

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ**

**РОЛЬ БИБЛЕЙСКИХ ПЕРЕВОДОВ  
В РАЗВИТИИ  
ЛИТЕРАТУРНЫХ ЯЗЫКОВ  
И КУЛЬТУРЫ СЛАВЯН**

**Москва  
1999**

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

**РОЛЬ БИБЛЕЙСКИХ ПЕРЕВОДОВ  
В РАЗВИТИИ ЛИТЕРАТУРНЫХ ЯЗЫКОВ  
И КУЛЬТУРЫ СЛАВЯН**

*Тезисы докладов  
международной научной конференции  
(Москва, 23–24 ноября 1999 г.)*

Москва  
1999

Сборник содержит тезисы докладов и сообщений, полученных Оргкомитетом международной конференции “Роль библейских переводов в развитии литературных языков и культуры славян” (ноябрь 1999 г.). В тезисах освещается широкий круг проблем, связанных с изучением славянских библейских переводов в историко-культурном, филологическом, текстологическом и лингвистическом аспектах.

### РЕДКОЛЛЕГИЯ

доктор филологических наук Л. Н. Смирнов  
(ответственный редактор),  
доктор филологических наук Г. К. Венедиктов,  
кандидат филологических наук В. С. Ефимова,  
доктор филологических наук А. Ф. Журавлев

Компьютерный набор  
и подготовка оригинал-макета издания – В. С. Ефимова

**ISBN 5-7576-0093-4**

© Институт славяноведения  
РАН, 1999

### Обобщающие названия животных в славянском "Физиологе"

"Физиолог" – сборник рассказов о свойствах реальных и фантастических животных, камней и растений – объединил в себе описательную и герменевтическую тенденции, сопровождая сведения о природных объектах символическими толкованиями, опирающимися на традиции раннехристианской экзегетики.

"Физиолог" оказался созвучен средневековой христианской философии, во многом основанной на византийской теории образа и символа. Символические толкования свойств животных, растений, камней в "Физиологе" дополнили средневековую герменевтическую традицию – образы "ходештих и летештих" тварей служили раскрытию догматических и нравственных понятий. Текст "Физиолога", насыщенный библейскими реминисценциями, несущий в себе разноплановую и богатую символику, стал не только необходимым подспорьем в проповеднической и учительной деятельности, но и высокохудожественным познавательным чтением.

Заслуживает внимания и лексический состав этого памятника, отражающий представления славянских книжников о природе. Лексика славянских версий "Физиолога" является частью общеславянского языкового фонда: перевод "Физиолога" вошел в книжную культуру *Rex Slavia Orthodoxa* еще в домонгольский период.

Предметом данного сообщения являются обобщающие названия животных, зафиксированные в южно- и восточнославянских списках "Физиолога" XV–XVII вв.: **вещь, животъ, звѣрь, скотъ, гадъ (гадина)**. Эти названия не являются полными синонимами; распределение дополнительных значений внутри указанных лексем и распределение самих обобщающих названий между в.-слав. и ю.-слав. памятниками представляется интересным для исследователя.

**Вещь** – обобщенное название всякого существа в ю.-слав. текстах; обладает наиболее широким спектром значений, прилагается ко всем классам животных – зверям, птицам, пресмыкающимся, насекомым. В греческом "Физиологе" славянскому **вещь** соответ-

ствует φύσις 'свойство, характер'. Поскольку основной задачей памятников типа "Физиолога" было не только дать описание природного объекта, но также раскрыть и символически истолковать его свойства, представляется оправданным выбор именно этого обобщающего названия (сочетающего в себе представления о некоем объекте с представлениями о его свойствах) для именованя живых существ: ср. ц.-слав. вещь 'вещь, предмет обихода', 'вещество, материя', 'материальный мир', 'объекты материального мира', 'природное свойство, особенность, естество', 'состояние, существование' (СДРЯ XI–XIV, 1: 406–407). Для обобщенного названия живых существ ю.-слав. памятники используют также составные конструкции типа вещи *ходещии*, *летещии*, которые соотносимы с такими ц.-слав. конструкциями, как вещь *вста словесная* 'человечество, мир людей', вещь *надънебесная* 'божественная сущность' (СДРЯ XI–XIV, 1: 407). В др.-рус. текстах лексеме вещь соответствуют лексемы *животъ*, *животно*, *животное*, а слово вещь означает 'свойство'.

**Животъ**, **животно**, **животное** в русских списках "Физиолога" служат для обозначения диких животных разных классов, в т. ч. морских обитателей; не прилагаются к птицам и пресмыкающимся; наиболее точно передают понятие 'зверь' и в этом более узком значении соотносятся с лексемами *звѣрь*, *скотъ*. О примерном соответствии др.-рус. *животъ*, *животно*, *животное* и ю.-слав. вещь свидетельствует имеющийся у них сходный круг значений – это не только 'животное', 'домашний скот', но и 'всякое живое существо' (СлРЯ XI–XVII, 5: 104–106).

**Звѣрь** – обобщающее название диких животных в памятниках др.-рус. книжности; соотносимо и взаимозаменяемо в русских источниках со словом *животъ*. Сербские и болгарские памятники почти не употребляют слово *звѣрь*, последовательно заменяя его на *вещь*. Исключением является болг. список "Физиолога" (XVI в.), в котором *звѣрь* означает волка, слона, дикого быка и единорога. В сербском списке "Физиолога" (XVII в.) "зверем" названо мифическое чудовище – аспид. Как показывает материал, в "естественнонаучных" произведениях славянской книжности лексема *звѣрь* имеет достаточно устойчивое и четко определенное значение 'дикое животное', последовательно выявляемое и другими памятниками (см. СлРЯ XI–XVII, 5: 354–355).

**Скотъ** – в значении ‘животное вообще’ широко используется в ю.-слав. текстах наряду с обобщающим названием **вещь**. Соответственно, словом **скотъ** обозначаются самые разные группы животных – хищников и травоядных, диких и домашних, реальных и мифических (тенденция наиболее ярко проявилась в сербском списке “Физиолога” XV в.). Ю.-слав. **скотъ** соотносимо с употреблением лексем **животъ**, **звѣрь** в русских памятниках. Часто встречающееся в ю.-слав. текстах слово **скотъ** в значении ‘хищник’ может заменяться на более редкое **звѣрь** (**зверь**), чтобы избежать повторов одной и той же формы слова и разграничить значения ‘зверь’ и ‘домашние животные, скот’ в одном фрагменте текста. В.-слав. памятники не знают, в отличие от ю.-слав. текстов, употребления слова **скотъ** в столь широком значении; здесь **скотъ** – это в первую очередь ‘скот, скотина’.

**Гадъ** (**гадина**) – со значением ‘животное вообще’ характерно для сербских и болгарских текстов. Подобно слову **скотъ**, лексема **гадъ** означает хищников, крупных травоядных, грызунов, водных животных, морских обитателей. В др.-рус. текстах, рассказывающих о тех же персонажах, к ним прилагаются обобщающие названия **животъ** или **звѣрь**, в ю.-слав. текстах синонимами выступают соответственно **скотъ** или **звѣрь**. В в.-слав. памятниках **гадъ** употребляется в основном в значении ‘нечистое, мерзкое животное’, ‘пресмыкающееся’ (СлРЯ XI–XVII, 4: 5). Употребления в серб. и болг. памятниках лексемы **гадъ** для обозначения широкого круга живых существ соотносится с традиционными народными представлениями славян, согласно которым к “гадам” причисляются различные хтонические животные – пресмыкающиеся, земноводные, насекомые, звери и птицы, связанные с демоническими персонажами, душами предков, нечистые или дьявольские создания<sup>1</sup>. Форма **гадина** также различается своим значением в русской и южнославянской традиции. Др.-рус. **гадина** – это обобщенное название змеи, являющееся синонимом к слову **змия**. В ю.-слав. памятниках XVIII в. **гадина** – это обобщенное название птицы (в т. ч. может обозначать мифическую птицу феникс), что соотносится с данными болгарских (а также словацких и польских) диалектов, где *gadъ/gadъ* и *gadina* также употребляются для обозначения птицы<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1, с. 491–493.

<sup>2</sup> Славянские древности..., Т. 1, с. 491.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ ИСТОЧНИКОВ

СДРЯ XI–XIV – Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 1988–.

СлРЯ XI–XVII – Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–.

*ДАНУТА БЕНЬКОВСКАЯ (Лодзь)*

### **О некоторых аспектах влияния переводов Библии на польский литературный язык**

В развитии каждого из литературных языков Европы большую роль сыграли переводы Св. Писания на национальный язык; этот факт является общепризнанным. Польский язык – наряду с немецким, французским, английским, чешским – принадлежит к той группе языков, на формирование которых в равной степени повлияла как религиозно-библейская, так и светская письменность. Польские библейские переводы были “важным фактором формирования польского литературного языка” в эпоху средневековья и в XVI веке. Они в значительной мере способствовали совершенствованию польского языка во многих сферах. Наиболее часто исследователи подчеркивают роль переводов Св. Писания

- в нормализации правописания польского языка;
- в образовании наддиалектных норм;
- в интеллектуализации народных говоров;
- в эволюции лексико-фразеологической системы (обогащение польского языка новыми лексическими единицами, новыми фразеологическими сочетаниями и новыми значениями);
- в развитии и совершенствовании синтаксиса;
- в развитии и совершенствовании стилистических средств;
- в развитии научной мысли в сфере языкознания.

Мне хотелось бы, очень кратко осветив первые пять пунктов, сосредоточить основное внимание на двух последних вопросах. В нашем докладе будут показаны стилистические структуры библейского происхождения, которые представлены в польских текстах с XIV по XVI век, например, особый тип метафорики, восходящий к поэтическим библейским книгам, сохранение характерных версификационных структур, наличие специфической

лексики, фразеологии и синтаксических конструкций. Наряду с этим, опираясь на комментарии и высказывания переводчиков Библии XVI века, я покажу, как библейские переводы формировали языковое сознание поляков того времени.

Перевод с польского  
Д. Л. Дрожниновой

*КИНА ВАЧКОВА (Шумен)*

### **Синодальное издание Библии и завершение формирования новоболгарского литературного языка**

История болгарского литературного языка прямо связана с книгой книг – Библией. Начало его древнеболгарского периода было положено переводом с греческого языка Изборного евангелия (863 г.) Константином (Кириллом) Философом. Важным событием первых этапов формирования новоболгарского литературного языка стал перевод 1840 г., основную роль в котором сыграл Неофит Рильский. С вышедшим в 1873 г. новым переводом, в котором принял участие народный писатель Петко Рачев Славейков, был положен конец “языковому разнобою, соперничеству разных наречий за главенствующее положение и устанавливается литературный язык. После выхода в свет Библии уже затихают споры о месте разных болгарских говоров – восточноболгарский становится общим для всех поборников мысли и национального сознания”<sup>1</sup>. Завершение формирования новоболгарского литературного языка отмечено появлением знаменитого официального синодального издания: Библия, сиреч книгите на свещеното писание на Ветхия и Новия завет. София, Св. Синод на Българската църква, 1925, 1523 стр., 6 карт, 4<sup>0</sup>.

Работа над этим изданием осуществлялась в первые два десятилетия XX века – начиная с 1900 г., когда Св. Синод назначает комиссию для перевода Библии, и до 1920 г., когда перевод был сдан в печать. В сформировавшемся уже в своей основе новоболгарском литературном языке предстояло решать еще ряд вопросов лексического и стилистического характера, завершить

---

<sup>1</sup> *Петко Славейков. Избрани съчинения. Кн. I. София, 1901, с. XXV.*



устройство определенных норм грамматики, достичь единства своего правописания. Поэтому первые два десятилетия XX века в истории новоболгарского литературного языка определяются как переходные между этапом развернутого строительства и достижения единства и этапом дальнейшего развития и совершенствования<sup>2</sup>.

Над самой объемистой (1523 стр.) и самой многотиражной (50 тысяч экземпляров) до того времени болгарской книгой с подлинно апостольской ревностью работала комиссия из высокоэрудированных богословов, языковедов, историков. Состав Комиссии менялся, но наибольшую заслугу в переводе имеют Варненско-Преславский митрополит Симеон (инициатор и руководитель этого дела), университетские профессора Б. Цонев и В. Златарский, д-р Ст. Цанков и архимандрит Макарий, будущие профессора Богословского факультета, ряд других специалистов. Святой Синод выдвинул перед членами Комиссии следующие требования: "1. Придерживаться официального правописания Министерства народного просвещения; 2. Избегать иностранных слов и стремиться заменять их древнеболгарскими, а также остерегаться от употребления вновь созданных слов; 3. Комиссии следует точно придерживаться русско-синодального перевода"<sup>3</sup>.

Действительно, перевод сделан с русской синодальной Библии, при этом весь он сравнен с греческим и "поправлен во всех местах, где русский перевод не совсем точен и ясен"<sup>4</sup>. Были сделаны контрольные сравнения и с другими авторитетными переводами – церковнославянским, немецким, французским<sup>5</sup>.

Со времени включения в Комиссию в 1905 г. и до завершения работы над переводом в его окончательной форме проф. Б. Цонев "был центральной личностью в языковом, стилистическом отношении"<sup>6</sup>. Этому "ваятелю библейского стиля и языка Синодальной

---

<sup>2</sup> История на новобългарския книжовен език. София, 1989, с. 458.

<sup>3</sup> *Ив. Марковски*. История на българския синоден превод на Библията // Годишник на Софийския университет. VI. Богословски факултет. София, 1927, с. 1–58.

<sup>4</sup> Синодалният превод на Библията // Църковен вестник, 1926, бр. 3, с. 1–58.

<sup>5</sup> *Ив. Марковски*. Указ. соч.

<sup>6</sup> *Ив. Марковски*. Указ. соч.

Библии, придающего ей особую художественную ценность, принадлежит и окончательная литературная редакция”<sup>7</sup>.

Работа Комиссии, содержание и язык этого “великого библейского подвига Св. Синода и Болгарской православной церкви”<sup>8</sup> были объектом широкого общественного интереса. Был высказан ряд серьезных мнений, согласно которым авторы справились с задачей, чтобы такая “народная болгарская книга, какой является Библия,... была написана или переведена на чистый простой разговорный болгарский язык”. А “народный говор не выдумывается учеными профессорами и писателями, а берется из уст самого народа, из его речи, из его сказок, песен, пословиц и др.”<sup>9</sup>. Авторы уверяют, что во всей книге “нет ни одного нового литературного слова, которое лишь недавно вошло в литературный язык и которого не было бы в народном говоре”<sup>10</sup>.

О языке перевода высказывались и критические замечания. Например, д-р Ст. Томов возражал против слов *злачни* и *палица* и предлагал заменить их словами *зелени* и *тояга*, так как первые, по его мнению, все еще не обрели гражданственности в болгарском языке. Авторы защищались, приведя примеры с их употреблением в народной речи, и уверяли: “Все сделано, чтобы в синодальной Библии не было никаких иностранных слов (варваризмов), никаких литературных слов, значение которых было бы известно только ученым профессорам”<sup>11</sup>.

Работа над переводом Библии проходила в обстановке острой борьбы по вопросам орфографии, в которой противостояли два основных подхода – историко-традиционный и фонетико-демократический. Б. Цонев был среди приверженцев второго подхода. По мнению видного русского богослова Н. Глубоковского, работавшего тогда в Болгарии, «перевод уберег себя от всяческих “орфографических реформ” и может служить достойным подражания образцом традиционной литературной устойчивости на основе

---

<sup>7</sup> Сл. Вълчанов. Изданията на Библията в България // Библиотекар, 1991, кн. 7–8, с. 64–66.

<sup>8</sup> Н. Глубоковски. // Църковен вестник, 1926, бр. 13, с. 121–122.

<sup>9</sup> По синодалния превод на Библията // Църковен вестник, 1926, бр. 3, с. 4–6.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> По синодалния превод...

здорового органического развития в истории языка во внешнем его выражении”<sup>12</sup>.

Перевод с болгарского  
Г. К. Венедиктова

*Г. К. ВЕНЕДИКТОВ (Москва)*

### **О языке молитвы “Отче наш” в новоболгарских печатных переводах эпохи Возрождения\***

Известны несколько новоболгарских переводов молитвы “Отче наш”, опубликованных в эпоху национально-культурного возрождения Болгарии, одной из важнейших задач которой было, как известно, создание нового литературного языка, понятного для широких слоев населения, и издание на таком языке необходимой для развития возрождавшегося народа литературы, в том числе и церковной. Первые два из этих переводов были изданы в составе сборников: один – в собрании утренних и вечерних молитв (“Молитвенный крин”, 1806), другой – в образцах новоболгарских текстов, приведенных Вуком Караджичем в его знаменитом “Додатак’е” (1822). Авторы этих переводов господней молитвы не известны. Последующие печатные тексты ее представлены в разных изданиях Нового Завета в переводах архимандрита Теодосия (1823), Петра Сапунова (1828), Неофита Рильского (изд. 1–6, 1840–1859), Павла Божигробского (1852, напечатано греческими буквами) и в протестантском издании Библии (1871). Очевидно, что молитва “Отче наш” содержится и в тех переводах Нового Завета, которые остались в рукописи.

“Отче наш” – важнейшую молитву христиан – можно рассматривать как удобный материал для предварительного ознакомления с особенностями языка, представленного в разных опубликованных переводах самой этой молитвы и Нового Завета в целом. В эпоху Возрождения у болгар не было общепринятого (общеобязательного) в языковом отношении новоболгарского текста данной молитвы и

---

<sup>12</sup> Църковен вестник, 1926, бр. 13, с. 122–123.

\* Доклад подготовлен в рамках исследовательского проекта, получившего финансовую поддержку Российского гуманитарного научного фонда (№ 98-04-06294).

всего Нового Завета. Это объясняется рядом причин, прежде всего отсутствием единых норм нового литературного языка, которые в данную эпоху только складывались и вокруг которых велись острые споры между приверженцами разных подходов к их созданию. Другая важная причина – экстралингвистическая – существования языковых различий в печатных новоболгарских переводах “Отче наш” – отсутствие (до начала 70-х годов XIX века) самостоятельности болгарской церкви, что, несомненно, лишало возможности каким-либо церковным декретом узаконить тот или иной из существующих уже переводов молитвы или дать нужные предписания для осуществления необходимого перевода. Наконец, среди известных авторов возрожденческих переводов “Отче наш” не было такого, который был бы у болгар признанным авторитетом, что также не могло способствовать установлению канонического переводного текста.

Язык существующих возрожденческих переводов “Отче наш” отражает общую картину состояния нового болгарского литературного языка на стадии его формирования. Очевидна, в частности, явная ориентация на церковнославянский язык текста “Отче наш” (например, у Теодосия) или же на народный язык (другие переводы). Заметно различие также в разном соотношении церковнославянизмов и элементов народной речи в переводах, в основу которых был положен народный язык. Небольшой по своему объему текст “Отче наш” наглядно демонстрирует значительный разницей в орфографии, царивший в болгарской печати эпохи Возрождения, различия в грамматике и лексике – особенности, в общем характерные для формировавшегося литературного языка в целом.

*Е. М. ВЕРЕЩАГИН (Москва)*

**Две книги Маккавейские, переведенные с латыни,  
в Геннадиевской библии 1499 г.**

1. Славянские переводы Св. Писания IX–XII вв., выполненные с греческого, не составили всей Библии целиком. Соответственно со временем потребовалось подготовить полный библейский свод: работа началась, вероятно, по указам великого князя Ивана III и митрополита Зосимы еще в 1490-х гг. и исполнялась в кружке

Новгородского архиепископа Геннадия. Геннадиевская библия (далее ГБ) была завершена ровно 500 лет назад.

2. При создании ГБ недостающие книги были, как известно, переведены с латыни, а именно (полностью) книги 1-я и 2-я Паралипоменон, Неемии, Товита, Иудифи, Премудрости Соломона (в том числе даже паремийные чтения), 1-я, 2-я и 3-я Ездры, 1-я и 2-я Маккавейские и (отчасти) книги Есфири (только гл. 10–16; гл. 1–9 были помещены в ГБ в переводе с еврейского), Иеремии и Иезекииля.

Перевод этих книг считается делом Вениамина, католика, мниха обители св. Доминика. Во всяком случае, он осуществил в 1493 г. перевод двух Маккавейских книг, о чем свидетельствует специальная запись (3-я книга Маккавейская в конце XV в. еще не была включена в состав Вульгаты). О доминиканце Вениамине как переводчике почти ничего не известно, за исключением того, что он был славянином и хорошо владел латинским языком (**известне ведоуца латиньскы языкъ**).

Славянским же языком Вениамин, по всей видимости, владел недостаточно. Об этом свидетельствуют рабочие версии его переводов, сохранившиеся в составе Великих Миней Четий Макария, митрополита Московского. Переводческая деятельность Вениамина протекала в условиях свойственного ему дефицита средств выражения, и чтобы, хотя бы временно, покрыть этот дефицит, он в своих рабочих записях прибегал к *мене языков*, т. е. вставлял в славянский текст неперевоенные латинские слова и словосочетания, записывая их кириллицей.

Ср.: **и оукрашиша лице цркви вѣнци златыми и скоутоулисъ** // et ornaverunt faciem templi coronis aureis et scutulibus [I, 5,49]; **и принесохомъ жертву и симлагинемъ** // et obtulimus sacrificium et similaginem [II, 1,8]; **иже тегоуmenta и мечи не имелоу** // qui tegumenta et gladios non habebant [I, 4,6]; **филиппъ коомактанесъ его** // Philippus collectaneus eius [II, 9,29]; **и предобрыа кожѣ ефебоумъ въ блочѣство поставлати** // et optimos quosque *epheborum* in lupanaribus ponere [II, 4,12] и т. д.

Механизм подобной редкой мены языков (вкраплений) очень интересен для лингвиста.

3. Ниже помещена небольшая коллекция случаев вкраплений, интересная морфологически (отчасти с сохранением латинских флексий в славянском тексте).

Лексема *каструмъ* (*castrum*; укрепленная стоянка, военный лагерь): и повелѣ юуда закликати *ннѣ кастрисъ* [I, 5,49]; и подвигоша *кастра* ношню да приндуть *ад кастра* юудемъ [I, 4,1–2]; и зажжени соуть *кастра* [I, 4,20]; и познаша *кастра* [I, 4,29]; иже *взаша Ѡ кастрисъ* [I, 6,6]; и юуда обрати *са* ко совлечению *кастророумъ* [I, 4,23]; и прииде *горгіа ннѣ кастра* ношню [I, 4,5]; ношню пристоупи *полатѣ црьства ннѣ кастрнѣ* и оуби *моужин* [II, 13,15]; и подвигоу *кастра* въ *ветсахарамъ* противоу *кастрас* *царевыхъ* [I, 5,49]; и изыдоша *Ѡ кастрисъ* на ополчение [I, 5,49]. Практически здесь в славянском тексте представлена вся падежная парадигма латинской лексемы, причем даже в сочетании со славянскими предлогами!

Ср. также: и сотвориша *баллстасъ* и *махннасъ* [I, 6,20]; иже *безъ ѡбновъ* и *махнинѣ* [II, 12,15]; носаци *лѣствици* и *махннасъ* [I, 5,30]. Ср. далее: *менелавъ повѣже во арсе* [II, 5,5]; иже *арсе* *бѣ* *пре<sup>а</sup>статель* [II, 4,27]; иже *бахоу ннѣ арсе* [I, 4,41]; и *снѣ* иже *бахоу Ѡ арсе* [I, 4,2]. Примечательно, что в тексте ГБ может стоять славянское слово, а латинское – в глоссе: иже *бахоу во твердыни* (глосса: *ннѣ арсе*) [I, 6,18]. Ср., наконец: *виноша тинно въ кастелла* [II, 8,1]; *нападахоу кастеломъ* [II, 8,6].

Иногда парадигмы фасциллируют.

4. Гипотетически реконструкция механизма перевода строится на представлении о смешанном типе билингвизма, характерном для Вениамина, – с доминированием латыни.

А. А. ГИППИУС (Москва)

### Еще раз о названии Начальной летописи

В работах Гиппиус 1988, Гиппиус 1992<sup>1</sup> была предложена трактовка названия *Повести временных лет* (далее ПВЛ), согласно которой сочетание *временные лета* есть семантический эквивалент

---

<sup>1</sup> Гиппиус А. А. "Повесть временных лет": к вопросу об интерпретации названия // Семиотика культуры. Тезисы докладов Всесоюзной школы-семинара по семиотике культуры 8–18 сентября 1988 года. Архангельск, 1988, с. 63–66; Он же. "Повесть временных лет": о возможном происхождении и значении названия // Cyrillomethodianum. XV–XVI. Thessalonique, 1993, с. 7–23.

широко распространенной в церковнославянской литературе парной формулы *времена и лета*, а само название Начальной летописи может быть понято как 'Повести времен и лет'. Доказательством этой эквивалентности служит тот факт, что в ранней церковнославянской традиции стиха 1,7 Деяний апостолов (в Синодальном переводе: "Не ваше дело знать *времена или сроки*, которые Отец положил в своей власти"), чтения *врѣмена и лѣта* и *врѣменныхъ лѣтъ* выступают как вариантыные (последнее фиксируется, в частности, в Апостоле 1307 г. – древнейшем восточнославянском списке Апостола, содержащем данный текст). Особое положение этого стиха в литургической традиции (он включает собой пасхальное чтение Апостола) и его основополагающее значение для христианского восприятия времени, позволяют предполагать прямое влияние этого текста на формирование названия ПВЛ.

В настоящее время аргументы в пользу такого прочтения названия Начальной летописи могут быть расширены и уточнены. Независимым образом к сходным выводам о смысле заголовка ПВЛ пришел Г. Лант (1988, 1997)<sup>2</sup>. Чтение *врѣменныхъ лѣтъ* из Апостола 1307 г. исследователю известно не было: перевод 'Повести времен и лет' был предложен им на основании одних лишь косвенных выкладок – тем показательнее это совпадение. Замечательно также, что, как позже обнаружил Г. Лант, точно так же понимал название летописи Нестора и Н. М. Карамзин, озаглавивший принадлежавшую А. И. Мусину-Пушкину так называемую "летопись Кривоборского" "Повѣсти времянь и лѣтъ отъ Ноя и от его сыновъ, како раздѣлиша землю, и отъколѣ сталась Руская земля".

Важнейшее наблюдение Г. Ланта, дополняющее нашу аргументацию, состоит в том, что формула *времена и лета* присутствует в названии Хроники Ипполита Римского (*Συναγωγή χρονῶν καὶ ἔτων ἀπὸ κτίσεως κόσμου ἕως τῆς ἐνεστῶτης ἡμέρας*) – вероятного источника ряда этно-географических сведений, содержащихся в вводной части ПВЛ<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Lunt H. On interpreting the Russian Primary Chronicle: the Year 1037 // Slavic and East European Journal. V. 32. 1988, pp. 251–264; Lunt H. Повѣсть врѣменныхъ лѣтъ отъ Повѣсть времянь и лѣтъ // Palaeoslavica. T. V. 1997, pp. 317–326.

<sup>3</sup> Специально о зависимости вступления ПВЛ от источника типа хроники Ипполита см.: Ведюшкина И. В. "Нары еже суть словене" // Восточная

Возможность восхождения названия ПВЛ к хронике Ипполита Римского не отменяет, однако, трактовки этого названия как навеянного стихом 1,7 Деяний апостолов. Трансформация парной формулы в атрибутивное словосочетание вряд ли могла независимо произойти в тексте летописи и Апостола. С другой стороны, именно контекст с отрицанием, в котором эта формула выступает в Деян 1,7, создавал наиболее благоприятные текстологические условия для такой трансформации. Первоначальный перевод греч. οὐκ ὄμῶν ἐστὶν γυνῶναι χρόνους ἢ καιροὺς, вероятнее всего, имел вид: **нѣсть ваше разоумѣвати врѣмень ни лѣтъ**, откуда легко выводится весь набор разночтений: **врѣмень и лѣтъ, врѣмѣна и лѣта, врѣмени лѣтоу** и, наконец (с учетом непоследовательности южнославянской орфографии XI в. в обозначении еров и морфологического варьирования твердых и мягких основ прилагательных) – **врѣменьни(х) лѣтъ ---> врѣменьныхъ лѣтъ**<sup>4</sup>. Симптоматично, что последнее чтение представлено только в восточнославянской традиции. Особенно показательно обнаруженное И. Н. Данилевским присутствие данного чтения в цитате из Апостола, читаемой в Толковой Палее – памятнике, текстологически связанном с Начальной летописью<sup>5</sup>.

Название летописи Нестора оказывается, таким образом, помещено в двойную перспективу: структурно оно восходит, вероятно, к одному из хронографических источников космографического введения ПВЛ, возможно, основанному на хронике Ипполита Римского; между тем окончательное оформление этого названия произошло, скорее всего, при непосредственном влиянии пасхального чтения Апостола. Двойственность происхождения хорошо объясняет многозначность и смысловую глубину названия, вобравшего в себя семантический потенциал формулы *время и лета* в библейской, патристической и хронографической традиции.

---

Европа в древности и Средневековье. X Чтения к 80-летию чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто. М., 1998, с. 13–16.

<sup>4</sup> *Амфилохий, архим.* Древнеславянский Карпинский апостол XIII в. с греческим текстом 1072 г., сличенный по древним памятникам славянским XII–XVII вв. Т. 1. М., 1885, с. 57.

<sup>5</sup> *Данилевский И. Н.* Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история, 1995, № 5.



**К вопросу о лексико-семантической адекватности  
славяно-русских текстов Евангелий их греческим оригиналам**

Проблемы перевода Евангелий с греческого на старославянский являются предметом лингвистического исследования с начала XIX века. В большинстве работ отечественных и зарубежных ученых славянские Евангелия в языковом отношении воспринимаются как единый литературный памятник. Однако, как известно, греческие Евангелия написаны в разное время, их авторы принадлежали к различным национально-языковым и социальным группам, преследующими определенные цели. Вследствие этого употребление слов, их смыслы, степень и конкретный характер отражения каждым евангелистом внеязыковой действительности в семантике лексем и смысловые отношения между лексемами могут быть различны в каждом Евангелии. В контексте Евангелий слова могут приобретать дополнительные семы, возможно также изменение семной структуры слова.

Вследствие этого представляется важным установить, воспринимают ли славянские переводчики текст Евангелий как единый литературный памятник или при переводе они учитывают особенности каждого греческого Евангелия. Мы определили, находят ли лексико-семантические различия, которые характерны для греческих текстов каждого Евангелия, в их переводах на старославянский и церковнославянский языки. Материалом для анализа послужили славянские лексемы, греческие соответствия которых в различных Евангелиях являются полными или частичными синонимами.

Анализ исследуемых лексем показал: 1) если в греческом тексте определенного Евангелия лексемы являются полными синонимами, то они могут переводиться одной славянской лексемой или их славянские соответствия также являются синонимами и лексическими вариантами; 2) если в греческом тексте определенного Евангелия лексемы являются частичными синонимами или противопоставляются друг другу, то их славянские соответствия в тексте определенного Евангелия (особенно в древнейших списках) в рассматриваемых нами случаях также не являются полными синонимами и лексическими вариантами.

Выявлено, что в греческом тексте Евангелия от Марка слова  $\rho\alpha\beta\beta\acute{\iota}$  и  $\delta\acute{\iota}\delta\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\epsilon$  — частичные синонимы ( $\rho\alpha\beta\beta\acute{\iota}$ , *равви*, *обра-*

щение самого близкого по отношению к Христу ученика — διδάσκαλε, учитель, обращение всех остальных к Христу), а в Евангелии от Иоанна — полные синонимы (ῥαββί, διδάσκαλε — учитель). В славянском тексте их соответствия **равви** и **оучителю** в списках кирилловской редакции Евангелия от Марка<sup>1</sup> — частичные синонимы. В Мк 4,38; 9,17; 9,38; 10,17 и др. используется слово **оучителю** (διδάσκαλε), а в рукописях кирилловской редакции в Мк 9,5; 11,21; 14,45 — только **равви**, **равьви** (ῥαββί). В греческом и славянском текстах Евангелия от Иоанна исследуемые лексемы являются полными синонимами и лексическими вариантами: И 6,25 (ῥαββί) **равьви** — Ас; **оучителю** — Мар; И 9,2 (ῥαββί) **оучителю** — Ас, Мар; И 11,8 (ῥαββί) **равьви** — Ас; **оучителю** — Мар. В рукописях симоновской редакции Евангелия от Марка лексемы **равви** и **оучителю** являются лексическими вариантами.

Лексемы λαός, ὄχλος и οἱ ἄνθρωποι в Евангелии от Марка являются частичными синонимами (λαός, *представители иудейского этноса* — ὄχλος, *группа людей, в основном, низших социальных слоев вне зависимости от национальности и вероисповедания* — οἱ ἄνθρωποι, *люди, не связанные общими интересами*), а в Евангелии от Луки (в некоторых контекстах в значении *народ, толпа*) — полными синонимами. В славянском тексте их соответствия **людие**, **народъ** и **члци** в Евангелии от Марка — частичные синонимы (не являются лексическими вариантами), в Евангелии от Луки — лексические варианты (в данном Евангелии греческое ὄχλος может передаваться как словом **народъ**, так и словом **людие**, см., например, Лк 6,17 в Ас.

В греческом тексте Евангелия от Марка слова κόφινος и σπυρίς — частичные синонимы (κόφινος, *корзина, используемая иудеями* — σπυρίς, *большая корзина, используемая язычниками*). В славянском тексте Евангелия от Марка их соответствия **кошь** (κόφινος) и **кошьница** (σπυρίς) в древнейших списках кирилловской редакции — частичные синонимы (не являются лексическими вариантами). В греческом Евангелии от Иоанна используется только κόφινος

<sup>1</sup> О разделении славяно-русских списков Нового Завета на редакции см. Воскресенский Г. А. Характеристические черты 4 редакций славянского перевода Евангелия от Марка по 112 рукописям Евангелия XI–XVI вв. М., 1896; Он же. О научном издании славянской Библии. М., 1912.

(*корзина*), а в древнейших славянских списках данного Евангелия употребляются как **кошь** — в Зографском, Мариинском евангелиях, так и **кошьница** — в Ассеманиевом (**кошь** и **кошьница** — лексические варианты). В рукописях сimeoновской редакции Евангелия от Марка лексемы **кошь** и **кошьница** являются лексическими вариантами.

В греческом тексте Евангелия от Марка ἄλαλος (*немой*) и μοιλάλος (*говорящий неясно, с трудом*) — частичные синонимы; в других Евангелиях данные лексемы не употребляются. В некоторых древнейших славянских рукописях (Мариинском, Зографском евангелиях и др.) представлена четкая дифференциация: для перевода ἄλαλος выбрано слово **нѣмъ**, а для μοιλάλος — **гжгннвѣ**. В то же время в Остромировом, Ассеманиевом евангелиях, а также в рукописях сimeoновской редакции в Евангелии от Марка используется только слово **нѣмъ**.

Особенности греческого текста могут быть отражены переводчиками не только в древнейших, но и в более поздних рукописях Евангелий. Так, в греческом тексте Евангелия от Марка лексемы ναός (*храм, особ. Святая Святых храма*) и ἱερόν (*храм*) — частичные синонимы. В древнейших рукописях кирилловской редакции Евангелия от Марка для перевода греческих ναός и ἱερόν используется одна славянская лексема **црькы**, а в рукописях сimeoновской редакции — **храмъ**. Однако в Чудовском Новом Завете и других рукописях XIV в. представлено четкое разграничение при передаче данных греческих слов: ναός — **црькы**, ἱερόν — **святнище**.

Таким образом, анализ показал, что в исследуемых нами случаях лексико-семантические особенности каждого греческого Евангелия находят отражение в славяно-русских евангельских списках (лексемы **равви** — **оучителю**, **людне** — **народъ** — **члци**, **кошь** — **кошьница**, **нѣмъ** — **гжгннвѣ**). Переводчики внимательно относились к тексту оригинала, возможно, преследуя цель познакомить читателя с явлениями, относящимися к греческому языку, греческой и иудейской культурам. Наиболее последовательно лексико-семантические особенности греческих текстов отражены, на наш взгляд, в древнейших текстах кирилловской редакции Евангелий, что свидетельствует о мастерстве первых славянских переводчиков. Однако, как показано нами, и в послекриловскую эпоху переводчики стремились точно передать семантику лексем оригинала (лексемы

**цркви — сватнице** в переводе Евангелия от Марка Святителем Алексием и в рукописях XIV в.).

*В. П. ГУДКОВ (Москва)*

### **Из истории сербских переводов и изданий Нового Завета**

В ряду фундаментальных пионерских творений серба Вука Караджича вслед за его словарем народного языка и обширным собранием произведений устного народного творчества идет перевод Нового Завета на современный сербский язык. Хотя в плане смысловой и стилистической эквивалентности этот перевод небезупречен, он сыграл выдающуюся роль как пленительный образец литературно-языкового выражения.

Перевод Караджича, история его создания и издания изучены весьма основательно, однако культурно-историческая весомость этого произведения столь значительна, что возбуждает и оправдывает незатухающие исследовательские стремления к еще более детальному освещению и объяснению всех обстоятельств и перипетий его появления и бытования в сербской культуре.

История этого перевода Нового Завета драматична. Если при издании словаря и других произведений Караджич должен был преодолевать главным образом финансовые трудности, публикации Библии на “простонародном” языке непримиримо противились влиятельные соплеменники Вука – православный клир и литераторы консервативной языковой ориентации.

В результате Российское библейское общество, с которым Караджич в 1819 г. подписал договор, отказалось в 1823 г. от издания труда Вука. Вместо него был принят к публикации перевод жившего в России серба Афанасия Стойковича, приверженца далекого от естественной сербской речи так называемого славяносербского языка. Этот перевод и был напечатан в Петербурге в 1824 г.

В научной литературе обсуждаются два немаловажных вопроса, касающихся труда Стойковича. Один из них – взаимоотношения двух текстов. Караджич обвинил своего соперника в плагиате. Обвинительное суждение Вука, что Стойкович, получив его рукопись на отзыв, издал перевод под своим именем, уродливо переиначив язык

и орфографию по славяносербскому шаблону, безоговорочно воспроизводилось в сербской литературе вплоть до нашего времени. “Только в 1969 г., – констатируется в “Истории сербского народа”, – С. Марич показал, что перевод Стойковича является самостоятельным трудом”<sup>1</sup>.

Не умаляя заслуги С. Марича, автора глубокого, убедительно аргументированного исследования, пополним, однако, историю вопроса. Сербским филологам осталась неведома работа русского слависта И. А. Снегирева, который еще в XIX в., сравнив тексты Караджича и Стойкова, отметил глубокое различие в языковой ткани сопоставляемых переводов, обусловленное несовместимостью литературно-языковых концепций их изготовителей<sup>2</sup>.

Второй вопрос, относящийся к судьбе перевода Стойковича, еще не получил однозначного ответа. Основной тираж этой напечатанной в типографии Российского библейского общества книги почему-то не был допущен к распространению и был, по-видимому, уничтожен. Сохранились лишь немногочисленные экземпляры. По версии Вука Караджича, русские запретили это издание, когда уяснили, что язык в книге “ни сербский, ни русский, ни церковнославянский, но беспорядочная смесь...”<sup>3</sup>. Биограф Вука Л. Стоянович предполагал, что причиной фактического запрещения в России перевода Стойковича могло стать неодобрение его сербским митрополитом Стратимировичем. Возможность такого объяснения допускал и В. А. Мошин. В свою очередь, С. Марич обратил внимание на то, что вскоре после издания перевода Стойковича Российское библейское общество прекратило свое существование, и предположил, что в этом, может быть, кроется подоплека изъятия труда Стойковича из обращения.

В свете идейно-политических конфликтов в России в 20-х гг. XIX в. догадка Марича представляется достоверной. В 1824 г.

---

<sup>1</sup> *Ивић П., Кашић Ј.* О језику код Срба у раздобљу од 1804. до 1878. године // *Историја српског народа*. Књ. V, т. 2. Београд, 1981, с. 352, примечание 102.

<sup>2</sup> *Снегирев И. А.* Новый завет на сербском наречии. Очерк из эпохи возрождения письменности у православных сербов // *Православный собеседник*. Издание Казанской духовной академии. 1876, с. 237. Исследование Снегирева извлекли из забвения ленинградские слависты. См.: *Дмитриев П. А., Сафронов Г. И.* Вук С. Караджич и его реформа сербохорватского / хорватосербского литературного языка. Л., 1984, с. 41.

<sup>3</sup> *Вук Стеф. Караџић.* Писма. Београд, 1947, с. 229.

группа влиятельных российских сановников (А. А. Аракчеев, А. С. Шишков, митрополит Серафим, архимандрит Фотий), ревнителей незыблемости устоев и атрибутов православия, в том числе церковнославянского языка, добились смещения министра духовных дел и просвещения А. Н. Голицина, возглавлявшего одновременно Библейское общество. Назначенный министром просвещения А. С. Шишков, требовавший принятия мер против идей “карбонарства”, видел в деятельности библейских обществ “план к ниспровержению всех христианских религий”, а в распространении Библии на современных языках – подрыв авторитета и влияния священнослужителей<sup>4</sup>. С устранением Голицина работа Российского библейского общества приостановилась, распространение его изданий было прекращено, а в 1826 г. указом Николая I общество было и формально ликвидировано. Впоследствии Стойковичу удалось дважды переиздать свой перевод в 1830 и 1834 гг. в Лейпциге, но его труд не оставил следа в развитии сербской культуры и литературного языка.

Что касается Караджича, отклонение его перевода в Петербурге не подорвало авторитета видного сербского ученого. По ходатайству того же А. С. Шишкова Николай I подписал 4 июня 1826 г. указ о назначении Вуку российской пенсии. И когда в 1847 г. в Вене Караджичу удалось, наконец, напечатать свой перевод Нового Завета, официальный петербургский “Журнал Министерства народного просвещения” откликнулся на это событие положительной в своей основе рецензией И. И. Срезневского.

*М. И. ЕРМАКОВА (Москва)*

**Роль верхнелужицкого (протестантского)  
перевода Библии 1728 г. в становлении и развитии  
верхнелужицкого литературного языка\***

Начало развития верхне- и нижнелужицкой письменности относится к эпохе Реформации (XVI в.) и связано с распространением

---

<sup>4</sup> *Шишков А. С.* Записки, мнения и переписка. Т. II. Берлин, 1870, с. 293–294.

\* Доклад подготовлен в рамках исследовательского проекта, получившего финансовую поддержку Российского гуманитарного научного фонда (№ 98-04-06294).

учения М. Лютера. Пропаганда этого учения стала решающим фактором в становлении и последующем развитии серболужицкой письменности. Появление библейских переводов на серболужицком языке свидетельствовало о начале функционирования серболужицкого языка не только в устной, но и в письменной форме. Первые серболужицкие переводы библейских текстов создавались серболужицкими священниками или немецкими пасторами для нужд отдельных приходов. Ни один из серболужицких переводов начального периода развития серболужицкой письменности не создал авторитетных традиций, но изучение каждого из них дает важный материал для воссоздания общей картины развития письменного языка серболужичан.

В течение XVII–XVIII вв. в Верхней Лужице формируются два варианта верхнелужицкой письменности – протестантский и католический, что явилось следствием конфессионального раскола серболужичан Верхней Лужицы, который поддерживался соперничеством римско-католического и протестантского вероисповеданий. Верхнелужицкие протестанты и католики имели свои центры на серболужицкой территории. Это обусловило языковые особенности протестантских и католических переводов библейских текстов.

Первые верхнелужицкие протестантские переводы библейских текстов отражали особенности отдельных верхнелужицких диалектов, в частности, любийского (см. перевод катехизиса, осуществленный В. Варихием [1595 г.] и псалмы Х. Мартини [1627 г.]). Новый этап и перелом в развитии верхнелужицких письменных вариантов определялся попытками создать такие переводы Библии, в которых нашла бы воплощение наддиалектная языковая норма, характеризующая каждый вариант. Такие попытки были предприняты в середине XVII в. верхнелужицкими протестантами и связаны с переводческой и издательской деятельностью М. Френцеля (1628–1706), издавшего переводы евангелий от Матфея и Марка и подготовившего перевод Нового Завета, а также с созданием полного верхнелужицкого протестантского перевода Библии комиссией верхнелужицких священников в 1728 г. Эти труды явились первым шагом в создании верхнелужицкого литературного языка. В основе языка переводов М. Френцеля, являющегося основоположником верхнелужицкого литературного языка, лежат, по мнению современных исследователей, верхнелужицкие говоры, расположенные к югу и юго-востоку от центрального

верхнелужицкого диалекта окрестностей Бауцена (Будышина). Большинство этих говоров, представляющих “верхнелужицкую архаичную периферийную зону”, исчезло уже к концу прошлого века. Большинство архаических черт, свойственных этим говорам, после 1691 г. было вытеснено чертами, характерными для центрального будышинского диалекта.

Язык верхнелужицкого перевода Библии 1728 г. еще не был предметом специального исследования. Важность его изучения определяется в том числе и тем, что многие библейские тексты, возникшие в XVIII в., остались в рукописи или погибли, не оказав заметного влияния на формирование литературно-языковых норм. Перевод Библии 1728 г. является первым полным протестантским переводом Библии на серболужицкий язык. Язык перевода отражает черты всего будышинского диалекта и является таким образом образцом наддиалектной нормы. Библия 1728 г. стала главным фактором развития литературного языка верхнелужицких протестантов и в значительной мере способствовала возникновению единой верхнелужицкого литературного языка, главным компонентом которого был именно протестантский вариант с незначительными элементами католического варианта. В процессе работы над переводом авторы опирались на Библию М. Лютера и греческий текст, для сравнения использовали славянские переводы Библии – чешский (1613), польский (1660) и словенский (1548). Авторы перевода использовали верхнелужицкую грамматику Маттея (1721), в которой кодифицированы правописание и грамматика, характерные для языка протестантской письменности. Однако степень использования этой грамматики авторами перевода 1728 г. остается невыясненной.

При определении значения перевода 1728 г. для развития верхнелужицкой протестантской письменности одной из проблем является выяснение соотношения текста этого перевода с переводом Нового Завета М. Френцеля, его же перевода псалтыри и других фрагментов Ветхого Завета (1670), тем более, что существуют две точки зрения: 1) перевод 1728 г. можно считать совершенно новым переводом Библии и 2) отличия этих переводов касаются лишь орфографической и фонетической сторон текста, а грамматические и лексические различия – немногочисленны и, следовательно, перевод Библии 1728 г. в значительной мере является и трудом М. Френцеля.

Анализ языка перевода 1728 г. предполагает выявление фонетических (фонологических) особенностей текста, его морфологических,



синтаксических и лексических черт не только в соответствии с переводом М. Френцеля, но и с современной верхнелужицкой литературно-языковой системой.

Детальный анализ языка перевода Библии 1728 г., явившегося поворотным пунктом в истории протестантского варианта верхнелужицкого литературного языка, тем более необходим, что на протяжении XVIII–XIX вв. он служил образцом языковых норм для авторов верхнелужицкой, главным образом, протестантской литературы. В период 1728–1905 гг. этот перевод Библии издавался 12 раз.

*В. С. ЕФИМОВА (Москва)*

### **К характеристике книжной лексики в первом литературном языке славян\***

1. В связи с попытками изучать первый письменный язык славян в качестве литературного языка особое значение приобретает вопрос формирования и развития в нем слоя книжной лексики. В последние годы появился ряд работ по данной проблематике, посвященных, главным образом, исследованию терминологической лексики (имеются в виду прежде всего работы Е. М. Верещагина). Мы предлагаем сосредоточить внимание на пласте лексики, используемой в качестве определений разного рода, – а именно на процессе пополнения лексического корпуса первого письменного языка славян прилагательными и отадьективными наречиями, так как изменения в этой сфере непосредственно свидетельствуют о развитии выразительных возможностей литературного языка (см. исследования Б. Бернштейна на материале английского языка).

2. Выделение книжной лексики среди прилагательных и отадьективных наречий в первом литературном языке славян требует выработки определенных критериев. Этот лексический слой возник и развивался благодаря творчеству Свв. Солунских братьев и их учеников, которое проявлялось в создании слов на базе славянских морфем по наиболее продуктивным моделям, калькировании слов греческих оригиналов, изменении семантической структуры уже

---

\* Доклад подготовлен в рамках исследовательского проекта, получившего финансовую поддержку Российского гуманитарного научного фонда (№ 98-04-06294).

существовавших или закрепившихся в языке слов и т. п. Учитывая специфику письменного наследия, интересующие нас лексемы необходимо рассматривать комплексно – с точки зрения их морфемной и семантической структуры, соотношения с греческими соответствиями, определения их места в лексической системе в исторической перспективе последовательности вхождения в язык.

3. Интересные результаты дает анализ в указанном направлении инвентаря прилагательных и отадъективных наречий в переводе Апостола в сопоставлении с аналогичным инвентарем в переводе Евангелия и Псалтыри. Так как в рукописях “классического старославянского канона” сохранились лишь отрывки текста Апостола (причем вхождение в этот “канон” Енинского апостола – рукописи скорее начала XII в., чем XI в., содержащей, к тому же, небольшие по объему отрывки, довольно спорно, а отрывки в Синайском евхологии стали известны только в последнем десятилетии по фотографиям в издании И. Тарнанидиса), мы считаем возможным использовать для сопоставления тексты как памятников X–XI вв. – евангелий Ассеманиева, Зографского, Маринского, Саввиной книги, Синайской псалтыри, отрывков из Синайского евхология, Енинского апостола, так и ряда более поздних списков Апостола по известным изданиям: Охридского XII в., Слепенского XII в., Христинопольского XII в., Толкового 1220 г., Матичина XIII в., Карпинского XIII/XIV вв., Струмицкого XIII в., Шишатацкого 1324 г., Толстовского XIV в. (наиболее “чистый эксперимент” дает сопоставление языка старославянских Евангелий и Псалтыри с апостольским текстом в составе Синайского евхология как единственно бесспорным старославянским апостольским текстом, но, к сожалению, объем для сравнения был бы недостаточен), привлекая к анализу семантики прилагательных и наречий данные существующих старославянских словарей и показывая широких контекстов (в том числе широких контекстов греческих оригиналов).

4. Хотя в настоящее время в палеославистике общепризнанным считается мнение, что Апостол-апракос был переведен одновременно с Евангелием-апракос и Псалтырью, до приезда Свв. Солунских братьев в славянские земли – в так наз. “византийский период”<sup>1</sup>, наши наблюдения показывают, что объем и качественные характеристики рассматриваемого слоя лексики различаются в переводе

---

<sup>1</sup> Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. София, 1985, с. 96 и др.

Евангелия и Псалтыри, с одной стороны, и в переводе Апостола, с другой стороны. Доля аффиксальных прилагательных и образованных от них наречий значительно больше в переводе Апостола. Так, относительно небольшой апостольский текст в составе Синайского евхология (Еф 4,1-7; 2Кор 6,16-7,1; Рим 12,1-3; 2Кор 4,6-15; Еф 5,8-19; 2Кор 9,6-11; 1Кор 15,39-45; Гал 4,4-7; Титу 2,11-14; 3,4-7; Евр 12,1-10; Евр 2,11-18; Деян 1,1-5) содержит 17 прилагательных с суфф. *-ьл-*, 8 адъективированных причастий, 4 наречия, образованных от аффиксальных прилагательных. Далее. В евангельском и псалтырном тексте преобладают аффиксальные прилагательные со значениями, лишенными оценочных сем. Часто эти прилагательные переводят генитив существительных в греческом оригинале (ср., например, в Синайской псалтыри Пс 20,4: *бѣгословеннѣмъ бѣгстѣнѣмъ* – *ἐν εὐλογίαῖς χρηστότητος*). В тексте Апостола наблюдается заметно большее количество аффиксальных прилагательных и образованных от них наречий, совмещающих в структуре своих значений семантический и прагматический аспекты (ср., например, значения *бѣдѣнѣ*: 1) в евангельском тексте – ‘имеющий увечь’: *добрѣа ти естѣ вѣннѣти въ животь хромоу ли бѣдѣноу. неже двѣ рѣцѣ и двѣ носѣ нмѣшю въврѣжену бѣти въ огнь вѣчѣны* – Мт 18,8 Марииинское евангелие; см. также в Мт 15,31 и Л 14,21; 2) в апостольском тексте – ‘опасный’: *нбо бѣдѣно кстѣ намѣ* – Деян 19,40 Матичин и Христинопольский списки Апостола – *καὶ ὅαρ κινδυνεύομεν*, ‘ибо мы рискуем’, буквальный синодальный перевод ‘ибо мы находимся в опасности’).

5. Как известно, первоначальный старославянский текст Апостола подвергся редактированию в начале X в. преславскими книжниками (см. работы М. Г. Попруженко, И. Добрева, П. Пенева, Б. Велчевой и др.). Мы отмечаем некоторые тенденции в заменах лексем рассматриваемого слоя. Наблюдается предпочтение в употреблении прилагательных и наречий определенных словообразовательных типов. Так, прилагательные с суффиксом *-ьл-* часто заменяются на прилагательные с суффиксом *-ьл-* (например, *правѣднѣ* на *правѣднѣ* – Рим 2,13; Рим 3,26; Гал 3,11; Рим 1,17; Рим 3,5; Рим 7,12; 1Кор 6,1; 1Кор 6,9 и мн. др.), наречия “на -о” достаточно последовательно заменяются на наречия “на -ѣ” (например, *благообразно* на *благообразнѣ* – Рим 13,13; 1Кор 14,40; *многочѣстѣно* и *многообразнѣно* на *многочѣстѣнѣ* и *многообразнѣнѣ* – Евр 1,1 и мн. др.).

## “Простой” русский язык в библейских текстах XVII в.

1. Принадлежа “латинскому миру”, *Slavia Latina* противопоставляла литературно-языковому монизму *Slavia Orthodoxa* дуализм, основанный на исходной оппозиции “классических” языков, как языков искусственных, рациональных, универсальных, и “простых” языков, как языков природных, иррациональных, дифференцированных. Общеευропейская концепция “облагораживания” “простых” языков, предполагавшая установление функционального тождества между *lingua litterata* и *lingua rustica* и, следовательно, между *homo litteratus* и *homo rusticus*, была мотивирована гуманистическим принципом доступности наук и просвещения. Условием достижения “простыми” языками статуса литературных языков являлось понимание “простоты” и “искусственности” как универсальных этапов развития всех языков, что позволяло рассматривать языки в координатах функциональной исторической преемственности. Признаком легитимации “простых” литературных языков считалось обретение ими своеобразного структурно-функционального “достоинства” (*dignitas*): структурное “достоинство” достигалось посредством смены языка-ориентира, т. е. посредством формально-семантической элиминации прежнего культурно доминирующего языка и формально-семантической трансляции нового культурно доминирующего или культурно соположенного языка, а функциональное “достоинство” утверждалось посредством проникновения “простого” языка в императивные конфессиональные тексты. Результатом культурно-языкового влияния “славяно-латинского мира” на “славяно-греческий мир” явились первые опыты библейских текстов на “простом” русском языке, представленном двумя структурно-функциональными типами – интерлингвальным и транслингвальным, которые являли синтез книжных и некнижных элементов, мотивированных авторитетными славянскими языками. Интерлингвальный тип “простого” языка был основан на комбинации “своих” и “чужих” книжных и некнижных элементов, что приводило к формально-семантической трансляции “чужого” языка. В свою очередь транслингвальный тип “простого” языка был основан на комбинации “своих” книжных и некнижных элементов, терявших в процессе креолизации “свою” и передававших “чужую” грамматическую семантику. Различавшиеся

характером формально-семантической трансляции авторитетного языка и выбором самого языка-ориентира, данные типы “простого” языка демонстрировали единство в формально-семантической элиминации греческого языка, являвшегося образцом для традиционного церковнославянского языка.

2. Примером интерлингвального типа “простого” языка можно считать *руськиъ ѳезикъ*, кодифицированный в грамматике Ю. Крижанича “*Граматично изкѡзанїе оу руском ѳезику*” (1666). Содержанием “грамматической работы” Ю. Крижанича была многоуровневая селекция грамматических форм и синтаксических конструкций церковнославянского и разговорного языка, направленная на достижение русским языком как потенциально “общим” славянским литературным языком формально-семантической “однопорядковости”, оправданной с точки зрения происхождения и употребления. Стремление непосредственно скоординировать систему кодифицированных элементов и императивные конфессиональные тексты обусловило имплицитную в грамматических правилах “книжную справу” Псалтыри в составе Острожской Библии. Внесенные Ю. Крижаничем исправления демонстрировали концептуально мотивированную элиминацию морфологических и синтаксических грецизмов: форм дв. числа, конструкций с субстантивированными прилагательными в форме ср. р. мн. ч., причастных конструкций, инфинитивных конструкций и конструкций с одинарным отрицанием.

Острожская Библия 1580

Пс. 7. Въ рѣкѣ моѣй

пс. 8. всѧ покорѣ<sup>А</sup>хъсѧ по юзѣго  
пс. 2. Живѣнъ на небѣсѣхъ посмѣѣт  
са ѡмъ

пс. 33. Лице господньѣ на  
творяща злада еже потребити  
от земля памѣт ѡнхъ.

пс. 9. вегда възвратѣтисѧ  
врагѣ моѣмѣ въспѣтъ

пс. 33. ннѣдина ѿнхъ, не  
съкрѣшѣтсѧ

“Справа” Ю. Крижанича

Въ рѣкахъ моѣхъ

Всѣ ѳесн ѡпокорѣа под ѳего нѡги  
Же живѣт на небѣсѣхъ, насмѣѣт ѡмъ  
се

Лице пак господньѣ на творѣщнхъ  
зло, да потрѣбит от земли памѣт  
ѡнхъ.

когда се возвратит врагъ моѣ  
возпѣт

ниѣдина от нѣхъ несокрѣшѣтсѧ

При невозможности достичь формально-семантической “однопорядковости” средствами церковнославянского и русского разговорного языка допускалась трансляция средств хорватского языка. Так, увиденная с позиции хорватского языка формально-семантическая недостаточность церковнославянского языка и избыточность разговорного языка в реализации ГК одушевленности-неодушевленности могла сниматься, по мнению Ю. Крижанича, трансляцией в ГП В. мн. у существительных м. р. формы хорватского языка: Тѣрки, Тѣрков → Тѣрке.

3. Примером транслингвального типа “простого” языка можно считать простои обыклои словенскон ѡзыкѣ Псалтыри А. Фирсова (1683), свободный от речении разных ѡзыков. Средством достижения “простоты” и “понятности” языка Псалтыри явилась элиминация морфологических и синтаксических гречизмов: форм дв. числа, конструкций с субстантивированными прилагательными, причастных конструкций, инфинитивных конструкций и конструкций с оди-нарным отрицанием.

Пс. 7. Въ рѣкѣхъ моѣхъ

В рѣкахъ моихъ

пс. 8. всѧ покорѣлъ еси по юзѣго

Все покорил еси под нозѣ егѡ.

пс. 2. Живѣи на небѣсахъ посмѣетсѧ им

Но тон иже живеть в ѡбси, посмѣется имѣ

пс: 33. Лице господње на творѣща злая еже потребити от земаля памѧт ѡнѣхъ.

Но лице гѣдне на творящыя злая, дабы искоренил со земли памѧть ихъ.

пс. 9. внигда възвратитсѧ врагѣ моѣмѣ възспѧть

Понеже шбратилсѧ врази мои вспятъ

пс. 33. ни едина ѡнихъ, не съкрѣшитсѧ

ни едина от нихъ не сокрѣшится

Формально-семантическая элиминация греческого языка сопровождалась семантической трансляцией польского языка как нового культурно доминирующего литературного славянского языка, что проявилось, в частности, в реализации ГК одушевленности-неодушевленности, осложненной ГК лица: Им. мн. – равн, снове, скоты, скоти, сѣды, В. мн. – враги, враговѣ, скоты, дома.

4. Являясь своеобразным функциональным репрезентантом культурно-языкового пространства *Slavia Latina*, гибридные варианты представляли собой принципиально провизорные реализации “простого” русского литературного языка, предшествовавшие появлению стабильного стандартного варианта, ориентированного на самодостаточные не книжные элементы.

*ИАНА ИВАОВА (Пловдив)*

**О текстологической преемственности в славянских  
восточноправославных евангельских переводах  
(болгарском, сербском, русском и украинском) XIX века**

В текстологических исследованиях библейских переводов один из самых существенных вопросов – это вопрос об определении круга источников, на основе которых они сделаны. Известно, что старые восточноправославные новозаветные переводы (IX–XIV века), и особенно южнославянские, базируются на практически единой текстологической основе и опираются преимущественно на Константинопольско-Лукиановскую редакцию.

При исследовании современных славянских восточноправославных переводов возникает ряд интересных вопросов, связанных с текстологией, лингвистическими особенностями, стилистикой, переводческими решениями библейского текста. Стремление придать переводу живое современное звучание не исключает и влияния на него старой книжной традиции, обнаруживаемого и в текстологическом, и в лингвистическом плане. Более подробный анализ показывает весьма точно, в какой степени старая славянская текстологическая традиция спроецирована в современных переводах, и существующую прямую или косвенную зависимость от древних греческих образцов.

Для этой цели рассматриваются три опубликованных новоболгарских перевода Евангелия от Матфея XIX века – П. Сапунова и отца Серафима (Бухарест, 1828), Неофита Рильского (Смирна, 1940) и П. Р. Славейкова (Цариград, 1871).

Объектом сравнения является и евангельский текст самого значительного сербского перевода XIX века – перевода Вука Караджича (1847), синодального русского перевода Евангелия (1870) и

украинского перевода библии Кулиша-Пилюя-Нечуя-Левицкого (перевод Евангелия сделан в XIX веке, но полный текст Библии опубликован в 1912 г.).

Сделаны последовательные и подробные сравнения указанных евангельских переводов с критическим изданием Нового Завета Нестле-Аланда (далее NA), отражающим греческие редакции с III-го до XV-го века (подходящие для сравнения с древними славянскими памятниками) и с печатным изданием кафаревуса – Textus Receptus (далее TR), которое содержит и более новые редакции. Ожидания, что современные переводы следовали за более новыми редакциями, представленными в TR, не оправдались. Хотя в обоих изданиях использовались рукописи, в основе которых лежит Константинопольско-Лукиановская редакция – та же самая, на основе которой сделаны старые славянские евангельские переводы (а, как отмечается в научной литературе, на этой основе переведены и церковнославянская, русская и болгарская Библии – синодальные издания), болгарские переводы в эпоху Возрождения все же более близко придерживаются греческих текстов, отраженных в NA.

Сравнительный анализ показывает, что новоболгарские переводы обычно испытывают влияние старой славянской текстологической традиции (прежде всего ЕБ, Острж, Търг, 1354, Чуд, Рил, а также 1342, Терг, Лонд, Ат и Т), следуя в точности и полном согласии тем же греческим текстам Константинопольско-Лукиановской редакции, которые лежат в основе старых славянских евангельских переводов.

Замечается линия сознательной на протяжении веков поддержки переводческой традиции и преемственности, которая продолжается и в XIX веке.

При сравнении трех рассматриваемых болгарских переводов эпохи Возрождения с греческим текстом (NA) обнаруживается, что в большинстве случаев болгарские книжники пользовались *основным текстом* этого издания. Необходимо отметить и то, что в текстологическом отношении они показывают почти полную идентичность – все они или следуют за основным текстом, или за одинаковыми его различиями. Это соответственно приводит к выводу, что для своих переводов они пользовались одними и теми же или очень близкими между собой греческими источниками, достаточно популярными и авторитетными в Болгарии в XIX веке, но известными и в предыдущие эпохи. Их сравнение с более старыми – болгарскими



(древне- и среднеболгарским) и славянскими переводами (сербским и русским) показывает, что это византийская текстологическая традиция (опирающаяся на старую Константинопольско-Лукиановскую редакцию), установленная в Средневековье, но продолжавшая развиваться и позже, в период Возрождения.

Почти такая же близость в текстологическом отношении со старыми памятниками (за некоторыми исключениями) обнаруживается и в других переводах (в сербском, русском, украинском). Этот факт говорит о существовании одной прочной тысячелетней традиции с широким (восточноправославным) ареалом распространения.

Наблюдения показывают, что в некоторых случаях переводчики следуют за греческими редакциями, отличающимися от редакций в основном тексте (по NA). Необходимо отметить, что и указанные три болгарских перевода весьма едины (за небольшими исключениями) в следовании одинаковым разночтениям. Чаще всего отличия между новоболгарскими переводами и основным греческим текстом состоят в наличии/отсутствии союза *καί*, в некоторых местоименных формах, в сакральном имени *Ἰησοῦς*, существительных и некоторых предложениях, но эти же отличия совпадают и с особенностями старых славянских переводов.

Рассматриваемые примеры совершенно определенно указывают на то, что есть общая текстологическая основа для сравнения славянских переводов XIX века с древними письменными памятниками, которые основываются на сходных греческих редакциях. Сверка конкретных греческих источников показывает, что это следующие рукописи: A, D, C, L, W, Θ, Δ, 0133, 0233, 0196, 892, 1010, 0138, 0250, 1241, 565, 1424 и др. Часть из них соответствует более ранним редакциям – V-го века (A, D, C, W), а другие – более поздним (IX-го века) (Θ, Δ, 0196, 892, 0138, 0133, 565), третьи – еще более поздним (с IX-го до XIV-го века) (1241,  $f_1$ ,  $f_{13}$ ), которые не потеряли свою актуальность в переводческой практике XIX века.

### СОКРАЩЕНИЯ ИСТОЧНИКОВ

At – Афинское (Макариево) четвероевангелие XIII в. Афинская библиотека, № 1796 (микрочфильм НБКМ).

Лонд – Живкова Л. Четвероевангелието на Иван Александър. София, 1980.

Острж – Библиа сирт<sup>4</sup> книги Ветхаго и Новаго Завѣта. 1581 (Острожская библия).

- Рил – Рыльское четвероевангелие 1361 г. (НБКМ, № 85).  
 Т – Тырновское четвероевангелие 1273 г. (ЖАЗУ, III, а 30).  
 Терт – Тертерово четвероевангелие 1322 г. (ГПБ, Ф. п. I. 84).  
 Търг – Торговицкое четвероевангелие (печатное) 1512 г. (НБ им. И. Вазова, Пловдив, РЦ, II, № 32).  
 Чуд – Чудовский Новый Завет митрополита Алексия 1355 г. (микрофильм).  
 1342 – Старосербское четвероевангелие 1342 г. (НБКМ, № 82).  
 1354 – Старосербское четвероевангелие 1354 г. (Лондон, Британский музей. Add. ms, 39626, микрофильм).  
 ЕБ – Библия или книги Священного писания Ветхаго и Новаго Завета. М., 1819.  
 NA – Nestle E., Aland A. K. Novum Testamentum graece. Deutsche Bibelsgesellschaft. Stuttgart, 1988.  
 TR – Textus receptus. Καὶνῆς Διαθήκης ἄπαντα. Novum Testamentum graece. Londinii, 1911.

*КИРИЛЛ КАБАКЧИЕВ (Велико Тырново)*

### **Об исправлении книг в Сербии по сведениям Константина Костенечского**

Вопрос об исправлении книг в Сербии имеет особое значение в связи с исправлением книг в Болгарии, проведенным Евфимием Тырновским. В своем трактате Константин Костенечский несколько раз говорит о том, что в отношении исправления книг книжникам Сербии следовало бы повторить то, что уже было сделано в Тырнове. Следовательно, определить книги, которые надо было исправить в Сербии, означает в то же время определить книги, подвергнутые ревизии последним патриархом тырновским. Поэтому ответ на данный вопрос без сомнения абсолютно необходим. Надо подчеркнуть, что тематика и объем тех “божественных книг”, которые следовало привести в подобающее состояние, не были, за некоторыми исключениями, объектом изучения медиевистов. Достаточно сложный стиль Константина Костенечского и само содержание Сказания (речь идет о неправильном употреблении букв и надстрочных знаков, об ошибочных выражениях) затемняют наличие такого вопроса, и он остается вне поля зрения исследователей, которые прилагали усилия по установлению того, как надо было исправить книги и таким образом определить параметры

реформы Евфимия, но не задавали, однако, вопросом *какие* из книг подвергались такому исправлению. Интерпретация Похвального слова Евфимию Григория Цамблака показала, что Евфимий Тырновский сделал новый перевод Пятикнижия. Подобное сведение подтверждается и Константином Костенечским, который сообщает, что последний тырновский патриарх заложил основы учения. Таким образом, определяя, *какие* из книг необходимо было исправить в Сербии, можно подтвердить или опровергнуть тезис о новом переводе.

Интерпретация Сказания в отношении вопроса, *какие* из книг прежде всех надо было исправить в Сербии, ввиду их значимости для христианства, недвусмысленно приводит к заключению, что для Константина Костенечского это первые пять книг Библии. Писатель призывает сербского деспота Стефана Лазаревича уподобиться “дивному Ездру” в книжных делах, а христианская традиция считает Ездру восстановителем Закона. Кроме того автор апеллирует к сербскому деспоту, чтобы тот в своей переводческой деятельности следовал “соревнителю” Птолемею II Филадельфу, а для Константина Костенечского египетский монарх остался в истории с переводом Пятикнижия с еврейского на эллинский язык. В духе двуединства между Ветхим и Новым Заветами в Сказании утверждается, что в книгах Закона необходимо не только собрать воедино то, что им присуще, но и раскрыть в них те моменты, которые творят благодать, т. е. выявить в Пятикнижии предобrazные, префигуративные для христианства моменты, его предвестники. В другом месте трактата писатель отводит специальное место тому, что в подвергнутых исправлению “божественных писаниях” отразилось сотворение мира и пророчество о Христе, а это опять предполагает, что имеются в виду первые пять книг Библии. О содержании тех наиболее важных, согласно пониманию Костенечского, книг можно судить и по тому, в чем состоит, по его собственному заявлению, одна из его задач – изобличать не погибель божественного образа, т. е. икон, а погибель божественных повелений. Для писателя порча книг Закона и его несоблюдение страшнее иконоборства. Соблюдение Господних заповедей угодно Богу и приводит к добродетельной жизни. Но самый важный факт с точки зрения христианства, на который многократно указывается в Сказании – это основополагающая роль Пятикнижия для учения Христа. Поэтому Закон надо поддерживать в исправности. Только с

его помощью можно увенчать успехом борьбу против всякой ереси – иудаизма, эллинизма, арианства, несторианства, кровоястия и толкания ногой дверей церкви на Пасху. Аргументы против еретиков содержатся опять же в Торе. Там сформулирована и важнейшая постанова христианской антропологии – сотворение человека по образу и подобию Божьему, что находится в тесной связи с теосисом, с обожением. Сам Бог Отец является источником первого разума и существует до веков. Тем паче Он – глава Христа. В виду того в ряде случаев писатель подчеркивает, что невозможно исповедовать христианство, отрицая книги Моисея или не соблюдая Закона. В единстве и оппозиции между двумя Заветами Константин Костенечский постоянно указывает на основополагающее значение Пятикнижия.

Нельзя забывать, что в трактате Костенечского содержатся и сведения, связанные непосредственно с Евфимием, которые подтверждают, что последний патриарх в Тырнове занимался ревизией Закона Моисея.

*Г. Ю. КАРПЕНКО (Самара)*

### **Библейское чувство истории в русской культуре XIX века**

По словам Г. Флоровского, русское сознание на рубеже 1820–1830 годов находилось в состоянии “историософического изумления, почти испуга, в болезненном процессе национально-исторического самонахождения и раздумья”. Русская мысль вступала в область философии истории, в ту область культурно-исторических построений, где создаются образы, картины, модели и “мифы” исторического прошлого, настоящего и предощущаемого будущего. Русской культуре после “вольтеровского” XVIII века возвращалось библейское чувство истории.

Как известно, ощущение “исторического” внесено в мировую культуру древнееврейским народом, породившим как ветхозаветные и христианские чувства, так и разные формы восприятия “исторического”. Особую напряженность переживаемому чувству “исторического” придавала мессианская идея: древнееврейский народ был избран Богом осуществить в истории всеразрешающую правду, достичь цели “исторического”. Она осознавалась, по словам

Бердяева, как “встреча народа с Богом путем истории”. С возникновением христианства идея мессианского предназначения “демократизировалась”: уже любой народ мог рассматривать себя в качестве избранного. И более того, христианство, через образ Христа поставив человека в центре мироздания, привив ему антропоцентрическое чувство, возложило на него ответственность за судьбу мира. Таким образом, древнееврейская культура выработала две формы мессианского предназначения: особой избранности народа и призвания личности.

Мессианская идея была усвоена и русской культурой: переживание избранности, особой роли, которую предстоит сыграть в истории русскому народу и человеку, стало органическим свойством национального самосознания. Даже принятие христианства, его воплощение в славянском слове и азбуке стали фактом исторической избранности и призвания, в дальнейшем поддерживаемым в разных творческих проявлениях на протяжении всего развития русской культуры.

Опасения, что идея “священной истории” погибла вместе с закатом Древней Руси, были напрасными: она реанимировалась в других формах – в форме концепций и художественных миров. Опасения были ненапрасными только в том смысле, что рядом с оптимистическими идеями “священной истории”, окрашенными, например, в славянофильские тона, появлялись пессимистические – чаадаевского толка. Но такой набор противоположных образов и картин истории до поры до времени (до 1917 года) определял полифонический характер русской культуры. Это было ее преимуществом и трагедией, – преимуществом, потому что в условиях полифонии рождались образцы высокого подобию (художественные и философские системы А. Пушкина, Н. Гоголя, Л. Толстого, Ф. Достоевского, Н. Данилевского, В. Соловьева и др.), а трагедией, потому что в обществе, ориентированном на социальные изменения, на осуществление себя в “образе” истории, на восприятие идей как реальности, на проникновение в миф, вечная полифония невозможна. В социально-политической жизни хотя бы на время должен восторжествовать конкретный “образ” истории, обеспечивающий, как в драме, завершение действия.

Историософия, порождая модели развития (концепции славянофилов, западников, почвенников, скептиков), неизменно сохраняла в них идею избранности русского и – шире – славянского

народа и, тем самым не покидая почвы “священной истории”, только переносила центр исторической тяжести и ответственности за судьбу человечества с Западной Европы в Россию, в славянский мир. Подпитывая на протяжении всего XIX века идею особого предназначения русского народа в судьбах славянства и всего мира, историософия постоянно подталкивала “колесо истории” к конечному пункту.

Как видим, русская мысль XIX века выработывала вид творчества, предметом которого становились не просто “голая действительность”, а действительность в свете “священной истории”. Историософия превращалась в особый вид творчества по проектированию и созданию “образов” истории. Такое творчество расцветает только тогда, когда народ находится в состоянии исторической самоидентификации, когда он переживает “крайние” стадии исторического существования – рождения или смерти. Расцвет русской историософии совпал с расцветом религиозной по своей природе русской литературы, поэтому-то мысль о судьбе России, славянства и всего мира и окрашивалась в художественно-эстетические и религиозные тона, всегда имела вид “образа и подобия”.

*Л. Б. КАРПЕНКО (Самара)*

### **Значение Библии для понимания символики глаголической азбуки**

Символика начертаний глаголицы, несмотря на длительную традицию их изучения, представляет одну из нерешенных проблем славянской филологии. Подходы к рассмотрению глаголической азбуки в славистике прошлого столетия и современной литературе весьма многообразны. Предприняты попытки установления связей между начертаниями азбуки и элементами иных систем письма, элементами иных знаковых систем (кроме систем письма), начертаниями и фонемным составом старославянского языка, между структурными элементами отдельно взятых начертаний. Однако ни один из предложенных подходов не привел к раскрытию значений форм глаголического письма. В связи с этим встает проблема поиска нового подхода к объяснению начертаний глаголицы.

Согласно историческим свидетельствам (Пространное житие Константина-Кирилла Философа, Пространное житие Мефодия, Сказание о письменах Черноризца Храбра, Письма Анастасия Библиотекаря и др.) традиция славянской письменной культуры начинается с крещения славян, поэтому изучение символики глаголического алфавита, созданного славянским первоапостолом Константином-Кириллом Философом, невозможно вне библейского контекста. Исходя из содержания религиозно-философских взглядов создателя славянского алфавита, как они реконструируются по историческим источникам, можно предположить, что роль содержательной основы, определяющей символическое значение глаголических букв, прообразы их начертаний, играет именно библейский контекст.

Глаголицу следует рассматривать как семиотическую систему, сочетающую в именах букв и их начертаниях свойства вербального и невербального кодирования сакральной символики Библии и обладающую рядом функций. Наиболее существенными функциями являются: дискурсивная – функция оформления текста, функция кодирования сакрального содержания и изобразительная (функция воспроизведения (запечатления) христианской “картины мира” с ее ценностной системой, религиозно-этическими и эстетическими идеалами).

Устанавливается зависимость между содержательными компонентами образной картины мира, отраженной в текстах Библии, и образами глаголических знаков. В системе соответствий между “означаемым” (контекст Библии, его содержательный уровень, комплекс образов) и “означающим” (начертания букв, их имена, место в семиотической системе) определяющим является смысловой уровень. На пересечении семантического потенциала глаголических знаков возникает метаобраз всей семиотической системы азбуки, который содержательно соответствует метасмыслу текста Св. Писания и в самом общем плане может быть определен как образ полноты божественного мира<sup>1</sup>. Рассматриваемые по отдельности начертания глаголических букв заключают в себе устойчивые образы, символизирующие ключевые понятия христианского мировоззрения, многие из которых определяются текстом Псалтыри. Устойчивые образы и определения, использованные в Псалтыри, воспроизводят христианскую “картину мира”

---

<sup>1</sup> См. об этом: Карпенко Л. Б. Семиотика глаголицы // Славяноведение, 1998, № 6, с. 61–78.

через систему бинарных противопоставлений: верх (божественный, горный мир) – низ (земной мир), восток – запад, восхождение – нисхождение, правое (праведное) – левое (неправедное), свет – тьма, добро – зло, путь праведников (прямой) – путь неправедников и др. В центре этой картины – Творец.

Выделенные центральные понятия и образы, содержащиеся в смысловой структуре текста псалтыри, находят выражение в устойчивых языковых оборотах, в характерных повторяющихся лексических, фразеологических и синтаксических средствах. Покажем наиболее характерные из них и наиболее значимые для понимания символики глаголических начертаний:

а) определения, применяемые по отношению к Богу: *Господь – щит спасения, столпы земли – твердыня Бога, Сион – место покоя Бога, ядь хлеба, глаголы уст Бога, чаша спасения, взошедший на восток, покой покоя, место покоя Бога, рог спасения, рог славы, вознесет рог людей Своих;*

б) устойчивые определения, используемые при характеристике жизни праведников: *путь праведных, прямые пути, да не уклонюся влево, стезя Бога, стезя правды, жребий праведных, путь жизни, ходить в широте, широта заповеди, закон Господа, светильник ногам закон Господа, плод чрева – дар Господа, воздеть руки Богу, петь славу Господу;*

в) устойчивые определения, используемые при характеристике неправедной жизни: *путь грешных, зло нечестивых, сеть грешников, сети нечестивого, сень смертная, змей бездны, Господь возвращает вспять грешников, да возвратятся вспять хотящие зла и под.*

Очевидно, что язык славянских переводов Св. Писания находился под сильным влиянием греческого текста. При переводе Евангелия и Псалтыри на старославянский язык как образец для создания славянского литературно-письменного языка Кирилл и Мефодий использовали греческий текст, усваивая и воспроизводя характерные для него особенности в сфере лексики, словообразования, фразеологии и синтаксиса. Естественно, что в образной системе древнеславянского текста Псалтыри находят отражение языковые особенности источника, каким был для Кирилла и Мефодия греческий текст семидесяти толковников. Если обратиться к тексту греческой Псалтыри в Септуагинте, можно заметить, что здесь так же регулярны отмеченные понятия и образы, а также соответствующие им обороты речи. Так, например, в славянском



переводе Псалтыри устойчиво воспроизводится выражение **глы оусть** (глаголы уст), которое обычно употребляется при передаче обращенного к человеку волеизъявления Творца, а также при обращении человека к Творцу:

**Вънѣмѣте людие мои законъ мой . приклоните оухо ваше въ глы оусть моихъ . штверзъж въ притъчахъ оуста моѣ** – Пс 77,1–2 Син;

**і бж(джтъ) въ благо(во)ленъе словеса оусть моихъ** – Пс 18,15 Син;

**ісповѣмъ сѧ тебѣ гї въсѣмъ сръцемъ моимъ . і прѣдъ а҃гелы въспомъ тѧ ꙗко оуслыша всѧ глы оусть моихъ . поклонъ сѧ въ цркви свѣтї твоєі... ꙗко оуслыша всѧ глы оусть моихъ** – Пс 137,1–4 Син;

**гї оустънѣ мои отверзеші . і оуста моѣ възвѣстятъ хвалъ твою** – Пс 50,17 Син;

**глы мои въоушї гї** – Пс 53,4 Син;

**ісповѣмъ сѧ тебѣ... ꙗко оуслышалъ еси всѧ глы оусть моихъ** – Пс 137,1 Нор и под.

Славянское выражение “глаголы уст” является точным переводом греческого **ῥήματα τοῦ στόματος**, столь же регулярного, как и в славянском переводе, и характерного для соответствующих фрагментов Псалтыри в Септуагинте.

Знак **Глаголи** в библейском контексте интерпретируется как символ устойчивого библейского образа “уст праведника”, “божественных глаголов”, сравните начертание знака **глаголи ѿ**, напоминающее раскрытые уста. Символ уст используется в текстах Библии как метафорическое обозначение Господа: Отверзу в притчах уста Мои – Пс 77,2; Мт 13,35; И ты будешь слушать слово из уст Моих – Иез 3,17. Ибо “всяким словом, исходящим из уст Господа, живет человек” – Вт 8,3. Творец наделяет праведника устами, открывает уста праведника и наполняет их, ибо “от плода уст своих человек насыщается добром” – Пр 12,14. Праведнику “Господь дает мудрость” – Пр 2,6. Она находит свое выражение в устах праведника: “из уст Его – знание” – Пр 2,6. В устах праведника, согласно Св. Писанию, хранятся премудрость, закон, суды, откровения Творца. Таким образом, знак **Глаголи** символизирует не просто уста, а именно уста праведника, которыми говорит сам Господь, ср.: “увидел Праведника и услышал глас из уст Его” – Деян 22,14.

Такая интерпретация знака **Глаголи** поддерживается единством контекстуального содержания фрагментов Св. Писания и значения имен, составляющих в именованном ряду азбуки окружающий контекст для буквы **Глаголи**. Подобно тому, как в библейском контексте символ уст Бога и Праведника сочетается с понятием ведения, премудрости, добра, так и в знаковом ряду славянской азбуки **Глаголи** оказывается в окружении символов **Вѣдѣ** и **Добро**.

Как устойчивые обороты в греческом тексте Библии употребляются и выражения *κέρας σωτηρίας, ποτήριον σωτηρίας, καρπός τῆς γαστρός, σχοινία ἁμαρτωλῶν, ἀποστρέφεισθαι εἰς τὰ ὀπίσω*, которым в славянском переводе соответствуют выражения **роуѣ съпасенна, чаша съпасенна, плодъ чрѣва, жжа грѣшникъ, възвратити се възспать** (ср. начертания знаков: **цы ч, чрѣвь ѿ, еръ ѿ, людне ѿ, нашъ ѿ** и др).

Как видно из приведенного ряда примеров, исходный образно-понятийный комплекс сохраняется в переводах Св. Писания на славянский язык. Важнейшие понятийные категории и образы, представленные в Св. Писании и выражающие христианское представление о мироустройстве, и составляют основу христианской символики, которая нашла свое воплощение в семиотической системе глаголицы. Таким образом, в библейском контексте начертания глаголических знаков воспринимаются как вполне ощутимые предметно-понятийные символы.

Анализ глаголицы в контексте Библии позволяет увидеть совершенно самобытную, уникальную графическую систему, буквы которой обладают не только фонетическими и числовыми значениями, свойственными поздним буквенно-звуковым системам письма, но еще и глубинным уровнем кодовых символических значений, связанных с выражением христианского мировоззрения.

## СОКРАЩЕНИЯ ИСТОЧНИКОВ

Нор – Норовская псалтырь, среднеболгарская рукопись XIV в.

Син – Синайская псалтырь, древнеболгарская рукопись XI в.

**Славяно-румынские тексты конфессионального характера и их переводы на румынский язык (XVI–XVII вв.)\***

1. Термин *славяно-румынские тексты* обозначает – прежде всего в румынской филологии – памятники письменности XVI–XVII вв. на книжнославянском языке румынской редакции (далее КЯРР), который является *вариантом* древнеславянского (=церковнославянского) языка. В общем виде КЯРР определяется как среднеболгарский в своей основе; кроме того, он, с одной стороны, содержал черты иных редакций (древнесербской, русско-украинской), с другой, – особенно в сфере оригинальных текстов, испытывал все возроставшее влияние живого, народного румынского языка.

2. История книжнославянского (=древнеславянского) языка, который ныне предлагается понимать в качестве *единого* литературного (=культурного) языка славянства, рассматривается – в структурно-нормативном плане – как изучение смены периодов его централизации (“нормализации”) и децентрализации (и как следствие этого – возникновение *локальных* типов, в том числе КЯРР и др.), а в лингвистическом, географическом плане – как изучение “миграции” книжнописьменных центров (и рост воздействия “народно-разговорных субстратов” [Н. Толстой]).

3. Функционально КЯРР выступал в Средние века как искусственный, “культурный” язык, который базировался на *культурной традиции* высших слоев феодального общества Румынских Княжеств; он был чужд живому языку, носителем которого был *неславянский* этнос. Данный книжнописьменный идиом вначале служил инструментом расширения сферы влияния восточной христианской обрядности, а позднее стал языком культуры и – в значительной степени (наряду с латинским) – официальным языком канцелярий господарей Валахии и Молдавии. Значение КЯРР для славистики определяется, в частности, тем, что “Молдавия и Валахия еще с эпохи «второго южнославянского влияния»...

---

\* Материалы к докладу были собраны в рамках работ по исследовательскому проекту, получившему финансовую поддержку Российского гуманитарного научного фонда (№ 95-06-17509).

выполняли роль активных культурных посредников между южными и восточными славянами” (Н. Толстой).

Чрезвычайно важен период использования КЯРР и для истории румынского языка и румынской филологии. Этим объясняется интерес румынских ученых к данной проблематике, начиная с конца XIX в. (труды И. Богдана, И. Кандри, Д. Богдана, А. Росетти, П. Панаитеску и др.); особенно широко и в различных аспектах изучается письменность на славянском языке в Румынии последние 20–30 лет (работы Г. Михаилэ, его коллег и учеников). Это позволяет представить переход от КЯРР к собственно румынскому языку как сложный процесс, порожденный существенными изменениями в лингвистической (=социолингвистической) ситуации, которая находила отражение в стремлении интеллектуальной “элиты” Румынских Княжеств создать новый, понятный для большей части общества письменный (=“литературный”) язык. Этот процесс часто называют “тенденцией к демократизации” письменного языка (Е. Демина и др.), что, впрочем, фокусирует внимание лишь на одной “историко-культурной” причине. Между тем исследователи указывают и на иные причины, как внутренние, так и внешние (в частности, применительно к Румынским Княжествам).

4. Особенно интенсивным является процесс смены книжнописьменного идиома в случаях, когда в качестве “языка культуры” использовался чужой в своей генетической основе язык, как это было в Валахии, Молдавии, а также в Трансильвании (ряд обстоятельств способствовал тому, что именно в последней возникали первые переводы рукописей религиозного характера со славянского [=КЯРР] на румынский и появились первые старопечатные книги на румынском языке того же содержания – Псалтырь, Евангелие, Апостол и др.).

5. Уже первые опыты использования нового книжнописьменного языка (XVI в.) создали ситуацию *сосуществования* текстов на традиционном (=КЯРР) и новом письменном (=румынском) языках, которая продолжалась в XVII в. (и частично – в XVIII в.). В данный “переходный” период весьма распространенной была практика создания двуязычных текстов, включавших славянский “оригинал” и румынский перевод, – или в виде глосс (ср. “Синтагма” М. Влостара), или в виде полного текста, размещавшегося под строками славянского текста или в виде параллельно столбца. Лишь в середине XVII в. румынские тексты выступают самостоятельно.

6. Для указанного периода актуальной является проблема изучения характера и качества первых переводов на румынский в составе подобных двуязычных текстов. Ср., с одной стороны, невысокую их оценку (и мнение об отсутствии связи между двумя частями билингвального текста) такими учеными как И. Богдан, К. Гэлушкэ, А. Росетти и др., с другой, — убеждение Г. Михайлэ, который полагает, что "...даже если переводы далеки от совершенства, они демонстрируют постоянное стремление проникнуть в смысл текста, совершенствовать новый литературный язык, румынский"<sup>1</sup>; кроме того, он считает, что именно славянский текст послужил основой для перевода на румынский.

7. В докладе рассматриваются некоторые особенности румынского перевода (в сопоставлении с параллельным текстом на КЯРР) Евангелия от Матфея, напечатанного в Сибиу между 1551–1553 гг. — *Evangheliul slavo-romann de la Sibiu* (Bucuresti, 1971) (первый известный ныне текст такого рода). В частности сравниваются некоторые синтаксические черты обоих текстов (типы соотношения причастных оборотов и конструкций с глаголами в личной форме и др.). Указываются различия в области морфологии (несовпадения в употреблении глагольных форм и др.); основное внимание уделяется сопоставлению обоих текстов в сфере лексики (и семантики) и выявлению особенностей функционирования в румынском переводе исконных и заимствованных лексических единиц.

О. А. КНЯЗЕВСКАЯ (Москва)

**Древнейший список Паремийника**  
(первая половина XII в., РГАДА, ф. 381, оп. 1, № 50)\*

Отрывки из библейских книг Ветхого и Нового Завета обязательно в той или иной степени читались в православной церкви при богослужении. Отрывки из книг Нового Завета употреблялись значительно чаще и в большем объеме, чем отрывки из книг Ветхого

---

<sup>1</sup> *Mihaila G. Contributii la studiul calcului lingvistic // Studii si cercetari lingvistice. XVIII, № 4. Bucuresti, 1967, p. 539.*

Доклад подготовлен в рамках исследовательского проекта, получившего финансовую поддержку Российского гуманитарного научного фонда (№ 98-04-06147).

Завета (кроме Псалтыри). Краткие отрывки из книг Ветхого Завета читались в православной церкви на вечернем богослужении больших церковных праздников и в дни Великого поста. Отрывки из книг Ветхого Завета были собраны в особые сборники – паремийники. Славянский паремийник – книга очень сложная по своему составу и недостаточно освоенная специалистами. В подавляющем большинстве случаев изучались отрывки текстов различных библейских книг преимущественно в текстологических аспектах, а сборник в целом, как самостоятельный памятник письменной культуры славян почти не рассматривался. Исследования в области палеографии и кодикологии паремийников почти не проводились.

Из сохранившихся древнейших славянских списков Паремийника долгое время у исследователей пользовалась наибольшим вниманием рукопись так называемого Паремийника Григоровича (РГБ. Ф. 87. № 2 М. 1685). Рукопись болгарская конца XII – начала XIII вв. на 104 листах пергамена, сохранилась не полностью (З. Рибарова, З. Хауптова).

Однако в последнее время была обнаружена древнерусская рукопись, написанная на 80–100 лет ранее Григоровичева паремийника и сохранившаяся в более полном виде. Это рукопись РГАДА, ф. 381 (фонд Синодальной типографии), № 50.

Рукопись № 50 не датирована, не локализована, в ней не содержатся какие-либо записи писцов, фиксирующие время и место изготовления кодекса. Немногие исследователи, обращавшиеся к рукописи (интересовавшиеся преимущественно только содержанием), совершенно справедливо относили ее к числу древнерусских рукописей, созданных в новгородской земле. Время написания памятника определялось XIII и XIV вв.

Первым обратил внимание на нашу рукопись И. И. Срезневский, он упоминает ее во втором издании обзора “Древние памятники русского письма и языка (X–XIV вв.)” (1882) и помещает ее среди источников, созданных до 1200 г.<sup>1</sup> Кодекс датировали XIII в. без уточнения Н. В. Волков, И. Е. Евсеев, Н. К. Никольский. К XIV в., также без уточнения, относили рукопись А. В. Михайлов, А. А. Покровский. Авторы опубликованного в 1988 г. каталога славянских рукописей XI–XIV вв.,

---

<sup>1</sup> Срезневский И. И. Древние памятники русского письма и языка (X–XIV вв.). 2-е изд. СПб., 1882, с. 78–79.

хранящихся в РГАДА, предприняли попытку уточнить время написания рукописи, они датируют паремийник № 50 первой половиной XIII в.<sup>2</sup> Последующее рассмотрение письма и языка кодекса № 50 позволяет нам предполагать, что рукопись могла быть создана в первой половине или в начале XII в. Это заключение подтверждает первоначальное суждение И. И. Срезневского.

В написании кодекса принимали участие не менее четырех писцов, при этом, несмотря на индивидуальные различия почерков, письмо кодекса хронологически едино. В целом устав, которым написана рукопись, характеризуется геометричностью и симметричностью начертаний. Высота букв или равна их ширине, или незначительно превышает ширину. К характерным для XII в. относятся начертания букв *к*, *н*, *ю*, *у* которых горизонтальные линии находятся строго посередине, причем у буквы *к* горизонталь переходит в “язычок”. Коромысло буквы *ѣ* лежит чуть ниже верхнего уровня или на верхнем уровне строки, но мачта лишь немного поднимается над строкой. В большинстве случаев омега имеет высокую середину и неразведенные петли.

Первым почерком написаны листы 1 а–56 г, то есть вся первая часть кодекса. Этот почерк наиболее архаичный в книге, именно в нем встречается начертание буквы *пси* в виде креста (см. л. 26, 27 об., 29, 30, 30 об.), впрочем, рядом встречаются начертания и в виде некрасивого цветка лилии (см. л. 22, 24, 36 об., 37 об.). Именно у этого писца мачта буквы *ѣ* почти не выходит за пределы верхнего уровня строки. Такие начертания характерны и для древних рукописей XI в.

Древнерусское происхождение кодекса бесспорно. Особенности письма и языка не выделяют рукопись из числа других древнерусских рукописных памятников старшего периода. Кроме того, у всех писцов достаточно широко отражается цоканье, явление показательное для северо-западных новгородских памятников. Употребление буквы *ц* на месте *ч* встречается значительно чаще обратной замены – написаний с буквой *ч* на месте *ц*.

---

<sup>2</sup> Князевская О. А., Коваль Н. С., Кошелева О. Е., Мошкова Л. В. Каталог славяно-русских рукописных книг XI–XIV вв., хранящихся в ЦГАДА СССР. Ч. 1. М., 1988, с. 121.

### О месте лексемы в системе языка и в тексте перевода

Между переводами одного и того же евангельского фрагмента в кирилло-мефодиевской традиции и в современной переводческой практике может наблюдаться значительное расхождение. В данном случае речь идет о стихе Мт 5,13 – ἐὰν δὲ τὸ ἄλας ἠωραθῆν ἔν τίνι ὀλισθήσεται (ср. также Л 14,34), который в евангельских текстах узкого канона получил перевод *аще же соль ωβοуѣтъ чимъ ωсолит сѧ* (Мариинское евангелие), в каком-то и сохранился в церковнославянском варианте Св. Писания – *аще же соль ωбѣлетъ, чимъ ωсолитсѧ*. Лексема *ωβοуѣти*, дословно ‘стать помешанным, сойти с ума’ переводит форму Aor.I.pass. глагола *ωραίνω* ‘поступать или говорить глупо, быть глупым, делать глупым’. В современной переводческой практике этот фрагмент стиха принято переводить с некоторым отдалением от греческого оригинала, но с бóльшим соответствием логике: *если же соль потеряет свою силу, то чем сделаешь ее соленой* (Синодальный перевод); ср. также еще одну новую русскую редакцию – *если же соль перестанет быть соленой, как возратить ей вкус*.

Однако лексема *ωβοуѣти*, по-видимому, не казалась читателям древних текстов нарушающей или искажающей смысл отрывка. Об этом свидетельствует хотя бы факт употребления ее в Поучении митрополита Фотия (XV в.) – *и аще соль ωуѣеть, то чимъ ωсолитсѧ*. Представляется, что такое употребление заложено в глубинной семантике корня *\*buj-*. Внутренняя форма связывает его с и.-е. *\*bhou-* ‘расти, становиться сильным’. Однако обоснование правомерности приведенного выше перевода, скорее, обнаруживается в семантике, которую можно наблюдать в парадигматических и синтагматических связях лексем с данным корнем.

Так, устойчивое словосочетание *ωυѣт словеса*, соответствующее греч. *ωρολογία*, “Старославянский словарь” переводит как ‘празднословие’, ср. также др.-русск. *ωуѣксловити* ‘пустословить’, *ωуѣство* ‘болтливость, пустословие’. Это наводит на мысль о том, что глагол *ωβοуѣти* может значить в контексте стиха Мт 5,13 не ‘делать глупым’, но ‘делать пустым, пропащим, лишенным смысла и сути’. Возможность подобного перевода подтверждается и употреблением



лексема **испрахнѣти** в сходном контексте – **соль испрахнѣла ксть**. **иже не можетъ еди бжнѣтѣ всолити** (Беседы папы Григория XIII в., л. 17). Значение ‘пропадать, уничтожаться’ присутствует в синтагме с участием лексемы **прах** в современном русском языке, ср. **пойти прахом**, подобное можно наблюдать и в русских говорах – **взяться прахом**.

Но между лексемами с корнями **бо҃и-** и **прах-** может быть обнаружена еще одна линия связи – их производные выражают идею веселья, переходящего в недостойное поведение, ср. н.-луж. **biŋju** ‘сладострастный, резвый, кривляющийся, гордый’ и далее – ‘тщетный’, ст.-укр. **буйный** ‘живой, своевольный, гордый’, слвц. **bíjat** ‘кутить, распутничать, буянить’ и т. д. Подобное употребление корня **прах-** можно обнаружить в русских говорах – **испрахиться** ‘заиграться, много резвиться’, **прах** ‘бран. об избалованном, игривом, резвом мальчишке; баловник, баловница’.

В старославянском языке существовала специальная лексема, обозначающая недостойное поведение – **блѣдъ**. Для нашего рассуждения интересно ее однокоренное образование – **блѣдъ**, в семантической структуре которой вновь встречаем элемент ‘пустота’, поскольку данная лексема обозначает пустую болтовню – **бо҃ѣтѣ словеса глаголеши . и блѣди многы** (Супрасльская рукопись). Кроме того, этот пример объединяет в параллельных позициях лексему **блѣдъ** с лексемой **бо҃и**, задавшей направление рассуждению. Объединение пустой болтовни и безумия можно усмотреть и в следующем примере – **то не тѣчьѣ блѣдъ ксмѣ нѣ и жродѣ** (Супрасльская рукопись); где **блѣдъ** обозначает ‘болтун, пустомеля’, а **жродѣ** содержит корень, взаимозаменяемый с **бо҃и-** в различных евангельских текстах.

Идея пустоты наблюдается в следующем фрагменте из Свято-Эммерамской молитвы, входящей в состав Синайского требника – **въ помышленьи неправеднѣ поустоши і блѣди**. Лексема **поустошь** представляется исследователям весьма проблематичной по своему появлению в этом отрывке, поскольку она переводит слово с совершенно иным значением – др.-в.-нем. *firuseit* ‘хитрость, лукавство’. Но если рассматривать ее появление с точки зрения организации славянского текста, то оно будет оправдано лексемой **блѣдъ**, также вносящей в текст идею пустоты.

### О языке словацких переводов Библии в XVIII и XIX вв.

Язык первого словацкого перевода всего Св. Писания, относящегося к 1756–1759 гг., так наз. Камальдульской библии (*Swaté Biblia Slowénské aneb Pjsma Swatého Částka I., která w sebe obsahue Starého Testaménta Zákon a Zákona Historiu. 920 s. Částka II., která w sebe obsahue Prorokú knihi Machabegské a celý Testamént nowý. 600 s. Lechnicz.* Рукопись находится в канцелярии архиепископа в г. Трнава) документально подтверждает нормотворческие усилия переводчиков сознательно использовать западнословацкий наддиалектный вариант словацкого языка середины XVIII в., который отражается в письменности административно-правового, религиозного и научно-публицистического стиля на всей словацкой территории Венгрии. В словацкой религиозной письменности долитературного периода истории словацкого языка заметно проявлялась конфессиональная позиция в отношении использования языка. В евангелических сочинениях религиозного характера применялся словакизированный чешский язык. Кальвинисты придерживались восточнословацких диалектов. Богослужебным языком словацких грекокатоликов и православных был церковнославянский язык. Католическая религиозная литература сознательно словакизировалась и нормализовалась, особенно с XVII века. Язык Камальдульской библии представляет собой словакизирующую норму западнословацкого типа.

В контексте развития старого словарного состава старого словацкого языка, который лексикографически обработан в “Историческом словаре словацкого языка” (*Historický slovník slovenského jazyka. I–IV. A–P. Bratislava, Veda, 1991–1995*), переводческий труд камальдульских монахов является значительным актом еще и потому, что наряду с переводом Библии в их среде возник также перевод произведения религиозного характера из области бенедиктинской духовности (*Blosyuss L. Ray wernég dussi. Lechnica. XVIII v., 780 рукописных страниц. Рукопись хранится в Университетской библиотеке Будапешта, сигн. A 24*). Кроме того, камальдульские монахи составили словарь (так наз. Камальдульский словарь – *Syllabus dictionarij Latino-slavonicus. 1763. 948 s.* Руко-

пись хранится в Университетской библиотеке Будапешта, сигн. А 64). Анализ языка трех названных трудов камальдульских монахов (Библия, словарь, произведение религиозного характера) показал, что в них отражалось одинаковое нормотворческое стремление, которое можно документально подтвердить на фонетическом, морфологическом и синтаксическом уровнях. Таким образом, речь идет о комплексе трудов, в которых собственно уже в первой половине XVIII в., еще до бернолаковской кодификации, осуществляются усилия, направленные на пусть несовершенную, но все же кодификацию словацкого языка в культивированной западно-словацкой форме. В докодификационный период истории словацкого языка сходные, хотя и менее последовательные усилия можно проиллюстрировать материалом других источников, например, франтишканских проповедей. Эти нормотворческие устремления естественным образом вылились впоследствии в кодификацию Антона Бернолака.

Бернолаковская кодификация была основана в равной мере на переводе Св. Писания, на лексикографическом описании словарного состава (Slowár Slowenský, Česko-Lat'insko-Německo-Uherský. Budaë, 1825–1827), на грамматических трудах Бернолака и на богатом письменном творчестве бернолаковцев. Перевод Св. Писания выполнил остригомский каноник Юрай Палкович в 1832 г. Экземпляры этого перевода он раздавал в качестве своего подарка по католическим церковным приходам, поскольку до этого католические священники вынуждены были пользоваться лишь латинскими, чешскими или же другими иноязычными переводами Библии, нередко и протестантскими. В Словакии часто использовался, например, католический перевод так наз. Святовойтешской библии (Svätovojtešská Biblia, 1715). Протестанты использовали Кралицкую библию (Kralická Biblia), хотя их богослужбным языком был библейский чешский язык (biblická čeština), с его хорошим пониманием у словацких протестантов, как отметил Я. Доруля, возникали трудности, и поэтому они издавали к библейским текстам дифференциальные словари (ср., например, словарь М. Лешки к переводу Библии 1808 года).

Сравнение языка перевода Библии, сделанного камальдульскими монахами, и первого, официально одобренного церковью, бернола-

ковского перевода Ю. Палковича подтверждает естественную тенденцию развития словацкого языка в направлении к интегрированности и самостоятельности.

Перевод со словацкого  
Л. Н. Смирнова.

*Г. А. ЛИЛИЧ (С.-Петербург)*

### **Библейская цитата в русском и чешском переводах Повести о Варлааме и Иоасафе**

Живой интерес исследователей к библейскому наследию в современных литературных языках, наметившийся в последнее время, активизировал и сопоставительный аспект такого рода исследований. Сравнение библеизмов, функционирующих в разных языках, в том числе родственных, выявляет как идентичные или сходные единицы, так и те, в которых нельзя не увидеть известной специфики, различного типа расхождений.

Пролить некоторый свет на природу этих расхождений помогает обращение к литературно-письменной традиции, связывающей первые переводы Библии с отдаленными от них на сотни лет современными текстами.

В докладе сопоставляются средневековые переводы на русский и чешский языки Повести о Варлааме и Иоасафе, широко отражающей библейскую языковую стихию. По сравнению с русским переводом, сделанным с греческого (начало переводческой традиции восходит к XI–XII вв.), чешский вольный перевод Томаша Штитного (XIV в.) с латинского языка значительно сокращен. При сокращении переводчик не опускал того, что существенно для линии эпического повествования, в то же время стремление к лаконизации и большей понятности текста, изобилующего пространными библейскими цитатами, приводило к упрощениям. При этом “пострадали”, в основном, контексты с описанием эмоций, переживаний и их внешних проявлений.

Сокращения коснулись и устойчивых выражений из Библии. Значение рассматриваемых переводов как текстов, играющих роль промежуточных звеньев развития библеизмов в конкретном языке,

показывается в докладе, в частности, на особенностях структуры и семантики в русском и чешском языках библеизма “служить маммоне”.

*А. С. НОВИКОВА (Москва)*

### **Из истории славянского перевода молитвы “Отче наш”**

Текст главной молитвы христиан, называемый иногда “Евангелием в сжатом виде”, содержится в богослужебных книгах разных жанров: в старших и младших списках Евангелия всех типов (тетр, краткий апракос, полный апракос), хорватских глаголических миссалах, Синайской псалтыри и др. Истоки молитвы “Отче наш” исследователи обычно находят в древнееврейской языковой среде и связывают ее с молитвой “Каддиш”, что означает “святой”, и с молитвой “18 благословений”. Поражает большое количество славянских вариантов молитвы “Отче наш”, в то время как в греческих протографах практически нет различий, кроме отсутствия отдельных слов. То же самое в латинском тексте, за исключением чтений Мт 6,11 и Л 11,3. В списках Евангелия-тетр и полных апракосах текст этой молитвы представлен у двух евангелистов: Матфея (6,9–13) и Луки (11,2–4), в кратких апракосах – только в Евангелии от Матфея.

Проблеме истории перевода на старославянский язык главной молитвы христиан и ее бытованию в славянской языковой среде посвящено немало исследований (в частности, работы В. Вондрака, Й. Вайса, Й. Цибульки, И. Добрева, И. Христовой, Н. Родича и др.). Однако не все аспекты данной проблемы можно считать окончательно решенными.

Сравнительно-сопоставительное изучение текста молитвы “Отче наш” в списках Евангелия разных редакций и изводов X–XVII вв. позволяет отметить девять основных различий, встречающихся в тексте этой молитвы: 1) *иже еси на невестѣхъ* – *иже на невестѣхъ*; 2) *да свѣтитъ са* – *свети се*; 3) *да бждеть* – *боуди*; 4) *цѣсарство* – *цѣсарствик*; 5) прилагательное, связанные с хлебом, – *епноусни*, *нашщныи*, *насоуции*, *нашщъствьныи*, *насыщъныи*, *бытьныи*, *придъции*, *градъции*, *хлѣвъ достоинъ кстьствоу*, *хлѣвъ наставъшаго дьне*, *хлѣвъ надъневьнъ* и др.; 6) *оставн*, *оставлажмъ* – *отъпоусти*, *отъпоуцажмъ*; 7) *искоушеник* – *искоуъ* – *напастъ*; 8) *длъжьникомъ* – *длъжьноукмоу*; 9) *отъ лжвакаго* – *отъ неприѣ(а)зни*. Появление

большинства из указанных выше разночтений обусловлено не только редакционной правкой, проводившейся в различных центрах славянской книжности, но и неодинаковыми традициями перевода: ортодоксальной византийской, отраженной в первоначальном кирилло-мефодиевском переводе Евангелия до Моравской миссии (древнейший список, восходящий к этому переводу, – Ассеманиево евангелие), и католической, латино-немецкой, отраженной в древнейшем переводе Евангелия-тетр, выполненном в Великой Моравии (древнейший список, восходящий к этому переводу, – Мариинское евангелие).

Особый интерес для исследователей представляют неславянские и славянские переводы греческого прилагательного, связанного с хлебом (τὸν ἄρτον τῶν ἐπιούσιον) и конструкции ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

Слово ἐπιούσιος является гапаксом во всем греческом письменном наследии. В византийской традиции словосочетание ἄρτος ἐπιούσιος обычно понималось как хлеб, присущий нашему естеству и необходимый для нашей жизни, т. е. ему сообщался смысл, который можно назвать *сущностным* или *бытийным*. Под таким хлебом подразумевался не только материальный, вещественный хлеб, но и духовный, евхаристический хлеб, и Христос. Греческая лексема ἐπιούσιος имеет много вариантов перевода в разных языках. Так, в армянском переводе эта лексема означает ‘хороший, добрый’, в сирийском – ‘необходимый’, в коптском – ‘вечный’. В древнееврейской традиции прилагательные, относящиеся к хлебу, обозначают ‘необходимое, нужное’. В доиеронимовских переводах (Itala, или Vetus Latina) греч. ἐπιούσιος соответствует *quotidianus*. Здесь хлеб понимается во *временном* значении – хлеб ежедневный, хлеб, нужный для каждого дня. В переводе Св. Иеронима, известном как Вульгата, в Евангелии от Матфея греческому гапаксу соответствует латинское *supersubstantiadis*. Этот термин употребляется уже в философском смысле и означает “надсущностный”. Но в Евангелии от Луки сохраняется *quotidianus*, как и в предыдущих переводах.

В старославянских и церковнославянских евангельских кодексах греческое слово ἐπιούσιος передается разными выражениями. Только в древнейшем кириллическом списке Евангелия – Ватиканском палимпсесте – сохраняется грецизм – гапакс данной

рукописи – **επιουσιν**. Лингвотекстологический и богословский анализ славянских прилагательных, связанных с хлебом, дает основание признать исконным слово **нащщныи** (в русской огласовке **нащщный**). Этот перевод фиксирует официальную византийскую версию (сущностное понимание хлеба). Последующие редакторы и переписчики текста пытались заменить не совсем понятное слово **нащщныи** другими. Лексему **нащщствыи** следует связать с Афонской традицией перевода греческого слова **οὐσία** через **сщство**. Эта лексема характерна для ряда болгаро-сербско-русских списков тетроевангелия XIV–XVII вв. В прилагательном **нащщныи(и)** (сербские евангелия – Мирославово, Гильфердинга 16; болгарское Евангелие Кохно), **нащщинныи** (русское Погодина 12) отражена модификация корня в целях уточнения значения слова. Варианты перевода – **хлѣбъ прищщини** и **градщини** – отражают понимание греческого слова как происходящего из глагола **ἵεναι** ‘идти’, а **быщныи** и **достоннѣ кстьствоу** – из **εἶναι** ‘быть’. Последнее словосочетание связано с греческим словом **οὐσία**. Наличие синтаксических конструкций в Евангелии от Матфея (6,11) – **хлѣбъ нашъ наставъшаго дъне** (Мариинское, Карпинское, Саввина книга, Погодина 12 и др. списки), **хлѣбъ нашъ настоуашт...** (Зографское евангелие), **хлѣбъ нашъ на соущныи днѣ** (Архангельское евангелие) – и в Евангелии от Луки (11,3) – **хлѣбъ нашъ надъневныи** (Зографское, Галичское 1144 г., Тырновское 1273 г.), **хлѣбъ нашъ днѣвныи** (Архангельское евангелие) – с *временным* значением объясняется влиянием доиеронимовского западнославянского варианта перевода молитвы “Отче наш”, бытовавшего в устной форме среди западных славян до Моравской миссии Свв. солунских братьев. Влиянием этого перевода обусловлено появление в ряде списков Евангелия всех типов лексем моравского происхождения: **напастъ** вм. **искоушении**; **отъпоусти**, **отъпоуцакмъ** вм. **остави**, **оставлякмъ**; **цѣсарствни** вм. **цѣсарство**; **непрѣзнъ** вм. **лжквыи**. Во всех старших списках Евангелия, кроме Ассеманиева, наличествует моравизм **непрѣзнъ**.

Латинское влияние Вульгаты прослеживается в отдельных списках Евангелия (например, сербском Гильфердинга 6, где есть лексема **надъсущныи**) и памятниках других жанров (хорватских глаголических миссалах, беседах Св. Григория Великого).

В повторяющихся чтениях Мстиславова евангелия хорошо

отражены особенности редакционной правки молитвы “Отче наш”, проводившейся в различных школах славянской письменности. Ср.: Мт 6,11 – первоначальное **хлѣбъ нашъ насочъныйн**, но Л 11,3, л. 177<sup>б</sup> преславское **насочънин**, л. 82<sup>б</sup> преславское **вытъныйн**; Мт 6,13 моравское **напастъ**, но Л 11,4, лл. 82<sup>б</sup> и 177<sup>б</sup> – первоначальное **искоушеник**; Мт 6,13 первоначальное **отъ лоукавааго**, но Л 11,4, лл. 82<sup>б</sup> и 177<sup>б</sup> – моравское **отъ неприазни**; Л 11,4, л. 82<sup>б</sup> первоначальное **всакому дѣлжъникуоу нашемуоу**, но на л. 177<sup>б</sup> в этом же чтении – преславское **всакомуоу дѣлжъноуоуоуоу намъ** (в Чудовской рукописи – **должному на<sup>м</sup>**).

Впоследствии (с конца XII в.) у православных славян редактирование текста молитвы происходило по пути возвращения к ортодоксальной византийской традиции. Лексема **напастъ** сохраняется в Острожской и Елизаветинской библиях в Евангелии от Матфея, но в Евангелии от Луки устанавливается вариант краткого апракоса – **искоушеник**. У обоих евангелистов закрепляются слова первоначального кирилло-мефодиевского перевода: **насщъныйн, отъ лжвавак(а)го, остави, оставлѣемъ**. Перевод греческого выражения **ἀπὸ τοῦ πονηροῦ** – **отъ лжвавакго** – персонифицированным объектом является отличительной особенностью славянского перевода Евангелия, отсутствующей в переводах на другие языки (древние и новые), кроме перевода на современный английский язык.

Отрадно сознавать, что сохранившийся до наших дней богослужебный церковнославянский текст главной христианской молитвы, являющийся на протяжении веков не только хранителем чужого и своего духовного опыта, но и важнейшим средством просвещения и нравственного воспитания славян, в своей основе восходит к боговдохновенному кирилло-мефодиевскому переводу. По красоте и богатству словесного выражения ему нет равных среди существующих переводов на живые славянские языки.

*В. Б. СИЛИНА (Москва)*

### **Библейские образы и сюжеты в древнерусской литературе и в русской народной культуре**

1. Принятие древней Русью христианства означало не только смену одной религиозной системы другой, но и изменение всей



народной культуры, создание в народном сознании другой картины мира. Преобразование религиозных взглядов обусловило существенные изменения в способе восприятия и концептуализации мира. Смена культур вызвала складывание новых концептов в культурном сознании народа, которые адекватно отражались в языке.

Тысячелетняя славянская языческая культура, очевидно, была в основном прагматичной, ориентированной на достижение конкретных практических целей: благополучия, богатства для членов рода, племени, подданных князя, сбора хорошего урожая, успехов в битвах и в охоте и т. п. Религиозная сфера заключала в себе как бы выполнение договора с высшими силами: покровительство и помощь в достижении указанных целей в обмен на почитание и обильные жертвоприношения. Можно думать, что и картина мира, и, равным образом, ее отражение в языке были сугубо конкретными, ориентированными на материальную практическую сферу бытия и на соответствующий уровень сознания.

2. Христианство принесло в славянскую народную культуру представления о высоких духовных ценностях, о моральных оценках, нравственном идеале. Неизбежным стало создание новой картины мира, где отвлеченные понятия святости и греха, нравственные категории добра и зла стали частью мироощущения, представлениями, пронизывающими и определяющими повседневную жизнь человека и состояние общества. Процессы осмысления новых понятий и представлений, выработки новых концептов культуры и языка отчетливо прослеживаются в древнерусской христианской духовной литературе, ее переводных и оригинальных памятниках. Основным источником усвоения христианской культуры для древней Руси стала главная книга христианства – Библия. Она явилась тем прецедентным текстом, который помогал и способствовал выработке новых смыслов в культуре и языке, созданию абстрактных понятий и соответственно новых слов и значений на основе расширения и переосмысления значений слов, уже имевшихся в языке. Д. С. Лихачев отмечает, что постоянное обращение к богослужебным текстам, молитвам, текстам Псалтыри и Евангелия “служило важнейшим источником обогащения концептосферы русского языка. Церковно-славянские слова, выражения и формы слов служили не только

расширению русского литературного языка и просторечия, но и вносили оценочный элемент в мышление”<sup>1</sup>.

3. Важной и существенной сферой древнерусской духовно-поучительной литературы было толкование и осмысление зачастую весьма сложных и трудных для понимания древнерусского человека библейских тем и сюжетов. Для европейской средневековой христианской культуры вообще было характерным толкование библейских ветхозаветных событий и образов в аллегорическом смысле, указывающем на события и образы Нового Завета. Древнерусские книжники и богословы также стремились придать конкретным образам и сюжетам из ветхозаветной истории отвлеченный смысл в духе христианского неоплатонизма, проецируя их уже на новозаветную историю и видя в них предсказание грядущих событий и символическое объяснение отдельных моментов сущности и бытия христианской религии и церкви. В качестве примера можно привести ряд подобных толкований, содержащихся в памятнике древнерусской литературы XIV в. Златая цепь: образ **Ависаги сунамитянки** представлен как аллегорическое изображение христианского учения; **купина** – терновый куст, в котором Бог явился Моисею, пылающий огнем, но не сгорающий, аллегорически толкуется как утроба Богородицы (при этом Христос представлен как огонь, не опаливший купины); еврейский обряд обрезания трактуется применительно к христианской церкви как необходимость совершенствования, предполагающего отсечение всего лишнего, ненужного, греховного.

4. Древнерусская церковно-книжная литература не только развивала средневековые традиции интерпретации и толкования библейских текстов, но и представляла оригинальные трактовки понятий и образов как Ветхого Завета (представление о таких реалиях, как **соль** и **квас**), так и Нового Завета (образ Бога-слова, образ Богородицы). Многие из этих представлений и аллегорий сохранились в народной культуре до наших дней.

---

<sup>1</sup> Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка. СПб., 1993.

### Об общекультурном значении славянских библейских переводов\*

Изучение истории переводов книг Св. Писания на древние и современные славянские языки убедительно свидетельствует об их значительной роли не только в историко-церковном, религиозном и богословском плане, но и в более широком общекультурном аспекте. У всех славянских народов библейские переводы на родной язык служили важным фактором становления и развития национальной культуры. Отраженное в них христианское учение нередко становилось основой или важнейшим импульсом формирования философских, этических и политических концепций и направлений (ср., в частности, воззрения ряда русских религиозных философов).

Бесспорно влияние библейских переводов на развитие литературы славянских народов. Возникновение древней славянской письменности органически связано с переводами текстов Библии на старославянский язык – первый литературный язык всех славян. В средние века общекультурное значение библейских переводов на церковнославянский язык и на отдельные древние славянские литературные языки было чрезвычайно высоким, поскольку развитие языка, словесности и общественной мысли теснейшим образом переплеталось с религиозным миропониманием.

Однако и в новое время библейские тексты выступали в роли важных источников или стимулов литературно-художественного творчества многих славянских писателей и поэтов. Известно, что ряд литературных произведений непосредственно связан с текстом Библии или ее отдельных частей, в частности псалмов (ср., например, стихотворное переложение псалмов Давида крупнейшим польским поэтом XVI века Яном Кохановским, опыт перевода Псалтыри “лирическими стихами” и “пророческими песнями”, предпринятый в 1753 г. русским поэтом и филологом В. К. Тредиаковским или – уже в наше время – великолепный поэтический перевод этой части Ветхого Завета Н. Гребневым. Следует отметить, что сами библейские переводы на разные славянские языки в своей

---

\* Доклад подготовлен в рамках исследовательского проекта, получившего финансовую поддержку Российского гуманитарного научного фонда (№ 98-04-06294).

значительной части тоже являются литературными произведениями, особенно если в их создании принимали участие известные писатели и поэты. Переводом и переложением книг Св. Писания занимался, например, В. А. Жуковский, который в 1845 г. опубликовал “Повесть об Иосифе Прекрасном”, а в конце жизни предпринял попытку поэтического переложения Апокалипсиса. Можно говорить и об опосредованном влиянии Библии и библейских переводов на развитие славянской литературы, в которой нередко проявляется религиозное видение мира и широко используются христианские идеи и понятия (грех, покаяние и искупление, самоотречение и т. п.). Многие литературные сочинения в той или иной мере инспирированы библейскими образами, мотивами и сюжетами, библейской символикой и поэтикой. В художественно и философски осмысленной форме это отражается в литературном творчестве Ф. И. Тютчева, Ф. М. Достоевского, М. А. Булгакова, М. Цветаевой и ряда других русских писателей и поэтов. В полной мере это относится и к литературам других славянских народов. Например, перу известного словацкого писателя конца XIX – начала XX вв. Светозара Гурбана-Ваянского принадлежит рассказ “Акелдама” (он был опубликован и в переводе на русский язык), в котором развивается библейский мотив “поля крови”, связанный с последствием предательства Иуды.

Библейские образы и мотивы находили своеобразное преломление также в устном народном творчестве славян.

Несомненное воздействие библейские переводы оказывали на становление и развитие славянских литературных языков. В научной литературе уже неоднократно отмечалась тесная связь между историей литературных языков и церковно-исповедной историей славянских народов. Переводные книги Св. Писания в силу сложной структуры текста, жанрового и стиливого разнообразия (историческое повествование, наставления, псалмы, притчи и т. п.) в немалой степени способствовали развитию и обогащению словарного состава славянских литературных языков, особенно терминологии, связанной с духовной, церковной и религиозной жизнью. Ярким примером в этом отношении является терминологическая деятельность таких переводчиков Св. Писания, как знаменитые солунские братья Константин (Кирилл) и Мефодий, внесших основополагающий вклад в становление выразительных средств старославянского языка и древнеславянской письменности. Можно упомянуть

также ксендза и католического писателя Якоба Вуйека, который четыреста лет назад опубликовал новый полный перевод Библии на польский литературный язык (1599 г.) и много сделал для обогащения семантико-лексических ресурсов этого языка, а также для формирования специфического “библейского стиля”, бывшего до начала XIX в. характерной чертой польской литературы.

Важную роль библейские переводы играли в становлении литературных языков эпохи формирования современных славянских наций. Патриотически настроенная славянская интеллигенция, стремясь развить и укрепить национальное самосознание своего народа, придавала в этом плане большое значение переводам книг Св. Писания на родной язык как существенному стимулу развития национальной культуры и национального литературного языка, рассматривая эти переводы в качестве одного из необходимых компонентов формирующейся системы национально-культурной парадигмы (наряду с грамматикой, словарем и образцовыми литературно-художественными произведениями). Поскольку формирование национальных славянских литературных языков происходило в разное время, в разных социально-культурных и языковых ситуациях, постольку по-разному складывалось и соотношение истории славянских библейских переводов с историей национальных литературных языков отдельных славянских народов (от их тесного органического взаимодействия и переплетения до почти автономного параллельного протекания). В благоприятных социально-политических и историко-культурных условиях библейские переводы на родной славянский язык благодаря своей духовно-мировоззренческой и церковно-религиозной значимости способствовали повышению социально-культурного престижа данного литературного языка. Кроме того, язык этих переводов в большей или меньшей мере влиял на процесс формирования и кодификации норм отдельных литературных славянских языков, играя в этом плане определенную интегрирующую, унифицирующую и стабилизирующую роль. Так, например, литературно-языковые нормы классического перевода Библии на чешский язык, выполненного в XVI в. чешскими протестантами и известного как “Кралицкая Библия” (1579–1593), послужили основным источником формирования системы норм литературного чешского языка, кодифицированной Й. Добровским в начале XIX века. В свою очередь перевод Вуком Караджичем на народный сербский язык “Нового Завета” (завершен в 1820 г.,

опубликован в 1847 г.) стал важным фактором становления лексических, словообразовательных и грамматических норм литературного сербского языка, сформировавшегося в середине XIX века. В менее благоприятных условиях библейские переводы, хотя и являлись важным событием в духовной и культурной жизни данного славянского народа, все же не оказывали существенного влияния на процесс становления и унификации норм соответствующего национального литературного языка (так произошло, например, с первыми переводами Библии на болгарский и словацкий языки).

Вместе с тем хорошо известно, что во всех славянских литературных языках активно использовались и до сих пор используются разного рода фразеологизмы, "крылатые слова" и т. п. библейского происхождения, ср., в частности, русские выражения: "блудный сын", "вавилонское столпотворение", "гробы повапленные", "камень преткновения", "Ноев ковчег", "зарыть талант в землю", "нести свой крест", "не хлебом единым", "притча во языцех" и многое другое.

Заметной была роль библейских переводов в развитии и укреплении межславянских культурных, литературных и языковых связей.

Библейскими мотивами, идеями и образами, запечатленными в текстах Св. Писания на родном языке, вдохновлялись многие славянские художники, скульпторы, композиторы и представители других видов искусства.

Все это свидетельствует о разностороннем и значительном влиянии Библии и библейских переводов на развитие культуры славянских народов.

*Е. С. СУРКОВА (Минск)*

### **К лингвофилософскому обоснованию кирилло-мефодиевской теории перевода**

Переводческая деятельность создателей славянской письменности сопровождалась активной теоретической и методологической рефлексией. Практические нужды христианской проповеди на славянских землях, необходимость перевода сакральных текстов на "варварский язык", а также полемика с противниками распространения нового канонического языка стимулировали поиски философского обоснования этой деятельности.

Как и всякая другая лингвистическая теория эпохи Средневековья, древнеславянская теория перевода определялась зависимостью от средневековой (и прежде всего восточно-христианской) онтологии и гносеологии.

В своем развитии восточно-христианское философское мышление сознательно воспринимало (активно стремясь преодолеть) результаты поисков предшествующей греческой классической мысли, а также находилось под ее же неосознанным влиянием, обусловленным общностью основного механизма сохранения и передачи культурной традиции и закономерностей мышления – языка. Заданная глубинная оппозиционность византийской мировоззренческой системы находит свое воплощение в антиномизме, основанном на утверждении равноправности взаимоисключающих противоположностей. Как указывает В. В. Бычков, антиномизм был для византийских христиан “основой, системообразующим принципом мышления”, лежащим в основе организации процесса познания как главной цели и смысла жизни и заведомо отрицающим познаваемость Сущего<sup>1</sup>.

Процесс познания умонепостигаемой трансцендентной идеи синтезирует в себе два этапа – *сознательный* (объективный) и *внесознательный* (субъективный)<sup>2</sup>. Первый этап предусматривает подведение любой спекулятивной системы под те пределы, в которых она соответствовала бы априорно заданной, возникшей независимо от каждого конкретного мыслителя доктрине, содержащейся в Св. Писании. Второй (основной) этап познания предусматривает процесс гармонизации теологических антиномий в сфере мистического и литургического опыта. Это путь “экстаза безмыслия” (Дионисий Ареопагит), непосредственного общения с трансцендентным, сопровождаемого *глоссолалией* (о которой говорит апостол Павел в Послании Коринфянам [14,5]). В этом случае мы имеем дело с вниманием к когнитивной функции языка, отражающего в своих структурах мир и его первопричину.

Древнеславянские книжники в своей деятельности скорее ориентировались на возможности объективного (рационального) познания – *прорицания*, “глаголения умом”, разумного восприятия

---

<sup>1</sup> Бычков В. В. К вопросу о восточно-христианской гносеологии // Историко-философский сборник. М., 1971, с. 58, 61.

<sup>2</sup> Бычков В. В. Указ. соч., с. 59.

учения, его толкования, дающего право всем максимально полно понимать Слово. Данный подход к Слово можно определить как интерпретирующий, перекодирующий, а значит, дающий право на перевод.

Интерпретация древнеславянскими книжниками византийского дискурса предусматривает усовершенствование переводческой техники, главный принцип которой можно определить как диссоциативно-ассоциативный. *Диссоциация* проявляется как последовательно и целенаправленно реализуемое разложение первичного связного текста на дискретные семантические единицы, которые в определенной степени автономны и обладают способностью устанавливать новые связи в новых контекстах на новых языках. Эта логическая операция реализуется благодаря познавательной аналитической деятельности разума. Другая стадия, *ассоциативная*, заключается в репрезентации семантических инвариантов оригинала средствами национальной лексики (то, что Е. М. Верещагин называет “лексическим варьированием”).

Бинарный принцип переводческой деятельности, предусматривающий всесторонний анализ структуры значения слова, закрепления за ним определенного значения (особенно в случае догмата – понятийного выражения, формулы истины), дает возможность без искажений передать “обозначения” сущности, “символы” умнепостижимой идеи, которые в разных национальных версиях сакральных текстов могут быть выражены с учетом “языковых обычаев” – так, “чтобы слово сделалось полезным для приемлющих” (Григорий Нисский).

Так, например, показательным в этом смысле является перевод на старославянский язык молитвы Господней *Отче Наш* (Мф 6,11=Л 11,3).

Сопоставление ряда мест в греческом и славянском тексте молитвы демонстрирует, что переводчики, следуя учению Дионисия Ареопагита, уделяли основное внимание когнитивным ценностям (*силѣ разумоу*), а не внешним оболочкам слов. Зачастую происходило переосмысление в модусе его познания и освоения, растворения в своем. Исследователям известны факты “несоответствий” в структуре таких инвариантных полей как греч. *ἄρθος* – ст.-слав. *хлѣвъ*; греч. *ἐπιούσιος* – ст.-слав. *насѣщныи*, имевших единственное назначение – передать греческую лексему, смысл



которой был неактуален для самих греков<sup>3</sup>; греч. εἰσενέυκτης – форма аориста глагола φέρω, которому в славянском языке регулярно соответствует нести, носить (глагол вести, водить передает греч. ἄγω и его дериваты) и др.

Таким образом, древнеславянские переводчики, осознавая в духе учения Псевдо-Дионисия, что сакральный текст “непереводимо-переводим”, все же сумели создать свой дискурс, который на многие годы оставался моделью-эталоном для составления новых текстов на новом книжном языке.

*С. М. ТОЛСТАЯ (Москва)*

### **Из славянской фольклорной библии: Христос и самарянка**

Отдельные библейские сюжеты и мотивы (как ветхозаветные, так и новозаветные), нашедшие отражение в различных жанрах и сферах устной народной традиции (легенды, духовные стихи, колядки, культ святых, народный календарь и т. п.), не раз становились предметом исследования, но только в последнее время изучение славянской народной библии в целом (включая собирательскую работу) начинает осознаваться как особая, комплексная проблема гуманитарной науки, требующая совместных усилий специалистов по средневековой книжности, фольклору, религиоведению, культурной антропологии, христианским древностям (см., например, сб. статей “От Бытия к Исходу”. М., 1998; книгу В. С. Кузнецовой “Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции”. Новосибирск, 1998; публикации в журнале “Живая старина” 1999, № 2).

В докладе рассматривается отражение евангельского эпизода о встрече Христа с самарянкой (Иоанн 4,5–7) в песенном фольклоре восточных и западных славян. Более века тому назад об этой песне писал вскользь А. Н. Веселовский, указавший известные ему славянские варианты и некоторые европейские параллели, затем в 1905 г.

---

<sup>3</sup> *Мурьянов М. Ф.* Семантическая эволюция словосочетания *насущенный хлеб* // Вопросы языкознания, 1980, № 1, с. 76–82.

появилась специальная работа Ю. Яворского, расширившая круг изучаемых текстов. С тех пор как будто этим фольклорным сюжетом никто не занимался, хотя число его фиксаций существенно возросло. В моем распоряжении имеется 47 версий – из Белоруссии, Полесья, из карпатской зоны (украинской и польской), Моравии и Лужицы (на великорусской территории и у южных славян следов этого сюжета не обнаружено).

Разрабатывая евангельскую тему, славянский фольклор достаточно точно воспроизводит саму ситуацию встречи Христа (Господа) с женщиной у колодца и их диалог с просьбой Господа дать напиться и отказом (неявным) самарянки, но наполняет эту реальную (бытовую) ситуацию совершенно иным содержанием, превращая притчу о “живой” воде веры в балладу о наказании грешной девушки, умертвившей своих рожденных вне брака детей. Жанр песни в источниках и исследованиях определяется по-разному: то как духовных стих или просто стих, то как баллада, легенда, песня, вирша-песня, духовная песня, религиозная песня, *modlitewka* (польск.). В некоторых комментариях сообщается, что ее поют странствующие певцы, что ее поют в период Великого поста или на Страстной неделе.

Сравнение имеющегося корпуса текстов показывает, что их стержневая часть, сохраняющаяся во всех полноценных версиях, содержит, помимо самой ситуации встречи и диалога, еще и мотив наказания девушки, следующего после или в момент исповеди. Сюжетную схему текста можно представить в виде последовательности следующих тематических блоков: 1 – временная рамка события, 2 – действия Господа / девушки, 3 – встреча Господа с девушкой, 4 – просьба дать воды, 5 – отказ девушки и его мотивировка, 6 – ответ Господа, раскрывающий грех девушки, 7 – узнавание и страх девушки, 8 – реакция Господа (требование исповеди), 9 – исповедь и наказание, 10 – дополнительные мотивы (имеющиеся в некоторых версиях).

Временная приуроченность события имеет два главных значения: в Чистый четверг по вечерам (по обеде) и в неделю (воскресенье) по обеде (рано утром). Первый вариант преобладает в карпатских и польских версиях, второй характерен для белорусских, западно-полесских, одной карпатской, одной польской и одной моравской.

Второй блок дает довольно разнообразную картину: Господь (*Господ, Бог, Пан Бог, сам Бог, Божок, Pan Jezus* и т. д.) ходил по

свету, по улице, по слободе, по дороге, по лесу; гулял, обходил землю, просил подавание, наказывал грешников; вышел прогуляться, освежиться; был на башне, на банкете (один или в сопровождении апостолов, учеников, св. Петра) или же, по другому варианту, рассказ начинается с девушки, набирающей или несущей воду.

Далее Господь встречает девушку или девушка, набирающая (из колодца, источника, озера, моря) или несущая воду, встречает Господа (старца). При этом в большинстве польских, одном моравском и нескольких восточнославянских текстах девушка воду “несет”, а в полесских и белорусских чаще “набирает” воду (следовательно, действие локализуется у колодца).

В отношении четвертого блока тексты распадаются на две основные группы: в первой Господь просит воды, чтобы напиться, во второй – чтобы омыть руки-ноги. В восточнославянских текстах преобладает вариант с водой для питья, согласующийся с библейским сюжетом; в западнославянских – вариант с водой для мытья ног, хотя имеются и отступления от этого распределения в обе стороны.

Один из наиболее устойчивых мотивов, присутствующий практически во всех известных текстах, – засоренность воды листьями (часто дубовыми или кленовыми), ветками, древесной пылью, песком. Поскольку эта деталь как будто не связана с содержательной стороной текста, она наиболее правдоподобно могла бы быть объяснена каким-то общим источником.

Следующий блок, представляющий собой чаще всего ответную реплику Господа с разоблачением грешной девушки, раскрывает содержание ее греха в нескольких основных вариантах. Во всех версиях девушка обвиняется в рождении внебрачных детей и их умерщвлении. При этом варьирует число детей (чаще всего 7 и 9) и способ их уничтожения. В большинстве случаев это утопление в воде, что трактуется в непосредственной связи с описываемой ситуацией (это та самая вода, которую набирает и несет девушка) и тем самым придает этой ситуации мифологический характер.

Следующий блок не обнаруживает сколько-нибудь значительного варьирования. Это необходимое звено в развитии сюжета – узнавание девушкой Господа, ее страх и конкретные проявления этого страха (девушка побледнела, пошатнулась, упала на колени, упала замертво и т. п.). Значительным единообразием отличается и восьмой блок: он представляет собой реплику Господа с требованием исповеди (в церкви, в монастыре, перед ксендзом) и покаяния.

В девятом блоке заключена развязка всей истории: девушка по совету или требованию Господа приходит в церковь на исповедь и здесь ее постигает кара за содеянное. Наибольшее значение для трактовки всего сюжета имеет характер претерпеваемого девушкой наказания. Это не людской суд и даже не приговор Бога, это реакция космических сил на человеческий грех, это наказание в его мифологическом значении, хорошо согласующееся с представлением о грехе и возмездии в народных верованиях. Человеческий грех вызывает прежде всего реакцию земли – земля разверзается, проваливается, дрожит, поглощает грешницу. В части версий сама грешница “распадается”, рассыпается в прах; в моравских текстах девушка окаменеваает или превращается в соляной столб; в лужицких версиях грешную мать наказывают сами погубленные ею дети.

Сопоставление белорусских, полесских, карпатских, польских, моравских и лужицких версий обнаруживает множество перекрестных схождения и расхождения. Правда, это касается прежде всего дополнительных мотивов и сюжетных линий, заключающих историю о встрече грешной девушки с Господом в назидательную рамку и связывающих ее со многими другими книжно-фольклорными текстами на тему греха, наказания, спасения души и т. п. Что же касается ядерной части текста, то здесь варьирование гораздо менее выражено, а сама тема и ее конкретная разработка в песне неотделима от устной народной традиции и народных представлений о грехе вообще и детоубийстве в частности.

*А. А. ТУРИЛОВ (Москва)*

### **К вопросу о времени и обстоятельствах перевода на славянский язык Учительного Евангелия**

Учительное Евангелие (сборник поучений на евангельские темы, предназначенных для воскресных дней триодного цикла и на избранные минейные праздники), авторство которого в греческой традиции (ей посвящена обстоятельная монография Д. Гониса) приписывается константинопольским патриархам XIX в. Каллисту I Святогорцу (1350–1354, 1355–1362) или Филофею Коккину (1354–1355, 1363–1376), принадлежит к числу весьма распространенных в восточно-славянской рукописной и старопечатной традиции XV–XIX вв.

(известны сотни списков XV–XVIII вв. и многочисленные кириллические издания XVI–XVII вв., начиная с заблудовского 1569 г.). Напротив, у южных славян это Учительное Евангелие (в отличие от аналогичного сборника проповедей, составленного в конце IX в. Константином Преславским) было до последнего времени известно только в достаточно поздних (не ранее второй половины XVI в.) списках с ресавской орфографией: датировка XV в. списка Народной библиотеки Сербии № 80 (485), погибшего в 1941 г., предложенная Л. Стояновичем, отнюдь не бесспорна, учитывая невысокую в целом надежность датировок бумажных рукописей XV–XVII вв. в археографической практике рубежа XIX–XX вв. Все известные в настоящий момент южнославянские списки Учительного Евангелия XVI–XVII вв. включают Слово на Вознесение Кирилла Туровского. Оно отнюдь не является обязательной принадлежностью восточнославянских списков, но непременно входит в состав всех изданий сборника, начиная с 1569 г.; не исключено поэтому, что источником сербской рукописной традиции служило печатное издание.

Наибольшую трудность в вопросе о переводе Учительного Евангелия составляет его датировка, и вызвано это несколько неожиданным обстоятельством. Разные списки памятника, при общей устойчивости состава и текстологии сборника, могут содержать две разные даты перевода (1343 и 1407 гг.), не сопровождаемые сведениями о месте и обстоятельствах перевода. Списки сборника, известные до последнего времени, датируются не ранее второй четверти XV в. и для решения этого вопроса существенного значения не имеют.

Сравнительно недавно было выявлено несколько списков Учительного Евангелия, которые, как кажется, позволяют наконец внести ясность в эту проблему. При работе над Сводным каталогом славяно-русских рукописных книг XIV в. в хранилищах России, стран СНГ и Балтии, автором этих строк был атрибутирован как Учительное Евангелие сборник гомилий, не имеющий заглавия в составе двух пергаменных кодексов: ГИМ, Чудовское собр., № 22, л. 1–40 (конец XIV в.) и РГАДА, собр. Саровской пустыни, № 2, л. 1–32 об. (начало XV в.; вероятно, непосредственный список с чудовского). Но еще более важно, что обнаружился южнославянский (среднеболгарский) список Учительного Евангелия третьей четверти XIV в. – Афон, библиотека Зографского монастыря, Слав. 134 (III.a.9); атрибутирован независимо друг от друга Кл. Ивановой (Болгария) и автором этих строк.

Новонайденные списки Учительного Евангелия не имеют даты перевода (что не редкость для славянской рукописной традиции в целом, где “выходные” записи с историческими сведениями сопровождаются обычно не самые ранние списки), но сама датировка старших из них уже исключает 1407 г.

Древнейшие списки Евангелия Учительного, независимо от их языкового извода, содержат текст одного перевода, но только в объеме триодного цикла, открывающего сборник (зографский список лишен конца, но согласно заголовку он включал поучения только на Великий пост). Таким образом, есть достаточно оснований полагать, что две даты, содержащиеся в позднейших списках Учительного Евангелия, фиксируют время перевода двух циклов сборника – триодного (1343) и минейного (1407).

В такой ситуации весьма целесообразным и перспективным представляется сопоставление лексики и особенностей перевода триодной части Учительного Евангелия с переводом триодного Синаксаря, выполненным болгарским иноком Закхеем Философом (Вагиллом) на Афоне практически в это же время.

Напротив, для перевода минейной части Учительного Евангелия, не засвидетельствованного в ранней южнославянской традиции, не будет излишне смелым предположение, что он мог быть сделан в 1407 г. на Афоне или в Константинополе восточнославянскими книжниками. К сожалению, время этого перевода (эпоха активного распространения “второго южнославянского влияния” в русской книжности) не дает надежд обнаружить здесь яркие выразительные русизмы. Тем не менее сопоставление лексики и приемов перевода двух составных частей Учительного евангелия представляют несомненный интерес и для истории славянских литературных языков, и для истории славянской переводной литературы.

*Г. Г. ТЯПКО (Москва)*

### **Концепции литературного языка в сербских, хорватских и словенских переводах Библии XIX века**

1. Сравнительное изучение нормы литературных языков, типологии их “стандартности” – одна из актуальных задач теории литературного языка. Известно, что особую сложность представляют

случаи идентификации литературно-языковой нормы близкородственных этносов, судьбы которых связаны между собой не только общим географическим, культурным, историческим, правовым и экономическим пространством, но и языковым родством. Помощь здесь может оказать сопоставительное исследование произведений, составляющих исходную базу текстов этнического языка, прежде всего переводов Библии, имплицитно отражающих концепцию литературного языка в стартовый период его формирования. Сопоставительный диахронический подход обеспечивает, в частности, объяснительную сторону современной литературной нормы трех близкородственных южнославянских этносов – сербского, хорватского и словенского, судьбы которых исключительно переплетены и взаимосвязаны. Формирование концепций литературного языка этих этносов приходится на XIX в. и связано с деятельностью “возрожденцев”.

2. Кирилло-мефодиевская традиция – основа всех первых, а позднее, всех наиболее значительных, принятых церковью, переводов Библии у южных славян.

3. Одна из основных функций литературного (“стандартного”) языка – обеспечивать упорядоченный и нейтральный контакт всех групп социума, преодолевая территориальные, социальные и индивидуальные языковые различия. Руководствуясь именно этим назначением “стандартного” языка выдающийся деятель сербского, и шире, южнославянского возрождения В. С. Караджич разработал новую концепцию сербского литературного языка, опирающуюся на народный язык. Идея кодификации устной диалектной речи, даже несмотря на исключительные личные качества самого Караджича, возможно, не имела бы у сербов шансов на успех (особенно в северной части сербских территорий), если бы она не была слита воедино с одной из главных политических задач сербского возрождения – объединение территориально и диалектно раздробленного этноса на единой языковой основе. Избрав восточногерцеговинский диалект штокавского типа в качестве базы нового литературного языка Караджич тем самым автоматически, притом в кратчайшие сроки, унифицировал литературный язык на основе единого образца.

Реформа Караджича, и в этом ее главная особенность, отвергала предшествующую письменную традицию (кирилло-мефодиевскую традицию), “начинала” новый сербский литературный язык “с нуля”, вводила в практику типологически иной языковой идиом –

живую устную речь, причем не городского центра, а естественную диалектную речь сельских жителей. Реформа требовала от литераторов, язык которых, по мнению Караджича, был испорчен образованием на чужом языке, отказа от предшествующей литературно-письменной традиции и предписывала им учиться родному языку исключительно у простого народа, речь которого объявлялась образцовой.

В заключительный период деятельности взгляды Караджича на концепцию литературного языка претерпели некоторую эволюцию в сторону историзма. Так, с помощью екавского произношения Караджич стремился, с одной стороны, восстановить связь с литературно-языковой традицией Дубровника, с другой, установить ассоциативную связь с екавской орфоэпической нормой церковнославянского языка. Свое стремление приблизить новый литературный язык к языкам старой книжности Караджич продемонстрировал в ходе перевода Св. Писания. Это выразилось, в частности, в заимствовании из церковнославянского текста нескольких десятков номинативных единиц, отсутствовавших в словарном фонде народного языка. Роль перевода особенно велика в преодолении функциональной неразработанности диалектного идиома, в шлифовке, совершенствовании и пополнении его номинативного фонда.

Судьба сербского перевода Нового Завета (1847), связанная с именем Караджича, своей драматичностью в известной степени "затмевает" других деятелей сербской культуры, также обращавшихся к переводу текстов Библии в XIX в. Но оппоненты Караджича, не принявшие его перевод из-за отсутствия преемственности с кирилло-мефодиевской традицией, не смогли в тот период представить достойный альтернативный перевод.

4. XIX век в Хорватии: сложная этнокультурная и языковая ситуация, регионализм в культуре, литературе, языке. Неблагоприятные экстралингвистические обстоятельства – диалектная раздробленность хорватского этноса, формировавшегося в условиях многократного передела занимаемой территории. Этнический хорватский язык (в региональных разновидностях) пребывает на периферии коммуникативного пространства. Верхний страт мозаично занимают официальные языки доминирующих государств: турецкий, немецкий, венгерский, а также итальянский и латинский (последний в Хорватии всегда считался языком науки).



Патриотическая роль хорватской католической церкви (XIX в.), монастырей, религиозных учреждений, духовенства в сохранении, просвещении и *культурно-языковом* объединении хорватского этноса. В условиях несвободы церковь была хранителем национального самосознания, культурных традиций, восходящих к кирилло-мефодиевскому наследию, и этнического языка. Большая заслуга католических священников, наиболее близко стоявших к народу, в распространении и укреплении авторитета этнического (народного) языка, в том числе и в среде образованной части общества. Во многом благодаря церкви этнический язык прокладывал себе путь в “высшее общество”.

5. Первый, изданный типографским способом, хорватский перевод всего текста Библии увидел свет в Будиме в 1831 г., спустя шесть лет после смерти автора — францисканского монаха Матии Пётра Катанчича (1750–1825), известного славонского поэта-экспериментатора, знатока античности и славянской старины, археолога, путешественника, переводчика, лингвиста и лексикографа. Многие вехи творческой биографии Катанчича совпадают с деятельностью Караджича: народная поэзия, словарь, перевод Библии... Все это было и у Катанчича, но с одним коренным отличием — свои филологические труды он создавал на основе этнокультурной традиции. Так, в поэзии он сочетает классический размер стихосложения и *новоштокавское* фольклорное койне, в классицистическую тематику вплетает образы народной поэзии, формируя эстетические ориентиры иллирийской литературы (предромантизм).

Особо прочная связь с традицией прослеживается у Катанчича при переводе Библии. Исходные образцы языка, терминологии и стиля заимствованы им из более ранних славонских лексиконов XVIII в., отражавших языковые особенности еще более ранних религиозных произведений известных авторов. Тем самым Катанчичу удалось добиться гармоничности стиля, эффекта архаичности и торжественности, характерных для стилистики библейского текста. Будучи богословом Катанчич (в отличие от Караджича) строго следовал принципу “буквализма”. Он дословно передавая текст Вульгаты, стремясь таким образом сохранить в хорватской версии святость подлинника. В то же время перевод Катанчича следует рассматривать в русле всего литературного процесса в Славонии (XIX в.), развивавшегося на основе *новоштокавского* диалекта.

Перевод Катанчича, известный как “хорватская Библия”, имел хождение и за пределами штокавского диалекта, выполняя миссию объединения этноса на основе единого типа языка. Этот перевод Библии также заложил основы идеологии иллиризма.

Одновременно с переводом Катанчич разрабатывает словарь. К сожалению, эта работа была прервана смертью автора. Тем не менее, корпус словаря огромен, содержит 53 тысячи словарных статей, достоверно отражая этнический язык и эстетические принципы переводчика Библии.

Опирается на штокавский диалект и традицию второе полное издание хорватского перевода Библии, подготовленное далматинским священником И. М. Шкаричем на далматинском штокавско-икавском наречии. Перевод опубликован в Вене в 12 тетрадах (1858–1861).

6. Во второй половине XIX в. на территории Хорватии был также широко распространен перевод Библии на народный язык Даничича (Ветхий Завет) – Караджича (Новый Завет). Особенно большой спрос имели хорватизированные, слегка “покатоличенные” издания, подготовленные ведущими хорватскими филологами-богословами XIX в., разделявшими идеалы иллиризма, Б. Шулеком (Новый Завет и Псалмы, 1877) и М. Решетаром (Полный текст Библии, 1895). Принятию в Хорватии перевода Библии Даничича-Караджича, отражающего иную концепцию литературного языка, способствовала атмосфера “славянского космополитизма” эпохи иллиризма.

7. XIX в. в Словении изобилует переводами только отдельных фрагментов Библии. Среди переводчиков – М. Кастелиц, Ю. Япель, А. Гольмайер, С. Яворник, А. Терплан, епископ Вольф (его перевод известен под названием Библия Вольфа), Ф. Ремец, Й. Стритар, А. Медвед, С. Грегорич. Образцами для каждого из них служили переводы Библии протестантских писателей XVI в. Приможа Трубара и Юрия Далматина. Оба эти перевода заложили фундамент словенского литературного языка, способствовали разработке его интеллектуального словаря и расширению функционального спектра.

8. В сербских и хорватских переводах Библии независимо друг от друга проявились объединительные тенденции каждого из этносов на основе общего диалекта – новоштокавского койне. Различия в концепциях литературного языка сербских, хорватских и словенских переводов Библии проявлялись в отношении к традиции. Несмотря на то, что рассматриваемые переводы появились одновременно – в

эпоху предромантизма и романтизма, только перевод Караджича является собой бескомпромиссное принятие эстетических приоритетов этой эпохи (народные духовные ценности, понимаемые очень упрощенно). Концепции литературного языка хорватских и словенских переводчиков Библии XIX в., профессиональных богословов, создавались в условиях строжайшей автоцензуры, не позволявшей отступать от канонических образцов латинских и ранних хорватских (католических) и словенских (протестантских) переводов даже в мелочах. Их литературный язык формировался в духе преемственности книжно-письменной традиции XVI в., восходящей у хорватов к эпохе Реформации, а у словенцев – к эпохе Контрреформации.

Роль сербского светского (неканонического) перевода Библии Караджича (1847) – в уникальности и пионерском характере языкового эксперимента, а также в силе влияния, особенно на соседние, в том числе и неславянские этносы.

*В. В. УСАЧЕВА (Москва)*

### **Легенды и поверья о проклятых деревьях как отзвук библейских сюжетов**

В славянском фольклоре мотив проклятия и благословения деревьев появился под влиянием апокрифов и христианского вероучения. Проникая в народную среду, евангельская и апокрифическая литература оказывала влияние на существующие языческие представления, верования, способствовала созданию легенд, преданий, песен, колядок, в которых можно найти фрагменты ветхозаветных и новозаветных сюжетов. Их отражение можно найти в мотиве проклятых и благословенных деревьев. В произведениях славянского народного творчества в результате проклятия Богородицы, Христа, Иоанна Крестителя растения (деревья и кустарники) приобретают новые качества, признаки, свойства.

В христианских легендах наказание является результатом непочитания Господа, Богородицы, Христа: все деревья склонились перед Христом, когда Он шел по земле через лес, только осина в своей гордыне не сделала этого, поэтому наказана за это вечным дрожанием (болг., серб.). В одной болгарской колядке приговор Бога

звучит так: “Да са ражда треперика дърво, дето есен слана пада, пролет да са топи и с вятър и без вятър се да трепери” (Тырновско). В одной галицкой колядке легендарная подробность, заимствованная из апокрифического детства Христа, приурочена к бегству Святого семейства от преследований Ирода: все растения преклонились перед св. Младенцем, только осина и терновник не сделали этого. Оттого они прокляты. В других легендах, колядных песнях (болгары), содержащих сюжет о бегстве Богородицы с Младенцем в Египет, деревья (осина и тополь) наказаны за то, что не спрятали Богородицу (поляки Хелмского воев.) или выдали ее своим шелестом (Зап. Сербия), поэтому их листья постоянно дрожат. В Боснии и Герцеговине эта легенда закрепилась в веровании: проклятие Богородицы непрерывно преследует дерево, и потому оно постоянно трясется.

В некоторых легендах мотив проклятия связан с муками Христа: прутьями березы били Христа (серб.); рябина наказана за то, что на ней Он был распят, поэтому ее плод горек, а древесина непрочна (серб.). По сербской легенде крест для распятия был сделан из кизила, за что его проклял Христос, сказав, что он не будет вырастать высоким (серб.). По словенским легендам Христос был распят на кресте из липы, но так как под ней отдыхала Богородица с Младенцем, убегая от преследователей, липа не была наказана.

Значительный корпус легенд, преданий объединяет мотив проклятия деревьев Богом, Богородицей за предательство Иуды. В них нет описания самого события, рассказывается лишь о самом моменте самоубийства Иуды: выбор дерева, которое либо отказывается помочь ему в этом (ломается, бледнеет, сбрасывает с себя, поднимает ветви вверх, не давая возможности ухватиться за них), либо принимает его. Таким деревом, согласно легендам, известным всем славянам, является осина. Бог проклял ее, с тех пор она горькая, древесина ее быстро загнивает, а листья постоянно дрожат, трепещут от страха и стыда (ср. ее названия: серб. *трепетлика*, *трепетуша*, словен. *trepetlika*, пол. *trzebiecina*, укр. *трепета*, болг. *треперика* и под.). По мнению исследователей (А. Н. Афанасьев, П. Софрич), осина приобрела значение дерева нечистого уже в христианскую эпоху: “в язычестве же имела благое значение, как дерево, исполненное избытка жизни: листья её всегда дрожат, колеблются, *разговаривают* между собою. Оттого дерево это почиталось особенно спасительным против всякой нечистой силы (осиною прогоняют коровью смерть, её употребляют при народном

врачевании от лихоманки и паралича...)”<sup>1</sup>. В одной из легенд Иуда повесился на березе, с тех пор она плачет (укр. поверье таким образом объясняет обильное выделение весной сока – это слезы березы). Подобные легенды породили поверья о пребывании черта под деревом, которое запятнало себя позорной смертью Иуды (по др. легендам и поверьям такое дерево и сажает дьявол).

В традиционной славянской культуре под влиянием легенд, поверий о проклятых деревьях формируется система запретов. Деревья, утратившие “добрые” качества и приобретшие в силу проклятия отрицательные свойства, запрещено использовать для изготовления сакральных предметов, для строительства дома и даже в качестве дров для обогрева жилища. Вместе с тем, их применяют в магических действиях, совершаемых для охраны человека от нечистой силы (ср. широко распространенное употребление осинового кола в борьбе с ведьмами, колдунами и упырями).

Проклятие некоторых деревьев (бузина) связано с ветхозаветными именами и событиями (грехопадение Адама и Евы, убийство Авеля и др.).

*Р. М. ЦЕЙТЛИН (Москва)*

### **Значение лексических библеизмов в начальный период становления чешского литературного языка\***

В 1981 г. профессор Брненского университета Вл. Кыас (1917–1990) издал древнечешские Евангелия – входящие в древнейшие из сохранившихся чешских библейских рукописей – так называемые Дрезденскую Библию (70–80-е годы XIV в.) и Оломоуцкую (начало XV в.). Последняя публикация – Псалтырь вышла из печати уже после смерти ученого, в 1998 г. Эти манускрипты были перед войной точно скопированы (рукописи погибли во время войны). Эти рукописи, связанные в своих истоках с Моравской миссией первоучителей – Кирилла и Мефодия, представляют исключительную

---

<sup>1</sup> *Афанасьев А. Н.* Происхождение мифа. М., 1996, с. 376, прим. № 165.

\* Доклад подготовлен в рамках исследовательского проекта, получившего финансовую поддержку Российского гуманитарного научного фонда (№ 98-04-06294).

ценность для истории чешской культуры и письменности. Уже в XI в. начались гонения на последователей Кирилла и Мефодия – уничтожались монастыри, запрещалось богослужение на славянском языке, сжигались библейские переводы с греческого. Сторонники немецкого духовенства поощряли переводы с латинского и богослужение на латинском языке. Был уничтожен Сазавский монастырь и его рукописные сокровища. Дрезденская и Оломоуцкая Библии – древнейшие из написанных на чешском языке в эпоху реформаторского и просветительского движения предгуситской поры.

Трудами проф. Кыаса они в наше время стали доступны исследователям. Настоящий доклад связан с изучением названных Евангелий-тетров в сопоставлении с пятью старославянскими Евангелиями и анализом Виттенбергской псалтыри (1350–1360 гг.), изданной Й. Винтром в 1986 г., в сопоставлении с Синайской псалтырью XI в. (ее окончание найдено на Синае в 70-е годы, подготовлено к печати Фр. Марешем и опубликовано в Вене, в 1997 г.).

Предлагается методика собственно лексикологического анализа текстологических дублетов в конкретных стихах названных памятников. Они сопоставляются с соответствующими лексемами – лексическими соответствиями в аналогичных стихах – греческих и латинских Евангелий и Псалтыри.

В конкретных случаях учитываются дублеты и синонимы из небиблейских текстов различного содержания.

В работе исследуются определенные лексико-семантические группы слов (далее ЛСГ). Например, ЛСГ “говорение, речь” – слова: *решти, глаголати, вѣштати, мълвѣти, казати* и др.; ЛСГ “возвышенность” – слова: *гора, брѣгъ, камъ, хъмъ* и др.; ЛСГ “ребенок” – слова: *дѣти, отроча, отрокъ, младынецъ, чадо* и др. (здесь приводим только старославянские слова без соответствующих им групп на чешском и других славянских языках, которые будут рассмотрены в докладе). Ограничимся одним примером, где употреблены текстологические дублеты ЛСГ “возвышенность”:  
...оуготовайте *пльть гнь* . *правы творите стъза его* . *всѣка дьбрь испльнитъ см* . *і всѣка гора і хълни смъбритъ см* Зографское евангелие и др. и ...chysstajte *čěstu* hospodinovu, *pravé* čĩĩte jeho *stězky!* *Všeliký* sě *úval* naplnĩ a *všeliká hora* i *pahorek* sě ponĩžĩ a bude *uvĩřé* zpraveno a *netrtě čěsty* budú *govně* Оломоуцкое, Дрезденское

евангелия Л 4,5. Ср. здесь же дублиеты **пѣтъ**, **цѣста**, а также **стъза** (**стъза**)<sup>1</sup>.

Данная методика в условиях случайно сохранившихся рукописей начального периода славянской письменности позволяет в пределах доступных письменных источников уточнить ареальный состав и особенности употребления, сочетаемости, аффиксации и ряда других локальных признаков значительного ряда славянских лексем по конкретным языкам, ареалам, центрам письменности. При этом уточняются термины “моравизм”, “богемизм”, а также “старославянизм”, “болгаризм”, “полонизм”.

*Е. Б. ЯКОВЕНКО (Москва)*

### **Понятия души и жизни в русском синодальном переводе в сопоставлении с версией короля Якова и переводом Мартина Лютера**

Сопоставительный анализ отдельных переводов Библии на разные языки играет немаловажную роль при работе с лексикой библейских текстов. Он позволяет уточнить семантику тех или иных слов, проливает свет на происхождение отдельных выражений, помогает восстановить смысл отрывка, утраченный или искаженный при переводе.

Слова *душа* и *жизнь* относятся в Библии к широкоупотребительным. Достаточно часто встречаются и соответствующие им английские и немецкие слова *soul*, *life*, *Seele*, *Leben*. При сопоставительном анализе таких распространенных переводов, как русский Синодальный перевод (далее – РСП), так наз. версия короля Якова и перевод Мартина Лютера, обращает на себя внимание тот факт, что в употреблении этих слов наблюдаются определенные расхождения. По сравнению с РСП и словом *душа* в английском и немецком переводе слова *soul* и *Seele* встречаются реже и в ряде контекстов регулярно заменяются словами *life* и *Leben*. Это присуще в основном Новому Завету и особенно характерно для Евангелий.

---

<sup>1</sup> Отметим, что слово **цѣста** до настоящего времени не включалось в состав классических старославянских рукописей. Эпохальные открытия 1975 г. включают и окончание Синайской псалтыри (см. издание Мареша, Вена, 1997, с. 28, Пс 143,14).

Так, в английском и немецком переводах в стихах, соответствующих следующим:

...Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать *душу* Свою для искупления многих – Мт 20,28; аналогично Мк 10,45; ср. также И 13,15 (курсив для исследуемых слов наш – Е. Я.);

Павел, сошед, пал на него, и, обняв его, сказал: не тревожьтесь, ибо *душа* его в нем – Деян 20,10;

А им говорит: должно ли в субботу добро делать, или зло делать? *душу* спасти, или погубить? Но они молчали – Мк 3,4; аналогично Л 6,9;

Посему говорю вам: не заботьтесь для *души* вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. *Душа* не больше ли пищи, и тело – одежды? – Мт 6,25; аналогично Л 12,22–23;

Сберегший *душу* свою потеряет ее; а потерявший *душу* свою ради Меня сбережет ее – Мт 10,39; аналогично Мт 16,25; Мк 8,35; Л 9,24; Л 17,33

стоят *life* и *Leben*. В первых трех примерах употребление слова *душа* в значении 'жизнь' представляется вполне оправданным. Сложнее обстоит дело в 4-м и 5-м примерах. О какой душе здесь идет речь? Употребление слов *life* и *Leben* на первый взгляд меняет смысл высказывания в целом. Но далее по тексту вновь появляется во всех переводах слово *душа* (*life, Leben*):

Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а *душе* своей повредит? или какой выкуп даст человек за *душу* свою? – Мт 16,26, аналогично Мк 8,36–37.

Для ответа на этот вопрос обратимся к латинскому источнику – *Biblia Sacra Vulgata*. Там мы находим слово *anima* во всех интересующих нас контекстах. Слово *vita* также употребляется в Вульгате, но в других случаях (для обозначения вечной жизни [*vita aeterna*] и др.). Тем не менее латинско-русские словари приводят в качестве одного из значений слова *anima* 'жизнь, жизненное начало'. Нет никакого сомнения в том, что в Библии понятия жизни и души коррелируют, причем первое оказывается шире второго. Очевидно, при переводе с латыни для версии короля Якова и лютеровской Библии было выбрано близкое слово с более широкой референцией, тогда как в РСП наблюдается преемственность с латинским текстом. (В русском языке случаи, когда слово *душа* употребляется в



значении 'жизнь, жизненное начало', также нередки). Кроме того, и в самом РСП стоит сноска “\*жизнь к стиху Мт 16,25”.

Ключом к решению проблемы может стать стих И 12,25, где понятия души и жизни кажутся очень близкими:

Любящий *душу* свою погубит ее; а ненавидящий *душу* свою в мире сем сохранит ее в *жизнь* вечную;

He that loveth his *life* shall lose it; and he that hateth his *life* in this world shall keep it unto *life* eternal;

Wer sein *Leben* lieb hat, der wird's verlieren; und wer sein *Leben* auf diesem Welt hasst, der wird's erhalten zum ewigen *Leben*.

Человека, неподготовленного к чтению английских и немецких библейских текстов, может сбить с толку употребление слов *life*, *Leben* во всех трех случаях. В то же время в РСП и Вулгате эта разница четко прослеживается (*душа* – *душа* – *жизнь* и *anima* – *anima* – *vita* соответственно).

Рискнем предположить, что здесь, как и в предыдущих примерах, мы имеем дело со скрытой игрой слов – стилистическим приемом, при котором одно и то же слово выступает в предложении в своих разных значениях. Тогда становится ясно, что человек, пытающийся сберечь *душу*, боится именно за свою жизнь (свое тело), но губит при этом свою *душу* – бесценное духовное начало, связывающее человека с Богом, то, за что нельзя дать никакой выкуп. Эта многозначность слова *anima* была по-разному учтена в рассматриваемых переводах. Так сопоставление нескольких переводов приводит порой к новому прочтению хорошо известных отрывков.

К. В. ЯЦЕВИЧ (С.-Петербург)

### Чешские и немецкие соответствия церковнославянских форм русских библеизмов

Среди библеизмов современного русского литературного языка значительное место занимают церковнославянизмы. Многие библеизмы употребляются только в церковнославянской форме: *алчущие и жаждущие, ныне отпускаеши, стомаха ради, страха ради иудейска, чающие движения воды* и мн. др. Целый ряд библеизмов может выступать как в церковнославянской, так и в русской форме: *строить на песке//на песце, яко//как тать в нощи//ночи* и т. п.

Таким образом, в русском языке за счет церковнославянской лексики в кругу библеизмов возникают синонимические варианты. В других языках подобного рода синонимия невозможна, ср.: *glas//голос вопиющего в пустыне* – *hlas volajícího na poušti* – *die Stimme des Predigers in der Wüste*.

Одной из причин различий в семантическом объеме и структуре тождественных в отдельных языках библеизмов является разная степень понимания идиоматических выражений, что обусловлено наличием в составе библеизмов архаических форм, приводящих к затемнению мотивировки фразеологизма.

В докладе на основе общих положений об особенностях перевода Св. Писания рассматриваются на русском материале библеизмы, имеющие полностью или частично церковнославянскую форму, и их соответствия в чешском и немецком языках.

Результаты анализа позволяют выделить несколько типов межязыковых соответствий в этом пласте библеизмов, среди которых обращают на себя внимание и латинские параллели в немецком и чешском языках, ср.: *се человек* – *esse homo, еже писах, писах* – *quod scripsi, scripsi, исход* – *exodus* и др.

Н. А. ЗАМЯТИНА (Москва)

### **Надписи на русских иконах и славянская книжная традиция**

Со времен VII Вселенского собора, утвердившего иконопочитание, надпись является необходимой составляющей христианского иконографического канона. К каноническим иконным надписям относятся имена изображенных лиц и монограммы Иисуса Христа и Богородицы, названия сюжетных композиций, тексты в книге Иисуса Христа и на свитках святых. Особый интерес представляют названия христианских праздников и евангельских сцен, а также цитаты из новозаветных текстов.

Текстологический анализ сюжетных надписей показал, что названия двенадцатых праздников на иконах в большинстве своем заимствованы из древнейших славянских переводов византийского месяцеслова: “Рождество святой Богородицы”, “Благовещение

святой Богородицы”, “Успение святой Богородицы”, “Сретение Господа нашего Иисуса Христа”, “Преображение Господа нашего Иисуса Христа”, “Воздвижение честного креста”. В некоторых случаях древнейшие евангелия дают краткое название праздника (“Рождество Христово”, “Святое Богоявление”, “Вознесение Господне”), а на иконах распространяется его полный вариант по аналогии с другими сюжетными надписями: “Рождество Господа нашего Иисуса Христа”, “Богоявление Господа нашего Иисуса Христа”, “Вознесение Господа нашего Иисуса Христа”. Отсутствие в древнейших переводах евангелия образцов наименования того или иного праздника заставляло иконописцев вводить новые надписи в уже существующую систему сюжетных надписей. Так, надпись “Введение святой Богородицы в церковь” окончательно оформляется к XV веку. Праздник Покрова Богородицы, предположительно, был утвержден на Руси в начале XII века. Однако в Византии событию во Влахернском храме в IX веке не было посвящено особой службы, соответственно в греческом месяцеслове праздник Покрова Богородицы отсутствовал, что и было воспринято при переводе его на славянский язык. Сюжетная надпись на иконах Покрова лаконична, она построена по стандартной схеме, аналогичной названиям других богородичных праздников: “Покров (пре)святой Богородицы.

Сюжетные надписи на иконах евангельского цикла поясняют изображаемые события и могут строиться по типу повествовательного предложения: “Господь беседует с книжниками” (Проповедь в храме, или Преполовление); “Господь просветил слепого” (Исцеление больных) и др. Эти тексты являются пересказом содержания библейских стихов и не имеют устойчивой формы. Зачастую нарративная и субстантивная сюжетные надписи существуют параллельно: “Господь воскресил Лазаря” – “Лазарево воскресение”, “Господь умы ноги учеников” – “Умовение ногам”, “Господь вечеряет с ученики” – “Вечеря Господня”. Библейские цитаты в роли сюжетной надписи встречаются крайне редко (Предание Иуды; И 18, 5–6; НИАМЗ, инв. 3093). Часто сюжетные надписи на иконах евангельского цикла строятся по типу названий праздников: “Распятие Господа нашего Иисуса Христа”, “Снятие с креста Господа нашего Иисуса Христа” и др.

Если системой сюжетных надписей названия праздников в древнейших евангелиях были восприняты как образцы, и дальнейшее формирование системы шло, преимущественно, по ее

внутренним законам, то выбор текстов в книге Иисуса Христа был подвержен влиянию современной иконе книжной культуры.

Изображение книги в руках Иисуса Христа в композициях “Спас на престоле”, “Спас в силах”, а также “Спас Вседержитель” восходит к античным изображениям императора со свитком закона или указа в руке. Под книгой в руках Христа традиционно понимается Евангелие – новый закон (“завет”, или учение), принесенный в мир людей сыном Божиим. В раскрытой книге обычно содержится цитата из Нового Завета. Иконописный подлинник XVII в. рекомендовал иконописцам помещать в книге Христа на выбор тексты И 8, 12; И 7, 24; Мт 11, 28; Мт 25, 34–36. Однако, в действительности, положение библейских цитат на иконах отличается сложностью и многообразием.

Наибольшее распространение на русских иконах получили цитаты И 7, 24; Мт. 7, 2; Мт. 11, 28. Текст И 8, 12 (“Аз есмь свет миру...”) встречается на русских иконах редко и не выходит за пределы 1 половины XV века. Начиная с 1 половины XV века распространена контаминация текстов И 7, 24 и Мт 7, 2: “Не судите по наружности, но судите судом праведным. Ибо каким судом судите...”. Текст Мт 11, 28 (“Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные...”) также часто помещался на книге Христа, однако он не подвергался переделкам и сохранился на иконах в том виде, в каком он предстал в древнейших переводах евангелия. Зафиксированы единичные случаи использования текстов Мт 25, 34–36; (надпись XVI в.), И 3, 13–17 (1 половина XIV в.), Мт 16, 24–25 (2 половина XV в.); Л 21, 8 (XVI в.); Мт 25, 31–32 (XVI (?) в.). Для всех этих надписей характерна точность воспроизведения, видимо, по письменному источнику. Максимальное количество вариантов оформления книги в руках Иисуса Христа приходится на XV век. Зависимости выбора текста книги от иконографического типа Спасителя, а также приверженности иконописцев разных школ к тому или иному тексту не отмечено. В цитируемых текстах следующие изменения: употребление вводных формул (“рече Господь своим ученикам”, “рече Господь”, “рече Господь притчу сию”), вставки (“сынове человеческие”, “зряще”), пропуск слов (“бо”), перестановка слов (“не на лица судите”). Перечисленные особенности характерны для богослужебного употребления новозаветных текстов.

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>О. В. Белова.</i> Обобщающие названия животных в славянском "Физиологе".....	3
<i>Данута Бенъковская.</i> О некоторых аспектах влияния переводов Библии на польский литературный язык.....	6
<i>Кина Вачкова.</i> Синодальное издание Библии и завершение формирования новоболгарского литературного языка.....	7
<i>Г. К. Венедиктов.</i> О языке молитвы "Отче наш" в новоболгарских печатных переводах эпохи Возрождения.....	10
<i>Е. М. Верещагин.</i> Две книги Маккавейские, переведенные с латыни, в Геннадиевской библии 1499 г. ....	11
<i>А. А. Гиппиус.</i> Еще раз о названии Начальной летописи.....	13
<i>А. В. Григорьев.</i> К вопросу о лексико-семантической адекватности славяно-русских текстов Евангелий их греческим оригиналам.....	16
<i>В. П. Гудков.</i> Из истории сербских переводов и изданий Нового Завета.....	19
<i>М. И. Ермакова.</i> Роль верхнелужицкого (протестантского) перевода Библии 1728 г. в становлении и развитии верхнелужицкого литературного языка.....	21
<i>В. С. Ефимова.</i> К характеристике книжной лексики в первом литературном языке славян.....	24
<i>Н. Н. Запольская.</i> "Простой" русский язык в библейских текстах XVII в. ....	27
<i>Диана Иванова.</i> О текстологической преемственности в славянских восточноправославных евангельских переводах (болгарском, сербском, русском и украинском) XIX века.....	30
<i>Кирил Кабакчиев.</i> Об исправлении книг в Сербии по сведениям Константина Костенечского.....	33
<i>Г. Ю. Карпенко.</i> Библейское чувство истории в русской культуре XIX века.....	35
<i>Л. Б. Карпенко.</i> Значение Библии для понимания символики глаголической азбуки.....	37
<i>Г. П. Клепикова.</i> Славяно-румынские тексты конфессионального характера и их переводы на румынский язык (XVI–XVII вв.).....	42

<i>О. А. Князевская.</i> Древнейший список Паремийника (первая половина XII в., РГАДА, ф. 381, оп. 1, № 50).....	44
<i>А. А. Кожина.</i> О месте лексемы в системе языка и в тексте перевода	47
<i>Елена Красновская.</i> О языке словацких переводов Библии в XVIII и XIX столетии.....	49
<i>Г. А. Лилич.</i> Библейская цитата в русском и чешском переводах Повести о Варлааме и Иоасафе.....	51
<i>А. С. Новикова.</i> Из истории славянского перевода молитвы “Отче наш”.....	52
<i>В. Б. Силина.</i> Библейские образы и сюжеты в древнерусской литературе и в русской народной культуре.....	55
<i>Л. Н. Смирнов.</i> Об общекультурном значении славянских библейских переводов.....	58
<i>Е. С. Суркова.</i> К лингвофилософскому обоснованию кирилло-мефодиевской теории перевода.....	61
<i>С. М. Толстая.</i> Из славянской фольклорной библии: Христос и самарянка.....	64
<i>А. А. Турилов.</i> К вопросу о времени и обстоятельствах перевода на славянский язык Учительного Евангелия.....	67
<i>Г. Г. Тяпко.</i> Концепции литературного языка в сербских, хорватских и словенских переводах Библии XIX века.....	69
<i>В. В. Усачева.</i> Легенды и поверья о проклятых деревьях как отзвук библейских сюжетов.....	74
<i>Р. М. Цейтлин.</i> Значение лексических библеизмов в начальный период становления чешского литературного языка.....	76
<i>Е. Б. Яковенко.</i> Понятия души и жизни в русском синодальном переводе в сопоставлении с версией короля Якова и переводом Мартина Лютера.....	78
<i>К. В. Яцевич.</i> Чешские и немецкие соответствия церковнославянских форм русских библеизмов.....	80
<i>Н. А. Замятина.</i> Надписи на русских иконах и славянская книжная традиция.....	81

РОЛЬ БИБЛЕЙСКИХ ПЕРЕВОДОВ  
В РАЗВИТИИ ЛИТЕРАТУРНЫХ ЯЗЫКОВ  
И КУЛЬТУРЫ СЛАВЯН

*Тезисы докладов  
международной научной конференции  
(Москва, 23–24 ноября 1999 г.)*

ЛР № 020935 от 9 ноября 1994 г.

---

Подписано в печать 28 сентября 1999 г. Усл. печ. л. 5,5.  
Тираж 200 экз. Заказ № 112. Цена договорная.

---

93699RU