные на церковнославянском. Изначально этот язык отличался от местного языка русских, но его воспринимали лишь как высокий, книжный стиль сначала восточнославянского, а потом и русского. Такое понимание церковнославянского сохранялось до Ломоносова и даже до XIX века. Кроме того, церковнославянский утвердился как язык всего, что связано с Церковью: на него с греческого переводились поучения, жития, богослужебные книги, труды византийских и латинских богословов и учителей. Ввиду того, что в Средние века почти вся литература была религиозной, церковнославянский в этот период утверждается как русский литературный язык, язык образованного общества.

В Средние века на Руси книги переписывались вручную, этим занимались специальные книжники-профессионалы, трудившиеся в основном при княжеских дворах и крупных монастырях. Их труд требовал особого умения, ведь у них не было никаких справочников, а текст надо было переписывать правильно и исправлять в нем ошибки. Это было очень важно, потому что речь шла не о каких-нибудь книжках для чтения, а о словах, которые произносились в церкви и обращены были к Богу. Мало того, труд переписчика – сложная и кропотливая работа, зачастую писцы могли допускать ошибки, которые невозможно было сразу выявить, и такая копия оригинального текста входила в употребление. А уже потом другой переписчик, быть может, через несколько десятилетий, при отсутствии словарей и четких правил воспринимал ошибку своего предшественника как грамматическую норму. Проблемой церковнославянского в данном случае было то, что он изначально был на Руси языком книг, а не живой речи. Любой, даже самый простой учебник по филологии скажет, что языковая норма утверждается в устной речи и фиксируется в литературе. А если устной церковнославянской речи не было? Латынь в этом отношении находилась в более выгодном положении – ее прибежищем в

Средневековые стали европейские университеты, философские и теологические школы и многочисленные папские учреждения Рима, где по-латыни все-таки говорили. Попытки говорить на церковнославянском, сделать его языком образованного общества, конечно, были (к примеру, о чем-то подобном мечтал Симеон Полоцкий), но все они не привели ни к каким результатам.

И что же происходит дальше? С конца XV века происходит работа по стабилизации церковнославянского языка. В 1499 году завершается составление свода библейских книг. В 1564 году в Москве появляется типография Ивана Федорова, что систематизирует работу по стабилизации языка. Таким образом, к этому времени окончательно оформляется так называемый московский вариант церковнославянского языка со своими нормами орфографии и морфологии.

В 1685 году Киевская митрополия подчиняется Московскому патриархату, и вскоре на территории Украины утверждается московский вариант церковнославянского. А в 1751 г., с появлением так называемой Елизаветинской Библии, окончательно формируется новый, синодальный извод церковнославянского, или новоцерковнославянский.

Но можно сказать, что при формировании в XVIII веке общероссийского извода остались и местные варианты, многие памятники не исправлялись и оставались в употреблении. Кроме того, язык во многом русифицировался.

Уже в двадцатом веке, когда много книг было уничтожено в период гонений на Церковь со стороны Советской власти, возникли новые проблемы с правилами церковнославянской орфографии и синтаксиса. Дело в том, что огромное количество книг было уничтожено или конфисковано, и к моменту восстановления работы патриархии во второй половине 40-х годов в распоряжении Церкви оказались книги разных редакций и периодов. Сложившаяся тогда ситуация не решена и сейчас. Несмотря на появление церковнославянских грамматик и учебников, нередко одни и те же книги разных редакций имеют разное написание одних и тех же слов. В настоящее время гонения на Русскую Церковь полностью прекратились, и идет активное печатное воспроизведение богослужебных книг ввиду восстановления старых храмов и открытия новых, создания новых епархий. Потребность в грамотных богослужебных изданиях постоянно растет. И что же происходит? Разные церковные издательства, опираясь на разные редакции церковнославянских книг, подгоняют под них все остальные книги и исправляют в других редакциях «ошибки». В головах разных редакторов могут складываться разные парадигмы церковнославянских грамматических правил. Кроме того, помимо переиздания старых книг, создаются новые. К примеру, пишутся акафисты и службы новомученикам, прославленным уже в начале XXI века.

Таким образом, следует сказать, что в настоящее время классические правила церковнославянского языка не всегда соблюдаются, более того, очень часто исключений оказывается куда больше, чем форм, используемых согласно правилу. Возникает необходимость создания единых четких правил, которые бы соответствовали языковой действительности. При этом именно сейчас появились те средства для исследования церковнославянского, о каких исследователи прошлого не могли и мечтать: например, сборники богослужебных текстов в

электронном варианте и адаптированные к ним поисковые системы. Однако и при всех благоприятных условиях очень мало учёных, серьезно занимающихся изучением этого языка [Плетнева А.А., Кравецкий А.Г. «Церковно-славянский язык», стр. 12-24]

Целью нашей работы является исследование так называемого IV склонение существительных в церковнославянском языке, а точнее говоря, относящиеся к нему слова с суффиксом *-ѣ-*.

Задачи мы ставим следующие: изучить, какое количество существительных склоняется согласно правилам; узнать, есть ли у данного правила исключения, и если есть, то какой процент слов склоняется согласно правилам, а какой – нет; установить падежи, в которых большинство слов склоняется не по правилам; попытаться сформировать определенную парадигму на основе данного исследования и установить, насколько общепринятые правила соответствуют языковой действительности.

Актуальность данной работы показана выше. При отсутствии каких-либо общепринятых норм и несоблюдении классических правил при создании новых богослужебных текстов подобное исследование может внести хоть какую-то ясность в языковые нормы. Можно будет судить о том, соблюдаются ли правила в данной парадигме, или нет.

Свое исследование мы намерены проводить на материале электронного собрания церковнославянских богослужебных текстов, записанных кодировкой НР и размещенных на сайте <http://orthlib.ru>, с помощью электронной текстовой поисковой системы TextPad.

В данной работе будут приводиться в отдельности все слова IV склонения с суффиксом *-ѣ-*, а также возможные типы их изменения по другим моделям (противоречащим классическим нормам IV склонения) во всех падежах, во множественном и единственном числе.

Архиепископ Алипий (Гаманович) в своей «Грамматике церковно-славянского языка» дает следующую характеристику IV склонения: «К 4-му склонению относятся имена существительные мужского, женского и среднего рода, у которых в косвенных падежах основа длиннее формы именительного падежа. Характерной особенностью этого склонения является также окончание родительного падежа *е*, которое не встречается в других склонениях» [Алипий (Гаманович), иером. «Грамматика церковно-славянского языка», стр. 51-52].

Точно такое же определение IV склонения дается и в учебнике «Церковнославянский язык» А.А. Плетневой и А.Г. Кравецкого. Но, в данном издании, кроме всего прочего, выделяются шесть подгрупп этого склонения. А именно:

1. Имена существительные среднего рода, в И., В. падежах единственного числа оканчивающиеся на *-мз*, а в остальных формах принимающие приращение *-ен*: *ѣмѣ* – *ѣмене*, *врѣмѣ* – *врѣмене*, *сѣмѣ* – *сѣмене* и другие. Как известно, эти существительные в русском языке также образуют особый тип склонения.

2. Имена существительные среднего рода, в И., В. Падежах единственного числа оканчивающиеся на *-ѣ* (*-ѣ*). К этой подгруппе относятся существительные,



обозначающие детенышей животных, молодых животных, детей. Существительные этой подгруппы характеризуются приращением -лч- (-лч): днчл - днчл-лч-е, ѿтрочл - ѿтрочл-лч-е, козлл - козл-лч-е, ѿрлл - ѿрл-лч-е.

3. Имена существительные среднего рода, в И., В. падежах единственного числа оканчивающиеся на -о и во всех других формах принимающие приращение -е-: кол-о - кол-е-е, члдо-о - члдо-е-е, неб-о - неб-е-е. Существительное слво в единственном числе образует формы как с приращением, так и без него. Приращение отсутствует в том случае, когда слво называет Христа как Божественный Логос: кезъ нчлбнл бгл слва рбждшдю сщдю кцл, тл велнчлмз. При этом используется форма звательного падежа слвѣ. Напомним, что существительные среднего рода не имеют специальной звательной формы. Звательный падеж у них совпадает с именительным. Форма слвѣ в значении «Бог-Слово, Христос» (при обращении) – исключение. Существительные оухо и ѿко в единственном и множественном числах склоняются с приращением -е-, а в двойственном числе – без него.

4. К четвертой группе относятся два существительных женского рода, оканчивающихся в И. падеже единственного числа на -н, а в остальных формах имеющих приращение -е-: дцн - дцн-е-е, млчн - млчн-е-е.

5. Существительные мужского рода, оканчивающиеся на -нь: клмень, плмень, гчмень, ремень и др. В современном церковнославянском языке основа И. падежа единственного числа этих существительных не отличается от других форм, однако в старославянском языке И. падеж единственного числа этих существительных был иным: клмы, плмы и т.д. К этой же группе относится существительное день, у которого никогда не было изменений в основе. У существительного клмень вместо формы множественного числа употребляется собирательная форма клменнѣ.

6. К четвертому склонению относятся также существительные женского рода, во всех формах, кроме И. падежа единственного числа, имеющие приращение основы -ов-(-в): любл - люб-в-е, нплд-ы - нплд-ов-е. Кроме того, к этой группе относятся существительные крбв и цѣрковь, у которых в современном церковнославянском языке основа И. падежа совпадает с основами косвенных падежей. Особенностью этой подгруппы является то, что эти существительные изменяются по четвертому склонению лишь в единственном и двойственном числе, а во множественном они изменяются как существительные второго склонения [«Церковнославянский язык», А.А. Плетнева и А.Г. Кравецкий, стр. 71-74].

В данном исследовании нас интересуют только те существительные, которые по классификации учебника «Церковнославянский язык» А.А. Плетневой и А.Г. Кравецкого относятся к третьей подгруппе в составе IV склонения, а именно – существительные с приращением в виде суффикса -е-. Выше упомянут пример того, что слова данной подгруппы могут склоняться и без суффикса -е-. Однако в учебнике сказано, что существительное слво при склонении без суффикса употребляется уже в другом значении – как обозначение Христа, Сына Божия.

Однако исследование мы основываем на гипотезе, согласно которой все слова, формально отнесенные к третьей подгруппе IV склонения церковнославянского языка, могут склоняться без суффикса -е-. Как было сказано во введении, цель

работы – установить, какой процент слов склоняется согласно правилам, а какой нет и в каких числах и падежах можно наблюдать более всего исключений.

Нами была составлена таблица, в которой указаны все возможные варианты склонения слов третьей подгруппы на примере слова **чѣло**.

Таблица основных теоретически возможных форм существительных типа **чѣло** (ед. и мн. ч.)

4 скл., классич. оконч. 4 скл., влияние 2-го 1 скл., классич. оконч. 1 скл., влияние 2-го

Ед. ч.

И.	чѣло		
Р.	чѣлєєѣ	чѣла	
Д.	чѣлєєѣ	чѣлѣ	
В.	чѣло		
Т.	чѣлєєѣмз		чѣломз
П.	чѣлєєѣ	чѣлѣ	
Зв.	чѣло		

Мн. ч.

И.	чѣлєєѣ	чѣла			
Р.	чѣлєєѣз	чѣлаз			
Д.	чѣлєєѣмз	чѣлєєѣмз	чѣломз	/	чѣломѣмз
В.	чѣлєєѣ	чѣла			
Т.	чѣлєєѣмъ	чѣлєєѣмн	чѣлѣмъ		чѣлѣмн
П.	чѣлєєѣхъ		чѣлѣхъ		чѣлѣхн
Зв.	чѣлєєѣ	чѣлєєѣхъ	чѣла		

Ниже мы покажем сам ход исследования.

Существительное **чѣло**

Формы IV склонения с классическими окончаниями

Именительный, винительный, звательный падежи: **чѣло**; всего 3690 употреблений в Октоихе, Служебнике, Триоди, Минее, Евангелии, Апостоле, Часослове, Требнике.

Пример (из предисловия в Апостоле):

[Ѧ] Сѣла, ѣже єз пѣломз чѣло проповѣдавз, єз корѣнѣмъ бѣуть єписѣпоз.

Родительный падеж: **чѣлєєѣ**; всего 157 употреблений в Апостоле, Часослове, Следованной Псалтири, Октоихе, Требнике, Триоди, Типиконе, Минее.

Пример (из предисловия в Апостоле):

[Ѧ] Іѡаннѣ бѣговѣстникѣ н бѣгѣловѣ, брѣтѣз іѣкѡвль, возлєгѣ на пѣрєєхъ хрѣтовѣхъ, во ѣнѣ проповѣда євѣлїє хрѣтѣво, ѡ трѣїѣна же царѣ рѣмѣка єз златѣчѣнїє поєланѣ

бы́тъ въ па́томскій Ѳстро́вѣ, словесе́ ра́ди гд́на: и́ тѣ написа́ ѿѵ́лїе, и́ вѣдѣ́ ѿ гл҃го ст҃раннопрїи́мца. по́ сконча́ни же тра́йна возврати́са ѿ Ѳстро́ва во ѿфе́ез, и́ тѣ жи́ва себе́ погрѣ́е, сы́и лѣтъ҃ ст҃ла и́ двѣ́десѣти, бѣ́жею во́лею.

Дательный, предложный падежи: словесѣи; всего 123 употребления в Апостоле, Евангелии, Октоихе, Минее, Следованной Псалтири, Требнике, Триоди, Типиконе.

Пример (из Евангелия):

ѿка́ и́и҃з же воззрѣ́въ на́нь, возлюбѣ́ ѿго́, и́ рече́ ѿмѣ́: ѿдѣ́наго ѿ́ни не доконча́ли: и́ди, ѿ́лика и́машн прода́ждь, и́ да́ждь ни́щымъ, и́ и́мѣ́ти и́машн сокро́вище на не́беси: и́ при́ди, и́ ходи́ въ слѣ́дъ мене́, взѣ́мъ кр҃тъ. ꙗ́ко ѿ́нъ же др҃ахъ бы́въ ѿ словесѣ́и, ѿ́нде скорѣ́а: бѣ́ бо и́мѣ́а ст҃ажли́а мно́га. ꙗ́ко и́ воззрѣ́въ и́и҃з, глаго́ла о́чиеникъѣ́мъ сво́имъ:

Творительный падеж: словесѣ́мъ; всего четыре употребления в Минее.

Пример:

Словесѣ́мъ тво́имъ, гд́и, о́утверди́шася нѣ́са, и́ повѣ́даютъ сла́вѣ твоѣ́: тѣ́мже словесѣ́мъ о́утверди́ о́утѣ́ла на́ша, да и́ тѣ́а возвѣ́стятъ сла́вѣ твоѣ́, ꙗ́же на́мъ др҃ова́ли ѿ́ни, ѿ́че, и́ снѣ́, и́ все́тѣ́и дш҃е.

Формы I склонения с классическими окончаниями

Родительный падеж: сло́ва; всего 1985 употреблений в Апостоле, Часослове, Евангелии, Каноннике, Минее, Октоихе, Следованной Псалтири, Типиконе, Требнике, Триоди.

Пример (из предисловия в Апостоле):

Се́и ст҃гѣ́и дворо́дѣ́и ѿ́ семиде́сѣтихъ а́пѣ́хъ и́ о́чи́цѣ́хъ хр҃то́выхъ глаго́летъ: ѿ́ ни́хже мно́жайши́и ѿ́пѣ́ни въ разлѣ́чныхъ ѿ́зыцѣ́хъ бы́ша: и́ни же въ сла́вѣхъ сло́ва, и́хже бѣ́же́твенный па́велъ въ по́лани́хъ цѣ́ла помни́летъ: по́ воскресѣ́ни бо и́з ме́ртвыхъ гд́а бѣ́а и́ сѣ́а на́шего и́и҃а хр҃та́, по́ мно́зѣ́хъ лѣ́тѣ́хъ вѣ́хъ и́хъ ѿ́брѣ́тъ и́ написа́.

Дательный падеж: сло́вѣ; всего 232 употребления в Апостоле, Часослове, Евангелии, Минее, Октоихе, Требнике, Служебнике, Триоди, Типиконе.

Пример (из Апостола):

[ѿка́] ꙗ́ до́вольно же о́убо вре́ма пре́быша дерза́юще ѿ́ гд́ѣ́, свѣ́дѣ́тельствующемъ сло́вѣ́ благода́ти своѣ́а, и́ да́ющемъ знáмѣ́нїа и́ чдо́еа бы́ти ро́къа и́хъ.

Творительный падеж: сло́вомъ; всего 781 употреблений в Апостоле, Часослове, Евангелии, Каноннике, Минее, Следованная Псалтирь, Октоихе, Требнике, Типиконе, Триоди, Служебнике.

Пример (из предисловия в Апостоле):

Ст҃гѣ́и же пе́тръ, прочѣ́ахъ при́вѣ́ни своѣ́ ро́цѣ́, помолѣ́а, и́ рече́: Гд́и, прогла́ви и́ма твоѣ́ ст҃го́е, и́ вѣ́бѣ́кла мечтáнїа да́ расчлѣ́ютсѣ́. И́ къ сѣ́мнѣ́ воззрѣ́въ, вѣ́ли́мъ

## Православный собеседник

глаголомъ рече: Предъ лицемъ всѣхъ на землѣи зрѣщихъ, ты пѣдъ разсѣднса. И љбѣе словома тогѡ, вѣсѡве ѣкѡ ѡ ѡгнѣ ѡбѣгѡша, и љповымъ глаголомъ на землю ѣгѡ пѣсѣтнша, и пѣдъ вѣеь сокрѣшнса (л. ѡ ѡб.).

Звательный падеж: словѣ; всего 1156 употреблений в Триоди, Требнике, Типиконе, Следованной Псалтири, Октоихе, Минее, Каноннике, Часослове, Апостоле.

Пример (из указаний об антифонах в Апостоле):

Бдннорѡдннй снѣ и словѣ бжнн:

Предложный падеж: словѣ; всего 69 употреблений в Апостоле, Евангелии, Минее, Октоихе, Следованной Псалтири, Типиконе, Требнике, Триоди (в Минее сборной – еще одно упоминание).

Пример (из Апостола):

(Зѡ нѡ) [ѣ] б Минѡгѡ бо согрѣшѡемъ бнн. љце кѣѡ вк словѣ не согрѣшѡетъ, сѣн совершѣннз мѡжз, снленз ѡбъздѡтн и вѣе тѣло.

Множественное число

Классические формы IV склонения

Именительный, винительный падежи: словеса, всего 399 употреблений в Триоди, Октоихе, Минее, Следованной Псалтири, Евангелии, Апостоле, Часослове.

Пример (из Апостола):

Кѡ ѣкоже слышѡша словеса сѡ, ѡрхѣрѣн же, и воебѡда церкѡвннн, и первоцѣнннцы, неѡдѡмѣвѡхѡсѡ ѡ ннхъ, кѣѡ ѡѣв бѡдѡтъ сѣе.

Родительный падеж: словесъ; всего 501 употребление в Апостоле, Часослове, Минее, Октоихе, Служебнике, Типиконе, Триоди, Следованной Псалтири, Требнике, Евангелии.

Пример (из Апостола):

ѡ Но вк цркѡвн хѡцѡ пѡтъ словесъ ѡѡмомъ момъ глагѡлатн, да и ннны пѡльзѡю, нежели тмѡ словесъ ѡзыкомъ.

Дательный падеж: словесѣмъ; всего 52 употребления в Евангелии, Часослове, Минее, Апостоле, Триоди, Октоихе, Следованной Псалтири.

Пример (из Евангелия):

ѡ И ѡбѣцѡвз ѡгнз рече сѡмѡ: ѡзз сѣмь гвѣрнѡлз предѡтѡѡн предъ бѡгомъ, и пѡманъ сѣмь глагѡлатн кз тебѣ, и бѡговѣсѣтннн тебѣ сѡ. Кѡ И сѣ бѡдѡши молчѡ, и не могнн прогѡгѡлатн, до негѡже днѣ бѡдѡтъ сѡ: занѣ не вѣрѡвалз сѣн словесѣмъ момъ, ѡже бѡдѡтѡ вѡ вѣремѡ своѡ.

Творительный падеж: словесы; всего 211 употреблений в Апостоле, Часослове, Евангелии, Триоди, Служебнике, Минее, Следованной Псалтири.

Пример (из Миней):

Вѣнѣцъ надежды, славне, ѡмже нынѣ вѣнѡемѡ, словесы твоимн проповѣдѡлз

ἔσιν, мѡдрє мѡрко, зиждѣтелѧ тѡлѣн, ѣже вѧ нѡшѡ слѡвѡ ѡсплетѣнѧ ḡтєтєтѡмѧ плѡтн.

Предложный падеж: словесѣхъ; употребления встречаются в Апостоле, Часослове, Евангелии, Минее, Следованной Псалтири, Каноннике, Триоди, Требнике, Типиконе.

Пример (из Типикона):

Ты іерей во вѣкѧ: стѣхъ: Рече гдѣ гдѣви моемѡ: великое дыханіе: ѡуіе лѡкн, зачало дѣ: двѡлѡхѡсѧ народн ѡ словесѣхъ блгодѣтн:

Формы с окончаниями II склонения

Дательный падеж: словесѡмъ – нет употреблений.

Творительный падеж: словесѡми, – нет употреблений.

Предложный падеж: словесѣхъ – нет употреблений.

Формы I склонения с классическими окончаниями

Именительный падеж: словѧ; одно употребление в Триоди Постной.

Пример:

Тропарь: Глѡбнѡю мѡдрѡстн: двѡжды. Слѡва, ѡ нынѣ, вѣторѡднченѧ: Тебѣ ѡ стѣхѡ, ѡ прнѣтѡннцє: ѡ ѡбычнѡє стѣхѡслѡбіє. Чтѡчѡ же ѡ словѧ ѡ мѣртѡвѡхъ: кѧ корнѡдѡнѡмѧ вѧ ѡ-мѧ послѡнн.

Родительный падеж: словѧ; всего три употребления в Минее и Служебнике.

Пример (из Минеи):

Стрѡнно слѡшѡтн мнѡше ѡнѡнѡ слѡвннѡ, ѡ восхнѣтѣльнѡм глѡбнѡтѡлѡ стѡдѡ твоєѡ ѡ снѡм, вѡко, плѣє слѡвѧ прѣмѣнѣннє кѧ пѡстырѡкомѡ чнѡ. чѣмѧ ѡгрѡлѡ вопнѡше: ѡтрѡцы, блгѡсловнѣте, свѡщѣнннцы, вѡспѡнѣте, лѡдѣє, прѣвозноснѣте во всѡ вѣкн.

Дательный падеж: словѡмѧ; нет употреблений; словѡмѧ – нет употреблений.

Творительный падеж: словѧ; нет употреблений.

Предложный падеж: словѣхъ; нет употреблений.

Формы с окончаниями II склонения

Дательный падеж: словѡмѧ; нет употреблений.

Творительный падеж: словѡми; всего два употребления в Требнике и Минее сборной.

Пример (из Требника):

ѡ ѡкрѡплѡютѡ стѡю водѡю трнѡжды, сѧ ѡбычнѡмн словѡмн ѡкрѡплѣннѡ ѡ ѡщѣннѡ, ѡ ѡпѡстѧ.

Предложный падеж: *ѡбѡ́къ*; нет употреблений.

Можно сказать, что лексема *ѡбѡ́къ* в единственном числе изменяется скорее как слово, относящееся ко I склонению, нежели к IV. В частности: в родительном падеже форма I склонения употребляется более чем в двенадцать раз чаще, чем форма IV склонения. В дательном падеже форма I склонения употребляется в полтора раза чаще. В творительном падеже – форма I склонения употребляется в 195 раз чаще (781 по сравнению с 4). Мало того, когда данная лексема склоняется по типу I склонения, у нее появляется еще отдельный предложный падеж (в IV склонении эта форма совпадает с дательным падежом, а потому считается вместе с ней при составлении статистики словоупотребления) и весьма употребительный звательный падеж. Такую ситуацию с формами существительного *ѡбѡ́къ* можно объяснить тем, что это слово без суффикса *-ѣ-* называет Сына Божия, Который постоянно упоминается во всех богослужебных текстах.

Во множественном числе появляется картина, совершенно противоположная ситуации в единственном числе – формы IV склонения имеют довольно весомый процент употребления в богослужебных книгах, тогда как без суффикса *-ѣ-* встречаются всего четыре словоформы – одна именительного и три родительного падежа. Формы IV с окончаниями II склонения отсутствуют совсем. Имеется два употребления формы первого склонения (без суффикса *-ѣ-*) с окончаниями II склонения – обе в творительном падеже.

Это легко объясняется тем, что во множественном числе лексема *ѡбѡ́къ* теряет значение Второй Ипостаси Пресвятой Троицы, а вместе с тем и многочисленные употребления в богослужебных текстах.

Существительное *нѣко*

Слово *нѣко* наиболее часто встречается в богослужебных текстах в форме IV склонения с классическими окончаниями и с титлом. В среднем почти все падежи данного слова в формах IV склонения без титла встречаются примерно в четыре раза реже, чем с титлом. К примеру, в родительном падеже без титла встречается 112 слов, а с титлом – 571 слово. В дательном падеже слова без титла уступают по употребляемости в десять раз, в творительном – всего в два раза.

Что касается слов, склоняемых по типу I склонения, то у данной лексемы они представлены совершенно незначительно – всего не более двух десятков словоформ во всех исследуемых богослужебных текстах. Здесь можно отметить интересную тенденцию: подобно словам, склоняющимся по IV склонению, формы слова *нѣко* без суффикса *-ѣ-* без титла уступают словам с титлом. К примеру, в дательном падеже формы без титла упоминаются в текстах шесть раз, а формы с титлом – восемь. А вот в творительном падеже вообще слов без титла – одно, а с титлом – семь.

Во множественном числе можно наблюдать картину, подобную единственному числу. Слова с титлом встречаются в 4-6 раз чаще, чем без титла. Что до творительного падежа, то в нем стоит только одно слово без и титла и десять с

титлом. Можно сказать, что творительный падеж у данного слова вообще крайне редко встречается.

Что до форм слова **нѣбо**, склоняющихся по I склонению, то таковые полностью отсутствуют, как с титлом, так и без него. Кроме того, отсутствуют и слова с окончаниями II склонения, с основами IV и I склонений.

Во множественном числе можно наблюдать подобную же картину. Слова с титлом встречаются в четыре-шесть раз чаще, чем без титла. Что до творительного падежа, то в нем стоит только одно слово без и титла и десять с титлом. Можно сказать, что творительный падеж у данного слова вообще крайне редко встречается.

#### Существительное **чѣло**

У этого слова в единственном числе чаще встречается основа I склонения. Однако преобладает количество форм с основой IV склонения над формами с основой I склонения ненамного – не более чем в полтора раза. Выделяется здесь лишь творительный падеж, в котором формы I склонения имеют 276 употреблений, а IV – всего 9.

Слово **чѣло**, как правило, встречается в текстах в форме IV склонения, подобных форм – подавляющее большинство среди примеров. Кроме того, имеются два случая употребления форм с основой IV и окончаниями II склонения: одна форма дательного и одна творительного падежей. У слов с основой II склонения имеются два варианта дательного падежа, один из которых включает восемь примеров, а второй только один. Основы I склонения с окончаниями II не существует у данного слова в природе.

#### Существительное **ѡко**

В единственном числе это слово склоняется практически только по типу I склонения. Формы I склонения преобладают во всех падежах, кроме предложного. Впечатляет творительный падеж: если у формы IV склонения он полностью отсутствует, то без суффикса **-и-** встречается 104 упоминания в данном падеже. Таким образом, можно сказать, что слово **ѡко** в единственном числе можно отнести скорее к первому склонению.

В двойственном числе у слова **ѡко** есть только форма IV склонения, а форма I склонения отсутствует.

У слова **ѡко** во множественном числе формы I склонения отсутствуют, форма с основой IV склонения с окончаниями I склонения только однажды употреблена в дательном падеже.

#### Существительное **ѡчѣло**

Здесь мы сталкиваемся с полным аналогом словоформы **ѡчѣло**: рассматриваемое слово также можно скорее отнести к I склонению, чем к IV. Однако у данной лексемы своя особенность – полное отсутствие форм творительного и предложного

падежей.

Во множественном числе данного слова формы II склонения полностью отсутствуют. Множественное число можно целиком отнести к IV склонению.

#### *Существительное кѡло*

Можно сказать, что данное слово в единственном числе склоняется только с суффиксом *-ѣ-*, творительный падеж отсутствует вообще. Во множественном числе формы I склонения также не употребляются.

На основе проделанной работы можно сделать следующие выводы: существительные *ѡлово*, *ѡѣхо*, *ѡко*, *ѣѡло* в единственном числе склоняются скорее как существительные I склонения. Для лексемы слово подобный результат исследования можно назвать скорее подтверждением правила, чем его опровержением, ведь учебник Кравецкого и Плетневой дает четкую характеристику того, что в значении 'Сын Божий' данное существительное употребляется без суффикса *-ѣ-*.

Если рассмотреть другие слова, то здесь картина интереснее: *ѡѣхо* и *ѡко* в единственном числе склоняются, фактически, как существительные I склонения. Данный факт можно пытаться объяснить крайней редкостью употребления данных слов в единственном числе. Возможно, просто употреблений так мало, что число исключений превышает число слов, склоняющихся по правилам.

Но вот относительно существительного *ѣѡло* объяснить такое количество форм I склонения нельзя, можно лишь констатировать факт их существования.

Противоположностью вышеупомянутым словам можно считать лексему *кѡло*, которая в единственном числе не имеет ни одной падежной формы без суффикса *-ѣ-*.

Остальные слова в единственном числе в большинстве случаев склоняются, как существительные IV склонения, однако имеют и незначительный процент форм I склонения.

В двойственном числе все гораздо стабильнее: существительные *ѡхо* и *ѡко* не склоняются по I склонению.

Если говорить о множественном числе, то здесь преобладает основа IV склонения. Основа I склонения употребляется редко. Встречаются также примеры окончаний II склонения при основах I и IV склонения, однако их процент совершенно незначителен и не оказывает никакого влияния на общую картину.

Отдельного внимания заслуживает творительный падеж. Он преобладает почти у всех исследуемых слов в единственном числе в форме I склонения, причем нередко – в несколько десятков раз. А вот у существительного *кѡло* творительный падеж вообще отсутствует. Объяснить подобное свойство этого падежа для нас пока невозможно.

Итак, нами был исследован электронный корпус церковнославянских богослужебных текстов, размещенный на сайте <http://orthlib.ru>.



Целью работы была верификация классических правил склонения существительных IV склонения с суффиксом *-ѣ-*. Нельзя говорить о том, что данное исследование произвело какой-то переворот в системе знаний по церковнославянскому языку. Было установлено отклонение от правил в склонении только трех слов и только в единственном числе. Однако это вносит хотя бы некоторую ясность в представления о так называемом IV склонении. Если были найдены явные исключения в одной из подгрупп склонения, то можно искать их и в других подгруппах.

Кроме того, нами было установлено, что в творительном падеже единственного числа гораздо чаще встречаются формы I склонения. Чем это обусловлено, остается неясным.

Как уже говорилось во вступлении, проблема грамматики церковнославянского языка сейчас как никогда актуальна. При постоянном переиздании старых богослужебных книг и появлении новых редакций важно, чтобы редакторы и издатели имели при себе свод четких грамматических правил. Однако при отсутствии таковых вся надежда возлагается на исследование самого языка с целью нахождения закономерностей и установления правил, соответствующих языковой действительности.

Мы намерены и далее заниматься исследованием IV склонения церковнославянского языка с целью нахождения и описания словоформ, не предусмотренных правилами.

## ИЗУЧЕНИЕ ДРЕВНЕРУССКОЙ АГИОГРАФИИ В ОТЕЧЕСТВЕННОМ ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИИ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.: КРАТКИЙ ОБЗОР

Е.Ю. Липилина

Обобщение опыта развития русского литературоведения началось в середине XIX в. В отечественном литературоведении предпринимались также попытки систематизировать исследования по древнерусской литературе, подвести некоторые итоги изучения определенных памятников, достижений конкретных школ, ученых, публиковались научные отзывы на выходящие работы (например, рецензии Ф.И. Буслаева на труд С.П. Шевырева, А.С. Архангельского на А.Н. Пыпина и др.). Многие лекционные курсы содержали ценные библиографические указатели к произведениям. А.С. Архангельский дал систематизированный обзор изучения русской литературы, в том числе и ее древнего периода, в отечественной науке XIX – начала XX в.

В советское время стала традицией публикация обзоров изучения древнерусской литературы за определенный период времени (в основном, на страницах «Известий АН СССР», ТОДРЛ), ставящих цель выявить основные направления проделанной работы и наметить перспективы, статей, посвященных подведению итогов деятельности крупных ученых, таких как Н.К. Гудзий, Д.С. Лихачев, В.В. Кусков и др., кратких отчетов о заседаниях медиевистов, о проведенных конференциях. Были созданы библиографические указатели работ по данной теме.

Но до сих пор нет обобщающей работы, в которой были бы подведены итоги, намечены наиболее продуктивные методы исследования агиографии Древней Руси. «Подведение итогов науки всегда очень трудно и всегда необходимо, – писал Д.С. Лихачев. – Итоги позволяют наметить пути дальнейшего развития науки, очередные ее задачи. Без ясного представления о том, что сделано и что предстоит еще сделать, невозможно определить актуальность той или иной частной темы исследования»<sup>1</sup>. Прослеживая историю изучения древнерусской агиографии, мы можем выявить динамику развития литературного процесса, эволюцию научной мысли.

Цель нашей статьи – наметить основные тенденции в изучении древнерусской агиографии в русском литературоведении XIX – начала XX вв. Предметом исследования стали литературоведческие труды, а также работы на стыке литературоведения и других смежных дисциплин, в которых проводится анализ древнерусской агиографии XI – XVII вв.

В XVIII в., в эпоху Петра I, начинается собирание древнерусских памятников как материалов по истории русского государства, с последующей их публикацией. Эпоха классицизма характеризуется серьезным рассмотрением древнерусской словесности, однако лишь в качестве исторического материала. Ее художественное, жанровое своеобразие не учитывалось, не проводилось четкой границы между

фольклором и литературой, само художественное творчество XVIII в. не воспринималось как продолжение традиций древнего периода.

Собственно научное изучение литературы Древней Руси развивается в первой четверти XIX в. и связано с изданием «Слова о полку Игореве» (1800 г.). Важное место в то время занимал вопрос о периодизации древнерусской литературы, ее систематизации.

Большое значение для исследования и публикации историко-литературного материала имела деятельность мецената графа Н.П. Румянцева. Открытием и научным изданием произведений занимались А.Х. Востоков, А.В. Горский и К.И. Невоструев, В.М. Ундольский и др. Так, в собрании Ундольского насчитывается более 80 житий, некоторые представлены в нескольких списках.

Среди памятников агиографии наиболее часто издавались «Сказание о святых Борисе и Глебе» (И.И. Срезневский, О.М. Бодянский, Д.И. Абрамович и др.), «Житие Александра Невского», «Житие Сергия Радонежского» и др. В 1861 г. в «Летописях русской литературы и древности» было первый раз напечатано «Житие протопопа Аввакума» (под ред. Н.С. Тихонравова).

Многие жития были впервые опубликованы на страницах издаваемого в Казани «Православного собеседника» (ч.1, ч. 2, ч. 3, 1858) в разделе «Памятники древнерусской духовной письменности» (Авраамия Смоленского, Антония Римлянина, Бориса и Глеба, Исаии и Леонтия Ростовских и др.). В отечественной науке высоко ценился вклад казанских филологов в организацию изучения средневековой литературы и большая издательская деятельность, благодаря которой найденные памятники становились достоянием широкой научной общественности. Так, Ф.И. Буслаев в «Исторических очерках русской народной словесности»<sup>2</sup> выражает благодарность редакции «Православного собеседника» и предлагает культурно-исторический и литературный анализ опубликованных журналом житий, обращая внимание на отражение в них областных черт литературы, связь с народными преданиями и европейской мифологией.

Особой популярностью пользовались широко издававшиеся переложения древнерусских житий на современном русском языке. Пересказы отдельных агиографических произведений включают в себя труды по истории русской Церкви арх. Филарета (Гумилевского), митр. Макария, М.В. Толстого, Е.Е. Голубинского, а также книги П. Шестакова «Св. Стефан, первосвятитель Пермский», Е.Е. Голубинского «Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра» и др.

Однако многие рукописи и источники еще не были изданы, отсутствовали систематические указатели для анонимных произведений литературы. В этой связи стоит упомянуть труды владык Евг. (Болховитинова) «Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви» и Филарета (Гумилевского) «Обзор русской духовной литературы» (книга 1: 862 – 1720-е гг.), представляющие собой библиографические словари писателей Древней Руси, а также работу Н. Барсукова «Источники русской агиографии», которая является словарем-справочником по русским святым.

Помимо плодотворной публикации памятников древнерусской агиографии,

учеными XIX в. проводилась обширная работа в области текстологии, изучались различные редакции житий. Так, Д.И. Абрамович в своем «Исследовании о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике»<sup>3</sup> разбирает списки Патерика, а также прослеживает историю его издания и литературные источники.

В. Мансикка в труде «Житие Александра Невского. Разбор редакций и тексты»<sup>4</sup> не только дает текстологический разбор редакций, но и делает краткий обзор памятников XIII в., а также анализирует само «Житие», заостряя внимание на гибридности жанра (синтез черт воинской повести и произведения агиографии), параллелях из церковной, светской и переводной литератур и влиянии памятника на последующую древнерусскую литературу.

В работе Н. Серебрянского «Древнерусские княжеские жития (обзор редакций и тексты)»<sup>5</sup> первая часть представляет собой историко-литературное исследование княжеских житий, а вторая – издание самих текстов. Автор сам указал на недостатки своего труда – исключение из обзора некоторых житий (например, «Повести о Петре и Февронии Муромских») и ряда вопросов, необходимых для полноты и правильности литературной характеристики определенного памятника.

Важным достижением литературоведения XIX в. явилось создание курсов по древней русской литературе. М.А. Максимович в «Истории древней русской словесности»<sup>6</sup> впервые сделал предметом специального исследования древнерусскую литературу. Однако он не произвел подробного разбора житий, дав лишь перечень всех известных древнерусских писателей и памятников до XIII в.

С.П. Шевырев, продолжив традиции Максимовича, своей «Историей русской словесности, преимущественно древней»<sup>7</sup>, создал первый историко-литературный курс древней русской словесности. Он рассматривал жития не как определенный литературный жанр, а как материал, дающий представление о церковных деятелях Древней Руси. Ученого не интересует своеобразие памятника в целом, а лишь его религиозное христианское содержание. С этой точки автор оценивал, например, «Повесть о Петре и Февронии». По словам Ф.И. Буслаева, Шевырев воспользовался этим произведением «с какой-то исключительно религиозной целью, только для характеристики *святых по жизни* и этим оказал такую же плохую услугу истории русской церкви, как и истории народной поэзии»<sup>8</sup>.

В работе А.Д. Галахова «История русской словесности, древней и новой»<sup>9</sup> допетровский период русской литературы в целом не исследован. Ученый рассматривает духовную литературу (в том числе и жития) с точки зрения истории Церкви (как и С.П. Шевырев, на труд которого Галахов опирался). Общим недостатком трудов Шевырева и Галахова является и то, что они приурочивают литературный памятник к тому столетию, в списке которого он им известен.

Однако в основном создавались общие курсы по истории русской литературы, в которых, в частности, рассматривались и агиографические произведения Древней Руси. Иногда в них пересказ содержания житий преобладал над анализом их поэтики (работы А. Кирпичникова, Е.В. Петухова и др.).

Некоторых исследователей (В. Водовозова, И.Я. Шляпкина и др.) жития интересовали преимущественно с точки зрения отражения в них политических, общественно-исторических реалий своего времени. Так, В.А. Келтуяла<sup>10</sup>

рассматривал жития с социологической точки зрения и дал формализованный анализ их поэтики.

Принципы характеристики житий зачастую были обусловлены принадлежностью ученых к определенным литературоведческим школам, сформировавшимся во второй половине XIX в.

Ф.И. Буслаев, разделявший взгляды мифологической школы, искал в житиях мотивы и образы народного происхождения, а также сопоставлял их с мировыми памятниками. Подробнее на этом мы остановимся ниже. В статье «Русская поэзия XVII века» он определил ценность житий тем, что они являются своеобразным дополнением летописей, сообщая подробности из частной жизни лиц: «В этом отношении особенно важен для истории внутреннего быта длинный ряд чудес, обыкновенно присоединяемый к житиям в их позднейших редакциях»<sup>11</sup>. В работе «Идеальные женские характеры Древней Руси»<sup>12</sup> Буслаев отмечает наличие «областнических» тенденций в древнерусской литературе и анализирует феномен женской святости.

Представители культурно-исторической школы рассматривали агиографическую литературу с других позиций. Так, А.Н. Пыпин<sup>13</sup> при анализе житий характеризует эпоху, общественные отношения, а не художественную специфику.

При исследовании древнерусской агиографии казанские ученые (И.Я. Порфирьев<sup>14</sup>, А.С. Архангельский<sup>15</sup> и др.) использовали текстологический метод (рассматривались отдельные произведения по различным спискам), а также изучали ее в функциональном и сравнительно-историческом аспектах. Рассматривалось как развитие собственно древнерусской литературы (различные жанры, сопоставление с устным народным творчеством и литературой более позднего периода), так и соотношение ее с другими литературами.

В лекциях В.Н. Перетца<sup>16</sup> по древнерусской литературе высказана мысль о том, что жития святых важны как в литературном, так и в историческом отношении. Ученый соединяет изложение их содержания с аналитическими замечаниями.

В лекционном курсе М.Н. Сперанского<sup>17</sup> сведения из истории и этнографии преобладают над анализом поэтики. Агиографические произведения рассматриваются без учета их литературных особенностей.

В.М. Истрин<sup>18</sup> в «Очерке истории древнерусской литературы домосковского периода (XI – XIII вв.)» разбирает жития, главным образом, в плане текстологии, содержания и языковых особенностей. При этом он обращает внимание на произведения, которые по разным причинам не нашли достойного освещения в предшествующих трудах исследователей (например, «Житие Авраамия Смоленского»). Но Истрин осуществляет, скорее, историко-литературный разбор текста; собственно литературоведческий анализ часто дается на уровне только отдельных аспектов (например, стиля памятников, их редакций).

Наибольшее внимание в рассматриваемый нами период было уделено проблемам оригинальности древнерусской литературы, и агиографии в частности, и вопросу о достоверности фактов, сообщаемых в житиях подвижников. В связи с этим ученые XIX в. активно занимались разработкой проблемы подражания в житиях, определением характера этого явления. Они выявили, что подражание

византийским образцам шло как на уровне стиля, так и содержания произведения. Примечательно, что при рассмотрении этой проблемы большинство ученых избирало предметом своего анализа «Киево-Печерский патерик».

Сходство отдельных эпизодов в византийских и русских житиях объяснялось учеными наличием общих сторон в жизни разных святых, подражанием одного святого подвигу другого или литературным заимствованием из греческой агиографии на русскую почву.

Крайнюю позицию по этому вопросу заняли Д.И. Абрамович<sup>19</sup> и В.А. Келтуяла<sup>20</sup>, практически отказавшие в самобытности русским житиям, считая, что они – лишь повторение в новых условиях старых византийских памятников. Так, рассмотрев «Киево-Печерский патерик», Келтуяла приходит к выводу: «Мотивы сказаний Симона и Поликарпа не представляют чего-либо самобытно-русского: они – не что иное, как повторения, с некоторыми лишь изменениями, тех мотивов, которые выработались в византийской литературе»<sup>21</sup>.

Наиболее обоснованной представляется точка зрения В. Яковлева<sup>22</sup>, который признавал оба эти положения: сходство отдельных эпизодов житий, «кроме прямого заимствования одного агиобиографа от другого, происходит частью еще от подражаний в жизни святого какому-либо известному предшественнику»<sup>23</sup>. Кроме того, «одинаковая обстановка жизни, в которой находятся монахи, извечный путь подвижничества дает возможность частому повторению одних и тех же фактов в жизни подвижников»<sup>24</sup>. В своей работе Яковлев выявляет сходство Киево-Печерского патерика с греческими житиями и его отношение к народным легендам.

Другой проблемой, долгое время занимавшей не только исследователей литературы, но и историков, стала проблема жития как исторического источника. По этому поводу в русской научной литературе было высказано несколько точек зрения: одни ученые находят в житиях богатое историко-бытовое и народно-поэтическое содержание, другие отрицают это положение, третьи занимают срединную позицию.

К первой группе исследователей относится П.М. Строев, считающий, что жития святых представляют собой материал для истории Руси. Об этом же говорил и М.П. Погодин, добавляя, что агиографическая литература содержит в себе важные сведения о частной жизни народа. Ф.И. Буслаев дальше развивает эти мысли: в своих «Исторических очерках» он неоднократно обращается к житиям, извлекая из них разнообразные сведения для характеристики быта, нравов, а так же состояния литературы и искусства Древней Руси.

И. Некрасов в работе «Зарождение национальной литературы в Северной Руси»<sup>25</sup> признавал, что исторические факты, сообщаемые житиями, не всегда достоверны. Тем не менее, он считал допустимым рассматривать их в качестве исторического источника, поставив себе задачу выделить «народные редакции» житий, как наиболее достоверные в фактическом отношении. Первым редакциям житий подвижников Северной Руси XV – XVII вв., написанным «народным» языком, и посвятил свой труд исследователь.

Наиболее важным и не потерявшим своего значения до наших дней является труд В.О. Ключевского «Древнерусские жития как исторический источник»<sup>26</sup>.

Ученый рассмотрел литературную историю практически всего состава русской оригинальной агиографии. Его выводы о редакциях памятников, о времени их создания, о характере их взаимоотношений являются тем отправным материалом, из которого исходят все исследователи житий до настоящего времени.

В своей работе Ключевский, впервые в отечественной историографии исследовав жития северо-восточной Руси XII – XVII вв., дал картину развития русской агиографии, методы ее научной критики. Но ученый подошел к разбору житий с точки зрения историка, обращая внимание, прежде всего, на содержащиеся в них исторические факты (материалы по участию монастырей в колонизации Русского Севера) и не рассматривая их как памятники духовной литературы. Тем не менее, в результате проведенного исследования он установил особенности стиля северно-русских житий, дал представление о поэтике агиографического жанра.

Работа Ключевского подтолкнула к собиранию агиографического материала и его дальнейшему изучению. Однако не все исследователи согласились с категоричностью выводов ученого о несостоятельности житий как исторических источников.

В. Яковлев в работе «Древне-киевские религиозные сказания»<sup>27</sup> высказал мысль о том, что, во-первых, житие является прежде всего литературным произведением и историк не вправе требовать от него точных фактических данных; во-вторых, выводы Ключевского не могут быть отнесены ко всей русской агиографии, в частности, к южно-русской литературе XI – XIII вв., поэтому он рассмотрел отражение монашеской жизни в «Киево-Печерском патерике».

И. Яхонтов (труд «Жития святых северно-русских подвижников Поморского края как исторический источник»)<sup>28</sup> также считал, что жития можно использовать как исторический источник, поэтому он избрал предметом своего исследования жизнеописание подвижников северно-русского поморского края. Важность значения этих памятников, по мнению ученого, усугубляется тем, что, во-первых, они являются едва ли не единственными источниками для истории той местности, а во-вторых, Ключевский в своем труде дал лишь их беглый обзор.

В сущности, Яхонтов признавал значение исторического источника только за теми разделами житий, где описываются чудеса: только они, по его мнению, «представляют богатый и весьма важный материал для изучения бытовой стороны народной жизни и жизни того края; в этом и состоит главным образом значение упомянутых памятников в историческом отношении»<sup>29</sup>.

Н. Коноплев в работе «Святые Вологодского края»<sup>30</sup> поставил цель «изложить биографические сказания о святых по сохранившимся биографическим памятникам, критически очищая их от посторонних наслоений и выделяя из всей массы агиографического материала историографический элемент»<sup>31</sup>, а также проверяя этот материал показаниями других, более надежных источников. В итоге он пришел к выводу, что в житиях древнерусских вологодских святых содержится наиболее ценный и обильный материал по истории монашества и северно-русской колонизации, но к нему нужно подходить критически.

Эту линию развивал Д.И. Абрамович, воссоздавая на основе «Киево-Печерского патерика» бытовую обстановку Руси XI в.: «Как увидим далее, *Печерский патерик*

дает очень много ценного материала – не только для истории нашего монашества, но и для истории тогдашней церковной жизни вообще. Мало того, в разных местах найдем немало и таких черт, которые характеризуют свою эпоху и в бытовом, и в политическом, и в общественных отношениях»<sup>32</sup>.

Перейдем теперь к рассмотрению работ, посвященных собственно житиям.

Основы изучения связей древнерусских житий с фольклором были заложены Ф.И. Буслаевым. Рассмотрев «Повесть о Петре и Февронии Муромских», «Повесть о Меркурии Смоленском» (статьи «Песни древней Эдды о Зигурде и Муромская легенда» и «Смоленская легенда о св. Меркурии и ростовская о Петре, царевиче Ордынском»<sup>33</sup>) и др., исследователь установил взаимосвязь устной и письменной традиций и провел ряд параллелей из общеевропейских источников. Так, он выявил сходство «Повести о Петре и Февронии» с сербской сказкой и песнями древней Эдды<sup>34</sup>.

В статье «Смоленская легенда о святом Меркурии и ростовская о Петре царевиче Ордынском»<sup>35</sup> Буслаев сравнивает четыре редакции памятника и приходит к выводу: «В основе смоленской легенды сохранились древнейшие предания народного эпоса о борьбе русских богатырей с великанами и существами сверхъестественными»<sup>36</sup>. Разбору этого же памятника древнерусской литературы посвящена работа П.П. Миндалева «Повесть о Меркурии Смоленском и былевой эпос»<sup>37</sup>.

Особо следует остановиться на труде А.П. Кадлубовского «Очерки по истории древнерусской литературы житий святых»<sup>38</sup>, в которой предпринят анализ памятников агиографии как собственно литературных произведений. Ученый посвятил свой труд исследованию легендарных сюжетов в житиях и отражаемого в них религиозно-нравственного мировоззрения, что явилось, в свою очередь, продолжением идей Ф.И. Буслаева, высказанных им в «Исторических очерках». Кадлубовский обратился к преподобническим и святительским житиям Московской Руси XV – XVI вв., проследив развитие в них идей иосифлян и заволжцев), а также более подробно остановился на «Волоколамском патерике». Таким образом, важным достижением Кадлубовского явилось рассмотрение художественной специфики древнерусской агиографии.

Частью исследователей предпринимались попытки дать анализ произведений новгородской и старообрядческой агиографии, что определялось «неканоничностью» данного литературного материала, его оригинальностью. В работе «Зарождение национальной литературы в Северной Руси» И. Некрасов<sup>39</sup> разобрал жизнеописания Михаила Клопского: дал характеристику всех редакций памятника, подробно рассмотрел исторические события, связанные с фактами, освещаемыми Житием, уделил большое внимание языковым особенностям первичных редакций.

В книге А.К. Бороздина «Протопоп Аввакум. Очерки из истории умственной жизни русской общества в XVII в.»<sup>40</sup> отдельная глава посвящена «Житию». Автор находит в нем черты агиографии, рассматривает характер чудес, образ самого Аввакума и особенности его писательской манеры.

Интерес ученых был направлен и на изучение своеобразия творческой манеры



отдельных агиографов. Однако часто работы носили справочно-информативный характер, представляли собой скорее биографии писателей, нежели анализ их литературного мастерства.

Изучению личности и трудов свт. Димитрия Ростовского посвящены работы А.В. Горского («Св. Димитрий, митрополит Ростовский»<sup>41</sup>) и И.Я. Шляпкина «Св. Димитрий Ростовский и его время (1651 – 1709)»<sup>42</sup>. В работе М.Д. Приселкова «Нестор-летописец»<sup>43</sup> в отдельной главе разбираются писательские приемы Нестора и его житийные произведения – «Чтение о Борисе и Глебе» и «Житие Феодосия Печерского».

Особое внимание следует обратить на исследования И. Некрасова «Пахомий Серб, писатель XV века»<sup>44</sup> и В. Яблонского «Пахомий Серб и его агиографические писания», в которых раскрывается значение литературной деятельности Пахомия Логофета и выявляются черты его писательской манеры.

В.А. Келтуяла<sup>45</sup> в своем курсе по истории русской литературы дает краткую характеристику агиографов стиля «плетения словес»: митрополита Киприана, Епифания Премудрого и Пахомия Серба (отмечается разница между епифаниевским текстом и пахомиевской редакцией «Жития Сергия Радонежского»).

Таким образом, в XIX – начале XX в. наиболее активно шел процесс открытия и публикации текстов древнерусских житий святых. Русская академическая наука много сделала для выяснения первых сведений об этих произведениях (об обстоятельствах и времени их создания, об авторах), благодаря чему смогли появиться обзоры древнерусских памятников в хронологическом порядке в различных курсах литературы Древней Руси. В начале XX в. изучение древнерусской литературы сделало большой шаг вперед (труды академиков А.А. Шахматова, В.И. Истрина, М.Н. Сперанского, А.И. Соболевского, В.Н. Перетца и др.), была доведена до высокого уровня техника филологического анализа текстов. Были поставлены вопросы о связях литературы и искусства, взаимодействии письменной словесности и устного народного творчества, а также о связях русской литературы с европейскими. В рамках культурно-исторической школы сформировался взгляд на жития, и шире – на литературу как на фактор общественного сознания.

Тем не менее, по замечанию Д.С. Лихачева, «если мы оглянемся на тот сложный путь, которым шло изучение древнерусской литературы начиная с XVIII в., в течение всего XIX в. и в начале XX в., то должны будем отметить, что это изучение развивалось преимущественно по пути эмпирического накопления фактов, регистрации явлений, исследования главным образом частных вопросов»<sup>46</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> Лихачев Д.С. Итоги и перспективы изучения древнерусской литературы в свете задач построения истории литературы // Известия АН СССР. ИЮЛЯ. 1954. Т. 13. Вып. 5. С. 414.

<sup>2</sup> Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. В 2 т. Т. 1. Русская народная поэзия. – СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1861. – С. 97 – 132.

<sup>3</sup> Абрамович Д.И. Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. – СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1902. – 213 с.

<sup>4</sup> Мансика В. Житие Александра Невского. Разбор редакций и текста. – [Б. м.], 1913. – 225 с.

<sup>5</sup> Серебрянский Н.И. Древнерусские княжеские жития (обзор редакций и тексты). – М.: Изд. Императорск. Общ-ва историч. древностей российских при Моск. ун-те, 1915. – 295 с.

<sup>6</sup> Максимович М. История древней русской словесности. Книга 1. – Киев: Университетск. тип., 1839. – 226 с.

<sup>7</sup> Шевырев С.П. История русской словесности. – СПб.: Тип. Императорск. Академии наук, 1887. – Ч. 1. 164 с.; Ч. 2. 214 с.; Ч. 3. 228 с.; Ч. 4. 128 с.

<sup>8</sup> Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. – СПб., 1861. – Т. 2. С. 167.

<sup>9</sup> Галахов А.Д. История русской словесности, древней и новой. Т. 1. Отд. 1. Древнерусская словесность. – М.: Тип. В.В. Думнова, 1894. – 517 с.

<sup>10</sup> Келтуяла В.А. Краткий курс истории русской литературы для средних учебных заведений. Ч. 1. Кн. 1. – СПб.: Б. и., 1912. 382 с.; Ч. 1. Кн. 2. Пг.: Б. и., 1915. 341 с.

<sup>11</sup> Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 2. – СПб., 1861.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Пыпин А.Н. История русской литературы. В 4-х тт. – СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1911. Т. 1. Древняя письменность. 528 с.; Т. 2. Древняя письменность. Времена Московского царства. Канун преобразований. 552 с.

<sup>14</sup> Порфирьев И.Я. Краткий курс истории древней русской словесности. – Казань: Типолитограф. Императорск. ун-та, 1897. – 314 с.

<sup>15</sup> Архангельский А.С. Из лекций по истории русской литературы. Литература Московского государства (конец XV – начало XVII вв.). – Казань: Типолитограф. Императорск. ун-та, 1913. – 526 с. и др.

<sup>16</sup> Перетц В.Н. Из лекций по истории древнерусской литературы. Ч. 1. Древнейший период (XI – XIII вв.). – Киев: Типолитограф. «Трудь», 1914. – 326 с.

<sup>17</sup> Сперанский М.Н. История древней русской литературы. Введение. Киевский период. – М.: Изд. М. и С. Сабашниковых, 1920. 382 с.; Московский период, 1921. 285 с.

<sup>18</sup> Истрин В.М. Очерк истории древнерусской литературы домосковского периода (XI – XIII вв.) – Пг.: Наука и школа, 1922. – 248 с.

<sup>19</sup> Абрамович Д.И. Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1902. 213 с.

<sup>20</sup> Келтуяла В.А. Краткий курс истории русской литературы для средних учебных заведений. Ч. 1. Кн. 1. – СПб.: Б. и., 1912. – 382 с.

<sup>21</sup> Там же. С. 297 – 298.

<sup>22</sup> Яковлев В. Древне-киевские религиозные сказания. – Варшава: Тип. Варшавск. учебн. округа, 1875. – 160 с.

<sup>23</sup> Там же. С. 12.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Некрасов И. Зарождение национальной литературы в Северной Руси. Ч. 1. – Одесса: Тип. П. Францова, 1870. – 173 с.

<sup>26</sup> Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. – М.: Солдатенков, 1871. – 465 с.

<sup>27</sup> Яковлев В. Древне-киевские религиозные сказания. – Варшава: Тип. Варшавск. учебн. округа, 1875. – 160 с.

<sup>28</sup> Яхонтов И. Жития св. севернорусских подвижников Поморского края, как исторический источник. – Казань: Тип. Императорск. ун-та, 1881. – 377 с.

<sup>29</sup> Там же. С. 333.

<sup>30</sup> Коноплев Н. Святые Вологодского края. – М.: Университетск. тип., 1895. – 130 с.

<sup>31</sup> Там же. С. 9.

<sup>32</sup> Абрамович Д.И. Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1902. – С. 190.

<sup>33</sup> Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. – СПб., 1861. Т. 2.

<sup>34</sup> Г. Караулов в своих «Очерках истории русской литературы» при анализе «Повести о Петре и Февронии Муромских» вступил в полемику с Ф.И. Буслаевым: по его мнению, это произведение нельзя соотнести ни с памятниками народной словесности, ни с песнями Эдды.

<sup>35</sup> Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. – СПб., 1861. – Т. 2.

<sup>36</sup> Там же. С. 95.

<sup>37</sup> Миндалев П.П. Повесть о Меркурии Смоленском и былевой эпос. – Казань: Типолитогр. И.Н.Харитонова, 1913. – 23 с.

<sup>38</sup> Кадлубовский А.П. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. 1 – 5. – Варшава: Тип. Варшавск. учебн. округа, 1902. – 389 с.

<sup>39</sup> Некрасов И. Зарождение национальной литературы в Северной Руси. Ч. 1. – Одесса: Тип. П. Францова, 1870. – 173 с.

<sup>40</sup> Бороздин А.К. Протопоп Аввакум. Очерки из истории умственной жизни русской общества в XVII в. – СПб.: Тип. Демакова, 1898. – 171 с.

<sup>41</sup> Горский А.В. Св. Димитрий, митрополит Ростовский. – М.: Тип. В.Готье, 1849. – 203 с.

<sup>42</sup> Шляпкин И.А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651 – 1709). – СПб.: Тип. и хромофотогр. А. Траншель, 1891. – 102 с.

<sup>43</sup> Приселков М.Д. Нестор-летописец. – Пб.: Изд-во Брокгауза и Ефрона, 1923. – 112 с.

<sup>44</sup> Некрасов И. Пахомий Серб, писатель XV века. – Одесса: Тип. Ульриха и Шульце, 1871. – 99 с.

<sup>45</sup> Келгуяла В.А. Краткий курс истории русской литературы для средних учебных заведений. Ч. 1. Кн. 1. – СПб.: Б. и., 1912. 382 с.; Ч. 1. Кн. 2. – Пг.: Б. и., 1915. 341 с.

<sup>46</sup> Лихачев Д.С. Итоги и перспективы изучения древнерусской литературы в свете задач построения истории литературы // Известия АН СССР. ИЮЛЯ. 1954. Т. 13. Вып. 5. С. 415.

## АКАФИСТЫ В ИХ СООТНЕСЕНИИ С БОГОСЛУЖЕБНЫМИ ЦИКЛАМИ

иерей Феодор Людоговский

Стремительный рост числа акафистов, наблюдающийся в последние два десятилетия, на наших глазах производит качественные изменения в системе текстов этого жанра – в акафистном гипертексте, если позволить себе употребить подобный термин. Например, если в XIX в. не существовало акафистов для двенадцатых праздников, кроме акафиста Успению Богородицы, то в настоящее время для каждого праздника есть свой акафист (а в некоторых случаях – два или три). При этом акафист Святой Троице теперь соотносится с праздником Пятидесятницы, акафист Кресту Господню – с Воздвижением, а Великий акафист может расцениваться как один из акафистов Благовещению. Таким образом, мы можем наблюдать выстраивание структуры акафистного гипертекста по образцу текстов общественного богослужения. Точнее говоря, акафисты обнаруживают вполне прозрачные корреляции с традиционными богослужебными циклами (кругами): годовым неподвижным, годовым подвижным и седмичным.

**Годовой неподвижный цикл.** Наиболее универсальным и значимым по количеству служб и, соответственно, по совокупному объему текстов является годовой неподвижный цикл. Службы, соотносимые с определенной календарной датой, собраны в Минее – богослужебной книге, имеющей, в отличие от большинства прочих книг, открытую структуру.

Довольно естественным является соотнесение с церковным календарем и для акафистов. Так, в 2003-2004 гг. в Тернополе (Украина) вышли «Акафисты, молитвы и тропари по месяцам и дням с приложением краткого описания житий святых» в 12-ти книгах<sup>1</sup>.

Вместе с тем нельзя не заметить и существенной разницы структурно-функционального характера, существующей между акафистным и минейным гипертекстами. Укажем важнейшие пункты.

1) В Минеях нередко одному святому (или Богородице в честь Ее чудотворной иконы) установлено два и более дней памяти, причем каждый из подобных дней имеет, как правило, определенную специализацию: преставление, обретение мощей, прославление, перенесение мощей и т. п.; явление чудотворной иконы, ее перенесение и т. д. Соответственно, на каждый день празднования может быть написана особая служба<sup>2</sup>. Так, Иоанну Предтече адресовано семь служб: в день его зачатия (23 сентября), рождества (24 июня), усекновения главы (29 августа), первого и второго (24 февраля) и третьего обретения главы (25 мая), а также в день Собора Иоанна Предтечи (7 января) и на празднование перенесения из Мальты в Гатчину части древа Животворящего Креста Господня, Филермской иконы Божией Матери и десной руки св. Иоанна Крестителя (12 октября). К святителю Николаю Чудотворцу обращены две службы: 6 декабря (преставление) и 9 мая (перенесение мощей); кроме того, в Зеленых Минеях помещены тропарь и кондак на рождество святителя Николая (29 июля); под 9 мая также даны тропарь и кондак в честь Зарайской

иконы святителя. В честь Иверской иконы Богородицы имеются две (частично пересекающиеся, но не тождественные) службы – 12 февраля и 13 октября. Список легко продолжить.

Если же мы обратимся к акафистам, то обнаружим принципиально иное положение дел. Случаи, когда одному святому адресовано два и более акафистов, довольно часты. Например, известно не менее двух акафистов прп. Сергию Радонежскому; по два акафиста имеют свт. Иннокентий Иркутский и св. прав. Иоанн Кронштадтский; три акафиста обращены к благоверным князьям Борису и Глебу, столько же – к прп. Силуану Афонскому; царю-страстотерпцу Николаю, по некоторым сведениям, посвящено 9 акафистов. Однако во всех указанных и им подобных случаях каждый из текстов с тождественной адресацией обладает и функциональным тождеством: ни один из акафистов не является специализированным, соотносимым именно с преставлением святого, обретением или перенесением его мощей, днем его канонизации и т. д. Единственное известное нам на сегодняшний день исключение – это акафист в честь Зарайской иконы святителя Николая Чудотворца<sup>3</sup>. Однако и появление этого акафиста представляет собой лишь продолжение традиции написания акафистов в честь икон Богородицы, а в последнее время – и в честь икон Спасителя.

2) Можно указать ряд акафистов, адресация которых не находит точного соответствия в минейных памятниках. Как правило, это два типа случаев: когда в Минее дана служба собору святых, а акафист адресован кому-то одному из этих святых; или, напротив, акафист адресован собору, которого нет в церковном календаре. Например, нет отдельной памяти архангела Уриила – празднование ему совершается 8 ноября, в составе Собора архистратига Михаила и прочих сил бесплотных; между тем есть акафист, адресованный «персонально» архангелу Уриилу. И наоборот: существует «Акафист всем святым женам, в земли Российской просиявшим», однако такого собора не знает ни Минее, ни месящеслов Службника, ни официальный церковный календарь.

3) Наконец, есть немало святых, которым написаны акафисты, но еще нет служб. Прежде всего, это относится к новомученикам и исповедникам Российским. Так, например, имеется акафист преподобному Севастиану Карагандинскому<sup>4</sup>, но служба этому святому, насколько нам известно, отсутствует. Точно так же известен акафист священномученику Сергию (Мечеву)<sup>5</sup>, однако служба ему еще не написана.

**Годовой подвижный цикл.** Службы годового подвижного цикла содержатся в Триоди (Постной и Цветной); ряд служб, дата которых зависит от Пасхи, приведены в Минее (например, служба всем святым, в земле Российской просиявшим). Ситуация в отношении акафистов здесь аналогична изложенной выше: хотя и нельзя говорить о полной симметрии между Триодью и соотносимыми с ней акафистами, однако тенденция налицо. Так, имеются акафисты в честь воскресения Лазаря, на Вход Господень в Иерусалим, «Акафист Страстям Христовым», «Акафист Пасхе», «Акафист Вознесению»; как уже отмечалось выше, с праздником Святой Троицы (Пятидесятницы) в настоящее время соотносится акафист Святой Троице, а «Акафист на Сошествие Святого Духа» не вполне очевидным образом коррелирует с Духовым днем (более точное и правильное название – понедельник

Святого Духа).

**Седмичный цикл.** Памяти этого цикла находят отражение в Октоихе, Следованной Псалтири, а также в Служебнике (дневные отпусты).

В Октоихе седмичный цикл дает о себе знать, прежде всего, в канонах на утрене. В будничные дни и в субботу на утрене дается два канона, в воскресенье – три. В каждой песни каждого канона последний тропарь обращен к Богородице. В понедельник даны «канон умилительный» Христу (включающий в себя также тропари мученикам) и «канон бесплотным», во вторник – канон покаянный Христу (с тропарями мученикам) и канон Иоанну Предтече, в среду и пятницу – «Канон честному и животворящему Кресту» (обращенный на самом деле ко Христу и включающий также тропари мученикам, как мы видели это и в предыдущие дни) и канон Богородице, в четверг – каноны апостолам и святителю Николаю Чудотворцу. В субботу также дается два канона: первый – «Канон святым мучеником, и святителем, и преподобным и усопшим», второй канон – усопшим. (Разумеется, надписание «усопшим» означает, что соответствующие тропари или целый канон, содержа прошения о упокоении усопших, обращены ко Христу). В воскресенье («неделю») на утрене три канона: воскресный, крестовоскресный и Богородице.

В Служебнике дневные памяти проявляются в отпустах на утрене. В стандартную рамку «Христос истинный Бог наш, молитвами Пречистыя Своея Матере <...> святых славных и всехвальных апостол, [и святых храма и дне], святых праведных богоотец Иоакима и Анны и всех святых, помилует и спасет нас, яко Благ и Человеколюбец» вставляется: в понедельник – «...предстательства честных небесных Сил Бесплотных ...», во вторник – «...честнаго славнаго пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна...», в среду и пятницу – «...силою честнаго и животворящаго Креста...», в четверг (после упоминания апостолов) – «...иже во святых отца нашего Николая, архиепископа Мирликийского, чудотворца...», в субботу (также после апостолов) – «...святых славных и добропобедных мучеников, преподобных и богоносных отец наших...». На воскресной утрене вставка занимает начальную позицию: «Воскресый из мертвых...» и затем как обычно: «...Христос истинный Бог наш, молитвами Пречистыя Своея Матере, святых славных и всехвальных апостол...» и т. д.

Если мы теперь обратимся к акафистам, то обнаружим сборники, озаглавленные (с теми или иными вариациями) как «Акафисты на каждый день седмицы»<sup>6</sup>. Нами были проанализированы три сборника подобного содержания: 1) «Акафисты на каждый день седмицы» (М.: Православный молитвослов, 1998) [Седмица 1], «Каноны и акафисты на каждый день» (М.: Китеж, 2007) [Седмица 2] и «Акафисты на каждый день седмицы» (М.: Артос-Медиа, 2007) [Седмица 3].

Во всех трех источниках первым среди дней недели указано воскресенье<sup>7</sup>. Для этого дня в [Седмица 1] даны два акафиста: «Акафист Воскресению Христову» (рефрен: *Христос воскрес из мертвых, смертью смерть поправ и сущим во гробех живот даровав*) и «Акафист Живоносному Гробу и Воскресению Господню». В [Седмица 2] дан тот же «Акафист Воскресению Христову», а также «Акафист ко Святому Причащению» (рефрен: *Иисусе, Боже сердца моего, прииди и соедини мя с Тобою навеки*). В [Седмица 3] под воскресным днем

помещен «Акафист Воскресению Христову», но другой (рефрен: *Иисусе воскресший, воскреси души наша!*); «Акафист ко Святому Причащению» в данном сборнике приведен в качестве молитвенного чтения для субботы.

На понедельник во всех трех акафистниках приходится «Акафист святому Архангелу Михаилу»; кроме того, в [Седмица 1] помещен также «Акафист святому Ангелу Хранителю».

Аналогичным образом во вторник дан «Акафист святому Иоанну Предтече», [Седмица 1] по непонятным причинам добавляет сюда «Акафист великомученику Пантелеимону».

Для среды [Седмица 2] и [Седмица 3] дают «Акафист Иисусу Сладчайшему»; [Седмица 1] и здесь проявляет оригинальность, приводя для данного дня «Акафист Пресвятой Богородице в честь чудотворной иконы Ее Смоленской» (рефрен: *Радуйся, Богородице Одигитрие, христиан упование!*) и «Акафист Покрову Пресвятой Богородицы».

В четверг [Седмица 1] и [Седмица 2] рекомендуют чтение «Акафиста святым первоверховным апостолам Петру и Павлу» (за неимением акафиста 12-ти апостолам) и «Акафиста святителю Николаю»; [Седмица 3] дает один лишь последний из указанных акафистов.

Для пятницы все три сборника приводят «Акафист Страстям Христовым», [Седмица 1] дает также «Акафист Кресту Господню» (рефрен: *Радуйся, Честный Кресте, всерадостное знамение нашего искупления*).

Суббота отличается, пожалуй, наибольшим объемом гимнографического материала. [Седмица 1] предлагает читать «Акафист о упокоении усопших» (рефрен: *Господи, Любы Неизреченная, помяни усопшия рабы твоя*) и «Акафист всем святым, от века Богу благоугодившим». [Седмица 2] также дает два указанных акафиста, добавляя к ним «Акафист Пресвятой Богородице» (= Великий акафист), «Акафист всем святым...». Наконец, [Седмица 3] приводит Великий акафист («Акафист Божией Матери») и, как уже отмечалось, «Акафист ко Причащению» (в [Седмица 2] он идет под воскресеньем).

**Выводы.** Как видно из приведенного выше материала, структура акафистного гипертекста определяется, хотя и не вполне автоматически и однозначно, структурой совокупности текстов общественного богослужения. Наиболее очевидна связь с годовым неподвижным циклом; годовой подвижный цикл к настоящему времени также успел оказать формирующее влияние на соответствующие акафисты, хотя остался и ряд незаполненных клеточек довольно значимого содержания (например, отсутствует акафист в честь Торжества Православия). Наконец, можно констатировать, что идея (довольно старая) читать определенный акафист (акафисты) в тот или иной день недели, хотя и обнаруживает разноречивую реализацию, тем не менее ощутимо присутствует в сознании как издателей, так и – вероятно – читателей.

### Примечания

<sup>1</sup> Разумеется, данное издание не может претендовать на полноту: в нем представлено около 160 акафистов, что составляет, вероятно, не более четверти от имевшихся на тот момент текстов данного жанра на церковнославянском языке. Тем не менее, интересен сам прецедент; можно ожидать, что со временем появятся более обширные собрания акафистов, организованные подобным образом.

<sup>2</sup> От этого, вполне естественного, явления, нужно отличать ситуацию, когда на один праздник (память святого и т. д.) в Минее приводится две альтернативных по отношению друг к другу службы.

<sup>3</sup> Акафист Святителю Николаю Мирликийскому Чудотворцу в честь иконы его, именуемой «Зарайская». [М.:] ООО «РОНДА», 2007.

<sup>4</sup> <http://www.nikolay.orthodoxy.ru/saints/sebastian/akafist.htm>.

<sup>5</sup> [http://akafist.narod.ru/S/Sergy\\_Mechev.htm](http://akafist.narod.ru/S/Sergy_Mechev.htm).

<sup>6</sup> Подобные сборники восходят к «Малой подорожной книжице» Франциска Скорины.

<sup>7</sup> Заметим, что первым днем недели, согласно богослужебному уставу, воскресенье считается лишь в период от Пасхи до Пятидесятницы.



## ОСОБЕННОСТИ ФОРМООБРАЗОВАНИЯ ПРЕТЕРИТАЛЬНЫХ ФОРМ ГЛАГОЛА В XVI ВЕКЕ (НА ПРИМЕРЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ МАКСИМА ГРЕКА)

С.И. Меречина

Максим Грек – один из наиболее видных деятелей XVI века, поэтому его творчество привлекало и привлекает внимание многих ученых, среди которых можно назвать В.С. Иконникова, В.Ф. Ржигу, Д.М. Буланина, Н.В. Сеницыну и других. Однако нужно отметить, что в большинстве исследований, посвященных Максиму Греку, либо выдвигаются на первый план источниковедческие задачи, акцентируется внимание на периодической (Н.В. Сеницына) или тематической (В.Ф. Ржига) классификации его произведений, выявляются их жанровые особенности и определяется влияние византийской литературной традиции (Н.В. Сеницына, Д.М. Буланин); либо рассматриваются факты биографии и творчества данного писателя на широком историческом фоне (В.С. Иконников). Собственно лингвистических работ, по сравнению с историографическими и литературоведческими монографиями и статьями, относительно немного. Среди них – работы Л.С. Ковтун, А.Н. Чеботаревой, в которых дается описание и оценка стиля Максима Грека на основании отбора преимущественно лексических средств, статью Е.Б. Тарасовой-Кравец, в которой делается попытка решить вопрос о языковой позиции Максима Грека. Также можно назвать Л.И. Журову, занимающуюся сопоставительным анализом различных авторских вариантов одного и того же произведения и изучающую процесс творческой переработки сочинений писателем, и др. Малочисленность лингвистических работ, анализирующих в основном язык и стиль писателя и не анализирующих специально отдельные грамматические формы в тексте, делает наше исследование актуальным и определяет его новизну. Актуальность подчеркивается и неослабевающим интересом русских и зарубежных лингвистов к истории глагольных форм прошедшего времени, к сложному процессу их унификации и утверждению в качестве единой формы прошедшего времени бывшего причастия на -□□.

Цель нашей работы – проследить, как отражаются в сочинениях Максима Грека особенности формообразования, свойственные простым и сложным претеритам в XVI веке.

Формообразование аориста и имперфекта в XVI столетии существенно отличалось от образования этих форм до их утраты в народно-разговорном языке. Поэтому для того, чтобы выявить специфику формообразования в указанное время, отметим, как данный процесс проходил в более ранний период.

Внутриглагольное формообразование, как известно, определяется установлением соотношенности глагольных форм с основами, от которых они образованы. В лингвистической литературе уже установилось мнение о выделении в русском языке двух глагольных основ, противопоставленных друг другу во временном плане:

основы аориста и основы презенса.<sup>1</sup> Изменения соотносительности простых претеритов с той или иной основой в праславянском, старославянском и древнерусском языках в итоге и приводили к изменениям в формообразовательном процессе, что позволило нам выделить четыре этапа в его эволюции:

Первый этап (древнее состояние) характеризуется однотипным формообразованием, проявляющемся в неразличении (нейтрализации) формообразующих основ<sup>2</sup> аориста и имперфекта и дифференциации суффиксов-флексий<sup>3</sup> в этих формах.

На втором этапе (до периода утраты простых претеритов в народно-разговорной речи) обнаруживается тенденция к разграничению глагольных основ и нейтрализации суффиксально-флективного показателя в ряде глаголов в 1-м и 2-м лице. Появляются случаи нового типа образования имперфекта от презентной основы. В результате от некоторых глаголов возникают параллельные образования от разных основ. Например, аорист **звѣхъ** начинает соотноситься как с имперфектом от аористной основы **звѣахъ**, так и с имперфектом от презентной основы **звѣахъ**.

Третий этап (XIII – XIV вв.) определяется отсутствием единообразия в производстве простых претеритов, частым смешением суффиксов-флексий, ведущим к смешению личных форм в аористе и имперфекте. Это было обусловлено разрушением временной оппозиции аорист : имперфект, утраты данными формами темпоральной дифференциации и исчезновением их из народно-разговорной речи.

На четвертом этапе (XV – XVII вв.) отмечается постепенное стягивание форм простого прошедшего времени в видовое противопоставление, охватившее в этот период все глагольные формы.

Включению первоначально нейтральных к виду форм простых претеритов в видовое противопоставление способствовало переосмысление общей семантики категории времени от древнейшего конкретно-пространственного восприятия к абстрактному представлению времени действия, формирование абстрактной категории вида. Уже к XIV веку наблюдается тенденция к образованию аориста от основ совершенного вида (СВ) и имперфекта от основ несовершенного вида (НСВ), а в XV – XVII вв. стягивание аориста и имперфекта в видовое противопоставление становится одним из главных отличительных факторов формообразовательного процесса в этот период.

О том, что аорист все более и более осознавался как форма прошедшего времени СВ, а имперфект – как форма прошедшего времени НСВ, свидетельствуют многочисленные образования аориста от основ СВ и имперфекта от основ НСВ. Так, у Максима Грека из 1635 форм аориста 1294 формы образованы от основ СВ, а из 267 форм имперфекта – 260 от основ НСВ.

Несмотря на такие количественные показатели, следует сказать, что по крайней мере для XVI столетия – времени деятельности Максима Грека – чисто видовых пар относительно немного. В качестве средств выражения видовых различий можно отметить следующие:

1. соотношение суффикса **-а-** (НСВ) с суффиксом **-и-** (СВ): воскресати - воскресити;

2. чередование корневого гласного с нулем звука, восходящее к чередованию -ъ- (-ь) / -и- (-ы-), отражающих противопоставление степени длительности, например: *почѣтоша - почиташе; посылаша - посылаху*;

3. наличие или отсутствие префикса: *помоли - моляху; содѣяша - дѣяше*.

Последний пункт представляется нам наиболее важным, так как наличие приставок, с помощью которых у Максима часто происходит указание на законченность, завершенность действия, в основном является отличительной чертой аористных образований, а отсутствие их – имперфектных. Но значительное преобладание случаев, когда вместе с изменением вида приставка уточняла или меняла семантику глагола, позволяет говорить о том, что к XVI веку префикс еще не стал основным видоразличительным средством в глагольных основах. В качестве примера можно привести употребление приставки *до-* у Максима Грека: помимо указания на завершенность действия, данный префикс обозначал достижение предела, цели или определенного состояния, что способствовало переосмыслению лексического значения глагола: «... *достигоша тебе, окаянне, грѣси твои*» [1, Т. 2: 372] или «... *и въ послѣдняя дыханія, да тако реку, доидоша, воплощашагося Бога слова силою изнемогшая*» [1, Т. 1: 364].

Однако в результате тенденции к передаче видовых различий аористом и имперфектом формы простых претеритов начинают характеризоваться разными способами для выражения совершенности – несовершенности. В итоге для аориста наиболее продуктивным становится префиксальный способ образования, а для имперфекта – суффиксальный, где при помощи суффикса часто передавались длительность, незавершенность или многократность действия: «*Кто же праведнаго свидѣтельствована бывша отъ самого Вышняго, въ посади на гнонще нага и лишена отъ всѣхъ ихъже стяжаваше.....*» [1: Т.2: 391].

Наряду с видовыми парами и общей тенденцией к дифференциации форм простого прошедшего времени по виду, нами были отмечены у Максима Грека соотносительные пары, в которых и аорист и имперфект были произведены от одной глагольной основы. Здесь фиксируется появление форм аориста НСВ и имперфекта СВ.

### **ВЗЫСКА - ВЗЫКАШЕ**

*Кое бо сообщеніе свѣту ко тмѣ? Она бо премудрость, юже Соломонъ взыска невѣстѣ себе привести, станиница есть Божія вѣдѣнія, обрѣтательница дѣлъ его. ...* [1, Т. 1: 353]

*Мнози же и отъ внешнихъ философовъ къ нему приходяще, велику плъзу приемляху; велик бо и у нихъ бяше, предавая имъ геометрику и арифметику, и проча философскаа учения. Ибо остроуменъ бывъ зело еще отъ детищи и възыскателенъ велми, иже въ младомъ еще възрасте божественныхъ писаней силу испытѣя глаубнее взыскаше... [1, Т. 1: 137]*

### **ДЕРЗАША - ДЕРЗАХУ**

*Лучше насъ увѣдаша сія вся божественны и они и непомудрени и отцы, но не дерзаша приложити поне единому черту ко словесемъ Духа Святаго, слышаша бо божественнаго гласа ... [1, Т. 1: 343]*

*И древни и убо людие чрезъ Гадиръ плыти не умѣяху, паче же не дерзашу,*

нынѣшніи корабли великими ... [1, Т. 3: 44].

Как можно заметить, появление аориста НСВ и имперфекта СВ у Максима Грека определялось непосредственно глагольным окружением: употребление форм аориста во втором примере или форм имперфекта в первом примере обычно влекло за собой появление аналогичных форм независимо от их видовой характеристики, что дает нам основание говорить о существовании у Максима Грека тенденции к выравниванию глагольных форм прошедшего времени в пределах контекста.

Следует отметить и такие соотносительные пары, как **вѣроваша-вѣроваху**, **имѣша-имѣяше**, **глагола-глаголаше**, **видѣ-видяху** и некоторые другие, в которых и аорист и имперфект произведены от одновидовых глаголов. Этот факт сам по себе очень показателен, так как одновидовые глаголы не имеют тождественных семантических параллелей из другого вида. Вследствие большего распространения в текстах древнерусского писателя форм аориста, образования последних от одновидовых глаголов были более частотны. Так, от глагола **вѣрити** зафиксировано 6 аористных и одно имперфектное образование, а от глагола **глаголати** – 38 аористных и 6 имперфектных образований. От глаголов **речи**, **царствовать**, **идти**, **слышати**, **нести** встречаются исключительно формы аориста. Наличие в произведениях Максима Грека преимущественно одновидовых глаголов НСВ обуславливало в определенной степени образование аориста от основ НСВ.

В целом сохранение форм аориста НСВ и форм имперфекта СВ указывает на то, что, во-первых, данные формы не осознавались средневековыми книжниками как чисто видовые; во-вторых, неразличение глагольных основ и отсутствие единообразия в производстве простых претеритов, безусловно, затрудняло развитие видового противопоставления в этих формах. Кроме того, нужно учитывать и то, что сама категория вида не была еще полностью сформирована в XVI веке.

Формообразование перфекта претерпело существенные изменения, что было связано с переосмыслением этой формы как особой временной категории, противопоставленной другим временным категориям глагола (например, простым претеритам), падением связки и утверждением в качестве единого прошедшего времени уже только эловых причастий, которые были уже способны передавать все временные значения, в том числе и перфекта.

Первоначально древнерусский перфект образовывался путем сочетания форм настоящего времени вспомогательного глагола **быти** и причастия прошедшего времени на **-лъ**, изображая событие прошедшее (причастие) по отношению к настоящему (глагол). Здесь нужно отметить, что, по мнению таких ученых, как А.А. Потебня, В.М.Марков и др., эловая форма в древности выступала как именное образование, обозначающее качество субъекта, поэтому сочетания типа **-лъ есмь** исконно выражали те же отношения, что и сочетания имени со связкой типа **есмь**, и выполняли в предложении функцию именного сказуемого. Лишь позднее форма перфекта получила возможность передавать прошедшее действие по отношению к настоящему времени, а затем и безотносительно к нему.

В данном случае интересно будет привести точку зрения В.М. Маркова на процесс переосмысления семантики эловых причастий и причину падения связочного глагола. Основываясь на положении А.А. Шахматова о том, что пропуск

связки настоящего времени в именных сказуемых был характерен уже для общерусского праязыка, и указывая на очевидный параллелизм различных видов именного сказуемого, В.М. Марков приходит к выводу, что «особая активность образования на -ль в качестве выразителей глагольного прошедшего времени была обусловлена отсутствием связки, то есть той предпосылкой, которая с наибольшей последовательностью свойственна именно русскому языку» [7: 300]. Поэтому в результате раннего отсутствия связки оглаголивание эловых причастий, если исходить из утверждения данного исследователя, «могло происходить как выражение общей тенденции представить состояние как протекавшее в прошлом действие, обусловившее это состояние... Действие при этом неизбежно должно было мыслиться как прошедшее». Именно этот факт и давал предпосылки для расширения семантики эловых причастий и возможности передачи ими любых временных оттенков в прошлом.

Здесь особо нужно подчеркнуть, что когда эловые формы начинают выражать уже просто прошедшее действие безотносительно к настоящему времени, говорить о сохранении перфектных форм не приходится, так как перфект, по справедливому замечанию В.М.Маркова, – это особая временная категория, обладающая своим специфическим значением.

Многочисленность архаичных образований со связкой в литературных памятниках XVI века (ср.: у Максима Грека из 468 форм эловых причастий только 264 представлены в новом виде), где последняя не выполняет свойственную ей раньше предикативную функцию, объясняется данью книжной традиции. На такое формальное, не подкрепленное определенной временной семантикой использование связочного глагола указывает, в частности, появление его в формах сослагательного наклонения в анализируемых произведениях:

*...зане аще уповали бы есте, издавна сотворили бы сие [1, Т. 1: 314]; Аще бо зналъ бы еси аго опаснѣ, давно бы ѹбо прїялъ быхъ ѹбо есмь, аще ѹбо обрѣлъ быхъ нѣкоего презѣльна толквника сицевыхъ тайныхъ недоумѣний [1, Т. 3: 5].*

Употребление связки в этих примерах можно объяснить тем, что она в данном случае указывает на субъект действия при отсутствии формально выраженного подлежащего, выполняя лично-местоименную функцию, свойственную ей с древнейших времен. Однако потерявшая свое исконное значение связка мало-помалу освобождалась и от этой функции, совпадая по семантике с развитой категорией личных местоимений, что приводило, как писал А.А. Потебня, к потере связкой вещественного значения и к формальному использованию ее в текстах. Употребление связки в литературных памятниках XVI века, в том числе и у Максима Грека, представлено довольно широко там, где нужно указать на действующее лицо, и наоборот, ее отсутствие там, где лицо выражалось другой временной формой глагола (например, аористом) или где присутствовало подлежащее, все-таки не отражало реальной языковой ситуации в XVI столетии и объяснялось лишь следованием традиционной книжной норме, не более. Сами эловые причастия в отмеченный период передавали все оттенки прошедшего времени, причем наличие или отсутствие связки никак не отражалось на их семантике.

**Слышал есмь, отче, благородию твоему скорвь по неведомому.** [1, Т. 2: 24]; **Аще убо истинною рачитель еси священныя премудрости и упрямудрися еси твердым и трезвенным умомъ** [1, Т. 1: 62]; **Я его зналъ и видель в Венеции и к нему часто хаживалъ** [1, Т. 1: 198]; **В Венеции былъ некий философ добре хитръ, он мене научил всеми святыми писании** [1, Т. 1: 205]; **по его велѣнію привлече его, влезлъ с нимъ во огонь и превысть тамо** [1, Т. 1: 54].

Тому, что именно формы на -лъ утвердились в качестве универсального прошедшего времени, способствовали некоторые преимущества в процессе их образования перед формами простых претеритов. В отличие от аориста и имперфекта эловые причастия обладали однотипным формообразованием (то есть всегда производились от одной основы аориста) и обнаруживали нейтральность в отношении видовых различий, так как могли образовываться от основ СВ и от основ НСВ.

Что касается плюсквамперфекта, то изначально эти формы, как аналитические образования, представляли собой сочетание имперфекта или имперфектного аориста от вспомогательного глагола **быти** с причастием прошедшего времени на -лъ. Однако специфическое значение этой формы (обозначение прошедшего действия, совершившегося ранее другого прошедшего действия) обуславливало редкость контекстов, в которых данное значение было бы актуальным, начиная уже с XI – XII вв. Преобразования всей системы прошедших времен привело и к изменению форм плюсквамперфекта. Так, в связи с исчезновением аориста и имперфекта в народно-разговорном языке в XIII – XIV вв. появляются новые формы, образованные путем сочетания сначала перфекта и причастия на -лъ, а впоследствии двух эловых причастий (в результате падения связки в перфекте).

В рассмотренных произведениях Максима Грека нами зафиксированы всего две формы плюсквамперфекта, значение которых, в общем, не отличается от значения, присущего этим формам в более раннюю эпоху:

**Аще во Афина, града хранительница, повелела была истощити их в панафинеех, коликою убо ценою купили выхом сицевыя проторы** [1, Т. 1: 203].

Исходя из этого, можно сделать вывод, что в памятниках XVI столетия немногочисленные формы плюсквамперфекта в какой-то степени выражают свой исконное значение, а наряду с новыми формами можно отметить архаичные образования.

Итак, предпринятое нами исследование позволило нам определить те общие, характерные для XVI столетия черты в развитии грамматической системы прошедших времен в древнерусском языке и в изменении формообразования простых и сложных претеритов, которые нашли свое выражение в произведениях Максима Грека.

## Литература

1. Максим Грек. Сочинения. – В 3 т. – Т.1-3. – Казань, 1859-1862.
2. Буланин Д.М. Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты. – Л.: Наука, 1984.
3. Журова Л.И. О некоторых особенностях организации текста посланий Максима Грека // О

- древней и новой русской литературе. – СПб., 2005. – С. 75-87.
4. Иконников В.С. Максим Грек и его время. – Киев, 1915.
  5. Ковтун Л.С. О стиле Максима Грека (отбор лексических средств) // Русская историческая лексикология и лексикография. – Вып. 1. – Л., 1972. – С. 21-27.
  6. Лопушанская С.П. Основные тенденции эволюции простых претеритов в древнерусском книжном языке. – Казань: КГУ, 1975. – 342 с.
  7. Марков В.М. К истории форм прошедшего времени в русском языке // Studien zur russischen Sprache und Literatur des 11-18. Jahrhunderts. – Peter Lang, 1997. – S. 295-305.
  8. Потехина А.А. Из записок по русской грамматике. – Т.1. – М.: Учпедгиз, 1958. – 535 с.
  9. Ржига В.Ф. Очерки по истории русской публицистики XVI века. Максим Грек как публицист // ТОДРЛ АН СССР. – Т. 1, 1934. – С. 5-120.
  10. Сеницына Н.В. Максим Грек в России. – М., 1977.
  11. Тарасова-Кравец Е.Б. К вопросу о языковой позиции Максима Грека // Герменевтика древнерусской литературы XVI- начала XVIII вв. – М., 1989. – С. 138-148.
  12. Чеботарева А.Н. Устойчивые метафорические словосочетания в публицистических сочинениях Максима Грека // Исследования словарного запаса русского языка XVI-XVII вв. – Красноярск, 1980. – С. 19-27.

### Примечания

<sup>1</sup> Здесь следует отметить, что в научной литературе для обозначения данных основ существует несколько терминов (основа аориста / основа инфинитива / основа прошедшего времени; основа презенса / основа настоящего времени / основа повелительного наклонения). Используя термины «аористная – презентная основы» мы ориентируемся на точку зрения С.П. Лопушанской, которая считает их более точными, чем термины «основа инфинитива» и «основа настоящего времени», «так как они не совпадают с обозначениями конкретных глагольных форм в русском языке и, что особенно важно, поглощают те различия, которые существуют в ряде случаев между основами инфинитива и прошедшего времени (в пределах понятия АОРИСТНАЯ ОСНОВА), а также настоящего и так называемого будущего простого (в пределах понятия ПРЕЗЕНТНАЯ ОСНОВА). Например, в глаголах типа МЕРЗНУТЬ – МЕРЗ – МЕРЗЛА различаются основа инфинитива (мерзну-) и прошедшего времени (мерз-)...» [6: 49].

<sup>2</sup> Под формообразующей основой понимается морфологически неизменяемая часть слова, представленная комплексом фонем, которая противопоставлена морфологически изменяющемуся окончанию в парадигме.

<sup>3</sup> Здесь нами используется терминология С.П. Лопушанской, которая рассматривает суффикс-флексию как единую сложную морфему, противопоставленную глагольной основе в структуре аориста и имперфекта.

## САКРАЛЬНОЕ СОДЕРЖАНИЕ НЕКОТОРЫХ БАЗОВЫХ КОНЦЕПТОВ РУССКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ

О.И. Митрофанова

Важнейшими составляющими национального самосознания являются язык и культура. В.В. Воробьев предлагает ряд ведущих характеристик (доминант), определяющих основные свойства русской национальной личности, в числе которых называет в первую очередь *соборность* и *поляризованность души*. Он отмечает, что из списка самых употребительных слов лишь немногие прямо выражают интегральные семы соборности, в том числе слова *Бог, вера, любовь, воля* [Воробьев 1993: 40]. Система общечеловеческих ценностей включает набор понятий, которые по существу соответствуют анализируемым нами концептам. Именно в осознании этих понятий человек проявляется как личность, индивидуальность. Это мировоззренческие понятия, которые личностны и социальны, национально специфичны и общечеловечны. Таким образом, выбранные концепты, на наш взгляд, являются ключевыми для понимания национального менталитета как специфического отношения к миру его носителей.

Описание ключевых концептов ментального мира представляется целесообразным проводить в рамках текста, поскольку речевые произведения, в особенности художественные, репрезентируют концептуальную картину мира в ее базовых элементах, в сложной целостности образов и форм национального языкового мышления. Когнитивный аспект концептуального анализа текста предполагает выявление понятий, идей, концептов, из которых складывается картина мира, отражающая иерархию ценностей [Караулов 1989: 35].

Как отмечал Д.С. Лихачев, именно великие поэты являются создателями концептосфер своих языков и культур. А.С. Пушкин стоит у истоков современного русского литературного языка. П.А. Вяземский был известен в литературе задолго до появления там имени А.С. Пушкина и пережил его почти на полвека. Именно поэтому творчество П.А. Вяземского представляет большой интерес для исследования.

Лейтмотивом через все творчество поэта проходит религиозная тема. В советское время П.А. Вяземскому усиленно приписывали богоборческие настроения. Это произошло после того, когда В.С. Нечаева опубликовала пометки, которые в 1872 году П.А. Вяземский сделал на полях авторского экземпляра сборника «В дороге и дома» напротив религиозных стихотворений: «Все это глупо и пошло», «Все это ложь поэтическая», «Ложь и это». Как подтверждение, использовались стихотворения «Свой катехизис сплошь прилежно изуча...» и «Все сверстники мои давно уж на покое»: «..в его поэзии... отчетливо вырисовывается лицо старого безбожника» [Нечаева 1935: 42]. Однако первое из названных стихотворений есть не что иное, как скрытые цитаты из Книги Иова. Это отмечает В.В. Бондаренко: «Он жизнь мою продлил, / Чтоб жизнь была мне в тягость» – перифраз Иов.7:20, а проклятия своему дню рождения – это примененная к



реальности цитата из Иов.3:3. Получается, что Вяземский «боролся» с Провидением с помощью «божественного глагола» [Бондаренко 2005: 648]. Мы разделяем точку зрения В.В. Бондаренко, который считает, что два случайных стихотворения «отнюдь не говорят о глубинном перевороте в душе поэта» [там же]. В.В. Бондаренко также доказывает уязвимость выводов, сделанных В.С. Нечаевой и, вслед за ней, Л.Я. Гинзбург. Пометки П.А. Вяземского относятся только к двум стихотворениям: «Утешение» (1845) и «Молитва Ангелу-Хранителю» (1850), возле других («На церковное строение», «Любить, Молиться, Петь») поэт никаких пометок не сделал. Далее В.В. Бондаренко подробно останавливается на том, к каким именно строкам относятся пометки, и приходит к выводу, что «самые «религиозные» во всем стихотворении строки не вызвали со стороны автора никаких комментариев» [Бондаренко 2005: 649].

Таким образом, религиозность П.А. Вяземского, как истинно русского человека, род которого восходил к Рюриковичам, не вызывает у нас никакого сомнения. Главным подтверждением сказанному являются стихотворения поэта, которые В.В. Бондаренко назвал «жемчужинами русской православной лирики». Кроме названных выше стихотворений, это также «Одно сокровище», «Молись (М.А. Бартенева)», «Сельская церковь», изящное переложение ексапостилария «Чертог Твой вижду, Спасе мой...» и многие другие. Теплым и глубоким христианским чувством пропитаны даже многие, на первый взгляд, «светские» стихи, такие, как «Александрю Андреевичу Иванову» (Я видел древний Иордан, / Святой любви и страха полный, / В его евангельския волны, / Купель крещенья христиан, / Я погружался троекратно, / Молясь, чтоб и душа моя / От язв и пятен бытия / Волной омылась благодатно), «Матери от детей» (И к Промыслу любовь возносим / Мы детским голосом своим, / И о тебе Его мы просим / И за тебя благодарим), «Поздравить ли мне вас?» (...Кто немощи души молитвою врачует, / И, если душу жизнь обманом уязвит, / Скорбя, без ропота свой тяжкий крест целует / И плачет на земле, а на небо глядит) и т.д.

Исходя из признания концепта как основной единицы ментальности в языковом сознании, мы можем наиболее четко проследить изменение содержания концепта по доминирующему религиозному компоненту. Вера в Бога в языковом сознании большей части русского народа XIX века соответствовала положениям, отраженным в Священном Писании и богословской литературе. П.А. Вяземский не был исключением. Однако 1837 год (смерть А.С. Пушкина), а затем 1840 (смерть дочери) стали для поэта рубежом, после которого вера в Бога становится ему необходимой. На примере концепта **Бог** это отчетливо видно.

До 1837 года концепт **Бог** в традиционном для христианства восприятии почти не встречается. В основном данный концепт репрезентируется путем широкой фразеологической парадигмы: *слава Богу! Бог с ним, дай Бог! Боже мой* и т.д. 1837 год заканчивается стихотворением «На память», написанном на смерть А.С. Пушкина (а это начало года – 29 января). 1838 год – пять стихотворений; 1839 – два; 1840 – четыре. В четырех последних стихотворениях (1840) концепт **Бог** обнаруживается через ассоциативный компонент: **Бог – молитва, вера**. В стихотворении «Молись» [IV: 237] четыре строфы из десяти начинаются призывом

«Молись...», усиливают идейное звучание повторы: «Молись, молись! / Души все силы / В молитву жаркую излей...». В.В. Бондаренко в своей книге приводит выдержки из писем П.А. Вяземского жене: «Минута молитвы есть одно возможное облегчение. Когда молишься, то, кажется, держишь в руках сосуд исцеления и, как душе ни грустно, а все верится, что если есть средство к спасению, то оно тут, у тебя» [Бондаренко 2005: 454]. *Бог, вера, молитва* будут с поэтом до самого конца жизни, если не считать связанного с психической болезнью срыва 1872 года.

Подобную соотнесенность можно наблюдать и в других концептах. Так, религиозный компонент в концепте *вера* распределяется по годам так же, как и в концепте *Бог*: наиболее часто начинает встречаться с сороковых годов.

*Вера* как религиозное чувство, *вера в Бога*, встречается у П.А. Вяземского редко. В ряде стихов религиозная идея выражается прямо: «Идете вы ... путем любви и веры в Бога» [XII: 256], «крепкой верой в Провиденье» [XII: 402], «паломник был сын веры и молитвы» [XII: 405], «Просил он с верой упования / У неба новых дней и сил» [XII: 204]. В перечисленных примерах сочетание *любви и веры* – это следование христианским традициям, т.к. *вера, надежда и любовь* являются основополагающими понятиями христианского учения. Причем это сочетание входит также в традиционную трафаретную формулу «идите путем любви и веры». Употребление глагола *идти* в переносном значении «поступать каким-либо образом» идет от текстов Библии: «Порвал ли я в себе народности струну / И вере праотцев изменником ли буду» [XII: 405].

Неразделимость понятий *вера* и *народ* является характерной чертой соборности русского уклада жизни. Сочетающиеся глагольная и именная метафоры показывают, насколько прочна эта связь у лирического героя.

Концепт *любовь* имеет компоненты, не отмеченные в словарях, но имеющие место в стихотворениях П.А. Вяземского; на их основании мы рассматриваем его в группе религиозных концептов. Соотнесение понятий *вера, надежда, любовь* являлось основополагающим для христианского учения. Иногда данная идея имеет четкое звучание: «Идете вы ... путем любви и веры в Бога» [XII: 256]; «И к Промыслу любовь возносим» [XII: 138]. В двух других стихотворениях идея выражена в самом названии: «На церковное строение» [XI: 231] и «К молящейся» [III: 434]. Для названных стихотворений свойственна определенная стилизация, особенно это характерно для стихотворения «На церковное строение», которое построено большей частью на книжной церковной лексике, где *любовь к Богу* лейтмотивом проходит через все произведение: «... мирная семья смиренных поселян / На благовест любви сзывающий мирян»; «Господь послал свой мир, любовь и благодать»; «И отрешал их всех земных забот, / Ко Господу любви душа их вопиет». В стихотворении «К молящейся» слово *любовь*, повторяясь, меняет свое смысловое наполнение: в первом случае – это любовь человека к Богу, во втором – любовь Бога к человеку: «И к небесам подъемлешь ты / Любви возвышенной исполнены очи, / ... / Верь, преклоняются и небеса к тебе, / С любовью смотряся в душе твоей прекрасной...»

В таком же значении слово *любовь* мы встречаем в стихотворении «Русской крылатой дружине» [IV: 377]: «И внешний мир, и мир вам задушевный / Да охранит

благих небес любовь!»

Стихотворение «Весна 1877 года» [XII: 541] построено на приеме антитезы. Возвышенная любовь противопоставлена «любви земной», когда первая – это «любовь Евангельского слова», которая проповедует «смирение и мир». Заключительная фраза построена на антитезе двух метафор. Кульминацией является строка, в которой эксплицитная антитеза выражает идею всего стихотворения: «Ваш бог не Бог любви, а гнева бог и мшенья».

Для употребления существительного *любовь* в значении, которое отражает христианское понимание, закономерным является его согласование с прилагательным *святой*. Такое сочетание мы встречаем в стихотворении, посвященном А.А. Иванову [XI: 284], когда речь идет о реке Иордан, священной для христиан ради крещения в ней Иисуса Христа: «Я видел древний Иордан, / Святой любви и страха полный».

Как следование христианской традиции мы рассматриваем концепт *любовь*, когда говорится о любви человека к человеку, «о взаимной любви между христианами», что часто встречается в поэзии П.А. Вяземского: «... и нам бы в жизни надо / Любовью всех обнять в земле и на земле». [XII: 414]; «Любовью к ближнему и верой в Провиденье / Порывы пылких чувств и трезвых чувств смиренье / Уравновесил он и в стройность сочетал» (Памяти Авраама Сергеевича Норова» [XII: 402]; «жил лишь тот, кто жизни хлад юдольный / Любовью к ближним согрелвал ...» [IV: 127] и т.д.

Концепт *воля* в ряде стихотворений также содержит религиозный компонент. Первоначально *воля* была «желанием» – то была *воля Бога*, которая всегда блага, истинна и вечна. Употребление словосочетаний *Божья воля* обусловлено усилением православной концептуализации, связанной с распространением христианства на Руси. В приведенном ниже стихотворении данное сочетание используется как устойчивое, рифмующееся с глагольной метафорой *вышли в люди*: «Одни, быть может, вышли в люди, / А многим, воля Божья буди! Скончаться заживо пришлось» [XII, 359]. В другом стихотворении налицо метонимический перенос, когда устойчивое сочетание *воля Божья* употребляется в пространственном значении «мир Божий»: «Дружиной бодрою, отважной молодежью / Мы рано вышли все в поход на волю Божью» [XI: 383]. Иногда вместо слова *Бог* используется синонимичная замена *Господь*: «Воле Господа послушно / Весь народ единодушно / Пал с молитвою» [XI: 208].

В других стихах мы не встречаем прямого сочетания *Божья воля*, так как П.А. Вяземский прибегает к парафразированным выражениям, что способствует сакрализации высказывания: «... все подлежит суду и воле / Того, кто всем нам судия» [XI: 283].

Наряду с устойчивым сочетанием *Божья воля* в том же значении используется однокоренной глагол *позволят* в сочетании со словом *небеса*: «не позволят небеса».

В поэтическом языке П.А. Вяземского проявление религиозного компонента присутствует и в концепте *мир*. В его творчестве мы встречаем ряд стихотворений, где существительное *мир* используется в значении, которое восходит к тексту Библии о сотворении мира. В первой главе Ветхого Завета сказано: «... сотворил

Бог небо и землю» [Быт.1:1]. У П.А. Вяземского читаем: «... сам Промысл мир устроил» [XII: 378]. Часто на данное значение указывает согласованное с существительным *мир* притяжательное прилагательное *Божий*: «... у горных подножий / Тих и строен мир Божий» [XI: 55].

В философском по содержанию стихотворении «Молитвенные думы» [III: 255] встречается омонимичная пара *мир – мир* (Божий мир, мир лучший, мир надежд, мир неведомый, мир предугаданный, блеск мира – врачующий мир, смиренные сыны, смиренность, перемирье). Омонимичные значения существительного *мир* в указанном стихотворении образуют парную рифму: «А церковь разве нам не всех знакомых ближе? / Она встречает нас при входе нашем в мир, / В скорбь предлагает нам врачующий свой мир...». В другом отрывке значение пятикратно используемого существительного *мир* конкретизируется сочетающимися с ним словами. Повторяющаяся часть *в мир*, связывающая параллельные конструкции, имеет развернутый характер: «Чтоб духом взлетать в мир лучший, в мир надежд, / В мир нам неведомый, но за чертой земною, / Мир, предугаданный пророческой тоскою?»

В стихотворении «На церковное строение» [XI: 232] существительное *мир* встречается в значении, отражающем христианское учение, на что указывает прямое соотнесение с синонимичными существительному *Бог* словами: «И молятся они, чтобы Отец Небесный / Послал им свыше мир...», «Господь послал свой мир, любовь и благодать». Погибшим в Крымской войне адресована строка «Мир вам с небес» [XII: 354]. Как результат следования христианской традиции мы рассматриваем употребление слова *мир* и в таких строках, как «молитва мир дает» [XI: 211]; «любовь Евангельского слова / Нам проповедует смирение и мир» [XII: 542], – где церковная лексика и однокоренной повтор усиливают идейное звучание стихотворения.

Таким образом, для базовых концептов русской ментальности характерно наличие в них религиозного компонента, что подтверждает мысль о том, что религиозность «есть наиболее глубокая черта русского народа» [Лосский 1990: 5], что для русского человека начиная с 988 года хранителем нравственных ориентиров и наставником в вопросах нравственного характера была и остается православная Церковь.

### Литература

1. Бондаренко, В.В. Вяземский / В.В. Бондаренко. – М.: Молодая гвардия, 2004. – 678 с.
2. Воробьев, В.В. Лингвокультурологические принципы презентации учебного материала (Проблемы концентризма) : учебное пособие по спецкурсу / В.В. Воробьев. – М.: ИРЯ им. А.С. Пушкина, 1993. – 107 с.
3. Нечаева, В.С. Вяземский – поэт / В.С. Нечаева // Вяземский П.А. Избр. стихотворения. - М.; Л., 1935.
4. Караулов, Ю.Н. Предисловие. Русская языковая личность и задачи ее изучения / Ю.Н. Караулов // Язык и личность. – М.: 1989. – С. 7.
5. Лосский, Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа / Н.О. Лосский. - М.: Политиздат, 1991. – 368 с.
6. Полное собрание сочинений князя П.А. Вяземского: в 12-ти томах. – СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1887-1896.

## «ШЕСТОДНЕВ» В «МЕРИЛЕ ПРАВЕДНОМ»

Г.А. Николаев

На конференции КДС 2006 года я выступил с докладом о составе «Мерила Праведного» XIV века (Троицкое собрание, № 15). Напомню, что Мерило Праведное – это сборник законов Древней Руси, служивший для практических целей древнерусского судопроизводства. Но это не рядовой судебник. По мнению исследователей памятника, он, скорее всего, предназначался для князей или церковных иерархов, которые, собственно, и были главными судьями в своих владениях. Об этом свидетельствует, в частности, упоминание имени князя, к сожалению, выскобленного, к которому обращается автор начального послания памятника.

Дело в том, что в дошедшем до нас виде «Мерило Праведное» состоит из двух частей, возможно, двух самостоятельных произведений, объединенных именно в мерילהх: сборника поучений о праведных судьях и сборника законов в 30 главах. Последний представляет собой своего рода кормчую книгу, которая содержит такие же законы. Наши исследования показали, что в основе Мерила лежит та же редакция кормчей, что и в основе Новгородской Кормчей XIII века.

Нас больше будет интересовать сборник поучений, так как именно в нем и помещен отрывок из «Шестоднева». Первый вопрос, который возникает у заинтересованного читателя, – почему в составе судебной книги помещено это богословское произведение? В прошлом докладе и опубликованной на его основании статье в «Православном собеседнике» я попытался коротко ответить на этот вопрос. Вот это объяснение: «Весьма показателен для первой части сборника, для творчества его составителей отрывок из «Шестоднева», помещенный после изречений из «Пчелы». Казалось бы, он не имеет никакого отношения к юриспруденции. Но в данном случае проводится параллель между животным миром, представители которого могут существовать только в том случае, если они живут согласно естественным законам, и людьми, которые должны жить, следуя законам и заповедям Бога, а также законам человеческого общежития» [Николаев 2007: 77].

Эта мысль, собственно, заложена в начальных строках отрывка из «Шестоднева» в «Мериле Праведном»:

Ѡ шестоднева избрано Ѡ животѣхъ. Бгъ прехитрыи творецъ все твари ї великии промысленикъ члвч(с)кому животу и сп(с)нию. во всей своей твари. ї въ скотѣхъ. ї въ звѣрехъ. ї въ птицахъ. ї в рыбахъ. ї в гадѣхъ. ї в жупеличи вложилъ всѣмъ кст(с)веныѣ норovy. члвкомъ на оученик. како котворыѣ пудражати. дверыѣ норovy. а лѣкавыѣ ї неч(с)тыѣ норovy Ѡмѣтати (Мер. Пр., л. 31-31об).

Однако, в отличие от животных, человек наделен своим разумом и должен следовать законам и правилам жизни людей. Вот заключительные мысли из «Шестоднева» в «Мериле»: животные не имѣють слова ни размысла. но Ѡ

в(ог)а имъ кстьственны законтъ крѣпѣ водруженъ. не ослушаются... а мы речемъ. размысломъ ксмы пвчтении ї законѹ наоучени. ї поучакми поученикми дверымъ. и д(оу)хми премудрени. добра взискати. а вередного оубѣгати (л. 35об.). И тем не менее, поскольку мы въ празньнѣ живемъ. рыбъ хуже, можно хорошему поучиться и у «братьев наших меньших».

В основу «Шестоднева» положены две первых главы библейской Книги Бытия. Прежде всего, это повествование о дне пятом и шестом творения мира, когда Бог населил землю живыми существами:

Гл.1, ст. 20. *И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею, по тверди небесной.* 21. *И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их, и всякую птицу пернатую по роду ее. И увидел Бог, что это хорошо.* 22. *И благословил их Бог, говоря: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте воды в морях, и птицы да размножаются на земле.* 23. *И был вечер, и было утро: день пятый.* 24. *И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов и гадов, и зверей земных по роду их. И стало так.* 25. *И создал Бог зверей земных по роду их, и скот по роду его, и всех гадов земных по роду их. И увидел Бог, что это хорошо.*

Эти скупые слова Библии были широко и подробно прокомментированы в произведении, названном «Шестодневом». В славянской книжности известно несколько переводных шестодневов. «Они были созданы знаменитыми церковными писателями на рубеже поздней античности и раннего средневековья и представляют собой плод приращения выработанного классической наукой знания о мире к развитой церковью вере в его триединого творца» [Словарь книжников I, 1987: 479]. «Шестодневы» – это философско-богословские, экзегетические, а не естественно-научные сочинения, хотя в них много точных и тонких наблюдений по космогонии, естествознанию и др.

Первый «Шестоднев» был создан епископом Кесарии Каппадокийской Василием Великим. Другие шестодневы создавались на основе этого первого. Но самым известным у славян был «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского. Для славян этот «Шестоднев» был едва ли не главным источником сведений по естествознанию. Древнейший из сохранившихся его списков – сербский, 1263 года. Старейшие русские списки относятся к XV веку.

«Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского оказал большое влияние на русскую литературу с XI века. Следы его влияния четко ощущаются и в «Поучении» Владимира Мономаха, и в Слове о погибели Русской земли [Словарь книжников, I: с. 482]. В «Мериле Праведном» помещен отрывок тоже из «Шестоднева» Иоанна Болгарского (середина XIV века), о чем говорит сопоставление текста «Мерила» и «Шестоднева».

Естественно, текст «Шестоднева» там дан в сокращении. Для творческой манеры составителя Сборника о праведных судах и судьях в «Мериле» показательна та работа, которую он проделал, выбирая из «Шестоднева» нужные места. В начале 90-х гг. «Шестодневом» из «Мерила» занималась моя студентка-дипломница Т. Клименкова. Сопоставив текст из «Мерила» с оригиналом Иоанна, она пришла к

очень интересному выводу:

«Как видно, автор сжимает текст, оставляя только фразы, обладающие большей семантической наполненностью. Таким образом, он не только сокращает текст, потому что из его отрывка не ушли основные идеи и образы. Автор «Мерила Праведного» (имеется в виду составитель – Г.Н.) переносит в свою книгу текст с наибольшей концентрацией, доводит его до предела, когда каждая фраза обладает определенной семантической значимостью и нет семантически пустых выражений» [Клименкова 1993: 56].

Для иллюстрации приведем один из фрагментов:

Мерило Праведное Шестоднев

~ооооо ооо". ооооо о ооооо.// ~ооооо ооо". "оо оооооо оо ооооо  
ооооо ооооооо. ооооооо ооооооо оо оо ооооооо ооооооо.  
оооооо. о оооооо~оо(о#) о ооо. о ооооооооо ооо~ ооооооооо~ ооооо  
ооооооооо. ооо ооооо" оооо ооооооо. о оооооо оооооооо оо ооооо  
ооооооо#оо. оооооо оо оооо оо оо оооооооооо~ о оооооооооо~. ооо  
ооооооо оооо (о. 34) оо оооооооо~оо о оооооо оо "оо  
оооооо оооо ооооооо (л. 171).

Как видим, в Мерило Праведном эпизод подается более сжато, концентрировано и... красиво, при этом, действительно, не утрачен смысл отрывка, а кроме того, приведена и мораль, сравнивающая ехидну и ее поступок с поступком человека. На приведенном примере мы видим, что в «Шестодневе» «Мерила Праведного» совмещается символическая сторона текста с прагматической.

В системе символического наименования человека составителем «Мерила» «отобраны» следующие животные, обладающие теми или иными яркими чертами: добропокорливо ввль нетщивъ, оуныло же всла, теплъ на желаник квнь, волкъ же не оукротитъся, лукава лисица, заць и свокгъ стѣна вонтъся, не забыгливъ добра песь, злопамативъ вельваудъ, съ гнѣвомъ родиславъ, быстро скочива серна, борза же и рысь (л. 31об.) и др. Многие из отмеченных характеристик животных закрепились за ними и сохраняются по сей день в памяти народа.

Из приведенного фрагмента можно заключить, что текст «Шестоднева» строится на принципах сходств и различий характеристик животных. Отрывки расположены по определенному блоковому строению. В первом блоке говорится о характере животных, далее – о птицах, их привычках и поведении, о рыбах, затем о том, как звери излечивают свои болезни и т.д.

Все это свидетельствует о мастерстве составителя сборника, о его редакторской работе. Собственно, вся первая часть «Мерила Праведного» («Сборник поучений о праведном суде») представляет собой образец редакторской работы. Мы об этом говорили в упомянутой нашей статье, опубликованной в «Православном собеседнике»:

«Первая часть Мерила Праведного, не имевшая аналогов в славянской и византийской книжности, является наглядным примером творческой работы русских составителей сборника. Помимо тематической подборки текстов, выполненной на основании различных источников, им нередко приходилось выступать в качестве составителей отдельных статей. Примером могут служить отрывки из Псалтыри, представляющие собой собрание высказываний, афоризмов из псалмов, объединенных общей темой и идеей... Такая же творческая работа проделана при составлении и других статей. Единство замысла и исполнения делают первую часть Мерила Праведного интересным памятником русской публицистической мысли XIV века» [Николаев 2007: 78].

Высказанную мысль подтверждает то, что «Шестоднев» и идущие за ним отрывки из книг Еноха пересекаются друг с другом в текстовом и содержательном отношениях.

Из Ветхого Завета известны два Еноха: сын Каина и Енох из племени Сифа (седьмое колено по Адаме), сын Иаред, отец Мафусаила, автор отреченных книг. В «Послании к Евреям» апостол Павел пишет о нем: *«Верую Енох переселен был так, что не видел смерти; и не стало его, потому что Бог переселил его. Ибо прежде переселения своего получил он свидетельство, что угодил Богу»* (Евр.11,5).

В Мериле Праведном помещен фрагмент одной из книг Еноха под заголовком: **Отъ книгъ кни҃ха праведна҃г҃в. преже потѡпа. ꙗ нынѣ живѣ ксѣ** (лл. 36-38 об.). Заключительные слова заголовка точно указывают на Еноха (сына Иаред), который жил до потопа и живым переселен Богом на небо (**преже потѡпа. ꙗ нынѣ живѣ ксѣ**). Источником этой книги послужила вторая глава Книги Бытия, повествующая о том, как Адам нарекал имена животным (гл. 2, ст.19-20):

*«19. Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. 20. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым...».*

В «Мериле» идея этих библейских стихов передается словами: **во дни шца нашег҃в адама. сниде г҃ на земли. и присѣти все твари. юже самъ створи. и призва г҃ весь скѡтъ земныи и звѣри. и вса птица парѡца. и приве(д) предъ лице шца нашег҃в адама. да наречеть имена всѣмъ. и нарече адамъ всѣмъ на земли. и покори кмѹ вса в меншиньствѡ** (36 об.).

Именованье было связано с познанием внутренней сущности животного, которая оставалась превечно неизменной и проявлялась как следование промыслу Божию. Это можно почувствовать в повествовании «Шестоднева» о животных.

Этот фрагмент заимствован, как и некоторые другие в Книге Еноха, из «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского. Отличия фрагментов «Шестоднева» в Книге Еноха состоят в том, что в них акцентируется ответственность человека как живого существа за свое бытие. В них проявляются явные симпатии к бедным людям, сиротам и вдовицам. Большое место уделяется суду Божию: **к҃гда скѡнчактѣса вса тварь. юже створи г҃. всакъ чѡвкъ идетъ на сѹ(д) г(с)нь великии** (37об.). Здесь, как и в отрывке из «Шестоднева» в «Мериле»,



просматривается рамочная конструкция в построении текста.

Таким образом, оба отрывка по-своему связаны с идеей о праведном суде, лежащей в основе сборника.

Статьи религиозного содержания первой части «Мерила Праведного» следуют богословской традиции в своей системе изложения. Первая статья, **Б(ог)ъ ксть надъ всѣми вѣки**, определяет божественную сущность и раскрывает смысл творения. Отрывок из «Шестоднева» выражает существо отдельных созданий, проводя аналогию с человеком.

Начало творения не отделяет человека от всех тварей. Это единство основывается на божественности происхождения. Так определяет первая книга Бытия. Животные помогают человеку совершить выбор, перед которым он стоит, помогают человеку идти по пути нравственного совершенствования. Книга Еноха указывает на связи, которые определяют способности человека к познанию. Характеристики животных относятся и к человеку, и узнавание каких-либо черт и оценка их дает возможность человеку познать себя. Человек учится у животных хранить свое внутреннее естество, хранить свою душу. Примеры жизни животных указывают на несовершенство устройства человеческого общества. И здесь прямые аналогии могут иметь влияние на людей. Но главное в этих фрагментах то, что раскрывается смысл связи животного, как и всего живого, в том числе и человека, с Божеством.

Большой интерес представляет отрывок из «Шестоднева» и в языковом отношении. Сборник поучений, в который входит наш фрагмент, написан славяно-книжным слогом, сформированным на церковнославянской языковой основе.

Объективное изучение церковнославянского языка в последнее время позволяет считать, что он не имел полных основ саморазвития. По законам церковнославянского языка в славяно-книжном слоге развивалось в первую очередь словообразование. В славяно-книжных текстах реализовались церковнославянские модели, пополняясь новообразованиями. Очень часто это были кальки с греческого языка или славянские слова, созданные по их образцу.

Ко времени создания «Мерила Праведного» наблюдается определенный спад в продуктивности данных моделей. Из текста в текст передавались одни и те же слова, которые пришли в письменный язык с первыми богословскими и богослужебными переводами. Можно сказать, что они находились в это время в латентном состоянии. Большой толчок к их развитию дали переводы богословских текстов типа трактатов Дионисия Ареопагита [Николаева 2000]. Таким образом, словообразование было наиболее консервативным участком церковнославянского языка.

Этого нельзя сказать применительно к языку «Шестоднева». Здесь представлены следующие словообразовательные типы (СТ) суффиксальных имен существительных: имена с нулевым суффиксом (19 слов), имена на *-(e)ние* (14 слов), имена на *-ица* (11), имена с суффиксами *-тель* (4), *-ець* (4), *-ина* (4), *-ство* (3), *-ость* (2), *-ота* (2), *-ьникъ* (2), *-знь* (2), *-ие* (2). Единичными образованиями представлены суффиксальные типы на *-ьба*, *-тва*, *-оть*, *-ище*, *-инь*.

Уже эти данные говорят о том, что в языке «Шестоднева» в составе «Мерила

Праведного» преобладают стилистически нейтральные словообразовательные типы.

В этом еще более убеждаешься, когда обращаешься к лексической наполненности этих СТ. Имена с суффиксом *-ница* служат здесь наименованиями животных: **горлица** (32), **ластовница** (32), **лисица** (33), **медвѣдица** (33), **многоножица** (34), **мшица** (34 об.), **пѣтица** (33). Параметрические имена оформлены суффиксом *-ина*: **глубина** (32), **пучина** (34 об.), **ширина** (35 об.), **оузина** (33 об.). Однако они выступают не в чисто измерительных значениях, а конкретизированы в плане наименований места по данному качеству. То же можно сказать и об именах на *-ость*: **инѣрѡгѣ страшенѣ**. **в розѣ имыи всю крѣпость** (31 об.); **вѣца зимѣ пернхѡдѡщи**. **вѣлми пищу гравить**. **чю быти скѣдѡсти** (32 об.).

Спецификой содержания «Шестоднева» обусловлено и малое количество имен лиц в тексте. Основную номинативную функцию здесь несет слово «человек», помещенный в триаду «Бог» – «человек» – «животные» (животи). Показательно то, что из четырех имен с суффиксом *-тель* в наших отрывках три употреблены применительно к животным: **страшивѣ клень**. **гѣвитель гадомѣ** (31 об.), **стерковѣ бл(а)годѣнни родитѣ(а)емѣ** (32 об.); **куинѣ оуч(и)тель бываѣтъ пловѣщимѣ** (32 об.). Как видим, параллель между животным миром и человеком двунаправленна.

Присутствие в «Шестодневе» нравоучительного начала отражено в наличии в его языке слов со славяно-книжными суффиксами, и прежде всего – с суффиксом *-(е)ние*. Но их мало, и они, можно сказать, не входят в число ключевых слов нравоучительной части текста. Эти имена называют различные действия, связанные с поведением животных: **желаник** (31 об.), **жированик** (35), **ѡриганик** (31 об.), **пареник** (32), **ползаник** (34), **поражаник (плода – 35)** и т.п.

Составитель явно отдает предпочтение образованиям нулевой суффиксации, применяя суффикс *-(е)ние* в тех случаях, когда его нельзя было заменить нулевым: **вожь** (33), **гнѣвъ** (31 об.), **измѣна** (33), **лвѣ** (33 об.), **передѣлъ** (34 об.), **перелѣтъ** (33), **плвдѣ** (33), **прѣмѣна** (32 об.), **спасѣ** (33), **сторожь** (32), **оуставѣ** (35) и др. Имена нулевой суффиксации называют здесь действия как мира физического, так и мира социального и морального.

Таким образом, можно заключить, что на уровне словообразования составитель явно ориентируется на более умеренные в стилистическом плане формы, на обще- и восточнославянские модели словопроизводства.

Фонетика и морфология церковнославянского языка изменялись, в отличие от словообразования, по законам развития древнерусской фонетики и морфологии. Так, обращает на себя внимание значительное число слов с полногласными сочетаниями. Обычно такие формы в книжных текстах встречаются исключительно редко. В «Шестодневе» отмечены следующие слова с полногласием; **верегѣ** (32 об.), **вещеленьно** (31 об.), **вередѣ** (33 об.), **волоса** (31 об.), **головы** (33 об.), **дерева** (32), **мережа** (34), **молодыѣ фоки** (33 об.), **норовы** (31 об.), **переже** (32 об.), **сторожи** (33), **передѣлъ** (34 об.), **на перелѣтѣхѣ** (33), **сволочѣтъ** (32 об.), **чересѣ** (35) и др. Некоторые из этих слов встречаются в отрывке по несколько раз.

Восточнославянскую огласовку имеют также рефлексы сочетаний редуцированных с плавными: **борзи** (31 об.), **вервьною** (33), **вержетѣ** (34), **верхѣ** (32), **волкѣ** (31 об.), **с волнами** (35 об.), **кормѣтъ** (34), **наперсти** (32), **первыми**

(35), **серна** (31 об.) и др.

Среди рефлексов напряженных редуцированных встречаются равным образом как восточнославянские, так и церковнославянские варианты: **жюпеличьи** (31 об.), **имѣньк** (34 об.), **насылкъмь** (34 об.), **челюстью** (31 об.); но: **желаник** (31 об.), **пареник** (32), **подвизаник** (33), **сп(а)сению** (31), **оученик** (31 об.) и др.

Показательными в плане оценки «русскости» языка книжного памятника являются формы «мягкого» варианта склонения имен существительных, полных прилагательных и местоимений, в которых старославянскому **ѣ** / церковнославянскому **ѣ** соответствует восточнославянское **ѣ**. В языке «Шестоднева» из Мерила Праведного предпочтение отдается последней огласовке: **въздѣшныѣ прѣмѣны разумѣти** (32 об.), **плотоѣдныѣ птицѣ живѣтъ** (33), и **вѣлшиѣ крилатыѣ потки питают(с)** (33 об.), **морьскиѣ страны** (35), **оуставы вѣчныѣ** (35), **кѣтвенныѣ норovy** (31 об.). Но ср.: **рыбны норovy** (34 об.), **свок жизни** (33), **подражати** (34 об.) и др.

Рассмотренные языковые факты свидетельствуют о широком взаимодействии церковнославянских и древнерусских форм в тексте «Шестоднева». Такую же картину мы наблюдаем и в других статьях памятника, в том числе и в произведениях высокого слога (например, в статье **Богъ кѣтъ надъ всѣми вѣки**, открывающей первую часть сборника). Язык «Мерила Праведного» сильно русифицирован, как и язык многих других книжных текстов того периода, написанных в канун развертывания на Руси второго южнославянского влияния.

### Литература

Клименкова Т.М. «Шестоднев» в составе «Мерила Праведного» / Дипломное сочинение. – Казань, 1993 (рукопись).

Николаев Г.А. «Мерило Праведное» (Заметки о составе памятника) // Православный собеседник: Альманах Казанской Духовной Семинарии. Вып. 1(14)-2007. – Казань: Казан. Духов. Семинария, 2007. – С. 74-83.

Николаева Н.Г. Трактат Дионисия Ареопагита «О божественных именах» в древнеславянском переводе / Н.Г. Николаева. – Frankfurt am Main [u.a.]: Peter Lang, 2000. – 255 S. – (Beitrdge zur Slavistik; Bd. 42).

Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. (XI – первая половина XIV в.). – Л., 1987.

## О ЦИТИРОВАНИИ АПОСТОЛА В ТЕКСТАХ ЕВХОЛОГИЯ

М.О. Новак

Мы продолжаем изучение древнеславянского Апостола как явления истории русского литературного языка. В рамках масштабного историко-стилистического подхода к столь авторитетному тексту перед исследователем встает целый ряд вопросов. Один из них – как отражается и преломляется данный текст в славяно-русской христианской литературе в целом, проще говоря – насколько широко и каким именно образом он цитируется в различных жанрах церковной книжности.

Мы начинаем с литургического жанра в силу его особой важности, тем более что богослужебные переводные тексты признаны исторической стилистикой в качестве источников по истории русского литературного языка. Ниже будут представлены некоторые наблюдения над текстами молитв из чина Литургии свт. Василия Великого (исключая последование проскомидии). Выбор данного текста объясняется тем, что Литургия является центром христианского богослужения; чин Василия Великого предпочтен потому, что священнические молитвы в нем более протяженны и содержательны по сравнению с Литургией свт. Иоанна Златоуста.

Пронизанность литургических молитв непосредственными и косвенными заимствованиями из Священного Писания давно обратила на себя внимание исследователей (см. [Орлов 1909] со ссылкой на [Brightman MDCCCXCVI], а также [Киприан 1947]). Характеризуя текст Литургии, проф. протоиерей о. Михаил Орлов подчеркивал «богатство ее изначально-христианской и католической мысли о вере и нравственности, изложенной притом в форме обильных заимствований из подлинного Слова Божия» [Орлов 1909: XI]. Наша задача – продвинуться несколько дальше простой констатации и представить тематический и лингвистический анализ цитат из Деяний и Посланий апостолов.

Текст славянского Службника, употребляемый в настоящее время, приводится по изданию [Службник 1991] и по материалам Интернет-ресурса <http://orthlib.ru> [Гръцквѣстникъ служба], греческого Евхология – по материалам ресурса <http://www.analogion.net> [см.~] и по [Орлов 1909], цитаты из Апостола – по общепринятому церковнославянскому тексту [Апостол].

Прежде всего отметим, что цитаты из Апостола, как и из других книг Ветхого и Нового Завета, вводятся в литургический текст непосредственно, без отсылок к источнику. Это существенно отличает богослужебные тексты от учительной, проповеднической или богословской литературы, где подобные отсылки носят, как правило, обязательный характер (ср., например, формулы типа *полюшанъ ѿла глца* в Паренесисе прп. Ефрема Сирина [см. Новак 2006]). Решительно преобладают цитаты из Посланий, что естественно – Деяния, как текст по преимуществу повествовательный, заметно уступают Посланиям в богословской насыщенности.

Теперь попытаемся ответить на вопрос: какова тематическая направленность апостольских цитат в евхологических текстах? Она весьма разнообразна, однако

можно выявить несколько топосов, т.е. общих мест, возникающих благодаря повторению той или иной цитаты, аллюзии или общей мысли Апостола. Их можно условно разделить на пневматологические, собственно литургические и антропологические. Пневматологические представляет, во-первых, выражение «силюю сѣ́лгѡ твоегѡ дѣ́ла», восходящее к Рим.15:13 «нѣзбы́точечтѡбаѣти ва́мъ во ѡ̀повѣ́ніи, силюю дѣ́ла сѣ́лгѡ» и встречающееся в первой и второй молитве верных, в молитве Херувимской песни, в молитве приношения и ходатайственной молитве. Сюда же относится и выражение «прѣ́лчтѣ сѣ́лгѡ дѣ́ла», повторяющееся в начале Евхаристического канона и в начале ходатайственной молитвы и соответствующее чтению 2Кор.13:13 «ѡ́бщєніє сѣ́лгѡ дѣ́ла со всѣ́ми ва́ми».

Какова тематика литургических топосов? Здесь присутствуют: а) тема богослужения как такового: «ты ѡ̀до́блѣ на́съ силюю сѣ́лгѡ твоегѡ дѣ́ла въ слѣ́жбѣ ѡ́но» (молитва верных 1-я), «ты ѡ̀крѣ́пѣ на́съ силюю сѣ́лгѡ твоегѡ дѣ́ла въ слѣ́жбѣ ѡ́но» (молитва верных 2-я), «ты бо ѣ́си поло́жѣвый на́съ въ слѣ́жбѣ ѡ́но» (молитва приношения) – ср. 2Кор.4:1 «нѣмѡ́ще слѣ́женіє ѡ́но», 1Тим.1:12 «ѣ́къ всѣ́рна ма́ непце́ва, поло́жѣвъ ма́ въ слѣ́жбѣ», «тебѣ́ прино́сѣти срѣ́цємъ сокрѣ́шеннымъ, ѡ́ дѣ́ломъ смире́нїа сло́вєннѡ ѡ́но слѣ́жбѣ» (молитва praefacio «Сый Владыко Господи») – ср. Рим.12:1 «словесное служение ваше»; б) тема цели жертвоприношения: «да́ждь гдѣ́и ѡ́ на́шихъ грѣ́шѣ́хъ, ѡ́ лю́дскѣхъ не́вѣ́дѣ́нїихъ» (молитва верных 1-я), «прѣ́носѣ́ти тебѣ́ сло́вєннѡ ѡ́но ѡ́ безкро́внѡ жє́ртвѣ ѡ́ на́шихъ согрѣ́шенїихъ ѡ́ лю́дскѣхъ не́вѣ́жєствїихъ» (молитва приношения) – ср. Евр.9:7 «ѡ́же прино́сѣтъ за себє́, ѡ́ лю́дскѣхъ не́вѣ́жєствїихъ»; в) тема приятия жертвы Богом: «прѣ́лчтѣ́й бы́ти жє́ртвѣ́ на́шей ѡ́ бл҃гопрѣ́лчтѣ́й прѣ́дъ то́бѡю» (молитва верных 1-я) – ср. Флп.4:18 «жє́ртвѣ́ прѣ́лчтѣ́, бл҃годо́днѣ́ е́тъ», Рим.15:16 «да въ́детъ прино́шенїє ѣ́же ѡ́ нѣ́збы́къ бл҃гопрѣ́лчтє́но»; «въ во́нѡ бл҃годо́хнїа» (молитва приношения, просительная ектенія по освящении Даров) – ср. Еф.5:2 «прѣ́даде́ себє́ за ны́ прино́шенїє ѡ́ жє́ртвѣ́ е́тъ, въ во́нѡ бл҃годо́хнїа», Флп.4:18 «исполнѣ́ша, прѣ́емъ ѡ́ ѣ́пифродїта пѡ́сланнѡа ѡ́ ва́съ, во́нѡ бл҃годо́хнїа».

Антропология Литургии также политематична. Здесь присутствует а) тема богопознания: «въ позна́нїє тебѣ́ ѡ́стѣ́ннѡгѡ е́га на́шегѡ» (молитва об оглашенных), «прѣ́ведє́ въ позна́нїє тебѣ́ ѡ́стѣ́ннѡгѡ е́га ѡ́ ѡ́ца» (молитва Sanctus'a) – ср. 1Ин.5:20 «да́къ ѣ́сть на́мъ свѣ́тъ ѡ́ разѡ́мъ, да позна́емъ е́га ѡ́стѣ́ннѡго», «ѣ́къ ты ѣ́си дарова́вый на́мъ позна́нїє твоеѡ́ ѡ́стѣ́ннѡ» (молитва praefacio) – ср. Евр.10:26 «по прѣ́лчтїи разѡ́ма ѡ́стѣ́ннѡ»; б) тема очищения и наставления на путь правый: «ѡ́чїстїи на́съ ѡ́ вса́кѡа кѡ́вє́рны плѡ́тїи ѡ́ дѣ́ла, ѡ́ на́дѣ́н со́верша́ти сѣ́бїю въ стѣ́лѣ́ твое́мъ» (молитва «Боже наш, Боже спасати») во время просительной ектенїи) – ср. 2Кор.7:1 «ѡ́чїстїи́мъ себє́ ѡ́ вса́кѡа кѡ́вє́рны плѡ́тїи ѡ́ дѣ́ла, тѡ́рѡ́ще сѣ́бїю въ стѣ́лѣ́ бѣ́жїи», «прѣ́въ прѣ́вѡщнѣхъ сло́во твоеѡ́ ѡ́стѣ́ннѡ» (ходатайственная молитва и возглас) – ср. 2Тим.2:15 «дѣ́латѣла́ непосты́дна, прѣ́въ прѣ́вѡща́ сло́во ѡ́стѣ́ннѡ», «да тѣ́хѡе ѡ́ безмо́лвное жнѣ́е по́жнє́мъ, во вса́комъ бл҃гоче́стїи ѡ́ чѣ́стѣ́» (поминование властей предрежащих, тайное и в ектенїи) – ср. буквальное совпадение в 1Тим.2:2: «да тѣ́хѡе ѡ́ безмо́лвное жнѣ́е по́жнє́мъ, во вса́комъ бл҃гоче́стїи ѡ́ чѣ́стѣ́».

В этой связи нельзя не упомянуть и о христологическом пласте литургических молитв. В них отсылки к апостольским чтениям не образуют очевидной топики,

однако без них христология Литургии просто немыслима. К ним мы еще вернемся, а пока обсудим вопрос о совпадении / несовпадении евхологического текста с исходным текстом Апостола.

В этом плане можно выделить три разнохарактерных приема цитации. Первый представляет некую переработку апостольского текста либо приблизительную аллюзию на него, например: «дърѣнѣ ѿмъ вѣстѣтъ земныхъ нѣнаа, вѣстѣтъ вѣременныхъ вѣчнаа, вѣстѣтъ тѣбныхъ негѣбнаа» (в ходатайственной молитве) – ср. 1Кор.9:25: «Ѿнѣ оубо да нестѣбненъ вѣнеца прѣимѣтъ, мы же нестѣбненъ»; или: «нѣ прѣемше ѿхъ достѣбнѣ, ѿ мамы хрѣта жнвѣца въ срѣцѣхъ нашихъ» (молитва «Боже наш, Боже спасти» во время просительной ектении) – ср. Еф.3:17 «вѣелѣтиса хрѣтѣ вѣброу въ сердца вѣша». При этом возможно соединение двух исходных апостольских чтений в одном контексте: «оубо вѣ ма, сѣлоу сѣгѣтъ твоегѣ дѣа» (молитва Херувимской песни) – ср. Рим.15:13 «сѣлоу дѣа сѣгѣтъ» и 2Кор.3:6 «Нѣже нѣ оубо боли насъ слѣжитѣли быти но вѣ забѣтъ»; или: «нѣ оумнрѣнѣ ѿ <Церковь – М. Н.>, ѿже наздѣа ѣсѣнѣ чѣтноу крѣбѣю хрѣта твоегѣ» (ходатайственная молитва) – ср. Деян.20:28 «ѿже сѣажѣ крѣбѣю своѣю» и 1Пет.1:19: «Но чѣтноу крѣбѣю, ѿкъ ѣнца непорѣчна, нѣ прѣчѣта хрѣта».

Второй прием представляет дословное или почти дословное воспроизведение исходного текста (с незначительной адаптацией тех или иных грамматических деталей), например: «да тѣхѣ нѣ безмѣбное житѣе пожнѣемъ, во вѣкомъ елѣгѣстѣнѣ нѣ чѣтѣ» – ср. 1Тим.2:2; или: «ѿкъ вѣкое дѣанѣ елѣго, нѣ вѣкъ дѣръ совершѣнъ вѣше ѣтъ хѣдѣнѣ ѿ тѣе Ѿцѣ вѣбѣтъвъ» (заамвонная молитва) – ср. Иак.1:17: «Вѣко дѣанѣ елѣго, нѣ вѣкъ дѣръ совершѣнъ вѣше ѣтъ, хѣдѣнѣ ѿ Ѿцѣ вѣбѣтъвъ».

В-третьих, возможно употребление отдельных ключевых слов или формул, заимствованных из текста Деяний или Посланий. Этот прием особенно концентрированно представлен именно в христологических контекстах, например, в молитве граефасио: «слово живое (ср. Евр.4:12 «живо ко слово бѣже»), бѣжѣ ѿчѣннѣнѣ (ср. 1Ин.5:20 «да познаемъ елѣ ѿчѣннѣнѣ»), прѣвѣчнаа прѣмѣдрѣтъ (ср. 1Кор.2:7 «глѣблемъ прѣмѣдрѣтъ бѣжѣю въ тѣнѣ сокровѣннѣю, ѿже прѣдѣстѣвнѣ бѣжѣ прѣжде вѣкъ»), ѿщѣнѣе (ср. 1Кор.1:30 «ѿже бытъ намъ прѣмѣдрѣтъ ѿ бѣа, прѣвѣда же нѣ ѿщѣнѣе»), сѣла (ср. 1Кор.1:24 «хрѣта, бѣжѣю сѣла нѣ бѣжѣю прѣмѣдрѣтъ»). Вместе с тем, следует заметить, что христологическим фрагментам Литургии известно и развернутое цитирование Апостола, к примеру, в молитве Sanctus<sup>3</sup>: «нѣже сѣнѣ сѣанѣе славы твоеѣ, нѣ начертѣнѣе ѿпортѣнѣ твоеѣ, носѣ же вѣа глѣбломъ сѣлы своѣѣ» (ср. Евр.1:3 «Нѣже сѣнѣ сѣанѣе славы, нѣ ѿбразъ ѿпортѣнѣ ѣгѣ: носѣ же вѣачѣскаа глѣбломъ сѣлы своѣѣ»).

Наиболее важен для нас вопрос о разночтениях в разновременных славяно-русских списках Служебника и их отношении к вариантам в разновременных же версиях Апостола на фоне греческого текста. Большую помощь в их изучении оказало исследование проф. о. М. Орлова, опубликовавшего значительное число греческих и славянских рукописных и печатных источников (в частности – 25 славянских рукописей XII-XVII вв. и 12 печатных служебников XVII-XIX вв.) [Орлов 1909]. Кроме того, нами были просмотрены фотокопии трех старорусских списков Служебника XV, XVI и XVII века (соответственно № 224, № 218 и № 222 из собрания

Троице-Сергиевой Лавры – РГБ, фонд 304.1; см. список источников в конце статьи).

Разночтения, привлекая наше внимание, можно разделить на лексические и грамматические. Среди лексических, в свою очередь, встречаются обусловленные как словообразовательной формой, так и лексической семантикой. Ниже указанные типы будут рассмотрены последовательно.

Лексические разночтения в славянском материале многочисленны и разнохарактерны, однако довольно легко увидеть тенденции, отмечаемые обычно и в исследованиях славянских переводов Священного Писания: «Позднейшая форма перевода в большинстве случаев отличается дословностью или ... привязанностью к букве греческого оригинала, в ущерб духу и чистоте славянской речи; наоборот, более древняя форма перевода отрешеннее от буквы подлинника, вернее передает смысл его и чище по своему языку» [Орлов 1909: XLIX]. Можно не соглашаться со столь категоричной оценкой качества позднейших переводов, но невозможно отрицать справедливость высказанного о Орловым наблюдения: в том или ином списке Служебника реализуется либо ранняя установка на интерпретацию исходного текста, либо поздний буквализм с его вниманием к внутренней форме греческого слова. Правка славянского Служебника, как отмечает тот же церковный археолог, начинается во второй половине XIV века, с деятельностью митр. Киприана. На основе киприановской версии возникает в XVII столетии никоновская. Среди изученных и опубликованных о. Орловым списков Служебника присутствуют и представители промежуточной редакции, колеблющиеся между старой и новой версией текста [см. Орлов 1909: XLIX-L].

На словообразовательном уровне ярким свидетельством смены переводческих установок является смена способа передачи греческих композитов. Если ранние редакции Апостола и Служебника чаще уклоняются от использования приема калькирования, то более поздние версии его решительно предпочитают. Например, в молитве *praefatio* современный Служебник в согласии со списками и изданиями XV-XVII вв. представляет безукоризненную кальку *ѿноположѣнїа* (*дровѣнїе*; ср. Рим.8:15 *прїѣте дѣх ѿноположѣнїа*) как параллель к греческому 'усыновления'; однако ранние списки как Служебника (включая и «киприановский»), так и Апостола (включая и Чудовский) предлагают варианты *(у)сынение* (*въсынение*) / *въсынновение*. В молитве *Sanctus*'а встречаем выражение *перворождѣнїа ѿ мѣртвыхъ*, полностью совпадающее с чтением Кол.1:18. Калька *перворождѣнїа*, строго соответствующая греческому *πρωτότοκος* 'первородный', отсутствует в ранних версиях обоих текстов, где выступает образование *первенець*, и появляется только в XVII в.

Еще один пример подобного рода представлен в молитве *Sanctus*'а: «*да бо ѿдѣмѣ ѿмрѣюще, ѿживотворѣтѣа въ амѣмъ хрѣтѣ твоѣмъ*» – ср. 1Кор.15:22 «*ѿкоже бо ѿ ѿдѣмѣ вси ѿмрѣютъ, такоже и ѿ хрѣтѣ вси ѿживѣтъ*». Нетрудно заметить, что в Служебнике и Апостоле глагольные формы *ѿживотворѣтѣа* и *ѿживѣтъ* противопоставлены в плане морфемной структуры, хотя в греческом тексте в обоих случаях находим пассивные формы композита *ζωοποιέω* 'оживлять, воскрешать'. Расхождение вызвано тем, что текст Апостола сохраняет древнее чтение, не связанное с калькированием, тогда как текст Служебника удерживает кальку,

возникшую в XIV в. (ср. в «киприановском» списке *животворѣтѣа*).

Синонимическое варьирование (по редакциям) в цитатах из апостольских Посланий может, с одной стороны, отражать поиск адекватного выражения с помощью словообразовательных средств, с другой – дифференцировать синонимы в греческом тексте. При этом более поздние редакции стремятся к усложнению словообразовательной структуры производных имен.

Так, чтение первой молитвы верных «Ты гди показалъ єи намъ великое єе сплєніа тїнствѣ» тематически соотносится с чтением 1Тим.3:16 «бєліа єсть єйгочєтїа тїннѣ». В служебниках XII-XIV вв. находим вариант *таина*, в то время как «киприановский» список XIV-XV в. и «евфимиевский» XV в. представляют вариант *таинство*. Это повторяет ситуацию в различных редакциях текста Апостола, где образование на *-ство* появляется в Чудовском Новом Завете 1355 г., в то время как ранняя редакция и вслед за нею позднейшие версии предпочитают *таина*. Вероятно, выбор справщиков XIV столетия, направленный на усложнение словообразовательной структуры слова, обусловлен общепогословской склонностью того времени к более высокой степени абстракции.

Чтение из молитвы по «Отче наш» «Ѡче цєдрѣтѣ, њ бже вєакѣгѣ ѡтѣшєніа», воспроизводящее 2Кор.1:3 «Ѡцѣ цєдрѣтѣ њ бже вєакїа ѡтѣхнѣ», также имеет словообразовательные вариации: подавляющее большинство древнерусских и южно-славянских списков древней редакции Служебника предпочитают образование нулевой суффиксации *утєха*, тогда как киприановский текст выбирает синоним на *-ение*. В Апостоле снова наблюдаем то же самое: существительное с нулевым суффиксом представлено в ранней и позднейшей версиях текста, имя на *-ение* – в Чудовской редакции. И здесь сказывается стремление к усложнению морфемной структуры производного слова.

Интересный с точки зрения словообразования случай обнаруживается в ходатайственной молитве. Прошение «Поманї гди, њже вє пѣтїнахѣ, њ горїхѣ, њ вєртєпѣхѣ, њ прѣпѣтєхѣ зємнїхѣ» восходит к Евр.11:38 «вє пѣтїнахѣ икнїацїєа, њ вє горїхѣ, њ вє вєртєпѣхѣ, њ вє прѣпѣтєхѣ зємнїхѣ». Ранние списки Служебника предлагают варианты *распадание*, *распадение* и *пропадание*, которых не знают доступные нам редакции и списки Апостола XII-XVI вв. (там фиксируется лишь словоформа *въ пропастєхѣ*), но которые в принципе не невозможны и для апостольского текста. Итоговая унификация чтения – результат серьезной редакторской работы: варианты с суффиксом *-ние* соединяют в своем словообразовательном значении результативность и процессуальность, и если в раннюю пору такой синкретизм не ощущался как противоречие смыслу контекста, то позднее процессуальная сема стала избыточной. В семантике же имени на *-ть* акцентируется результативность действия, на базе которой развивается и локативное значение, что в конечном счете сделало *пропасть* единственно возможным решением для перевода греческого *ὀπή* ‘дыра, яма, пещера’.

Фрагмент из молитвы приношения «бїтн намъ слѣжїтєлємъ нѣбѣгѣ твоегѣ звѣтѣа, слѣгїмъ стїхѣ твоехѣ тїнствѣ» представляет цитату из 2Кор.3:6 «ѡдѣвѣнїа слѣжїтєлн бїтн нѣбѣ звѣтѣѣ». В различных редакциях славянского Служебника образования *служитель* и *слуга* могут меняться в контексте местами:



так, в большинстве ранних списков читается «*слугамъ новому твоему завету, служителемъ с(вя)тымъ твоимъ таинамъ*». Особняком держится «киприановский» список XIV-XV вв., предлагающий чтение *новбо гни злѣчѣтл глѣжбннкогмз*. Современное употребление восходит к «послекиприановским» спискам. Словообразовательная синонимия в славянском переводе обусловлена присутствием лексических синонимов в греческом тексте – соответственно, *διακόνας* и *λειτούργουός*. В 2Кор.3:6 также наблюдаем вариативность, но с противоположным «вектором»: исходному *δισκόνους* в ранней и позднейшей версии соответствуют формы имени на *-тель*, в Чудовской же редакции – форма *глѣчѣтл*. Так или иначе, славянский переводчик / редактор всегда отчетливо осознает некоторое различие в семантике исходных греческих синонимов (первоначально *δίακονος* ‘слуга вообще’, *λειτούργος* ‘исполняющий общественные повинности’) и необходимость дифференцировать их параллели в контексте.

В отношении лексико-семантических разночтений в славянских служебниках следует, прежде всего, заметить, что они практически не поддерживаются изоморфными лексическими вариациями внутри греческого текста. Это вдохновляющее палеослависта обстоятельство позволяет свободно говорить о специфике именно славянского перевода, хотя нельзя сбрасывать со счетов и возможную недостаточность в изученности греческого Евхология.

Не имея возможности прокомментировать здесь все разночтения подобного рода, остановимся на наиболее содержательно важных моментах. К ним относятся, прежде всего, христологические контексты молитвенных частей Литургии, в частности, молитвы Sanctus’a.

1) «*иже сый глѣнїе глѣвы твоеѣ, и начертанїе ѱпогтѣи твоеѣ*» – ср. Евр.1:3 «*иже сый глѣнїе глѣвы, и ѡбразъ ѱпогтѣи гнѡ*». Здесь нас будет интересовать отношение начертанїе ѱпогтѣи - ѡбразъ ѱпогтѣи, греч. *χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως*. Данное словосочетание широко варьируется как в Апостоле (*образъ лица, образъ тѣлѣствїа, образъ собѣства, образъ глѣтава, образъ вѣци, начертанье ипогтѣи*), так и в Служебнике (*образъ глѣтава, образъ погтава, образъ подобїа, начертанье глѣтава, начертанье ипогтѣи*). Параллели к *τῆς ὑποστάσεως* в тексте Апостола мы уже обсуждали ранее, отмечая, что в каждом из переводческих решений актуализировался какой-либо один аспект понятия «*ипостась*» – либо личное, либо субстанциальное начало [см. Новак 2002]. В итоге все варианты были вытеснены более строгим (в силу его свободы от вторичных смыслов) термином-заимствованием. Здесь скажем несколько слов об опорном слове словосочетания. Показательно, что ранние редакции Апостола и Служебника в качестве параллели к *χαρακτήρ* ‘отпечаток, изображение, начертание’ удовлетворяет синкретичное *образъ* (в Апостоле представлено более десяти греческих параллелей этого слова), а справа XIV в. (Чудовский Новый Завет 1355 г., «киприановский» список Служебника и все последующие рукописные копии и издания) предлагает более точно следовать внутренней форме греческой параллели. Однако окончательная судьба этого выражения оказалась различной: в тексте Апостола произошло возвращение к раннему чтению, тогда как текст Служебника удержал более поздний вариант.

2) «Бл҃говоли ѣдннородный твоѡ сн҃з, сынъ въз нѣдрѣхъ твоѣхъ б҃га и оца, бывъ ѿ жены ст҃быа б҃цы и принодѣи мр҃и, бывъ подъ закономъ, ѡсѣднѣти грѣхъ во плѣти своѣй». Данное чтение соотносится с Гал.4:4 «посла б҃гъ сына своего ѣдннороднаго, раждаемаго ѿ жены, бываема подъ закономъ». Как видим, в каждом из контекстов присутствуют две причастные формы, соответственно, *бывъ* / *бывъ* и *раждаемаго* / *бываема*. В греческом тексте (и Евхология, и Апостола) находим по две формы причастия  $\gamma\epsilon\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  от глагола  $\gamma\acute{\iota}\nu\omicron\mu\alpha\iota$ , который может означать как ‘становиться, делаться’, так и ‘рождаться’. Очевидно, что лексический выбор, утвердившийся в окончательной церковнославянской версии Апостола, гораздо тоньше, поскольку в нем учитывается сочетаемость первого причастия с распространителем *ѿ жены*. Разновременные редакции Апостола (XII-XVI вв.) обнаруживают здесь редкостное единодушие, представляя причастие от глагола *раж(д)атися*. Однако и Служебник в своих ранних версиях не оставался в стороне от данной семантической дифференциации: подавляющее большинство древних списков, включая «киприановский», предпочитает причастные формы от *родится* / *раж(д)атися*, следуя, таким образом, логичному лексическому выбору цитируемого текста. Остается лишь сожалеть о том, что впоследствии никонские справщики отказались от продуманного решения своих предшественников.

3) Выразительный пример интерпретации греческого текста видим в чтении о Спасителе Христе «н҃стоцинъ себе, зракъ раба прїемъ» (молитва Sanctus’а), восходящем к известнейшему началу из послания к Филиппийцам (2:7): «себѣ оумалил (н҃стоцил), зракъ раба прїемъ». Греческий аорист  $\xi\kappa\epsilon\nu\omega\sigma\epsilon\nu$  получает в различных версиях Апостола и Служебника совершенно разные прочтения: *с(з)мѣри*, *с(з)мѣриа* (Христинопольский Апостол XII в. и представители ранней редакции Служебника XII-XVI вв.) – истоци (Чудовский Новый Завет 1355 г. и служебники XV-XVII в., начиная с «киприановского») – *излиа(въ)* (отдельные списки Служебника XV-XVI в.). В древнерусском служебнике XIV-XV вв. отмечается показательное чтение *н҃стоцина* и *смѣриа*, представляющее промежуточную контаминацию. Интересно, что в ранней редакции Апостола / Служебника и в позднейшем церковнославянском тексте Апостола представлены варианты самого обобщенного значения – ‘смирил, унижил’, а промежуточные редакции идут по пути приближения значения славянского слова к буквальному значению греческого  $\xi\kappa\epsilon\nu\omega\sigma\epsilon\nu$  ‘опустошил, опорожнил’. Вариант *излия(въ)* в высшей степени выразителен и как нельзя более уместен в евхаристическом каноне, как отождествляющий некоторым образом Божественное истощание Христа и излияние Его честной крови на Кресте. Употребление глагола *излияти(ся)* в кенотическом смысле встречается и в других произведениях христианской литературы, но, что в нашем случае важно, именно в тех контекстах, которые также содержат аллюзию на Флп.2:7, например, в житии Феодора Студита XII в.: «яко Господь нашъ и Богъ въ раби и съмереннѣи облечеся образъ. от славы неприкосновеннѣи излиявъ себе и намъ бывъ подобенъ» [СДРЯ 1991, IV: 33].

4) «ст҃жаѡ насъ себѣ люди избранны, цр҃кое цр҃еніе, азъкъ ст҃ъ» – ср. в Тит.2:14 «ѡчистиѡ себѣ люди избранны», греч.  $\kappa\tau\eta\sigma\alpha\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$   $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$   $\xi\alpha\upsilon\tau\omega$   $\lambda\alpha\omicron\nu$   $\pi\epsilon\rho\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$ . В связи с данной цитатой возникает вопрос: как стала возможной параллель *избранны* /  $\pi\epsilon\rho\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$ ? Ведь семантике греческих параллелей гораздо лучше соответствуют

отношения *избрань* / ἐκλεκτός и *изрядень* / περιούσιος, что подтверждает и материал других церковно-книжных памятников [Срезневский 1893, I: 1080]: *избрань* – явная калька к ἐκλεκτός (от λέγω ‘собираю’), а περιούσιος значит ‘необыкновенный’, т.е. именно «из ряда вон выходящий». Ранние версии Апостола (Христинопольский Апостол XII в., Чудовский Новый Завет 1355 г.) следуют именно этой логике, представляя чтение *изрядны*, однако среди списков Служебника его повторяют весьма немногие, а позднейшая церковнославянская редакция Апостола также дает *избранны*! Как кажется, на лексический выбор здесь могло повлиять синтагменное соседство с цитатой из 1Пет.2:9: «*вы же родъ избранъ, црковѣ бжцннѣ, ѿзыкъ стъ*» – ὁμοῖς δὲ γένος ἐκλεκτὸν βασιλεῖον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον. В молитве Литургии данное чтение 1Пет. отражено не полностью, но, по-видимому, выражение *родъ избранъ* (γένος ἐκλεκτὸν) незримо здесь присутствует и внедряется в цитату из послания к Титу, определяя лексический облик молитвенного текста. Нужно учесть и то, что, возможно, на более позднем этапе развития языка указанная зависимость от греческих параллелей была уже в значительной степени стерта в семантике славянских образований, ставших полными синонимами. Показательно и далеко не случайно, что в русской лексикографии XIX-XXI вв. вполне возможно толкование церковнославянского *изрядный* как ‘избранный’ [см. Срезневский 1893, I: 1080; Седакова 2008: 143].

Здесь же представлено разночтение, касающееся причастных форм: ранняя редакция Служебника предпочитает форму *сънискавь*, которая также свидетельствует о переосмыслении исходной греческой параллели κτησάμενος ‘стяжавший, приобретший’ и стремлении к большей выразительности. Кроме того, в ряде списков XV в. и в печатном сербском служебнике 1554 г. (повторяющем первопечатный 1519 г.) встречается *създавы(и)*. Данный вариант обязан своим появлением греческому итацизму: ясно, что славянский переводчик видел в том греческом списке, с которым работал, не κτησάμενος, но κτισάμενος ‘создавший, породивший’.

5) Фрагмент молитвы эпиклезиса «*рдн млтн твоеа ѿ цедрѣтъ твоихъ, ѿже ѿзлѣлъ єси богѣтнѡ на ны*» представляет разночтение с цитируемым чтением Тит.3:6 «*ѿзлѣл на ны ѡбыльнѡ*». В греческом варианте богѣтнѡ / ѡбыльнѡ соответствует наречие πλουσίως ‘богато, обильно’. Здесь текст Служебника показывает большее единодушие редакций, чем в других случаях: и ранняя редакция, и поздняя предпочитают актуализировать мотивационное, т.е. прямое значение слова, и предлагают читать *богато*. Среди списков, приведенных о. Орловым, лишь «евфимиевский» стоит особняком с вариантом ѡбылно. Что касается Апостола, там именно последнее чтение удерживается, как наследие ранней редакции, в окончательном церковнославянском тексте, а вариант бѣтнѡ, предложенный Чудовским Новым Заветом XIV в., не выдерживает проверки временем. Интересно, что в книге архим. Киприана (Керна) «Евхаристия» присутствует чтение *изобильно* [Киприан 1947: 235] – очевидно, автор использовал в своем исследовании (а может быть, и в богослужебной практике?) редкий старинный экземпляр Служебника. Об этом же говорит и выражение в той же молитве «*Тебе мили ся деем*», в котором можно видеть интерполяцию из текста Литургии Иоанна Златоуста и которое также было известно ранней редакции

Служебника [Орлов 1909: 203]. Правда, упомянутые варианты есть только в первом издании книги о. Киприана, 1947 года – в переиздании 2006 года и в электронных его версиях цитаты из Служебника отредактированы по современному общепринятому тексту.

В заключение остановимся на некоторых грамматических разночтениях. Среди них можно выделить как соотносящиеся с исходным текстом Апостола, так и возникающие внутри самого текста Служебника.

1) Последняя синтагма во фрагменте молитвы Sanctus'a «бл̑говолѣ ѣдннорѣднѣ твоѣй ѿнѣ, ѿнѣ въз нѣбдѣрѣхѣ тебѣ бѣга нѣ ѿцѣлѣ, бѣвъ ѿ жєны ѿтѣмѣ бѣы нѣ принодѣбы мѣрїи, бѣвъ подѣ закономѣ, ѿбдѣнѣннѣ грѣхѣ въз плѣтнѣ своѣй» восходит к Рим.8:3 «нѣ ѿ грѣсѣѣ ѿбдѣнѣннѣ грѣхѣ въз плѣтнѣ». В греческом тексте Евхология находим ожидаемый инфинитив κατακρίναι (слав. *осудити*), в Апостоле – аорист κατέκρινεν (слав. *осуди*). Именно форму аориста *осуди* предпочитает большое число списков ранней редакции Служебника, наследуя таким образом чтение цитируемого текста. Такое употребление расшатывает синтаксические отношения во всем фрагменте: если инфинитив *осудити* зависит от сказуемого *благоволи*, то аорист *осуди* сам становится опорным словом, делая весьма неопределенным как статус предыдущей аористой формы, так и причастий, находящихся в середине чтения.

2) Похожая ситуация наблюдается в следующем фрагменте молитвы Sanctus'a: «нѣ ѿшѣдѣ крѣгомѣ въз ѿдѣ ѣ разрѣшнѣ болѣзни смѣртныѣ» – ср. Деян.2:24 «бѣгоже бѣ възвокрєснѣ, разрѣшнѣ въз болѣзни смѣртныѣ». Как видим, при полном содержательном сходстве чтений текст Служебника использует спрягаемую форму глагола, текст Апостола – причастную (в греческом, соответственно, ἔλυσε и λύσας). Некоторые, хотя и немногие, списки Служебника XV в., а также печатный экземпляр 1554 г. представляют причастную же форму *раз(д)решь*, снова показывая приверженность чтению цитируемого текста.

3) Следующее разночтение, как кажется, не имеет прямого отношения к грамматике цитируемого текста и появляется благодаря несходству с грамматикой греческого языка. Речь идет о возгласе, заканчивающем ходатайственную молитву: «нѣ да бѣдѣтѣ мѣтнѣ великагѣ бѣга нѣ ѿца нѣшегѣ ѿнѣ хрѣта ѿ воѣмнѣ вѣмнѣ» (ср. Флп.4:9 «нѣ бѣ въз мѣра бѣдѣтѣ ѿ вѣмнѣ»). Списки ранней редакции Служебника в большинстве своем представляют чтение *и да будет милость*. С чем это может быть связано? Дело в том, что в греческом налицо сочетание ἕσται τὰ ἐλέη, в котором сказуемое в форме единственного числа находится при подлежащем среднего рода в форме множественного числа. Эта ситуация вполне нормальна для греческого синтаксиса [см. Соболевский 2002: 244], но неестественна для славянского. Поэтому все версии славянского Служебника стремятся выравнять согласование главных членов предложения – но ранние делают это исходя из глагольной формы, а поздние – исходя из формы существительного.

Итак, мы рассмотрели цитаты из текста Апостола, функционирующие в литургическом тексте, предприняв попытку их тематической классификации и диахронического лингвистического анализа. Последний показал, что в Служебнике представлены не только своеобразные приемы цитации и содержательной адаптации исходного текста, но и языковой материал, позволяющий уточнить и

более глубоко осмыслить сведения о развитии текста Апостола в истории русского языка.

### Источники и словари

Богослужбные тексты. Библиотека святоотеческой литературы. Служебник [Электронный ресурс] / Электрон. дан. – Режим доступа: <http://orthlib.ru/worship/sluzhebnik/>, свободный. – Загл. с экрана.

Орлов, М.И., прот. Литургия святого Василия Великого / М.И.Орлов. – СПб., 1909. – 413 (xiv+lxvii) с.

Служебник. В 2-х ч. – М.: Изд. отдел Московского патриархата, 1991.

Служебник и Требник 1474 г. [Электронный ресурс] / Электрон. дан. – Режим доступа: <http://www.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=224>, свободный. – Загл. с экрана.

Служебник 1-й пол. XVI в. [Электронный ресурс] / Электрон. дан. – Режим доступа: <http://www.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=218>, свободный. – Загл. с экрана.

Служебник кон. XVII в. [Электронный ресурс] / Электрон. дан. – Режим доступа: <http://www.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=222>, свободный. – Загл. с экрана.

Апостол – Богослужбные тексты. Библиотека святоотеческой литературы. Богослужбный Апостол [Электронный ресурс] / Электрон. дан. – Режим доступа: <http://orthlib.ru/worship/apostol/>, свободный. – Загл. с экрана.

Чудовская рукопись Нового Завета 1354 года. Труд свт. Алексия митрополита Киевского, Московского и всея Руси чудотворца / Питирим (Нечаев), митр. – М.: Северный Паломник, 2001. – 475 с.

ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΜΕΓ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ [Электронный ресурс] / Электрон. дан. – Режим доступа: <http://www.analogion.net/glt/texts/Oro/Basil.htm>, свободный. – Загл. с экрана.

Kauiŋiacki, Aem. Actus epistolaeque apostolorum palaeoslovenice: Ad fidem codicis Christinopolitani saeculo XII scripti / Aem. Kaluzniacki. – Vindobonae, 1896. – 376 p.

СДРЯ – Словарь древнерусского языка (XI-XIV вв.) / под ред. Р.И. Аванесова. – Том IV (изживати – моление). – М.: Русский язык, 1991.

Седакова, О.А. Словарь трудных слов из богослужения: церковнославяно-русские паронимы / О.А. Седакова. – 2-е изд. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2008. – 429 с.

Срезневский, И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. – В 3-х тт. – СПб., 1893-1912.

### Литература

Киприан (Керн), архим. Евхаристия / Киприан (Керн), архим. – Париж: YMCA-PRESS, 1947. – 351 с.

Новак, М.О. Славяно-русский Апостол: опыт анализа лексических разночтений / М.О. Новак // Православный собеседник. Издание Казанской духовной семинарии. - № 1 (2) 2002. – С. 114-120.

Новак, М.О. О цитировании текста Апостола в Паренесисе Ефрема Сирина / М.О. Новак // Православный собеседник. Альманах Казанской духовной семинарии. Материалы V ежегодной научно-практической конференции «Богословие и гуманитарные науки: традиции и новая парадигма» (Казань, 7-8 ноября 2005 г.). Вып. 1(11)-2006, ч. 1. Казань: Казанская духовная семинария, 2006. – 200 с. – С. 162-168.

Соболевский, С.И. Древнегреческий язык: учебник для высших учебных заведений (фототипич. изд.) / С.И. Соболевский. – СПб.: Алетей, 2002. – 616 с.

Brightman, F. Liturgies Eastern and Western. – Oxford, MDCCCXCVI.

## МОЛИТВА ПРАВЕДНОГО СИМЕОНА БОГОПРИИМЦА В КОНТЕКСТЕ НЕМЕЦКОГО ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ

Е.В. Плисов

При исследовании текстов религиозной сферы коммуникации очень часто встает вопрос не только их точного и адекватного перевода на другой язык, но и вопрос учета интра- и экстралингвистических особенностей их употребления в соответствующей ситуации. Избранный для анализа текст молитвы праведного Симеона Богоприимца (Лк.2:29-32) имеет не только свою древнюю историю употребления как отрывок из Священного Писания (Евангелие от Луки), но и почти такую же древнюю традицию богослужебного использования (чтения и пения). Наряду с другими текстами, заимствованными из книг Священного Писания в другие виды церковной словесности (в частности, в литургический), *Ныне отпущаеши* относится к ключевым текстам. Из Евангелий были заимствованы также молитвословия и возгласы *Отче наш*, *Величит душа Моя Господа*, *Слава в вышних Богу*, *Примите, ядите...*, *Пийте от нея вси...* и другие. Из ветхозаветных текстов широко используется Псалтирь.

В настоящей работе мы проследим исторические особенности употребления этой молитвы, ее значение в контексте христианского вероучения, общие проблемы перевода богослужебных текстов с церковнославянского языка на немецкий, а также рассмотрим различные варианты перевода этого текста на немецкий язык.

Как самостоятельный богослужебный текст *Ныне отпущаеши* начал использоваться в первые века христианства. Можно предположить, что он был составляющей частью уже апостольского богослужения, поскольку в своих посланиях апостол Павел указывает на три вида святых песней (Еф.5:19 и Кол.3:16): псалмы, гимны (славословия) и песни духовные. Под псалмами имеют в виду ветхозаветные псалмы. Характеризуя второй вид, свт. Иоанн Златоуст отмечает, что «гимны дело более святое, чем псалмы, ибо Ангельские Силы песнословят, а не псалмословят»<sup>1</sup>. К третьему виду относят евангельские песни праведного Захарии, Богоматери и праведного Симеона Богоприимца.

Независимо от того, в какое именно время песнь вошла в состав богослужения, достоверно известно, что она содержится в Апостольских Постановлениях – составном литургическом памятнике, включающем в себя тексты II-VII вв. Как отмечает М. Скабалланович, эту молитву имеют в составе вечерних служб (вечерни или повечерия) православные, копты, абиссинцы, армяне, римо-католики, англикане<sup>2</sup>. Примечательно и то, что евангельская песнь праведного Симеона Богоприимца поется или читается в завершении богослужебного дня на вечерне, как начало благодарственных молитв после Святого Причастия, как заключительная молитва воцерковления в чине Крещения.

Одной из причин заимствования этого молитвословия из текстов Священного Писания в богослужение является ее значение для христианского вероучения, для связи Ветхого и Нового Заветов человека с Богом. Этими словами праведный

старец Симеон приветствовал младенца Христа, принесенного в храм: «Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, с миром, ибо видели очи мои спасение Твое, которое Ты уготовал пред лицом всех народов, свет к просвещению язычников и славу народа Твоего Израиля» (Лк.2:29-32)<sup>3</sup>. В Евангелии не сообщается о Симеоне больше никаких сведений, кроме того, что ему было предсказано Духом Святым, что он не увидит смерти до тех пор, пока не увидит Спасителя. Но церковное предание сохранило историю и том, что св. Симеон был одним из семидесяти двух старцев, которые по поручению египетского царя Птолемея переводили Ветхий Завет с древнееврейского на греческий. Праведному Симеону пришлось переводить книгу пророка Исаии, где он усомнился в пророчестве о рождении Еммануила от Девы (Ис.7:14). Тогда ему явился Ангел и предсказал исполнение этого пророчества еще до смерти старца. «Полная благодарности и спокойствия пред лицом смерти, происходящая от постоянной мысли не о себе, а о мире и народе, их просвещении и спасении, эта «молитва» Симеона подходит к вечеру, напоминающему нам о закате нашей жизни»<sup>4</sup>. Вместе с благодарностью праведный Симеон пророчествует, он предсказывает, что Младенец станет предметом споров и пререканий, что страдания ожидают Его Матерь в результате человеческих гонений на Ее Божественного Сына (Лк.2:34-35).

Использование евангельской песни праведного Симеона Богоприимца в завершении чина Крещения подчеркивает, что вошедший в Церковь новый человек становится верным Богу, человеком нового Израиля, который будет прославлен<sup>5</sup>.

Таким образом, первой и основной причиной заимствования молитвы в богослужебные чины является ее важное вероучительное значение. Именно благодаря этому *Ныне отпускаеши* заимствовано не только как рядовое евангельское чтение (например, в праздник и попразднство Сретения Господня), но оформилось и как самостоятельный литургический текст. Второй, собственно языковой причиной, следует признать его ритмизованный, стихотворный, песенный характер, который позволил без дополнительной обработки текста пропевать его за богослужением.

Следует сразу оговориться, что этот текст употребляется и в составе немецкоязычного римско-католического богослужения. Однако мы ограничимся рамками тех общин, для которых Русская Православная Церковь (и, соответственно, ее богослужение) является родной. Сегодня эта Церковь представлена двумя епархиями – Берлинской и Германской (РПЦ) и Берлинской и Германской (РПЦЗ), а также ставропигиальными приходами. Свое служение в 110 приходах и общинах осуществляют два правящих архиепископа, два викарных архиерея и почти 100 священнослужителей<sup>6</sup>. Языком богослужения во многих общинах в силу последовательной культурной и языковой интеграции ее членов становится со временем немецкий язык. В этой связи остро встает вопрос перевода богослужебных текстов с церковнославянского языка на немецкий. Относительно права немецкого языка на литургическое использование мы придерживаемся мнения священника Георгия Кочеткова, который утверждает, что «любой язык, язык любого народа на земле благоугоден Богу и может быть литургическим языком»<sup>7</sup>. Подробнее об этапах и путях переводческой деятельности христианских общин в

немецкоязычном мире см. статью Е.М. Верещагина<sup>8</sup>.

По мнению священника Йоханнеса Нотхааса, для правильной оценки значимости языка и перевода должны быть учтены три критерия: 1) идентичность содержания, 2) церковная миссия и 3) душепопечительство. Другими словами, выполняет ли результирующий текст функцию неповрежденной передачи истинного содержания веры, обладает ли он миссионерским характером и действительно ли это служит делу душепопечения, или, точнее – спасения людей<sup>9</sup>. При анализе литургических текстов к указанным критериям должен быть добавлен и еще один немаловажный критерий – адекватной музыкальной формы, поскольку при переводе этих текстов с церковнославянского языка должны быть учтены исходные по отношению к нему языки переводимого текста – древнееврейский, древнегреческий, арамейский, арабский и др., а также, по возможности, музыкальные системы этих языков.

В качестве исследуемых переводов привлекаются:

перевод протоиерея Алексея Мальцева<sup>10</sup> (далее – П1), осуществленный на рубеже XIX-XX веков;

перевод сотрудников Среднеевропейского экзархата<sup>11</sup> (П2), осуществленный в 1960-70-х гг.;

перевод венского игумена Гавриила (Бульмана)<sup>12</sup> (П3) 1980-х гг.;

перевод, выполненный в конце XX века в мюнхенском монастыре преп. Иова Почаевского по благословению архиепископа Берлинско-Германского и Великобританского Марка (Ардта)<sup>13</sup> (П4);

перевод, выполненный в конце XX века протоиереем Димитрием Игнатьевым<sup>14</sup> для серии богослужебных изданий Страстной седмицы (П5).

В целях типологического сравнения используются также переводы Евангелия от Луки Мартина Лютера в редакции 1912 г. (П6) и 1999 г. (П7). Первым приводится перевод протоиерея Алексея Мальцева:

Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко, по глаголу Твоему с миром; яко видеста очи мои спасение Твое, еже еси уготовал пред лицом всех людей, свет во откровение языков, и славу людей Твоих Израиля. –

Nun entläßt Du Deinen Knecht, o Herr,  
nach Deinem Wort in Frieden,  
denn meine Augen haben Dein Heil gesehen,  
das Du bereitet hast vor dem Angesichte aller Völker,  
ein Licht zur Erleuchtung der Heiden  
und zur Verherrlichung Deines Volkes Israel.

Анализируемый перевод отличается пословным характером, т.е. автор стремится к тому, чтобы каждому слову исходного текста соответствовало слово текста результирующего, воспроизводит словесный набор оригинала. При этом в немецком языке трудно соблюсти порядок слов, имеющийся и пословно совпадающий в церковнославянском и греческом текстах. Последующие варианты переводов принципиально исключают слепое калькирование греческого предложения и передают его в соответствии с нормами немецкой речи.

Дополнив фактический материал, попытаемся в систематизированном виде представить результаты анализа. В качестве исходного указан вариант П1, если с



ним есть разночтения, то они приводятся последовательно через две косых линии. Если последующий перевод не приводится, это значит, что в нем нет варьирования по сравнению с П1 (+). Текст разбит на условные синтагмы.

(1) Nun entlЯt Du Deinen Knecht, o Herr, nach Deinem Wort in Frieden, // Nun entlЯssest Du, Herr, Deinen Knecht nach Deinem Worte in Frieden; // Nun entlЯssest, Gebieter, Du Deinen Knecht, nach Deinem Worte, in Frieden. // Herr, nun lЯt Du Deinen Diener in Frieden ziehen, wie Du gesagt hast, // Nun entlЯssest Du, Herr, nach Deinem Worte Deinen Knecht in Frieden.

(2) denn meine Augen haben Dein Heil gesehen, // (+) // Da meine Augen haben geschauet Dein Heil, // (+) // Denn meine Augen haben dein Heil geschaut,

(3) das Du bereitet hast vor dem Angesichte aller Vцlker, // das Du bereitet hast im Angesicht aller Vцlker: // das Du bereitet hast vor aller Vцlker Angesicht, // das Du bereitet hast vor dem Angesicht aller Vцlker, // das Du bereitet hast vor allen Vцlkern,

(4) ein Licht zur Erleuchtung der Heiden // (+) // Licht zur Offenbarung den Heiden, // (+) // das Licht zur Offenbarung fцr die Heiden

(5) und zur Verherrlichung Deines Volkes Israel. // und Verherrlichung Deines Volkes Israel. // Herrlichkeit Deinem Volke Israel. // und zur Verherrlichung Deines Volkes Israel! // und die Herrlichkeit deines Volkes Israel.

В самой общей оценке, рассмотренные переводческие версии представляются вполне приемлемыми: полно и точно передано содержание славословия, практически нет искусственного изменения немецкого языка, достигнут достаточный уровень вразумительности, обеспечена пригодность литургического текста для пения и т.д.

В формальной лингвистической дескрипции отмечается варьирование:

именной номинации: (1) Knecht – Diener; (1) Herr – Gebieter; (4) zur Erleuchtung – zur Offenbarung; (5) zur Verherrlichung – Herrlichkeit;

глагольной номинации: (1) entlЯt (entlЯssest) – lЯt ziehen; (2) haben gesehen – haben geschauet (geschaut);

именной и глагольной номинации: (1) nach Deinem Wort(e) – wie Du gesagt hast; морфологических форм: (1) entlЯt – entlЯssest; nach Deinem Wort – nach Deinem Worte; (2) geschauet – geschaut; (3) vor dem Angesichte – vor dem Angesicht;

строгой пословности по сравнению с оригиналом (в том числе с помощью нарушения немецкого синтаксиса): (3) das Du bereitet hast vor dem Angesichte aller Vцlker и прибавления «разъясняющих» лексем: (1) Herr, nun lЯt Du Deinen Diener in Frieden ziehen, wie Du gesagt hast;

лексической синонимии, когда при интенционной тождественности денотата сигнификативная семантика, как правило, расходится: (4) zur Erleuchtung «просвещение; просветление, озарение» – zur Offenbarung «открытие; откровение; прозрение; признание»; (5) zur Verherrlichung «прославление» – Herrlichkeit «слава; величие, великолепие»;

стилистической синонимии слов и/или форм, иногда денотативное значение незначительно меняется: (1) Knecht – Diener; entlЯt – entlЯssest; Herr – Gebieter; (3) vor dem Angesichte – vor dem Angesicht;

падежно-предложных конструкций, которые ведут к отвлеченности или конкретизации смысла, а также к стилистическим переменам: (3) vor dem Angesichte

aller Vцlker – im Angesicht aller Vцlker – vor aller Vцlker Angesicht – vor dem Angesicht aller Vцlker – vor allen Vцlkern; (4) ein Licht zur Erleuchtung der Heiden – Licht zur Offenbarung den Heiden – das Licht zur Offenbarung fцr die Heiden; (5) zur Verherrlichung Deines Volkes – Verherrlichung Deines Volkes – Herrlichkeit Deinem Volke – zur Verherrlichung Deines Volkes – die Herrlichkeit deines Volkes;

значащего употребления прописных и строчных букв: (2) Dein Heil – dein Heil; (5) Deines Volkes – deines Volkes. В Лютеровом переводе используются прописные буквы для написания целого слова (1) Herr – HERR, здесь М. Лютер следует еврейской традиции употребления прописных консонантных JHWH для обозначения имени Бога.

Подобное варьирование в целом件лезно, так как используется все богатство немецкого языка, а сама молитва приобретает смысловую и стилистическую многомерность. Возвышенная стилистическая окраска достигается выбором и сочетанием лексем (Knecht, Offenbarung, Erleuchtung), редких морфологических форм (entldssest; nach Deinem Worte; geschauet; vor dem Angesichte), инверсии (vor aller Vцlker Angesicht), полисиндетона.

Особого внимания заслуживает вариативность пунктуационных знаков в предложенных переводах. По замечанию Г.П. Чистякова, текст Священного Писания – «это единое целое, не всегда даже делимое на предложения. (...) Слабо выраженное дробление евангельского текста на предложения объясняется и тем, что в первые десятилетия апостольской проповеди Евангелие распространялось исключительно в устной форме»<sup>15</sup>. По этой причине там, где в Священном Писании на современных языках ставится точка, прежние издатели предпочитали двоеточие и запятые, а после предложений, завершенных точкой, следующие начинали со строчных букв. Плюрализм в расстановке пунктуационных знаков в предложенных вариантах обусловлен разным видением того, как именно должен восприниматься текст. Думается, что здесь допустима определенная вариативность в случае, если предлагаемый знак не нарушает соборного церковного понимания текста, догматического содержания и смысловой целостности текста. В таком ключе наиболее последовательным представляется П2, где встречается точка с запятой для отделения относительно самостоятельного компонента молитвословия и двоеточие, предваряющее последующее разъяснение: Nun entldssest Du, Herr, Deinen Knecht nach Deinem Worte in Frieden; denn meine Augen haben Dein Heil gesehen, das Du bereitet hast im Angesicht aller Vцlker: ein Licht zur Erleuchtung der Heiden und Verherrlichung Deines Volkes Israel. Используемый в П4 восклицательный знак призван подчеркнуть вдохновенный характер молитвы старца, с нетерпением ожидавшего своей кончины как избавления, и ее благодарственную направленность Богу, сподобившему его увидеть Спасение человечества.

Теперь несколько слов о синтагматических особенностях переводных текстов в аспекте их литургического использования. Текст молитвы носит особый, ритмизованный, поэтический характер. Его можно отнести к тому типу текстов, который Н.П. Саблина называет «ключевыми формулами всего Священного Писания»<sup>16</sup>. Формульный характер, по ее мнению, позволяет полисемантическому слову не ограничиваться реализацией одного из значений в зависимости от контекста: «В формуле сохраняется слово как синкрета. У слова в формуле нет инварианта – в ней нераздельно

присутствуют все смыслы, все значения. (...) Формула синтагматична, но парадигматична словом, ее строящим, словом, которое является пульсирующим сгустком смысла»<sup>17</sup>. Полисемантический, концентрирующий характер лексем, составляющих молитву праведного Симеона, еще раз, пусть и косвенно, подтверждает не только ее вероучительное значение, но и объясняет мотив заимствования в богослужение, в литургическую словесность. Но этот формульный характер песни св. Симеона предопределяет и особый подход к результирующему тексту в контексте православного богослужения.

Текст может прочитываться или пропеваться во время богослужения, хотя устав назначает для его использования на вечерне чтение. На первое место здесь выступают требования к поэтической и музыкальной характеристике исследуемого текста. Примечательно, что в П1 текст изначально разбит абзацами на синтагмы, как бы подготовлен для исполнения.

Пропеваемость молитвословия будет незначительно осложнять консонантная насыщенность немецкого текста. Как известно, ударение в обоих языках динамическое, однако в церковнославянском оно свободное, а в немецком тесно привязано к определенной морфеме. В то время как ударные славянские гласные могут немного удлиняться, а при пении подвергаться не только количественным, но и тональным, динамическим вариациям, в немецком их мобильность ограничена, иногда за счет того, что ударными могут быть и краткие гласные. Ср.: *и славу людей Твоих Израиля – und zur Verherrlichung Deines Volkes Israel; пред лицом всех людей – im Angesicht aller Vylker*. Еще сложнее пропеть инверсированное *vor aller Vylker Angesicht*. Возможно, именно в этой связи в некоторых переводах имеется возвышенная огласовка как морфологический вариант окончания в дательном падеже мужского и среднего родов, обусловленная необходимостью силлабического ударения концовки синтагмы.

Подводя итог, необходимо обратить внимание на следующие моменты.

Молитва праведного Симеона Богоприимца является одним из самых частотных самостоятельных богослужебных (литургических) текстов, заимствованных из корпуса книг Священного Писания Нового Завета. Причины заимствования видятся нам в вероучительном значении молитвы и в ее особом ритмизованном характере, который, в свою очередь, позволил пропеть текст во время богослужения. Обиходное исполнение славословия отличается силлабичностью и простотой.

Использование славословия в качестве самостоятельного литургического текста носит надконфессиональный характер, так как используется и в православной, и в католической традициях. *Ныне отпущаеши* является специфическим стилистическим средством, формирующим богослужебный подстиль современного религиозного стиля немецкого языка. Однако частотность его исполнения является факультативным категориальным признаком православного немецкого богослужения.

Основные проблемы проанализированных переводов связаны с тем, что, будучи литургическим текстом, язык молитвы должен сочетать в себе следующие характеристики: а) высокий стиль и целостность в стилевом отношении, б) отрефлектированность, т.е. это должен быть язык, «вещающий в себя все нюансы смысла, философско-богословские оттенки, не допускающий двусмысленности и способный на различения»<sup>18</sup>. Исследованные результирующие тексты полно и точно

передают содержание молитвословия, при существующем лексико-грамматическом и стилистическом варьировании достигнут необходимый уровень вразумительности, а также обеспечена пригодность литургического текста для пения. В текстах не встречается необоснованных замен лексем и грамем, которые могли бы быть обусловлены догматическими, культурно-историческими и языковыми факторами.

Дальнейшее детальное исследование литургических текстов на немецком языке могло бы привести нас к систематическому описанию современного богослужебного немецкого языка в его конфессиональном, культурно-национальном и языковом многообразии.

### Примечания и литература

<sup>1</sup> Цит. по: Скабалланович М. Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. – М.: Сретенский монастырь, 2004. – С. 27.

<sup>2</sup> Скабалланович М. Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. – М.: Сретенский монастырь, 2004. – С. 599.

<sup>3</sup> Приводится по синодальному переводу.

<sup>4</sup> Скабалланович М. Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. – М.: Сретенский монастырь, 2004. – С. 599.

<sup>5</sup> Всенощное бдение и Литургия. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2006. – С. 38.

<sup>6</sup> По данным официальных сайтов этих епархий: [www.rocor.de](http://www.rocor.de) и [www.rokmp.de](http://www.rokmp.de)

<sup>7</sup> Кочетков Георгий, свящ. Язык Церкви // Язык Церкви. Вып. 1. – М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997. – С. 13.

<sup>8</sup> Верещагин Е. Переводы с церковнославянского на немецкий: анализ опыта в свете перспектив переводов на русский // Язык Церкви. Вып. 1. – М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997. – С. 68-88.

<sup>9</sup> Нотхаас Йоханнес, свящ. Язык православной литургии в диаспоре // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Сборник работ преподавателей и студентов. Выпуск 5. – Нижний Новгород: Нижегородская Духовная семинария, 2007. – С. 394.

<sup>10</sup> Die guttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomos. 2., erweiterte Auflage. – Leipzig: St. Benno-Verlag GmbH, 1988. – S. 96.

<sup>11</sup> Die Nachtwache. Der Gottesdienst der Orthodoxen Kirche in der Nacht zum Sonntag und vor groЯen Festen. – Berlin: Mitteleuropдisches Exarchat des Moskauer Patriarchates, 1974. – S. 11-12.

<sup>12</sup> Evdokimov P. Das Gebet der Ostkirche. Mit der Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomos / dt. von Gabriel Bultmann. – Graz, Wien, Kцln: Verlag Styria, 1986. – S. 197-198.

<sup>13</sup> Orthodoxes Gebetbuch. – Мьнchen: Kloster des Hl. Hiob von Poiaev, 1989. – S. 191.

<sup>14</sup> Der Gottesdienst am Heiligen und Hohen Freitag. Zusammengestellt und ьbersetzt von HH. Erzpriester Dimitrij Ignatiev. – Мьнchen: Kloster des Hl. Hiob von Poiaev, 1991. – S. 158.

<sup>15</sup> Чистяков Г.П. История печатных изданий латинского Нового Завета // Евангелие от Матфея на греческом, церковнославянском, латинском и русском языках с историко-текстологическими приложениями. – М.: Гнозис, 1993. – С. 219.

<sup>16</sup> Саблина Н.П. Словесная формула как основная поэтическая единица Псалтири // Древнерусское песнопение: Пути во времени. – Вып.2: По материалам конференции «Бражниковские чтения – 2004». – СПб., 2005. – С. 119-125.

<sup>17</sup> Саблина Н.П. Словесная формула как основная поэтическая единица Псалтири // Древнерусское песнопение: Пути во времени. – Вып.2: По материалам конференции «Бражниковские чтения – 2004». – СПб., 2005. – С. 124-125.

<sup>18</sup> Иннокентий (Павлов), игумен. «... Чтобы всем учиться и ободряться» // Язык Церкви. Вып. 1. – М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997. – С. 48.

## СОСТАВНЫЕ НАИМЕНОВАНИЯ В ЖИЗНЕОПИСАНИЯХ СВЯТЫХ

Н.А. Свердлова

Жизнеописания, публикуемые в последние десятилетия, представляют собой богатый материал для лингвистического и исторического анализа. Они, как правило, написаны на современном русском литературном языке и содержат значительное число составных наименований, характеризующих специфику духовной и предметной сферы жизни Церкви: *служение Богу, церковное благочестие, духовное искушение, сила Божия, нательный крестик, святая вода*. Данные номинации являются предметом нашего наблюдения.

В современном русском языке составные наименования могут содержать в себе некий образ, метафору (*коломенская верста* – о высоком человеке, *лебединая песня, задняя мысль*), но могут являться и прямым наименованием какого-либо предмета, денотата (*северное сияние, головной убор, читальный зал*). В исследуемых нами жизнеописаниях чаще употребляются составные наименования второго типа, то есть реализующие свою номинативную функцию, являющиеся прямым наименованием денотата (*Святейший Синод, Казанская Духовная Семинария, епархиальный архиерей*). Отсутствие излишней образности, каких-либо эмоциональных оценок автора-составителя отвечает задачам житийной литературы – объективно описать жизнь и деятельность подвижника. Идет спокойное повествование о жизни человека, включающее описание портрета, пейзажа, интерьера.

Составные наименования можно объединить в несколько тематических групп:

1) наименования **святых вкуне** (из жития преподобного Макария, Калязинского чудотворца<sup>1</sup>): *сонм святых, Божий человек, столпы Святой Православной Церкви, образцы благочестия, памятники благодати Божией, други Божии, собор Богоизбранных*;

2) наименования **лиц**:

а) включающие имя собственное: *святитель Агафангел, игумен Агафангел, священник Лаврентий Иванович Преображенский, матушка Анна Ивановна* (из жития святителя Агафангела (Преображенского)<sup>2</sup>). Данные антропонимы состоят из двух и более компонентов: имя собственное соединяется с наименованием, указывающим на степень священства, монашеский чин, правительственную иерархию, род служения, деятельности и др. (священник, игумен, матушка) и на то, прославлен ли человек в лике святых (святитель).

б) состоящие из нарицательных имен: *приходской священник, совершитель церковных Таинств, служитель алтаря, епархиальный архиерей, vicарный епископ, правящий архиерей, служитель культа*.

На примере данной тематической группы не совсем верно будет сказать, что в житиях отсутствует совершенно отрицательная коннотация, отрицательный фон. Он есть в приводимых в житиях архивных документах, следственных протоколах. Однако в этих случаях отрицательный фон выражен контекстуально и ситуативно, а не лексически, здесь нет собственно отрицательной коннотации как элемента семантики,

это не стилистически сниженные слова. Так, вместо наименования *священник Владимир Чекалов*, принятого в церковной среде, употребляются наименования *Чекалов* или *служитель культа*.

3) наименования, раскрывающие **виды деятельности пастырей Церкви и мирян**: *церковное служение, Благовестие Христово, пастырское служение, служение ближним, труды на ниве просвещения*. Обратим внимание на так часто встречающееся в наше время слово “*просвещение*”. Основная сема – ‘свет’ – в церковной традиции соотносится с Божественным Светом, Светом евангельского учения: «Свет Христов просвещает всех»<sup>3</sup>. В словаре В.И. Даля приводится такое толкование слова «*просвещение*»: «свет науки и разума, согреваемый чистою нравственностью; развитие умственных и нравственных сил человека; научное образование, при ясном осознании долга своего и цели жизни. *Просвещение одною наукою, одного только ума односторонне и не ведет к добру*»<sup>4</sup>. В словаре имеются два толкования этого слова с пометой «церковное»: «|| Црк. Св. Крещение. || Праздник Богоявления»<sup>5</sup>.

4) наименование отвлеченных понятий, характеризующих **внутреннюю жизнь христианина**: *церковное благочестие, духовное искушение, религиозный опыт, монашеское подвижничество, литургическое благочестие, духовное состояние, ревность по Богу*. Интересно, что в современном русском языке слово «*ревность*»<sup>6</sup> в своих первых значениях имеет отрицательную коннотацию – «мучительное сомнение в чьей-л. верности, в полной преданности, подозрение в привязанности, в большей любви к кому-л. другому» – первое толкование, «зависть к успеху другого, нежелание делить что-л. с кем-л.» – второе толкование, и только третье значение – «усердие, рвение» с пометой *устаревшее* – имеет привычную для церковного сознания положительную коннотацию;

5) наименование **христиан вкупе**: *истинные сыны Церкви, словесное стадо* (современное понимание слова *стадо* в отношении людей, отраженное в словаре с пометой *переносное, разговорное, пренебрежительное* – «большая неорганизованная группа людей»,<sup>7</sup> – далеко от высокого евангельского образа *словесного стада*, у которого Единый Пастырь – Христос).

Учитывая все сказанное выше, можно сделать вывод, что язык Церкви консервативен. Для него характерно наличие составных наименований, отличающихся устойчивостью, воспроизводимостью на протяжении столетий. В отличие от современного русского литературного языка, лексика которого изменяется вслед за сменой идеологии, общественных и социальных отношений, лексика церковной литературы характеризуется постоянством состава, традиционностью, которая сложилась в языке Русской Православной Церкви на протяжении веков.

### Примечания

<sup>1</sup> Жития Калязинских святых / Сост. С.В. Кустов. – Тверь, 2002.

<sup>2</sup> Святитель Агафангел, митрополит Ярославский и Ростовский. Житие, проповеди, архивные документы. – Романов-Борисоглебск (г. Тутаев), 2003.

<sup>3</sup> Возглас священника на великопостной вечерне, предворяющей Литургию Преждеосвященных

Даров.

<sup>4</sup> Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка / под ред. проф. И.А. Бодуэна де Куртене. В четырех томах. Т. III, П-Р. – М.: Цитадель, 1988.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> См.: Словарь русского языка: В 4-х т./ РАН, Ин-т лингвистических исследований; под. ред. А.П. Евгеньевой. – Т. 3. П – Р. – 1999.

<sup>7</sup> Там же. – Т. 4. С – Я.

## РЕЧЕ-ПОВЕДЕНЧЕСКИЕ ТАКТИКИ ПОУЧЕНИЯ В ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЕ

А.Ю. Чернышева

Концепция рече-поведенческих тактик (далее РП-тактики) разработана Е.М. Верещагиным и В.Г. Костомаровым [1990: 219-231; 1991; 1992; 2000]. Эти ученые определяют понятие РП-тактики через смежные понятия типичной рече-поведенческой ситуации и перлокутивной цели. Поскольку при исследовании заявленной темы мы будем опираться на данную концепцию, перечислим основные ее положения.

1. РП-тактика – это однородная по интенции и реализации линия поведения коммуниканта, обеспечивающая достижение стратегического перлокутивного эффекта.

2. РП-тактика выделяется в пределах определенной рече-поведенческой ситуации. Такая ситуация является типичной, представляя собой регулярно повторяющийся (итеративный) фрагмент социальной жизни, как, например, приветствие, благодарность, призыв к откровенности, соболезнование, утешение и т.д.

3. РП-тактика включает ряд рече-поведенческих актов, являющихся синонимичными речениями; их сумма при благоприятном исходе приводит к успеху. Такова, например, тактика «не преувеличивай беды» в поведенческой ситуации утешения, включающая рече-поведенческие акты: *Великое дело! / Не велика беда! / Что за горе! / С чего разнюнился? / Ты еще (настоящего) горя не видел* и т.д. [Верещагин, Костомаров 1990: 219]. В случае неуспешности одной тактики коммуникант прибегает к другой, третьей и т.д., затем может возвратиться к первой и так ведет себя до тех пор, пока не добьется изменений во взглядах адресата.

4. РП-тактика вычленяется по признаку одного-единственного смысла, который представляет собой конденсированный интегральный смысл-интенцию, будучи на глубинном уровне «sensus rigus», на поверхностном – обычно комбинацией вербальных (речевых) и невербальных (поведенческих) актов. Смысловый инвариант тактик может быть выражен с помощью естественного семантического языка и всегда присутствует в обиходных речениях, в чистом же виде он невыразим.

5. Поведенческая ситуация, обладающая общим и нерасчлененным смыслом, может содержать несколько рече-поведенческих тактик; в такой ситуации относящиеся к каждой тактике вербальные и невербальные акты выражают один и тот же смысл – общую смысловую долю (СД). Так, в поведенческую ситуацию утешения, по Е.М. Верещагину и В.Г. Костомарову [Верещагин, Костомаров 1990: 219], кроме названной тактики-доли «не преувеличивай беды», входят и другие, например: «жизнь продолжается», «необходимо терпение», «не поддавайся печали».

Таким образом, существует аналогия между поведенческой ситуацией и словом и тактикой поведения и СД.

6. РП-тактики социальны: они свойственны всем носителям языка и культуры.



Подобные выражения обладают устойчивостью, воспроизводимостью по памяти, клишированностью. Вместе с тем народная тактика может содержать и творимые в момент коммуникативного акта новые высказывания.

7. РП-тактики, составляющие ситуацию, как и средства их выражения, идиоматичны – своеобразны, неповторимы. В идиоматике речемыслительной деятельности обнаруживаются приметы места и времени: в разных странах и языках и в разное время в одной и той же ситуации избираются разные тактики поведения, что свидетельствует о производности специфики разговорной речи от картины мира народа.

Перечисленные положения концепции Е.М. Верещагина и В.Г. Костомарова позволяют обратиться к анализу разговорных речений, бытующих в православной культуре.

Источником материала нашего исследования явился двухтомник «Душеполезные поучения преподобных Оптиных старцев», содержащий, соответственно, поучения (наставления, советы), которые и можно представить как одну из бытующих в религиозно-православной культуре типических РП-ситуаций.

Поведенческая ситуация поучения представлена и в светской культуре, но имеет свою специфику. Прежде всего, как свидетельствует М.Я. Гловинская, описывающая речевые акты в светской культуре, *поучать* имеет в пресуппозиции ошибочное представление говорящего о том, что он понимает нечто лучше, чем адресат. И далее поясняет, что *поучение* обычно касается жизненных ситуаций, действий людей вообще, в том числе адресата, но не абстрактных или теоретических объектов [Гловинская 1993: 174].

Оценка *ошибочное представление* дает повод предположить, что поучение совершает тот, кого об этом не просят, и что это поучение адресовано тому, кто не особенно в нем нуждается. Вместе с тем в поучениях преподобных старцев отсутствует пресуппозиция ошибочности представления адресанта о своем интеллектуальном или должностном превосходстве и представление о незаинтересованности адресата в поучениях. Напротив, такая заинтересованность присутствует и наиболее доказательно в тех видах текстов, которые близки к советованиям [см. Верещагин, Костомаров 1990: 229].

Поскольку поучения преподобных старцев большей частью представляют собой переписку и ответное письмо не всегда следует сразу же после его получения, в поучениях обычно эксплицируется мотив – коммуникативный фактор прошлого, то есть факт обращения адресата за советом к адресанту. Ср., например: «Испрашиваешь моего грешного совета и благословения вступить в законный брак с избранною тобою невестою (преп. Амвросий...)» [т. 1: 98].

Подтверждением того, что в просьбе о совете имеет место заинтересованность адресата, служит толкование М.Я. Гловинской глагола *советовать*:

‘(1) X допускает, что Y хочет знать, что, по мнению X-а, было бы правильным делать Y-ку; (2) X говорит Y-ку, что он считает, что для Y-ка правильно было бы, если бы он сделал P; (3) X говорит это потому, что хочет добра Y-ку’ [Гловинская 1993: 184].

Кроме того, религиозные поучения отличаются от светских поучений и советов составом РП-тактик.

Поскольку рече-поведенческая ситуация поучения возникает в различных жизненных обстоятельствах, темы религиозно-православных поучений могут быть разные. Рассмотрим поучение смирению и поучение изглаживанию деликта.

#### Почтение смирению

*Смирение* описывается в толковых словарях как отсутствие гордости, готовность подчиниться чужой воле. С религиозно-православной точки эти качества расцениваются как терпение и глубокое познание своего ничтожества, а потому постоянное обвинение и самоукорение себя. В православной культуре *смирение* рассматривается и как необходимое условие спасения, обретение благодати Божией. Таким образом, предварительно можно сказать, что поведенческая ситуация поучения смирению включает несколько смысловых долей. Первая доля, которую выражают РП-тактики поучения смирению, имеет предельно общий (недифференцированный) смысл «необходимо смирение»; вторая доля выражает смысл – «научись терпению»; третья – «без смирения нельзя спастись»; четвертая – «смирением Бог помогает»; пятая – «считай себя хуже всех»; шестая – «укоряй себя»; седьмая – «смирение – благо, а гордость – зло».

Итак, СД-1 – «необходимо смирение»:

Сам Господь наш Иисус Христос сказал: *научитесь от Мене, яко кроток есмь и смирен сердцем: и обратите покой душам вашим* (Мф.11,29) [...] (преп. Макарий) [т. 2: 325]; А главное – смиряйся [...] (преп. Анатолий) [т. 2: 340]; Смирись перед Богом. Смиряйся по силе и перед людьми [...] (преп. Анатолий) [т. 2: 340]; Смирать же себя всеми силами старайся [...] (преп. Анатолий) [т. 2: 341];...Надобно смиряться во всем [...] (преп. Макарий) [т. 1: 171]; Если не имеешь любви (к ближним), смиряйся (преп. Амвросий) [т. 2: 351]; Смиряться, смиряться! [...] (преп. Варсонофий) [т. 2: 338]; Надо вниз смотреть. Ты вспомни: земля еси, и в землю пойдешь (преп. Амвросий) [т. 2: 350].

СД-2 – «научись терпению»:

[...Самое лучшее средство обрести смирение.] Это вот что: всякую боль, которая колет гордое сердце, потерпеть (преп. Анатолий) [т. 2: 340]; И Господь дал нам такую заповедь: *В терпении вашем стяжите души ваша* (Лк.21:19) (преп. Иосиф) [т. 2: 459]; Везде требуется терпение, ибо, по слову Господа, *претерпевый до конца, той спасен будет* (Мф.10:22) (преп. Иосиф) [т. 2: 460]; Чтобы жить в монастыре, надо терпения не воз, а целый обоз (преп. Амвросий) [т. 2: 454]; [...] терпел Моисей, терпел Елисей, терпел Илия, потерплю и я (преп. Амвросий) [т. 2: 455]; [...] а терпеть – терпи, и за себя, и за других. Терпение, по слову святого Григория Синаита, и в буре тишина (преп. Амвросий) [т. 2: 457]; [...] Потерпеть же всем надо, скорби у всех, без них и в покой не войдешь (преп. Иосиф) [т. 2: 456]; [...] побежишь от волка, нападешь на медведя (преп. Иосиф) [т. 2: 462]; В семье не без урода (преп. Иосиф) [т. 2: 460].

СД-3 – «без смирения нельзя спастись»:

Без смирения нельзя спастись (преп. Никон) [т. 2: 342]; [...] Кто уступает, тот

больше приобретает (преп. Амвросий) [т. 2: 351]; Спасение снискивается смирением, а не гордостью [...] (преп. Макарий) [т. 2: 330]; А ты закутайся в смирение, тогда если и небо к земле прильнет, не страшно будет (преп. Амвросий) [т. 2: 347]; Поверьте, у кого в душе мир, тому и на каторге рай [...] (преп. Варсонофий) [т. 2: 339]; Лишь только смирится человек, как тотчас же смирение поставляет его в преддверии царства Небесного [...] (преп. Амвросий) [т. 2: 339]; а где смирение, там неподалеку и спасение! (преп. Лев) [т. 2: 337]; [...] буде <если> не смиришься, то погибнешь [...] (преп. Лев) [т. 2: 348].

СД-4 – «смирением Бог помогает»:

[...] Смирись перед Богом и людьми, и Господь тебя никогда не оставит (преп. Никон) [т. 2: 342]; А на смиренных-то Господь и призывает (преп. Анатолий) [т. 2: 341]; Бог посещает Своею милостию только смиренных (преп. Амвросий) [т. 2: 349]; Вся наука, вся мудрость жизни заключается в сих словах: *Смирись, и спасе мя Господь* (Пс.114:5) (преп. Варсонофий) [т. 2: 339]; [...] Бог гордым противится, а смиренным дает благодать (1Пет.5:5) (преп. Варсонофий) [т. 1: 172]; и паки речем: смиришь, и помилует тя Господь (преп. Лев) [т. 2: 347].

СД-5 – «считай себя хуже всех»:

Да чем же ты лучше-то их? [...] За что ж тебе почет-то? [...] Господь сказал; аще кто хочет быти старей, да будет всем раб и всем слуга (преп. Анатолий) [т. 1: 652]; [...] Считаю себя хуже всех, и будешь лучше всех! (преп. Анатолий) [т. 2: 151]; [...] Считаю всех лучше себя [...] (преп. Амвросий) [т. 2: 247]; Против гордости – воспоминание о грехах своих, память смирения Христова, вменять себя худша всех [...] (1Пет.5:5) (преп. Макарий) [т. 1: 171]; [Меня начальницы презирают, меня все сестры презирают!] Да имеешь ли что, за что б тебя почитали? [...] (преп. Анатолий) [т. 1: 178]; Кто бы какой ни был, но все считайте, что он лучше вас [...] (преп. Макарий) [т. 2: 248]; Надобно [делать хорошее, но не видеть сего и не думать, а] считать себя последнейшею всех [...] (преп. Макарий) [т. 2: 249]; А когда вам диавол указывает на чужие недостатки и немощи и побуждает вас к осуждению, вы говорите себе: «Я хуже всех, я достоин вечных мук [...]» (преп. Варсонофий) [т. 2: 251]; Смирение состоит в том, чтобы уступать другим и считать себя хуже всех (преп. Амвросий) [т. 2: 350].

СД-6 – «укорять себя»:

Наше дело укорить себя, хотя бы на очень короткое время, а остальное предоставим Богу. Хорошо, если мы и недолго укоряем [...] Когда мы себя укоряем, мы исполняем силы, становимся сильнее, – духовно, конечно [...] Считаю себя грешным, виноватым, значит смирать себя [...] (преп. Варсонофий) [т. 2: 245]; [...] и когда придет тебе помысл от врага судить ее действия – укори себя в чувстве души [...] (преп. Макарий) [т. 2: 246]; [...] Смири лучше себя, сестра, и укори, да только себя, а не другого кого [...] (преп. Анатолий) [т. 2: 342]; «[Бог простит], но все-таки нужно укорять себя [...] (преп. Варсонофий) [т. 2: 250]; Укоряйте себя (преп. Варсонофий) [т. 2: 250]; Старайся стяжать во всем самоукорение и смирение [...] (преп. Макарий) [т. 2: 244]; Зазрение себя и самоукорение во всем приносит смирение [...] (преп. Макарий) [т. 2: 244].

СД-7 – «смирение – благо, гордость – зло»:

Всех наших зол причина – гордость, а всех благ ходатай – смирение! (преп. Макарий) [т. 1: 169]; ...Где смирение, там покой, а где гордость, там смущение и нестроение [...] (преп. Макарий) [т. 2: 330]; Где нет света, там тьма, а где нет смирения, там гордость покрывает тьмою все наше устройство [...] (преп. Макарий) [т. 1: 170]; [...] где нет света, там тьма, а где нет смирения, там заступает место гордость... (преп. Макарий) [т. 1: 171];...Где смирение не обитает, тамо презорство и выкоумие пребывает...(преп. Лев) [т. 2: 347].

#### Поучение изглаживанию деликта

Деликт – это вина любого рода. В лингвистической литературе проблемы изглаживания деликта касается, прежде всего, рассмотрение языкового воплощения формул «извинений», которые исследуются с опорой на разные понятия – понятие речевого акта [Гловинская 1993: 210; Ларина 2007], речевого жанра [Вежицкая 1997; Чинова 1999], РП-тактик [Верещагин и Костомаров 1990: 219-231; 1991; 1992; 2000].

Называя вслед за Е.М. Верещагиным и В.Г. Костомаровым формулы «извинений» РП-тактиками, отметим, что РП-тактики у представителей светской и православной культуры имеют культурно-специфические особенности.

Л.Н. Чинова, исследуя формулы «извинений» в светской культуре, в зависимости от коммуникативной цели дифференцирует их как *просьбу о прощении и принесение извинения*. С точки зрения Л.Н. Чиновой, коммуникативная цель *просьбы о прощении* состоит в получении прощения, коммуникативная цель *принесения извинения* заключается в выражении сожаления по поводу плохого поступка.

*Просьба о прощении* как содержательное обозначение одного из способов изглаживания деликта представляется удачным. Речь идет именно о просьбе, что подтверждается и частично дублирующим данный вид поведенческой ситуации изглаживая деликта бытующим перформативом – *прошу прощения*. Скрытую просьбу в «извинениях»: *извини(-те)*, *прости(-те)* и *прошу прощения* отмечает Т.В. Ларина [Ларина 2007: 93]. Однако, учитывая, что коммуникативная цель *просьбы о прощении* – получить прощение, будем считать, что скрытая просьба проявляется, прежде всего, в РП-тактиках *простите* и *прошу прощения*.

Для исследования РП-тактик поведенческой ситуации изглаживания деликта нам представляются важными и замечания ученых относительно частотности использования формул «извинений». Говоря о русской светской культуре, Т.В. Ларина отмечает, что в русском языке основной формулой извинения является *извини(-те)*, реже употребляется *прости(-те)* [Ларина 2007: 92]. Согласно наблюдениям Р. Ратмайр, в русском религиозном контексте употребляется только глагол *простить* [Ратмайр 1997: 21].

Характерная именно для религиозного контекста РП-тактика *прости(-те)*, имплицитная просьба о прощении, заставляет обратить внимание на толкование *просьбы*.

М.Я. Гловинская в [Гловинская 1993: 180] дает следующее толкование:

Пресуппозиции: «X хочет, чтобы было P, X считает, что Y может сделать P, X

считает или знает, что Y не обязан делать P».

Ассерция: «X говорит, что хочет, чтобы Y сделал P».

Мотивировка: «X говорит это, потому что хочет, чтобы Y сделал P».

А. Вежицкая [Вежицкая 1997: 104], описывая просьбу (которую она называет речевым жанром), дает ей такое толкование:

«хочу, чтобы ты сделал для меня нечто хорошее (X)  
говорю это, потому что хочу, чтобы ты это сделал  
не знаю, сделаешь ли ты это, потому что знаю, что ты не обязан делать  
то,  
что я хочу, чтобы ты делал».

Из данных толкований вытекает, что, во-первых, имеется желание адресанта некоего действия со стороны адресата, при этом факт желания адресата сделать нечто хорошее адресанту не оговаривается; и, во-вторых, поскольку от адресата ожидается действие, которое он не обязан делать, то предполагается факт одолжения адресата адресанту.

Более глубокая интерпретация русской просьбы иная. В русской просьбе есть семантический компонент надежды получить просимое. А. Зализняк отмечает наличие в русской просьбе компонента 'Я предполагаю, что ты это сделаешь, потому что я предполагаю, что ты хочешь, чтобы мне было хорошо' и компонента обещания благодарности 'Я буду чувствовать, что тебе обязан'. Данные семантические компоненты означают наличие отношений между людьми, которые всегда содержат чисто русский внутренний, душевный и даже духовный аспект. По-русски попросить – значит вовлечь адресата в добрые, личные отношения, навязать ему определенные чувства [Зализняк 2006: 294].

Культурологические особенности русской просьбы могут служить определенной аргументацией использования формы *прости(-те)* в религиозном контексте – особенно при обращении с просьбой простить к Богу, Который любит всех людей, хочет, чтобы всем было хорошо, и Которому люди всегда должны быть благодарны за то, что Он принес Себя в жертву за их спасение. Очевидно, не случайно в религиозном поучении изглаживанию деликта одной из наиболее частотных в соответствующей поведенческой ситуации РП-тактик является тактика «как надо просить прощения у Бога». Форма *прости* здесь используется наряду с речениями *помилуй, будь милостив*:

[...] мысленно взывай к Богу: Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного [...] (преп. Антоний) [т. 2: 150]; [...] говори: Боже, милостив буди мне грешной! (Лк.18:13) (преп. Амвросий) [т. 2: 1351]; [...] клади поклоны от 3 до 9 с молитвой: Господи, якоже веси, помози рабе Твоей N., и за ее молитвы меня, окаянную, помилуй [...] (преп. Амвросий) [т. 1: 645]; [...] помолитесь за нее такой молитвою: «Спаси, Господи, и помилуй рабу Твою, монахиню А., и ее ради святых молитв помилуй и меня грешную» [...] (преп. Иосиф) [т. 2: 185]; При разных неудачах <старец> советовал говорить: «[Господи, верю, что терплю должное и получаю то, что я заслужил.] Но Ты, Господи, по милосердию твоему, прости и помилуй меня» [...] (преп. Нектарий) [т. 1: 406]; А проштрафился – сейчас кайся: Господи, прости! Господи, помилуй! [Господи, помоги!] (преп. Анатолий) [т. 2: 340]; Твори молитву

непрестанно в сердце: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, Богородицею помилуй мя грешную» (преп. Амвросий) [т. 2: 247].

Итак, рассмотренные православные рече-поведенческие тактики глубоко специфичны. Надо полагать, в светской культуре не так частотны (или неупотребительны), например, рече-поведенческие тактики, которые поучают считать себя хуже всех, напоминают, что только смирением можно спастись, призывают просить прощения у Бога. Как индикаторы религиозной православной культуры, приведенные тактики отражают важные аспекты православного вероучения: надежду на спасение через смирение, покаяние и осознание своей греховности.

### **Источник**

Душеполезные поучения преподобных Оптинских старцев. В 2-х т. – Издание Введенской Оптиной Пустыни, 2003.

### **Литература**

Вежбица А. Речевые жанры // Жанры речи: Сборник научных статей. – Саратов: Изд-во «Колледж», 1997. – С. 99-111.

Верещагин Е.М., Костомаров В.Г. Язык и культура. Изд.4-е. – М.: Русский язык, 1990. – 246 с.

Верещагин Е.М. Коммуникативные тактики как поле взаимодействия языка и культуры // Русский язык и современность. Проблемы и перспективы развития русистики. Всесоюзная научная конференция. Москва, 20-23 мая 1991 г. Доклады. Ч.1. – С. 32-43.

Верещагин Е.М., Ратмайр Р., Ройтер Т. Речевые тактики «призыва к откровенности». Еще одна попытка проникнуть в идиоматику речевого поведения и русско-немецкий контрастивный подход // Вопросы языкознания. 1992, № 6. – С. 82-93.

Верещагин Е.М., Костомаров В.Г. В поисках новых путей развития лингвострановедения: *концепция рече-поведенческих тактик*. – М., 1999. – 84 с.

Верещагин Е.М., Костомаров В.Г. Рече-поведенческое исследование притчи Пушкина о блудной дочери // Вопросы языкознания. 2000, № 2. – С. 90-117.

Гловинская М.Я. Семантика глаголов речи с точки зрения теории речевых актов // Русский язык в его функционировании. Коммуникативно-прагматический аспект. – М.: Наука, 1993. – С. 158-218.

Зализняк А.А. Многозначность в языке и способы ее представления. – М.: Языки славянских культур, 2006. – 672 с.

Ларина Т.В. Когда и за что извиняются англичане и русские: сопоставительный анализ коммуникативного поведения // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «Русский и иностранные языки и методика их преподавания». 2007, №4. – С. 88-96.

Ратмайр Р. Функциональные и культурно-сопоставительные аспекты прагматических клише (на материале русского и немецкого языков) // Вопросы языкознания. № 1, 1997. – С. 15-22.

Чинова Л.Н. Просьба о прощении и принесение извинения // Жанры речи: Сборник научных статей. – Саратов: Изд-во «Колледж», 1999. – С. 278-281.



КАЗАНСКИЙ ДУХОВНЫЙ СЕМИНАРИЙ  
ИЗДАТЕЛЬСТВО КАЗАНСКОГО ДУХОВНОГО СЕМИНАРИЯ  
" К Д С "   
И ПЕЧАТЬ КАЗАНСКОГО ДУХОВНОГО СЕМИНАРИЯ  
И ПЕЧАТЬ КАЗАНСКОГО ДУХОВНОГО СЕМИНАРИЯ  
И ПЕЧАТЬ КАЗАНСКОГО ДУХОВНОГО СЕМИНАРИЯ

КАЗАНСКИЙ ДУХОВНЫЙ СЕМИНАРИЙ  
ИЗДАТЕЛЬСТВО КАЗАНСКОГО ДУХОВНОГО СЕМИНАРИЯ  
№№. 1(19)-2009

Главный редактор: иерей Сергей Кузьмин  
Редактор: С.П. Беспалов  
Корректор: М.О. Новак, Е.Ю. Липилина  
Верстка: С.П. Беспалов  
Д.В. Никулин

Подписано в печать **02.11.2009**. Бумага офсетная.  
Гарнитура "Таймс". Формат 60-84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Усл. печ. л. **6,51**. Уч.-изд. печ. л. **9,70**. Печать ризографическая.  
Тираж **200** экз. Заказ **02/17**.

Издательский отдел Казанской Духовной Семинарии.  
420036, г. Казань, ул. Челюскина, 31 а.  
Для писем: 420036, г. Казань - 36, а/я 168.  
E-mail: izdat\_kds@mail.ru

---

Отпечатано в Казанской Духовной Семинарии.  
420036, г. Казань, ул. Челюскина, 31 а.