ЯЗЫК ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ:

история, традиции, современная практика

Нижний Новгород
ООО«БегемотНН»
2019

При поддержке
Международного
грантового конкурса
«Православная инициатива»

**Нижегородский
государственный
университет
им. Н. И. Лобачевского**

Отдел культуры Нижегородской митрополии
Русской Православной Церкви
Национальный исследовательский Нижегородский
государственный университет им. Н.И. Лобачевского
Нижегородская духовная семинария
Приход Спасо-Преображенской (Карповской) церкви
Нижнего Новгорода

ЯЗЫК ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ:

история, традиции, современная практика

Материалы
I Международной
научно-практической конференции

23 мая 2019 г.

УДК 27-5(063)
ББК 83.372-5я431
Я 41

Издание осуществлено при поддержке фонда
«Православная инициатива», грант № 1802228

Редакционная коллегия:
Р.А. Гоголев (отв. редактор),
Д.В. Семикопов, протоиерей Михаил Сторонкин

Я 41 Язык православного богослужения: история, традиции, современная практика. Материалы I Международной научно-практической конференции. – Нижний Новгород: ООО «Бегемот-НН», 2019. – 160 с.

I Международная научно-практическая конференция «Язык православного богослужения: история, традиции, современная практика» состоялась в Нижнем Новгороде 23 мая 2019 года, в рамках празднования Дней славянской письменности и культуры. Организаторами мероприятия выступили Отдел культуры Нижегородской митрополии Русской Православной Церкви и приход Спасо-Преображенской (Карповской) церкви Нижнего Новгорода.

В ходе конференции ученые-филологи, священнослужители, педагоги, переводчики обсудили вопросы перевода богослужения и Священного Писания на национальные языки, затронули вопросы истории развития православного богослужения в России и за рубежом, рецепции церковнославянского языка в русской классической литературе.

Сборник адресован специалистам – филологам, историкам, переводчикам, педагогам и миссионерам, а также всем, интересующимся церковнославянским языком и его значением в истории Православной церкви.

ISBN 978-5-6042059-5-2
© ООО «БегемотНН». 2019

От редакции

Предлагаем вниманию читателя сборник докладов конференции «Язык православного богослужения: история, традиции и современная практика», которая была организована по благословению Высокопреосвященнейшего Георгия, митрополита Нижегородского и Арзамасского отделом культуры Нижегородской епархии в сотрудничестве с Национальным исследовательским Нижегородским государственным университетом им. Н.И. Лобачевского. Участие в мероприятии приняли ученые, преподаватели светских и духовных учебных учреждений, учителя православных гимназий и общеобразовательных школ, а также духовенство митрополии.

Организаторы горячо благодарят за участие коллег из Института русского языка РАН им. В.В. Виноградова и Свято-Филаретовского православно-христианского института, которые поделились научными изысканиями в области истории церковнославянского языка, а также практики его преподавания. Несомненно, значительный интерес представляет

дискуссия, возникшая вокруг использования церковнославянского языка в богослужении между представителями преподавательской корпорации Нижегородской духовной семинарии. Научно-практические аспекты изучения церковнославянского языка были рассмотрены сотрудниками Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского.

Особым гостем конференции стал представитель Русской Духовной Миссии в Китае (Гонконг), который поделился многолетним опытом и особенностями перевода Священного Писания и православного богослужения на современный литературный китайский язык.

Участники дискуссии сошлись во мнении, что один только перевод богослужения на современный – русский или китайский – язык не сделает автоматически понятным его содержание для значительной части новоначальных прихожан. Без катехизации и широкой проповеди Евангелия среди верующих, не решится главная задача, поставленная Христом перед апостолами: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28:19).

Редакция будет признательна за отзывы на данный сборник и с удовольствием поддержит дискуссию заочно и на будущих конференциях. Вопросы и пожелания можно направлять в отдел культуры Нижегородской епархии по адресу: kultura@nne.ru

ДОКЛАДЫ

Кравецкий
Александр Геннадьевич,
кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник, руководитель Научного центра по изучению церковнославянского языка Института русского языка РАН имени В.В. Виноградова (Москва)

УДК 801.82

ПРОБЛЕМА ЯЗЫКА БОГОСЛУЖЕНИЯ: 150 ЛЕТ НАЗАД И СЕГОДНЯ*

© 2019 г. ***А.Г. Кравецкий***
krav62@mail.ru

Статья представляет собой очерк истории переводов текстов православного богослужения на современный русский язык. Предпосылки начала споров о языке богослужения описываются в связи с формированием в послепетровскую эпоху нового литературного языка и перестройкой системы начального образования. Проблема непонятности богослужения осознается после того, как увеличивается количество людей, учившихся читать не по церковнославянским книгам, а по букварям гражданской печати. Расширение такого способа обучения грамоте делает проблему понятности богослужения все более острой; предпринимаются первые опыты переводов богослужебных текстов. В силу различных культурно-исторических причин эти переводы вызывают в церковном обществе сильное противодействие. Однако в настоящее время имеется значительное количество литургических пе-

* Работа выполнена при поддержке РФФИ. Проект 17-29-09018.

реводов, на основе которых возможно обсуждение проблем выбора переводческой стратегии и анализ особенностей переводческих техник.

Ключевые слова: церковнославянский язык, перевод богослужебных текстов, литургическая реформа, собор 1917–1918 гг., богослужение, книжная справа, история русской церкви.

Постановка проблемы

Задача настоящей статьи дать общий обзор развития проблемы перевода богослужебных текстов на русский язык. При всеобщем интересе к вопросу богослужебного языка подобного общего исторического очерка у нас нет. Исследователи обычно ограничиваются историей церковной дискуссии и анализом действий церковных властей, полемисты же, как правило, ограничиваются вопросом о допустимости переводов и их полезности. В данной статье будет предпринята попытка рассмотреть эту проблему в более широком историческом контексте.

Опыт древней Церкви

Для первых христианских общин вопрос о языке богослужения не стоял и не мог стоять. Чудо Пятидесятницы, евангельский призыв: «Идите, научите все народы» (Мф. 28.19) явно указывали на то, что эпоха языкового разобщения закончилась. О том, что для древней

Церкви вопрос о языке богослужения и проповеди не был актуальным, свидетельствует отсутствие каких бы то ни было предписаний, связанных с этим, в материалах вселенских соборов. Как мы знаем, вселенские соборы давали ответы на вопросы современности. Задачи составить универсальное церковное законодательство соборы не решали. Поэтому отсутствие упоминаний о проблеме переводов – это значимое отсутствие, свидетельствующее о неактуальности темы для того времени.

Какие-то высказывания по вопросу о сравнительном достоинстве языков имеются в святоотеческих текстах. Подборку таких высказываний можно найти в статье Ю.М. Эдельштейна, специально посвященной этому вопросу [1]. Отослав читателей к этой интересной работе, мы здесь лишь ограничимся констатацией, что вопрос о языке богослужения в святоотеческой письменности не рассматривался, а имеющиеся высказывания о языке имеют отношение к истории споров о сущности языка, а не к интересующему нас вопросу.

Сокращение числа языков, используемых в церковной жизни, было связано не с вероучением, а с церковным администрированием. По мере того, как христианство превращалось из религии гонимого меньшинства в государственную религию, воз-

никала проблема наблюдения за чистотой вероучения. Общность языка казалась наиболее действенным средством обеспечения единства вероучения. Если бы для новообращенных народов делались новые переводы, церковная власть лишалась бы физической возможности контролировать содержание богослужебных и вероучительных текстов. А языковое единство давало церковным властям возможность контролировать книги и проверять, не впали ли священники в какую-либо ересь А те уже могли проповедовать на местных языках и окормлять свою многонациональную паству. Постепенно эта практика получила некоторое идеологическое или богословское осмысление. Появляется то, что в житии Кирилла названо «триязычной ересью» – представление, что языком Церкви могут быть только еврейский, греческий и латынь, языки, на которых была сделана надпись на кресте Спасителя.

Почему в России так поздно заговорили о понятности богослужения

О непонятности богослужения в России заговорили в середине XIX века. Почему это не произошло раньше? Для ответа на этот вопрос нужен небольшой исторический экскурс.

Как известно, письменность пришла на Русь вместе с христианством и богослужебными книгами. На протяжении всего средневековья церковнославянский язык воспринимался как единственно возможный вариант русского литературного языка. Редактирование богослужебных книг проводилось не для того, чтобы сделать богослужение более понятным, а для того, чтобы сделать тексты более «правильными», то есть, приблизить их к греческому оригиналу. Язык богослужения – язык деловой письменности, устные диалекты воспринимались как функциональные стили, варианты одного языка (о языковой ситуации Древней Руси и ее эволюции см. [2]).

Лишь в XVII веке появились единичные опыты перевода церковных текстов на тот вариант литературного языка, который использовался в «приказах», то есть в государственной канцелярии. Наиболее известным из этих переводов является перевод Псалтири, выполненный дьяком Посольского приказа Авраамием Фирсовым [3; 4, с. 915–918]. Ни один из подобных переводов не был опубликован и, соответственно, не стал фактом ни церковной, ни литературной жизни того времени.

Новый русский литературный язык начинает формироваться в результате Петров-

ских преобразований. В результате азбучной реформы появился гражданский шрифт, который использовался для печатания светских изданий (как известно, первой книгой гражданской печати стала вышедшая в 1708 году «Геометрiа славенскi семлемерiе iздадеся новотiпографскiмъ тiсненiемъ....». А затем на протяжении всего XVIII века филологи и литераторы спорили и размышляли о том, каким должен стать русский литературный язык. Любопытно, что в рамках этих споров были предприняты опыты поэтических переложений Псалтири. Однако эти опыты ни в коем случае не следует рассматривать как первые попытки литургических переводов. Они скорее демонстрируют возможности нового литературного языка и законы версификации. Осуществленные Тредиаковским, Ломоносовым и Сумароковым в 1743 и напечатанные в 1744 году, поэтические переложения 143-го псалма были созданы, чтобы продемонстрировать взгляды каждого из поэтов на законы русского стихосложения. Впоследствии Сумароков и Тредиаковский осуществили полный перевод Псалтири [5; 6], а Ломоносов – перевод избранных псалмов [7, с. 228–231, 367–386].

На протяжении всего XVIII века новый литературный язык оставался достоянием узкого кружка эстетов, читателей появив-

шихся тогда литературных журналов. Любопытно, что зачитывающаяся французскими романами провинциальная дворянка Татьяна Ларина «...по-русски плохо знала, / Журналов наших не читала, / И выражалася с трудом / На языке своем родном». На протяжении всего XIX века круг людей, владеющих новым русским литературным языком, постепенно расширяется. Однако прежний, допетровский тип грамотности продолжал сохраняться еще очень долгое время. Но сохранялся он в среде тех, кто не был приобщен к новой европейской культуре, то есть в среде крестьян, мещан и небогатого купечества.

Как в этом случае выглядело обучение чтению? Информацию об этом мы можем получить из многочисленных этнографических и мемуарных свидетельств [8; 9, с. 25–41; 10, с. 30–35]. Первой учебной книгой был церковнославянский Букварь, который традиционно содержал несколько разделов: алфавит с названием букв, двухбуквенные и трехбуквенные слоги, слова под титлами, цифирь, некоторые молитвы и вероучительные тексты. Дети заучивали названия букв, а затем учились составлять из них слоги («буки» + «аз» – ба, «буки» + «люди» + «аз» – бла). Сначала слова читались «по складам», то есть сначала буквы слога назывались «по именам, а затем слог читался целиком (например, слог «ба» по

складам читался «буки-аз-ба»), а затем – «по верхам» (то есть без названий букв). После того как выучивался наизусть Букварь, переходили сначала к Часослову, а затем к Псалтири. В результате такого обучения ребенок выучивал наизусть довольно большой корпус церковнославянских текстов.

Для людей, которые осваивали грамоту таким образом, проблема понимания богослужебных текстов не стояла. Речь, конечно же, не идет о том, что они были в состоянии перевести богослужебные тексты на русский литературный язык (которым они не владели) или могли пересказать содержание того или иного богослужебного песнопения своими словами. Но они и не ощущали потребности в подобной операции. Человеку, выучившему наизусть церковнославянский букварь и Часослов, церковнославянские тексты кажутся естественными и привычными и мысль об их переводе кажется абсурдной.

Проблемы с пониманием церковнославянского текста появляются у представителей интеллектуальной элиты, которых учили читать не по славянскому букварю, а по русскому. Соответственно, дворянский ребенок заучивал наизусть не псалмы, а басни Крылова. Люди, учившиеся читать по гражданским букварям, сталкивались примерно с теми же проблемами понимания церковнославянско-

го текста, с которым сталкиваемся мы. Для них понимание славянского текста предполагало умение пересказать его на другом (русском литературном) языке. А здесь возникали серьезные проблемы. В воспитании дворянина церковнославянский язык появлялся достаточно поздно, нередко уже в гимназии. Поэтому не стоит удивляться тому, что в дворянских мемуарах Библия очень часто упоминается среди книг, прочитанных на европейских языках, а не на церковнославянском [9, с. 34].

Таким образом, можно сказать, что с конца XVIII века и вплоть до большевистской культурной революции в России сосуществовали две культуры и, соответственно, два типа усвоения письменного языка. Одна из этих культур (условно мы назовем ее крестьянской) ориентировалась на церковнославянскую книжность, а другая (дворянская) – на русский литературный язык. При этом «дворянский» вариант грамотности воспринимался как более престижный. Поэтому все проекты народного просвещения были ориентированы на русский литературный язык. К середине XIX века русский литературный язык воспринимали в качестве родного всего около 2,5 процента населения [10, с. 35]. Однако это привилегированное меньшинство составляло интеллектуальную и культурную

элиту страны, определяющую пути развития русской культуры.

Изменение культурно-языковой ситуации и появление первых переводов богослужебных текстов

Начиная с эпохи Александра II, в России постоянно увеличивается количество государственных и частных учебных заведений. Эти учебные заведения ориентируются на «новый» тип грамотности[1], то есть, на буквари гражданской печати. В результате постепенно формируется аудитория, которая видит в церковнославянском тексте определенную проблему, и возникает запрос на русские переводы и толкования богослужебных текстов.

В 1855 году увидела свет подготовленная профессором Санкт-Петербургской духовной академии Евграфом Ловягиным книга «Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках» [11]. Понятно, что адресатом этой книги была не широкая аудитория, а студенты духовных академий и наиболее образованная часть церковного общества.

Нужно сказать, что появление массового интереса к этой проблеме было связано с внешними обстоятельствами. В 1853 году архиепископ Херсонский Иннокентий (Бо-

рисов) подал в Синод программу выпуска в епархиях периодических изданий. С 1860 года эта программа начала реализовываться, в епархиях стали печатать «ведомости», состоящие как из официальной части, так и из неофициальной. Появление епархиальной прессы дало возможность огромному количеству священников попробовать себя на литературном поприще. Среди самых разнообразных материалов, печатаемых в неофициальной части епархиальных ведомостей, были и переводы богослужебных последований. Краткий обзор этих первых публикаций был в свое время сделан Б.И. Сове [12, с. 37–380], а более фундаментальное описание и анализ этих опытов – дело будущего.

В середине 1870-х годов журнал «Христианское чтение» выпустил пятитомную антологию «Собрание древних литургий восточных и западных в переводе на русский язык»[2] [13]. Это издание, ставящее своей целью познакомить русского читателя с текстами древних литургий, лишь с определенными оговорками можно рассматривать в контексте истории литургических переводов. Дело в том, что опубликованные здесь тексты были переведены с древних языков (греческого, сирийского, армянского, эфиопского, коптского и др.) и, за исключением Литургии Иоанна Златоуста, не имели церковнославян-

ской версии. Поэтому здесь мы имеем дело не с созданием русской параллели к церковнославянскому тексту, а с переводом литургических текстов, которые в славянской традиции отсутствовали. Однако прецедент перевода значительного корпуса богослужебных текстов на русский язык был создан.

К концу XIX века стали появляться и параллельные славяно-русские издания, адресованные нецерковным интеллектуалам. Первой книгой такого рода стало параллельное славяно-русское издание воскресной службы Октоиха, подготовленное однофамильцем переводчика канонов, преподавателем Тобольской духовной семинарии Иваном Ловягиным [14]. Поскольку в предисловии к этой книге дается самая общая информация о видах богослужебных песнопений, можно заключить, что она адресована самому широкому читателю. Позже появились параллельные издания молитвословов, осуществленные протоиереем Н. Успенским [15] и Николаем Зайончковским, писавшим под псевдонимом Н. Нахимов [16]. Это были толковательные переводы. Их авторы не ставили перед собой задачу создать полноценный русский текст, а делали вспомогательный подстрочник, призванный помочь пониманию славянского текста. При этом вопрос о выборе языковых средств перевода не

ставился, а сама проблема, кажется, не осознавалась.

Единственным известным нам примером дискуссии о переводе богослужения на русский язык является полемика о технике переводов богослужебных текстов на русский язык, которую вели на страницах «Церковных ведомостей» Н.Ч. Зайончковский и П.П. Мироносицкий. Останавливаться на этой полемике мы не будем, а отошлем читателя к нашей более ранней работе [9, с. 125–139]. Показательно, что современники эту дискуссию не заметили и никакого резонанса она не имела.

Общественная дискуссия о языке богослужения

После 1905 года дискуссия о различных проблемах церковной жизни заметно активизировалась. Известно около 150 публикаций, посвященных языку богослужения [17, с. 46]. Уже тогда были сформулированы основные аргументы, к которым и по сей день прибегают сторонники и противники русификации богослужения.

Сторонники перевода говорили:

- богослужение меняется, а значит, может быть упрощено;
- молитва – это сознательная беседа с Богом и она возможна лишь на родном, а не иностранном языке;

• уход православных к сектантам (и вообще уход из Церкви) связан с тем, что в православных храмах верующие не понимают происходящего, а у сектантов все понятно.

Противники переводов утверждали:

• проблема непонятности сильно преувеличена, и народ лучше понимает Псалтирь, чем современных писателей;
• церковнославянское богослужение – сложный поэтический текст и его перевод приведет к огромным потерям;
• славянское богослужение едино для всех православных славянских народов, а переводы разрушат это единство;
• отказ от церковнославянского богослужения чреват большими потерями для культуры;
• русский перевод не решит проблемы понятности, так как перед нами тексты со сложной метафорикой.

Действия церковной власти

Под влиянием общественного мнения церковная власть также начала искать способы сделать богослужение более понятным.

Как известно, в 1905 году в связи с идеей созыва Поместного Собора правящим архиереям были разосланы анкеты с вопросами о перспективах церковных реформ. Из ответов следовало, что проблема непонятно-

сти богослужения осознавалась многими [17, с. 24–31; 9, с. 61–74].

В 1907–1917 гг. при Синоде работала Комиссия по исправлению богослужебных книг, во главе которой стоял архиепископ Финляндский Сергий (Страгородский). Комиссия стремилась сохранить церковнославянский язык в качестве богослужебного, но при этом сделать его более понятным для верующих. В 1912 г. вышло исправленное издание Постной Триоди, а в 1914 г. – Цветной. Революционные события прервали эту работу, а нераспроданная часть тиража исправленных книг погибла [9, с. 74–124; 17, с. 194–258].

Вопрос о языке богослужения встал на Поместном Соборе 1917–1918 гг. Соборный отдел «О богослужении, проповедничестве и храме» подготовил проект «О церковно-богослужебном языке», в котором декларировалась важность церковнославянского языка как богослужебного, однако допускалась возможность богослужения на русском и украинском языках. При этом проект призывал воздержаться от резких шагов в деле перевода на национальные языки, указав, что немедленная и повсеместная замена церковнославянского языка неосуществима и нежелательна. Согласно этому проекту, переводы и исправленные редакции богослужебных текстов должны были подлежать

обязательному утверждению церковными властями. Проект учитывал не только пожелания сторонников перевода, но и позицию тех, кто видел решение проблемы понятности богослужения в изучении церковнославянского языка и подготовке комментированных изданий богослужебных текстов. Предусматривалось издание популярных пособий, учебников и т.д. Этот проект не обсуждался на пленарных заседаниях Собора и не приобрел статуса соборного деяния. На церковную дискуссию последующих десятилетий этот документ не повлиял, поскольку впервые был опубликован лишь в 1993 году [9, с. 157–159; 296–297; 17, с. 158–170; 18, с. 256–275; 19, с. 19–25; 833–920].

Окончание работы Собора пришлось на начало периода большевистских гонений на Церковь. В ситуации гонений работа над переводами была невозможна, поэтому содержательная дискуссия о языке богослужения прерывается. Однако в 1920–1930-е годы произошло событие, оказавшее на обсуждение этой темы крайне негативное влияние. Речь идет об обновленческом расколе.

Не касаясь специально этой огромной темы [9, с. 180–223], отметим, что обновленческое движение было создано по инициативе властей, которые видели в нем средство борьбы с Русской Церковью. При огромном количестве

деклараций о необходимости литургических реформ, русского богослужения и т.д., никаких практических шагов в этом направлении обновленческое руководство не предпринимало. При этом среди священников, примыкавших к этому движению, были и активные сторонники русификации. Поддержки со стороны обновленческого центра эти священники не получали. Более того, на обновленческом соборе 1925 года Александр Введенский выступил с резкой критикой переводческих опытов священника Василия Адаменко, призывая к умеренности и осторожности. Характерно, что спустя несколько лет Сергий (Страгородский), приняв протоиерея Адаменко, вернувшегося из обновленчества в патриаршую церковь, благословил его служить на русском языке [9, с. 326–333]. Лишь в конце 1920-х годов обновленческий синод начал какие-то работы по переводу богослужения, однако результаты этой деятельности не были напечатаны и до сих пор о них ничего неизвестно.

В настоящее время можно считать доказанным, что органы обновленческого церковного управления не вводили богослужения на русском языке и не проводили общеобязательных литургических реформ. Литургические эксперименты оставались делом маргинальных обновленческих группировок, не пользующихся поддержкой лидеров движе-

ния. Однако в сознании потомков обновленцы прочно ассоциируются с богослужением на русском языке и активным реформаторством. Ярлык «обновленец» используется в церковной дискуссии и сейчас.

Возобновление дискуссии в постсоветское время

Дискуссии о богослужебном языке возобновились в начале 1990-х годов. За советский период истории России языковая ситуация претерпела радикальные изменения. В результате большевистской программы ликвидации неграмотности средневековая практика начального обучения чтению по славянскому Букварю и Часослову отошла в прошлое. Образовательной системы, поддерживающей бытование церковнославянского языка в крестьянской культуре, не стало. Церковнославянские тексты стали непонятными для существенно большего количества людей, чем это было до революции.

Позднесоветская и постсоветская церковная жизнь шла под флагом возрождения, возвращения к «святой Руси». Никто не был готов констатировать, что ситуация кардинально изменилась и церковная жизнь должна соответствовать новым реалиям, не воспроизводить предреволюционные образцы. Такие «реконструкторские» установки

не предполагали поисков новых форм. Однако частные опыты использования русского языка в богослужебной практики предпринимались. В частности, большой популярностью пользовался составленный митр. Трифоном (Туркестановым) акафист «Слава Богу за все», написанный на русском языке и использующий элементы поэтики Серебряного века. С конца 1980-х годов начал свои опыты русификации богослужения московский священник Георгий Кочетков. Первоначально это был даже не собственно перевод, а русификация славянского текста Служебника. Он служил по стандартному печатному Служебнику, в текст которого от руки вносились исправления. Эти опыты осуществлялись явочным порядком, без благословения священноначалия. Тексты, на которые можно было получить благословение, отсутствовали. Была предпринята попытка получить благословение патриарха Алексия II на общие принципы русификации богослужения, но она потерпела неудачу. Литургические эксперименты священника Георгия Кочеткова вызывали достаточно негативную реакцию. В 1994 году в Москве прошла конференция «Единство Церкви», в значительной степени направленная против этой общины.

С 1991 года община начала публикацию своих переводов, что могло дать материал

для их содержательного обсуждения. Однако предметом дискуссии по-прежнему была сама возможность совершения богослужения на русском языке, а не конкретные тексты. Единственным исключением стала рецензия на сборник «русифицированных текстов», появившаяся в 1991 году, а затем неоднократно переиздававшаяся рецензия протоиерея Валентина Асмуса [20].

После конференции «Единство Церкви» и последовавшего в 1997 году запрещения свящ. Георгия Кочеткова в священнослужении (прещения были сняты в 2000 г.) обсуждение вопросов языка богослужения в основном проходило в негативно-охранительском ключе. При этом стали появляться исторические исследования, посвященные этому вопросы [9; 17; 18; 21].

Летом 2011 года на сайте Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви был опубликован проект документа «Церковнославянский язык в жизни Русской Православной Церкви XXI века». Проект декларировал сохранение церковнославянского языка в качестве богослужебного, однако предусматривал ряд мер, направленных на исправление богослужебных книг, подготовку толкований, комментированных переводов и т.д. Несмотря на то, что этот документ ни в коей мере не призывал к реформам и ломке тра-

дикционного строя богослужения, он вызвал огромную волну критики. На сайте Межсоборного присутствия этот проект собрал более 1000 откликов, в то время как количество откликов на остальные проекты не превышало 100 [22]. В итоге проект был отложен и не получил статуса общецерковного документа.

Ситуация стала меняться, после того как 23 марта 2019 года митрополит Тверской и Кашинский Савва (Михеев) совершил Литургию на русском языке. Литургия была совершена по просьбе общины, принадлежащей Преображенскому содружеству малых братств, которое возглавляет священник Георгий Кочетков. При этом использовался перевод, изданный Преображенским содружеством. А спустя полтора месяца – 11 мая – пресс-секретарь Святейшего Патриарха Александр Волков совершил по тому же переводу детскую литургию. Можно предположить, что возможность таких частных литургических экспериментов указывает на позицию священноначалия.

Богослужебные тексты на русском языке и необходимость осмысления переводческой практики

В настоящее время имеется целая библиотека богослужебных текстов на русском языке. Причем можно говорить, по крайней мере,

о четырех крупных переводческих проектах. Попытаемся вкратце охарактеризовать их.

Переводческий проект священника Василия Адаменко (иеромонаха Феофана). Для священника Василия Адаменко (1885–1937) русификация богослужения была делом жизни. В 1922–1931 гг. Василий Адаменко примыкал к обновленчеству, однако обновленческие власти не одобряли его переводов, в то время как после его воссоединения с патриаршей церковью местоблюститель патриаршего престола митрополит Сергий (Страгородский) разрешил общине пользоваться для богослужения русским переводом. В Нижнем Новгороде священник Василий Адаменко издал «Служебник на русском языке» (1924), «Порядок всенощного богослужения на русском языке» (1925), «Сборник церковных служб, песнопений главнейших праздников и частных молитвословий Православной Церкви на русском языке» (1926; переиздано в 1989 г. в Париже) и «Требник» (1927) (См. Кравецкий и Плетнева, 2001: 215–217; 329–333).

Переводческий проект священника Георгия Кочеткова и Преображенского содружества малых братств. Публикация этих переводов началась в 1991 году. В настоящее

время имеется семитомник «Православное богослужение в переводе с греческого и церковнославянского языков». Задачей этих переводов является создание русского богослужебного текста, который мог бы звучать в храмах. В работе над переводами участвовала команда переводчиков, но концепция и общее руководство принадлежит протоиерею Георгию Кочеткову. Переводы неоднократно переиздавались, причем от одного издания к другому текст постоянно редактировался и исправлялся.

Переводческий проект Анри Волохонского. Поэт Анри Волохонский (1936–2017) начал работу над русскими переводами богослужебных текстов по просьбе священника храма Христа Спасителя в Нью-Йорке Михаила Аксенова-Меерсона. Работа началась в 1982 году и продолжалась 30 лет. Переводы А. Волохонского отличаются высоким литературным уровнем. Переводчик предлагает не дословный перевод, а создает на русском языке самодостаточную версию богослужебных песнопений. В 1994 году в Нью-Йорке по благословению архиепископа Нью-Йоркского и Нью-Джерсийского Петра был опубликован «Чин Крещения и Миропомазания». А в 2016 году переводы Анри Волохонского вышли в Москве в виде

сборника «Богослужебные тексты и псалмы на русском языке». В 2018 году содружество «Артос» начало выпуск серии переводов Волохонского, приспособленных к нуждам чтения на клиросе. Первой книгой этой серии стало «Чинопоследование таинств крещения и венчания в переводе Анри Волохонского» (М., 2018).

Переводческий проект иеромонаха Амвросия (Тимрота). Это частный опыт литургических переводов, осуществленных иеромонахом Амвросием (Тимротом), клириком РПЦЗ под омофором митрополита Нью-Йоркского и Восточно-Американского Агафангела. Переводы размещаются в Интернете на портале azbuka.ru. Ряд последований даются как в русской, так и в церковнославянской версии.

Переводческий проект Николая Нахимова (Н.Ч. Зайончковского). Николай Чеславович Зайончковский (1859–1920) издал в 1912 году под псевдонимом Николай Нахимов сборник «Молитвы и песнопения православного молитвослова (для мирян) с переводом на русский язык, объяснениями и примечаниями». В этом издании церковнославянский текст молитв сопровождается русским переводом с греческого языка. Начиная

с 90-х годов XX века этот сборник неоднократно переиздавался. Н.Ч. Зайончковский стремился к максимально точному переводу с греческого.

Перечисленные выше переводы – это лишь небольшая часть русских богослужебных переводов, имеющихся в настоящее время. Для многих богослужебных последований имеется несколько переводов. Например, Литургия Иоанна Златоуста переведена уже не менее 10 раз, Чин крещения – не менее 5 раз и т.д. Все это позволяет начать серьезный разговор о технических проблемах, которые встают перед переводчиками. Благодаря Интернету в дискуссии о том, как должен выглядеть русский текст православного богослужения, может участвовать достаточно широкая аудитория. Дело в том, что заметная часть переводов оцифрована и доступна пользователям Сети. В 2019 году на просветительском портале «Церковнославянский.онлайн» появился аннотированный указатель литургических переводов, имеющихся в Сети. Хочется надеяться, что эпоха огульной критики и политических обвинений подходит к концу. Литургическая поэзия, способы ее интерпретации и перевода ставят перед нами массу филологических и богословских проблем, нуждающихся в осмыслении и решении.

Примечания

1. Несколько сложнее обстояло дело в церковно-приходских школах, где, благодаря усилиям С.А. Рачинского, церковнославянский элемент занимал более существенное место.

2. Строго говоря, это был не первый опыт публикации на русском языке инославных литургий. В 1799 г. появился русский перевод армянской литургии (еще один перевод был издан в 1857 г.), в 1864 г. издан русский перевод Литургии Апостольских постановлений, в 1866 – перевод яковитской литургии, в 1869 г. – абиссинской, в 1873 г. – католической [13, с. 16–17].

Список литературы

1. Эдельштейн, Ю.М. Проблемы языка в памятниках патристики / Ю.М. Эдельштейн / История лингвистических учений. Средневековая Европа. – Л.: Наука, 1985. С. 157–206.

2. Успенский, Б.А. История русского литературного языка (XI–XVII вв.). / Б.А. Успенский – М., 2002. 559 с.

3. Псалтирь 1683 года в переводе Авраамия Фирсова: Текст, словоуказатель, исследование. Предисловие, исследование, подготовка текста и составление словоуказателя Елены Целуновой. – М.: Языки славянских культур, 2006. 623 с.

4. Живов, В.М. История языка русской письменности / В.М. Живов. – М.: Российская академия наук, Институт русского языка им. В.В. Виноградова, Университет Дмитрия Пожарского, 2017. Т. 1–2 1285 с.

5. Сумароков, А. Стихотворения духовные / А. Сумароков. – СПб.: При Императорской академии наук, 1774.

6. Trediakovskij, Vasilij. Psalter 1753. Erstausgabe. Besorgtund kommentiert von A. Levitsky / Vasilij Trediakovskij. Hrsg. von R. Olesch und H. Rothe. Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh, 1989. 663 p.

7. Ломоносов, М.В. Полное собрание сочинений. Поэзия. Ораторская проза. Надписи / М.В. Ломоносов. – М.–Л., 1959. Т. 8. 1279 с.

8. Кравецкий, А.Г. Литургический язык как предмет этнографии / А.Г. Кравецкий / Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой. – М.: Индрик, 1999. С. 228–242.

9. Кравецкий, А.Г. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX вв.) / А.Г. Кравецкий, А.А. Плетнева / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. 400 с.

10. Плетнева, А.А. Лубочная библия: язык и текст / А.А. Плетнева. – М.: Языки славянских культур, 2013. 391 с.

11. Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках, переведенные на русский язык Евграфом Ловягиным. – СПб., 1855 (книга переиздавалась в 1861, 1875 и 2015 гг.).

12. Сове, Б.И.. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX веках / Б.И. Сове // Богословские труды. Сб. 5. – М.: Изд-во Московской патриархии, 1970. С. 25–68.

13. Собрание древних литургий восточных и западных в переводе на русский язык. Вып. 1–5. – СПб., 1874–1877.

14. Воскресная служба Октоиха всех восьми гласов или напевов на славянском и русском языках, заключающая в себе песнопение малой вечерни, великой вечерни, полунощницы, утрени и литургии // Пер. с греч. И.Ф. Ловягин. – СПб, 1888. [Книга переиздана в 1892 и 1995 гг.]

15. Успенский, В., протоиерей. Сборник церковных песнопений с переводом их на русский язык / В. Успенский, прот. – М, 1911.

16. Молитвы и песнопения Православного Молитвослова (для мирян) с переводом на русский язык, объяснениями и примечаниями Николая Нахимова [Н.Ч. Зайончковского]. – СПб, 1912.

17. Балашов, Н.В., протоиерей. На пути к литургическому возрождению /Н.В. Балашов, прот. – М.: Культурно-просветительский центр «Духовная библиотека», 2001. 507 с.

18. Священный Собор Православной Российской Церкви. Из материалов Отдела о богослужении, проповедничестве и храме / Подготовка текста, составление и комментарии А.Г. Кравецкого / Богословские труды. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1998. Сб. 34. С. 202–388.

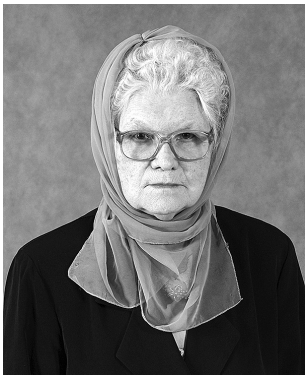
19. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Т. 15 (Кн. 1) / Материалы Отдела о богослужении, проповедничестве и храме. Библейский отдел / Сост., подготовка текста, предисл. и примеч. А.Г. Кравецкого. – М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2019 (в печати).

20. Асмус, В., протоиерей. Засекреченная книга. О книге священника Георгия Кочеткова «Православное богослужение: русифицированные тексты Вечерни, утрени и литургии» / В. Асмус, прот. / Со-

временное обновленчество – протестантизм «восточного обряда». Сб. / Сост. Н. Каверин. – М., 1996.

21. Язык Церкви. Сб. 1–3. –М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1994–2004

22. Великанов П., протоиерей. Опыт интернет-обсуждения документов Межсоборного присутствия / П. Великанов, прот. // Православие и мир. 29 января 2012 г. Электронный ресурс: https://www.pravmir.ru/opyt-internet-obsuzhdeniya-dokumentov-mezhsobornogo-prisutstviya-video/ (Дата обращения: 10.06.2019)



Клименко
Людмила Павловна,
доктор филологических наук, профессор Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского.

УДК 811.163.1

К ВОПРОСУ ИСТОКОВ И СУДЬБЫ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА В РОССИИ

© 2019 г. ***Л.П. Клименко***
sergylar@yandex.ru

В статье с помощью метода критико-аналитического анализа исследованы дискуссионные вопросы истоков и судьбы церковнославянского языка, относящиеся к авторству кириллицы, её когнитивной основе, истории бытования древнеславянского языка и формированию русской её редакции – церковнославянского языка, основы православного богослужения.

Высказан ряд соображений в обоснование сохранения и недопустимости перевода церковнославянского на секуляризованный русский язык в связи с возможными негативными последствиями в культурно-языковой ситуации общества.

Ключевые слова: церковнославянский язык, азбука, кириллица, глаголица, когнитивная основа, сакральный, профанный, культура, цивилизация, богослужение, секуляризация.

Наличие письменности является одним из важнейших признаков цивилизации. Святые равноапостольные Кирилл (Константин) и Мефодий явились создателями письменности южных и восточных славян, которая сохраняется у них до настоящего времени. Время её создания датируется 862–863 гг. н.э. Название азбуки «кириллица» дано по имени одного из братьев – Кирилла, так как основной труд по её изобретению был предпринят св. Кириллом. Следует заметить, что к этому времени южные и восточные славяне были бесписьменным народом, хотя южные славяне уже приняли крещение, однако богослужение велось на латинском языке. Составленная св. Кириллом азбука была предназначена для перевода с греческого на славянский язык сакральных текстов Священного Писания Нового Завета и других текстов, необходимых для богослужения. Создание кириллицы явилось событием цивилизационного масштаба. Через перевод Нового Завета, главной книги православной веры, в мире получила начало христианская цивилизация, открывшая новую эру в истории человечества. Как справедливо замечает по этому поводу известный исследователь истории возникновения церковнославянского языка Е.М. Верещагин, «вновь созданный литературный язык был соотнесён с новой для

народа-носителя религией, языческое содержание языка-основы подлежало замене на христианское», ставшее «общей духовной основой средневекового общества» [1, с. 4].

До недавнего времени в славистике бытовало мнение, согласно которому, до кириллицы, созданной св. Кириллом, существовала более древняя азбука – глаголица, автором которой был некий Константин Философ. Однако в настоящее время это суждение опровергнуто и признано авторство Кирилла обеих азбук. В 1958 г. на IV Международном съезде славистов В. Кипарский, отвечая на вопросы по языкознанию, высказался в пользу большей древности глаголицы, тем самым подтвердив авторство св. Кирилла. Учёный привёл убедительные доказательства высказанной концепции [3, с. 7].

Учитывая тот факт, что автором обеих азбук был св. Кирилл, необходимо выяснить, какова была когнитивная основа обеих азбук. Ответ на этот вопрос может оказаться веским аргументом в решении дискуссии о дальнейшей судьбе церковнославянского языка как единственного, неизменного и незаменимого языка богослужения Русской Православной Церкви (далее – РПЦ).

Согласно фактическим данным последнего времени, приведённым в вышеупомянутом выступлении В. Кипарского на IV Меж-

дународном съезде славистов, св. Кирилл «изобрёл глаголицу путём единичного вдохновения на основе трёх христианских символов: креста, круга и треугольника» [3, с. 7]. Остальные буквы глаголицы были образованы разумными комбинациями этих символов, определивших их графику и символический смысл.

Три названных символа передавали важнейшие понятия христианства, что определило сакральный характер всей азбуки и начертанных этой азбукой слов. В частности, первой буквой глаголицы, изобретённой св. Кириллом, была буква «азъ» (совр. рус. – а), которая изображалась крестом, а крест – это христианская святыня, символ христианской верности Христу и символ спасения. Треугольник – символ Пресвятой Троицы. Буква «ять» изображается в виде креста внутри треугольника. Буква «слово» (русск. буква – с) передаётся в виде треугольника под кругом; буква «иже» имеет вид круга под треугольником. Буква «люди» (рус. – л) изображается переплетением нескольких кругов и т.д.

Сказанное об основе глаголической графики в качестве принципа было перенесено на кириллицу, которая восходит к греческому унциалу и значительно проще в графическом отношении. Как и глаголица, кириллическая азбука предназначалась для написания текс-

та Священного Писания в процессе его перевода с греческого языка. Здесь уместно коснуться вопроса переводческой техники св. Кирилла, т.к. от мастерства переводчика во многом зависит, насколько перевод сохраняет точность смысла греческого источника. Как полагает К.А. Максимович, в своей статье «Lexicon Cyrillomethodianum: к обоснованию проекта», «к числу наиболее древних источников переводов были привлечены Псалтирь, Евангелие и Апостол, сохранившие древнейший пласт лексики, что обеспечивало непогрешимость смысла понятий христианской веры» [2, с. 185–199].

Важно также отметить, что техника перевода носила триединый характер, опираясь на три принципа, которые соответствуют трём разделам семиотики: синтактике, семантике и прагматике. «Синтактика соответствует принципу пословности перевода; семантика реализует принцип адекватности смыслу оригинала; прагматика отвечает за принцип ясности перевода» [1, с. 194–195]. Названные принципы неравнозначны: главным среди них является принцип смысловой адекватности; следующим по значению стоит принцип ясности; последнее место занимает принцип пословного перевода.

Таким образом, мастерство кирилловского перевода обеспечивало сохранение гармонии

между графической формой текста и его сакральным содержанием. Это единство внешнего и внутреннего является универсальным требованием ко всем видам и жанрам церковного искусства. Надо полагать, что кириллица используется в современном русском литературном языке, сохраняет «природную святость», несмотря на светское содержание современных литературных текстов разных жанров.

Осознание этой связи могло бы защитить русскую речь от засорения её грубым просторечием, бранной лексикой и тем самым сохранить чистоту родного языка.

Сложность проблемы авторства обеих славянских азбук, наличие дискуссионных вопросов, а также научная объективность требует напомнить о других гипотезах, касающихся истории возникновения письменности у славян. Согласно одной из них, поддержанной рядом известных славистов, таких как И.И. Средневский, А.И. Соболевский, Е.Ф. Карский и др., творцами глаголицы были ученики Кирилла и Мефодия, которые составили глаголицу взамен ранее разработанной св. Кириллом кириллицы. В поисках прототипов глаголических букв другие учёные обращались к алфавитам таких древних языков, как скандинавские руны, сирийский алфавит, хазарское письмо, византийская

скоропись, иранская и арабская графика, еврейский и коптский алфавиты, клинопись и даже греческие астрономические, медицинские символы и др. Н.Н. Дурново считает, что кириллица и глаголица не являются разными азбуками, а представляют почерковые разновидности одной азбуки: глаголица была скорописной разновидностью, в отличие от уставной кириллицы. По мнению В.А. Истрина, «глаголица не может быть полностью выведена из какой-либо системы письма и больше всего походит на искусственно созданную систему. Кроме общей графической сложности и вычурности глаголицы, это подтверждается и некоторыми отдельными её особенностями. Так, первая буква глаголицы «аз» по форме представляет собой «крест». Вероятно, такая форма начальной буквы глаголического алфавита возникла не случайно, а была сознательно передана ей автором глаголицы, чтобы указать, что изучение азбуки – богоугодное дело и поэтому должно начинаться с крестного знамения» [4, с. 78]. Однотипное построение глаголических букв «иже» и «слова», представляющие собой различные сочетания круга и треугольника, также неслучайно. Г.К. Чернохвостов и В.Р. Кипарский объясняли это тем, что «иже» и «слово» входят в состав имени Иисуса Христа [3, с. 7].

Оригинальное объяснение двух славянских азбук предложено Н.Н. Дурново. Учёный полагает, что кириллица и глаголица не являются разными азбуками, но представляют «почерковые разновидности одной азбуки» [2, с. 74]: глаголица была скорописной разновидностью славянской азбуки, предназначенной для письма на пергаменте; тогда как кириллица была уставной разновидностью, которая использовалась в основном для высекания на камне.

Наконец, широкое распространение в СССР получила еще одна гипотеза, согласно которой «глаголица происходит от некоего протоглаголического письма, сформировавшегося у восточных славян эволюционным путем еще в дохристианское время» [4, с. 76]. Эту концепцию поддерживали П.Я. Черных, Е.М. Эпштейн, Н.А. Константинов и И.А. Фигуровский.

Как можно заключить, кирилло-мефодиевская проблематика остается актуальным направлением современной палеославистики с привлечением новых письменных памятников на старославянском языке и его русской редакции – церковнославянском языке.

Тщательное изучение этого последнего позволит исследовать функционирование церковнославянского языка на территории

Slavia Orthodoxa, его взаимодействие с русским языком и произошедшие в нем исторические изменения, начиная от наиболее древних дошедших до нас сакральных письменных памятников.

Известные в настоящее время письменные памятники, выполненные на кириллице, свидетельствуют о том, что кирилловская письменность на Руси была уже широко распространена в X–XI вв. Это позволяет предположить ее бытование у восточных славян задолго до указанного времени. Эта датировка подтверждается древнейшей кирилловской надписью 943 года, найденной в 1950 г. в румынской Добрудже; а древнейшей глаголической надписью является запись 982 года на «греческом акте Иверского монастыря» [4, с. 91]. Обобщив показания других письменных памятников, В.А. Истрин приходит к окончательному выводу: «самым поздним сроком начала одновременного применения кириллицы и глаголицы надо считать первое или второе десятилетие X в. или, что более вероятно, – последнее десятилетие IX в. Таков важнейший вывод, который может быть сделан из рассмотрения древнейших дошедших до нас памятников славянской письменности» [4, с. 93].

Вторым выводом ученого является определение места возникновения и бытования

той и другой азбуки. Древнейшая из дошедших до нас глаголических рукописей принадлежит западным славянам («Киевские листки»), а большинство древнейших кириллических рукописей принадлежит восточным и южным славянам, т.е. русским и болгарам. Применение глаголицы дольше всего сохранилось у юго-западных славян (вплоть до недавнего времени). Напротив, у восточных и южных славян графически более простая и удобная кириллица довольно быстро вытеснила глаголицу. На основе кириллицы «развилось современное русское, болгарское и сербское письмо» [4, с. 93].

Наиболее древнейшими датированными кириллическими рукописями являются «Остромирово Евангелие», переписанное в 1056–1057 гг. двумя писцами по заказу новгородского посадника Остромира, и два сборника нравоучительных статей, изготовленных в 1073 и 1076 гг. для русского князя Святослава, – «Изборники Святослава». Язык этих письменных памятников (в особенности «Остромирова Евангелия») весьма близок к старославянскому (древнеславянскому) языку, изобретенному св. Кириллом, несмотря на «вкрапления» единиц древнерусского языка. По сути, вся дальнейшая история бытования старославянского языка на Руси заключается во взаимодействии его с устной

разговорной речью древних руссов на всех этапах исторического развития восточных славян. Постепенно из древних кирилловских переводов писцы позднего времени исключали из текста греческие заимствования (отдельные слова, выражения, синтаксические конструкции), чуждые строю родного языка, но не допускали искажения смысла текста. Подвергаясь русификации, древнеславянский, или старославянский, язык становился церковнославянским языком русской редакции без потери своего сакрального статуса и функции языка богослужения, молитвы и богомыслия. К XVII в. у этого языка окончательно сложились литературные нормы, сохраняющиеся и в настоящее время.

Начиная с XVII в. формируются литературные нормы языка русской нации. Как пишет выдающийся палеославист современности Е.М. Верещагин, «важнейшим источником и органической составной частью русского литературного языка на всем протяжении его истории (не исключая и современного периода) является, наряду с востославянской народной речью, тот обработанный, нормированный язык, который представлен в славянских церковных книгах, прямо или косвенно восходящих к деятельности свв. Кирилла и Мефодия… Наш современный нормированный язык, пригодный для выражения и фор-

мирования высочайшей духовной культуры – это подлинный и прямой наследник Кирилло-Мефодиевского языка» [1, с. 3].

Здесь уместно напомнить слова акад. В.В. Виноградова о том, что «древнерусская литература насквозь пронизана богословием», которое раскрывает «внутренние закономерности мировоззрения и духовной культуры» [2, с. 272–277]. Как показывает история русской словесности, этот «заряд» сохранился в нашей классической литературе и в духовной культуре русской нации вплоть до конца XIX века и отчасти в веке XX.

В настоящее время для церковнославянского языка в обществе наступила неблагоприятная ситуация: активно дискутируется вопрос о переводе русского православного богослужения на язык секуляризованного общества, т.е. русский литературный язык. Основным доводом сторонников такого преобразования является трудность восприятия и понимания церковнославянского языка лицами, недавно приобщившимися к христианству. Думается, что эти трудности устранились бы после изучения грамматики церковнославянского языка, его синтаксического строя и лексики. Современный язык богослужения – это обрусевшая редакция того старославянского (древнеболгарского) языка, созданного Кириллом и Мефодием на

основе одного из славянских диалектов и поэтому близкого всем современным славянским языкам, в том числе и русскому языку. Ведь мы не рождаемся со знанием родного русского языка, а обучаемся ему в учебных заведениях и, по сути, в течение всей жизни, говоря на нем, читая литературные произведения и т.п. Поэтому усвоение церковнославянского, близкого к русскому, не потребует такого объема усилий, которые человек прилагает к изучению иностранного, т.е. неродного языка. Гораздо труднее согласиться с идеей перевода богослужения РПЦ на русский язык, который вызовет цепную реакцию изменений, угрожающих и церкви, и культуре, и социуму, и, возможно, определит дальнейшую судьбу христианства. Уместно напомнить слова великого русского поэта А.С. Пушкина – основоположника национальных норм современного русского литературного языка, который охарактеризовал христианство, вытеснившее язычество из жизни восточных славян, как «духовный и политический переворот», открывший в мире эру христианской цивилизации. В свете созданного поэтом нетрудно догадаться, какое направление развития приобретает цивилизация в результате такого «преобразования».

Конкретные последствия перевода церковного богослужения со священного языка

на обыденный мирской язык состоят в следующем (назовем лишь существенные и явные):

1. Упразднение церковнославянского языка богослужения РПЦ как ее традиционного сакрального языка приведет к разрыву исторически сложившихся связей с историей русского литературного языка. Сохранившиеся в церковнославянском языке архаичные элементы языка восточных славян дают надежный материал для периодизации современного русского языка и установления направления его эволюции.

2. Отказ от церковнославянского языка разрушает сакральность богослужения, низводя его до уровня бытового, обыденного действа, профанирует молитвы. Кроме того, русский текст церковного песнопения далеко не всегда ложится на «осьмогласие» мелодического исполнения.

3. В результате утраты церковнославянского языка РПЦ теряет духовную связь с греческой церковью, так как изначально старославянский язык, созданный св. Кириллом, предназначался для перевода с греческого языка книг Священного Писания Нового Завета. Более того, РПЦ утрачивает христианское единство с церквами Slavia Orthodoxa.

4. Перевод богослужения на русский язык может стимулировать другие поместные

Церкви к аналогичному переходу на национальные языки, что с неизбежностью приведет к созданию многих церковных языков и, в конечном итоге, – к распаду христианской ойкумены.

5. Русская православная церковь, утратив свою сакральность, может превратиться в некий социальный орган профанного, безрелигиозного государства, которому грозит духовное оскудение общества, национальной культуры, а нации – утрата исторического самосознания.

Список литературы

1. Верещагин, Е.М. История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников / Е.М. Верещагин. – М., Мартис, 1977.

2. Виноградов, В.В. Чтение древнерусского текста и историко-этимологические каламбуры /В.В. Виноградов / Избранные труды. Лексикология и лексикография. – М., 1977.

3. Журавлёв, В.К. Духовные основы русского литературного языка / В.К. Журавлёв / Церковнославянский язык: Преломление традиций в современной культуре: Мат-лы Международных Рождественских образовательных чтений. – М.: Кругъ, 2006. 312 с.

4. Истрин, В.А. 1100 лет славянской азбуки / В.А. Истрин. – М.: Наука, 1988. 192 с.

5. Кипарский, В. Ответы на вопросы по языкознанию / В. Кипарский // Сборник ответов на вопро-

сы языкознания к IV МСС. – Москва, 1953. С. 315–316. [Цитируется по статье В.К. Журавлёва. С. 7].

6. Максимович, К.А. Lexicon Cyrillomethodianum: к обоснованию проекта / К.А. Максимович // Матлы XII съезда славистов (Москва, июнь 2002 г.). – М., 2002. (Доклады советской делегации).

Мозгов
Кирилл Анатольевич,
старший преподаватель
Свято-Филаретовского
православно-
христианского
института (Москва)

УДК 271.2-5::811.161.1

БОГОСЛУЖЕНИЕ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ: ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

© 2019 г.

К. А. Мозгов
mka@sfi.ru

Статья раскрывает проблему перевода православного богослужения на современные языки, в частности, ситуацию с литургическими переводами на современный русский язык. Рассмотрение проблемы в историческом контексте позволяет подтвердить отсутствие догматических и канонических оснований для запрета богослужебных переводов в Русской Православной Церкви, что подтверждается как ссылками на древние тексты, так и на современные документы.

В данной полемике представляется целесообразным учитывать опыт православных церквей на Балканах, столкнувшихся с такой же проблемой непонимания литургического языка и совершивших безболезненный и плодотворный переход на современные языки в богослужении.

В итоге отмечается, что проблема непонимания богослужения разрешается лишь комплексом просветительских мер, частью которых будет являться

и новый перевод, а также предлагаются возможные пути введения в православное богослужение русского языка и опровергаются связанные с этим мифы.

Ключевые слова: Кирилло-Мефодиевская традиция, православное богослужение, богослужебные переводы, богослужение на русском языке.

Разговор о языке богослужения, его понимании и возможности полноценного участия в общей молитве затрагивает несколько вопросов. Прежде всего, переводы богослужебных текстов на национальные языки – это следование Кирилло-Мефодиевской традиции. Житие св. Кирилла говорит о его победе над «трехъязычной» ересью, что было сделано им не ради добавления четвертого «священного языка», а ради того, чтобы любой народ мог иметь Библию и богослужение на своем родном языке. Русский язык здесь не исключение, что отмечал и академик С.С. Аверинцев[1].

[1] Как писал академик С.С. Аверинцев, «ее [церкви] подлинный язык – не горделиво хранимое свое наречие, но речь, внятная спасаемым. Этим принципам верно прекрасное творение свв. Кирилла и Мефодия, навсегда наложившее неизгладимую печать на внутренний строй русского языка. ...Странно, что славянский литургический язык, созданный, чтобы возможно приблизить святыню к сознанию предков

Св. Кирилл очень обстоятельно, используя многочисленные цитаты из Писания, доказал, что любой язык достоин того, чтобы на нем славить Бога[2]. Если бы у него не получилось это обосновать, то славяне могли бы не получить богослужения на славянском языке. Этим позиция Восточной церкви отличалась от Западной, не предполагавшей до середины XX века иного литургического языка, кроме латыни, тогда как Восточное христианство никогда не считало язык принципиальным вопросом, оставляя здесь каждой церкви свободу выбора, поэтому греки не настаивали, чтобы все принимали богослужение на греческом языке. По этой же причине, принимая крещение от греков, Киевская Русь богослужебные тексты получила от южных славян.

наших, ныне поддерживает дистанцию между этой же святыней – и сознанием потомков. Православные полемисты так часто корили католическую латынь, отстранявшую мирян от живого и сознательного участия в соборном литургическом служении; но вот уже и католики перешли к иной практике – а у нас все держится обязательность нашей “латыни”» (Православное богослужение. Вып. 1. Вечерня, Утреня, Литургия св. Иоанна Златоуста. Перевод с греческого на русский язык. – М. : СФИ, 2004. С. 6.).

[2] См.: Флоря, Б.Н. Сказания о начале славянской письменности / Б.Н. Флоря. – СПб. : Алетейя, 2000. 154 с.

Не вдаваясь в подробности, отметим, что тот язык, на который были сделаны первые славянские переводы, очень сильно отличается от церковнославянского языка современного извода[3]. В его основе лежит македонский диалект, знакомый солунским братьям-переводчикам. Первый общеславянский книжный язык – старославянский – соответственно, относится к южной ветви славянских языков, но до XII в. использовался и западными славянами, и южными, и восточными. Дальнейшая история связана с бытованием уже церковнославянского языка, имеющего значительные отличия от старославянского и в фонетике (например, утрата носовых и редуцированных гласных), и в грамматике (например, сокращение вдвое числа склонений, утрата супина и проч.) и продолжившего свое развитие во взаимодействии с национальными языками южных и восточных славян. За несколько столетий он пережил не одну книжную справу, так что даже тексты времен преподобного Сергия Радонежского, не говоря уж о князе Владимире, заметно отличаются от современных церков-

[3] Подробнее см.: Успенский, Б.А. История русского литературного языка (XI–XVII вв) / 3-е изд., испр. и доп. / Б.А. Успенский. – М.: Аспект Пресс, 2002. – 558 с.

нославянских книг. «В XVI в. осуществляется грамматическая нормализация московского письменного языка, который становится единым общегосударственным языком Московского царства. <...> Таким образом, московский приказный язык, почти свободный от церковнославянизмов, к началу XVII в. достиг большого развития и имел все данные для того, чтобы вступить в борьбу за литературные права с языком славяно-русским. <...> Рознь между литературным книжным языком, объединявшим в своем составе три главных элемента – церковнославянский, греческий и русский народный, и между живым русским разговорным языком особенно резко обозначилась с XIV в.» [2, 19–21].

Богослужебные книги постоянно исправлялись вплоть до реформ патриарха Никона. Однако надо учитывать, что в случае с патриархом Никоном действительно имела место реформа, проведенная весьма спорными методами и с не менее сомнительными целями. Долгое время бытовало мнение, что Никон лишь хотел исправить церковные книги не только по славянским, но и по греческим, и притом древним, спискам, чтобы устранить все вкравшиеся со временем прибавки и новшества, а также погрешности переписчиков. Как писал А.Г. Кравецкий, «общепринятой оставалась историографическая

схема, содержащаяся в предисловиях к никоновским изданиям богослужебных книг» [3, 9]. Но «беспристрастный анализ новоисправленных книг, которыми Русская Церковь и славянские балканские Церкви пользуются до сего дня, сравнительное изучение их с греческими и старопечатными книгами, последние работы русских историков и литургистов в начале XX в. установили новые факты, неизвестные даже корифеям русской исторической науки (например, Е.Е. Голубинскому), и показали дефекты справы[4]. Никоновские справщики и их преемники, как выяснилось, не пользовались греческими «харатейными» книгами, как утверждало предисловие к Служебнику 1655 года. Привезенные в большом количестве для справщиков с Афона Арсением Суховым греческие рукописи не были ими использованы, обогатив лишь Московскую Патриаршую (Синодальную) библиотеку. <...> Справщики разрешали задачу более просто, пользуясь печатными книгами, большей частью юго-западной печати» [7, 25].

[4] О том, откуда были заимствованы исправления, чье влияние они отразили, кто были основные «справщики» и какие цели преследовал сам патриарх Никон – см.: Дмитриевский, А.А. Исправление книг при патриархе Никоне и последующих патриархах / А.А. Дмитриевский. – М., 2004.

Результатом этой неудачно организованной справы стал страх перед всякими попытками править богослужебные тексты. Б.И. Сове писал: «Трагическое явление старообрядческого раскола, возникшего в связи с исправлением богослужебных книг при патриархе Никоне, настолько потрясло Русскую Церковь и запугало церковную власть, что с конца XVII в. прекращаются ее заботы о улучшении богослужебного текста, которые являлись традиционными с конца XV в. и выражались в многократном, можно сказать, почти непрерывном исправлении текста московскими справщиками – монастырскими старцами и протопопами в XVI и XVII веках» [7, 25]. Несмотря на допущенные справщиками Никона ошибки, тексты продолжали и продолжают переиздаваться практически без изменений. Но поскольку как минимум с XVII века расхождение между церковнославянским и русским языками уже не позволяет без специальной подготовки понимать богослужебные тексты, все чаще встает вопрос о возможности и необходимости их перевода на русский язык. Такая традиция переводов богослужения насчитывает уже не одно десятилетие и даже столетие. В 1830-е годы этим занимался протопр. Михаил Измаилович Богословский (например, «Канон прп. Андрея Критского»), в 1850–1870-е – проф.

Евграф Иванович Ловягин, архиеп. Черниговский Филарет (Гумилевский), а в XX в. наиболее известны переводы иером. Феофана (Адаменко).

На Великом Московском соборе 1917–1918 гг., на заседаниях Отдела о богослужении, проповедничестве и храме, обсуждению этой проблемы было посвящено немало времени и даже был учрежден особый подотдел о богослужебном языке [5]. Те 10 тезисов подотдела, которые были одобрены и переданы по установленному порядку в Соборный совет по обстоятельствам времени рассмотрены на нем не были. Однако «передача не рассмотренного Собором по существу, а стало быть и не принятого доклада в ВЦУ означала, что Святейший патриарх и Священный Синод могут по своему усмотрению и по мере надобности вводить в жизнь предложения отдела, но отнюдь не обязаны делать это» [1, 157]. Этим руководствовался в 1930 г. патриарший местоблюститель митр. Сергий (Страгородский), разрешая о. Василию (в монашестве – Феофану) Адаменко из Нижнего Новгорода совершать богослужение на русском языке [1, 166].

[5] Подробнее см.: Балашов, Н., прот. На пути к литургическому возрождению / Н. Балашов, прот. – М., 2001. С. 135–147.

Начиная с 90-х годов XX века возобновилась дискуссия о богослужебном языке в Русской церкви, но за прошедшие годы трудно найти какие-то новые серьезные аргументы на тему «переводить или не переводить», «церковнославянский или русский», которые мы не встретили бы в подобной полемике начала XX века в связи с подготовкой Поместного собора Русской церкви. Хотя существенным образом изменилась сама церковная ситуация, и часто уровень этой дискуссии не дотягивает до предсоборной, актуальность самой проблемы только увеличивается. Можно было бы итогом этой дискуссии считать выступление на Юбилейном Соборе 2000 года митр. Филарета, который «сообщил, что Синодальная богословская комиссия признала, что для сохранения особого языка богослужения нет никаких оснований: Можно ли вообще считать оправданным, с точки зрения веры в Боговоплощение, то противопоставление сакрального и профанного языков, которое характерно скорее для нехристианских религиозных традиций?» [4]. Но фактически полемизирующие стороны остались при своем мнении.

В связи с этим представляется важным обратиться к опыту православных церквей на Балканах, поскольку с проблемой устарев-

шего и непонятного языка столкнулись и они, несмотря на гораздо большее историческое родство церковнославянского и, например, болгарского языков. К началу XX века там также развернулась оживленная дискуссия, и к концу века ими были намечены пути разрешения проблемы с непониманием богослужебного языка. Материалы дискуссии в Сербской церкви, например, показывают, насколько она похожа на то, что происходило в России в начале XX века. Постепенное использование в богослужении текстов на современном национальном языке с возможностью выбора богослужебного языка в каждом храме и с изданием параллельных текстов, ставшее решением этой проблемы для православных славян на Балканах, может послужить и для нас примером бесконфликтного и плодотворного выхода из сложившейся ситуации. Таким образом, конкурентное употребление церковнославянского и современного языкового стандарта сегодня, наблюдающееся в болгарской, македонской и сербской церквах, в свою очередь является очередным подтверждением тезиса о том, что признанность церковнославянского находится в тесной связи с его участием в становлении и развитии литературно-языковой нормы каждой национально-языковой общности в отдельности.

Первые переводы богослужения на болгарский язык были опубликованы Охридским митрополитом Борисом в 1908 г. (Требник) и 1910 г. (параллельный церковнославянско-болгарский Служебник). В 20-е гг. XX века была опубликована Синодальная Библия на современном болгарском языке, а вслед за ней Апостол, Паремийник, Часослов, Акафистник и Молитвенник[6]. Церковно-Народный собор Болгарской православной церкви под председательством патр. Максима в 1998 г. официально разрешил чтение и пение в храмах на современном болгарском языке. С тех пор там нет никаких формальных препятствий для желающих служить по-болгарски. При этом сторонники богослужения на новоболгарском языке обращаются именно к традиции свв. Кирилла и Мефодия: «Итак, оставим предрассудки, воспользуемся свободой и будем православными. Последуем примеру св. братьев Кирилла и Мефодия, которые некогда приобщили славян к Церкви известным нам способом – через язык. Не будем робеть перед фальшивыми и псевдоболгарскими взглядами, которые делают священ-

[6] Подробнее см.: Енев, Д. На каком языке молится современный болгарин? / Д. Енев / См. Интернет-ресурс: http://www.dveri.bg/content/view/1329/172/.

ным церковнославянский язык и не будем лицемерить, притворяясь, что понимаем богослужебный текст. Мы же не хотим, чтобы люди входили в храм со словарем и пособием по грамматике под мышкой, и не будем притворяться, что не знаем о чем идет речь, когда видим переполненные зал с экзальтированными лицами, попавшими в капканы сект. Надо постоянно держать в сознании слова св. ап. Павла «Ибо когда я молюсь на незнакомом языке, то хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода» (1 Кор. 14:14)» [5].

В Сербской православной церкви уже полвека богослужение совершается как на церковнославянском, так и на сербском языке. Такое положение в сегодняшней СПЦ – плод многолетних трудов и еще более долгой дискуссии, начало которой относится к 60-м годам XIX в. Тогда рассматривалась возможность выбора в церкви одного из трех богослужебных языков – сербскославянского, церковнославянского языка русской редакции (насильно введенного в Сербии в XVIII в.) и современного сербского языка. Профессор богословского факультета СПЦ в Белграде Ксения Кончаревич обращает внимание на то, что «высшие органы Сербской Православной Церкви никогда не выступали за радикальные решения, т.е. они не одобряли полный переход на сербский язык

и выход церковнославянского из употребления, и вместе с тем им была далека и позиция об исключительности и обязательности церковнославянского богослужения» [6]. В результате сегодня священники в Сербской церкви пользуются полной свободой выбора богослужебного языка, поэтому в большинстве храмов служат на сербском языке, где-то по-сербски читается Писание и произносится текст молитв, но поют по-славянски, в третьих (например, в монастырях) оба языка звучат попеременно.

Подводя некоторые итоги после первых десятилетий опыта параллельного функционирования сербского и церковнославянского языков в сербской среде, К. Кончаревич задается вопросом об отношении современного поколения верующих к такому положению дел в СПЦ и приводит данные статистического опроса, проведенного ее аспиранткой Р. Баич в 2001 году среди верующих разных возрастных и профессиональных категорий из Сербии, Черногории, Сербской республики и сербской диаспоры. «Какому языку сербские верующие отдают предпочтение? Большинство высказалось за комбинированные богослужения (57,8%), 20,8% за церковнославянский и 20% за сербский. Что же касается использования переводов богослужения на сербский язык, то большинству опрошенных

(78,2 %) наиболее приемлемым кажется издание книг с параллельным текстом на обоих языках» [6].

На сербский опыт особенно хотелось бы обратить внимание, поскольку изначальная церковная и языковая ситуация во многом подобна той, что сложилась в Русской церкви. Но вопрос о богослужении на русском языке на сегодняшний день обсуждать трудно, потому что, во-первых, отсутствует само пространство дискуссии. Например, сторонниками неприкосновенности церковнославянского языка постоянно приводятся ими же вымышленные примеры перевода на русский («ртом ребенка говорит правда»), которыми доказывается невозможность перевода, формулируются утверждения («надо заменить церковнославянский русским»), которые тут же опровергаются, а реальные переводы на русский язык до сих пор практически не обсуждаются, настоящего диалога не происходит. Во-вторых, практически все аргументы сторон были высказаны еще в начале XX века в ходе предсоборного обсуждения актуальных проблем церковной жизни, а затем обсуждены на Великом Московском соборе 1917–1918 года, но сегодня часто остаются неуслышанными.

При этом никто из тех, кто считает наобходимым вводить уже сегодня богослужение

на русском языке, не предлагает заменить русским церковнославянский – тем более насильно заставить только его использовать и только на нем молиться (вспомним методы патр. Никона!). Речь идет только о необходимости уже сейчас предоставить возможность желающим приходам вводить такое богослужение в свою практику, ни в коем случае этого не требуя и оставляя свободу выбора за самим приходом (как это и было решено на Соборе 1917–1918 гг.).

Стоит отметить, что уже не одно столетие русский и церковнославянский существуют совершенно параллельно (все заимствования из церковнославянского – славянизмы, как и тюркизмы, галлицизмы и др., стали неотъемлемой частью литературного русского языка), поэтому переводить на русский необходимо с языка оригинала подавляющего большинства богослужебных текстов, т.е. с греческого, а не делать «перевод с перевода», к тому же порой не самого лучшего.

Более того, церковная молитва на русском языке необходима, если мы заботимся и о самом нашем родном языке. Обогащение литургическим стилем даст ему возможность укрепиться и сохраниться в своих лучших формах, поэтому отказ ему в возможности быть языком молитвы можно объяснить, ви-

димо, лишь нелюбовью к своему языку[7]. Тем более что в своей домашней молитве, обращаясь к Богу со своими насущными вопросами, русские люди уже не одно столетие пользуются именно родным языком. Кроме того, существуют такие прекрасные и любимые многими тексты, как акафист «Слава Богу, за все» и Молитва оптинских старцев, написанные на русском языке, как и переводы Свято-Филаретовского института, используемые в опыте Преображенского братства[8].

Таким образом, спор о необходимости переводов, по сути, решила история. Богослужение на русском языке на сегодняшний день – уже данность, и теперь пора переходить к дискуссиям и решениям практических вопросов. Нужно решить, с каких текстов начинать. Обращаясь снова к опыту Сербской церкви, где этот вопрос тоже горячо обсуждался, мы ви-

[7] Или незнанием русского литературного языка. Впрочем, возможно, и просто идеологическое противостояние, глухое к любой разумной аргументации.

[8] Как говорилось на этой конференции, у церковнославянского языка было три основных функции: богослужебная, личной молитвы и богомыслия. На сегодняшний день наиболее сохранилась только богослужебная, в молитву уже прочно вошел русский язык, а богомыслие давно совсем не обращается к церковнославянскому.

дим, что можно либо начать с наиболее употребимых и самых знакомых, либо, наоборот, с текстов Триодей и Миней, которые звучат редко и тем более никому не понятны. На наш взгляд, прежде всего должны быть переведены основные богослужебные тексты, что и было осуществлено в Сербии: сначала в богослужении на сербском языке стали читать Священное Писание, затем священнические молитвы, а уже потом то, что поется.

Далее, нужно обсуждать, как переводить, т.е. какие использовать подходы и методы. Несмотря на наличие уже сейчас нескольких переводов Литургии свтятителя Иоанна Златоуста, до сих пор эти переводы всерьез не проанализированы и не обсуждены. А вопрос, какими именно переводами пользоваться, неизбежно встанет, и на него тоже нужно искать аргументированный ответ, опирающийся на адекватные критерии.

Все эти вопросы необходимо неотложно решать. Однако надо иметь в виду, что существующий церковный опыт показывает прикладное значение темы богослужебного языка. Существование богослужения на родном языке – это, конечно, не панацея для решения всех современных церковных проблем. Можно перевести богослужение и начать служить на родном языке, но людей в храме от этого сразу больше не станет. Когда мы

говорим о понимании богослужения, то надо всегда помнить, что язык – это только часть проблемы. В контексте церковного просвещения, в процессе катехизации, введения людей в традицию Церкви и включения их в богослужение, тема языка неизбежно встает. Однако вне этого контекста, без просветительских усилий, богослужебные переводы могут оказаться очень затратным, но бесполезным делом.

Таким образом, проблема языка богослужения – часть комплексной проблемы слабой осведомленности церковного народа, и вопрос сводится к задачам просвещения. Именно в этом контексте вопрос богослужебного языка и переводов на русский можно решать спокойно и плодотворно.

Список литературы

1. Балашов, Н., прот. На пути к литургическому возрождению / Н. Балашов. – М., 2001. 509 с.

2. Виноградов, В. В. Основные этапы истории русского языка / В.В. Виноградов / Избранные труды. История русского литературного языка. – М., 1978. С. 10–64.

3. Дмитриевский, А.А. Исправление книг при патриархе Никоне и последующих патриархах / А.А. Дмитриевский. – М.: Языки славянской культуры, 2004. 160 с.

4. Доклад председателя Синодальной богословской комиссии Русской Православной Церкви митрополита Минского и Слуцкого Филарета Патриаршего Экзарха всея Беларуси на Юбилейном Архиерейском соборе Русской православной церкви. Москва, Храм Христа Спасителя, 13–16 августа 2000 года / Сайт ОВЦС (http://www.russian-orthodox-church.org.ru/s2000r22.htm).

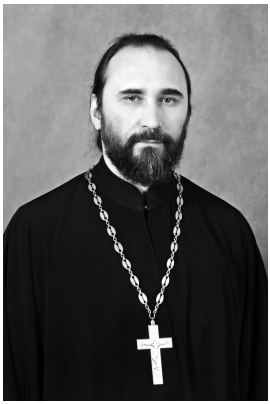
5. Енев, Д. На каком языке молится современный болгарин? / Д. Енев. См. Интернет-ресурс: http://www.dveri.bg/content/view/1329/172/.

6. Кончаревич, К. Дискуссия о богослужебном языке в Сербской православной церкви / Д. Кончаревич. См.: Интернет-ресурс: http://www.russian.slavica.org/article217.html, 2003 г.

7. Сове, Б.И. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX веках / Б.И. Сове / Богословские труды. С6.V. – М., 1970. С. 25–68.

8. Флоря, Б.Н. Сказания о начале славянской письменности / Б.Н. Флоря. – СПб. : Алетейя, 2000. 384 с.

9. Успенский, Б.А. История русского литературного языка (XI–XVII вв) / 3-е изд., испр. и доп. / Б.А. Успенский. – М.: Аспект Пресс, 2002. 558 с.



Ларюшкин Сергий,
протоиерей,
проректор
по воспитательной работе
Нижегородской Духовной
семинарии

УДК 811.163.1

ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКИЙ ЯЗЫК КАК КОМПОНЕНТ ИКОНИЧНОСТИ РУССКОЙ ЦЕРКВИ: К ВОПРОСУ О ЯЗЫКЕ БОГОСЛУЖЕНИЯ

© 2019 г. ***Сергий Ларюшкин, протоиерей***
sergylar@yandex.ru

В статье предпринята попытка рассмотреть церковнославянский язык в аспекте иконичности, главной чертой которой является принцип двойного реализма. В этом направлении проанализированы черты иконичности церковнославянского языка как языка богослужения с позиции православного понимания природы слова – онтологичности (логосного начала) в противовес теории конвенциональности языка; проведена параллель между свойствами иконы и свойствами языка богослужения, центральными из которых являются антиномичность, синергийность, соборность, универсализм, каноничность, эстетика. Выявлены черты, которые определяют место церковнославянского языка в общей иконичности Церкви, его роль в сохранении церковного единства на всей канонической территории Русской Православной Церкви, а также роль в сохранении

единства русского литературного языка, указана роль в формировании духовной картины мира русского православного христианина.

Ключевые слова: церковнославянский язык, сакральный, словесная икона, иконичность, двойной реализм, онтология, конвенционализм, антиномичность, синергийность, логосное начало.

Актуальность выбранной темы статьи обусловлена неослабевающей в современном церковном мире дискуссией о переводе языка богослужения или его упрощения с целью сделать его понятным. Опасность такого упрощения заключается в том, что церковная словесность будет в итоге исключена из системы церковного искусства, имеющего в основе своего эстетического и духовного принципа двойного реализма. Во всём церковном искусстве язык является едва ли не гла́внейшим смысловым компонентом.

В каждой культуре есть понятие о священном языке как о средстве общения с духовным миром. Сам феномен «освящения» языка, его отделения от языка профанного, изыскания необходимых языковых средств, достойных богообщения, является закономерным процессом любого религиозного сознания. В этой закономерности отражаются два важных факта: 1) сотворение человека по образу Божию и 2) онтологичность слова,

заключающаяся в сверхъестественном, божественном происхождении мысли и слова. Проф. А.М. Камчатнов отмечает по этому поводу, что «православная теория утверждает онтологический статус языка: *Въ начале бе Слово, и Слово бе къ Богу, и Богъ бе Слово* (Ин. 1:1). Язык есть язык Самого Бога и мира, а отдельные человеческие языки суть приемники божественных энергий, среда, в которой происходит встреча человека с Богом и миром» [1]. Выражаясь иначе, слово имеет не конвенциональный характер, о котором говорит Ф. де Соссюр, а семиотический, имеющий черты иконичности, предполагающей наличие подобия между означающим и означаемым. Эта теория получила развитие в трудах Ч.С. Пирса [см. 3], Р.О. Якобсона [см. 4, 5].

Таким образом, понимания сакральности языка базируются на двух представлениях о природе слова – конвенциональном и онтологическом. В одном случае, язык представляется как условность, стилистическая приспособленность; в другом случае, понятие сакрального языка связано с его онтологией, с его логосным началом.

В Православной Церкви осознание такого понимания языка основывается на догмате боговоплощения, согласно которому, горнее и дольнее в священных предметах соединяются *неслиянно, неизменно, нераздельно,*

неразлучно (чего не знает ни одна другая религия и верование). Этот догмат отражается во всём бытии христианской Церкви, имеющем в своем основании принцип *иконичности*.

Понимание Церкви как иконы является универсальным и единственно возможным, так как Церковь есть Тело Христово, Богочеловеческий организм, особое присутствие Бога-Слова (Логоса) на земле. Современный искусствовед проф. В.В. Лепахин об этом говорит следующее: «Церковь – тоже икона, по определению прп. Максима Исповедника. <...> Возможности использования понятия «икона» по отношению к православным явлениям исключительно, а может быть, и неограниченно широки: всё – икона, всё – иконично» [2, с. 5].

Само происхождение иконы (изображения), согласно церковному преданию, имеет нерукотворное происхождение. Следовательно, назначение иконы состоит в том, чтобы явить человеку под видимым образом Первообраз, быть проводником в горний мир. Этому способствует особая, двуединая природа иконы, основанная на принципе двойного реализма и содержащая ряд признаков, важнейшими из которых, в контексте нашего рассуждения, являются следующие:

1) символичность, особый способ выразить означаемое при помощи определённых условностей;

2) антиномичность, двуединство, в котором нераздельно и неслиянно в видимом присутствует невидимое, сакральное присутствует в профанном, порождая новый смысл и содержание;

3) синергийность, совместное действие или сосуществование, «богочеловеческий реализм» [2, с. 168];

4) соборность, связь с Богом, как источником бытия, объединение верующих вокруг Бога;

5) универсальность, всепроникновенность, всеобъемлемость, способность присутствовать во всём;

6) каноничность, закреплённость форм согласно богословской мысли;

7) эстетика, внешняя красота как отражение красоты внутренней.

Иконичность Церкви распространяется на все сферы её жизни, на все её компоненты, в том числе и язык, как на словесную икону. По словам профессора В.В. Лепахина, «в качестве вербальных икон в Православии воспринимаются и могут быть истолкованы произведения всех церковных жанров словесного искусства. Во время богослужения молящийся произносит и слышит особые,

предельно иконичные слова, которые в своем целом, в соборном единстве с другими иконообразами, составляют вербальную икону «неба на земле»» [2, с. 92].

Основываясь на наблюдениях В.В. Лепахина, можно рассмотреть, как обозначенные выше черты иконичности проявляются в словесной иконе.

Символизм (понимаемый, конечно, в иконическом смысле) как художественный приём широко употребляется в произведениях гимнографического жанра (канон, акафист, тропарь), в меньшей степени символизм можно встретить в молитве или в проповеди. Этот прием способствует образованию новых смыслов, раскрытию аспектов христианских истин, связывает опыт духовной жизни христианина с источником этого опыта – с Богом. Образы ветхозаветных и новозаветных событий, примеры из жизни праведников или грешников, употребляясь в богослужении, становятся определёнными символами в духовной картине мира: Каин и Авель, Хам, Вавилонское столпотворение, исход евреев из Египта, покаяние Давида, три отрока в пещи и т.д. и т.п. Сюда же можно отнести выражения типа «се Человек», «притча во языцех», «осанна», «не хлебом единым», «соль земли», «камень преткновения» и т.д. и т.п.

Все образы, вся символика закреплены в звуковом облике церковнославянского языка.

Антиномичность языка богослужения, как проявление богочеловеческого *двуединства*, заключается в том, что в слышимом слове как во внешнем знаке выражается невыразимое. Этот признак основан на онтологичности слова и его антиномичности. «Молитва, – по словам В.В. Лепахина, – принадлежит прежде всего области бытия, а не психологии, она бытийна и бытийственна, это не мнимое, а реальное общение и единение с Богом. <...> Главная антиномия молитвы состоит в том, что молитва – это *единение* и *беседа*, т.е. не односторонний, безответный акт обращения человека к Богу, а реальное единение в Богообщении» [2, с. 191]. Антиномия как черта христианского мышления с особой яркостью представлена в жанре акафиста, в тропаре, кондаке. Приём антиномии может использоваться в проповеди для раскрытия, например, какого-либо вероучительного аспекта.

Молитва как жанр и как вид общения человека с Богом развивает антиномичное мышление, которое свойственно всей христианской вере. Эта антиномия мышления ясно наблюдается в выражениях типа «Невеста неневестная», «Носиши Носящаго вся»

(о Богородице), «Агнец и Пастырь», «Приносяй и Приносимый» (о Христе) и.т.п.

Синергийность церковнославянского языка, как «богочеловеческий реализм», взаимодействие и неотделимость Божественного и человеческого, проявляется в первую очередь в *литургичности* церковнославянского языка, в которой выражено богословие и личный духовный опыт, сухой, ёмкий догмат и поэзия гимна. Синергийность *являет* Бога. Каждый церковный текст каждого жанра церковной литературы преследует эту цель – явить Бога, показать присутствие в себе Святаго Духа, соединияет повседневную жизнь человека с высшим богословием. «слово синергийно в своем церковном бытии. По словам В.В. Лепахина, «литургическое слово есть тот краеугольный камень, на котором покоятся главные виды церковного искусства, молитвословия, богослужение, православное богословие» [2, с. 170].

В синергийности в большей степени выражается онтолигичность слова, как «сгустка» энергии Бога.

Соборность словесной иконы заключается в том, что икона, во-первых, имеет свой первоисточник – Библию, в которой дан образец в виде песни Мариамны, плача Моисея, покаяния царя Давида, молитвы Манассии и Езекии, трёх отроков в вавилонской пещи и, на-

конец, ярчайшим образцом христианской молитвы является молитва Господня. В этом источнике молитва и гимнография получают всю парадигму своего дальнейшего развития в богослужебном и частном употреблении.

Во-вторых, в молитве осуществляется единение молящихся вокруг Бога, она, по сути, является единством богословия, веры и жизни во Христе. Молитва приобщает верующих к единой, святой, соборной и апостольской Церкви и воспитывает их в духе соборной жизни.

Универсализм церковнославянского языка как компонента иконичности Церкви проявляется в том, что церковнославянский язык является языком всей церковной литературы и музыки, он присутствует практически во всех церковных жанрах – Священное Писание, богослужебные тексты, агиография и проповедь. Церковное пение приспособлено к церковнославянским текстам, экзегеза ориентирована на греческие и еврейские оригиналы, смысл которых при переводе сохраняется с максимальной точностью.

Отступление от языковых норм наблюдается в современных молитвах, предназначенных для частных случаев, в житиях святых XX века, а также в жанре проповеди.

Каноничность, т.е. закреплённость формального признака, согласно богословской

мысли, «выполняет несколько важнейших функций: а) он поддерживает богочеловеческое двуединство молитвословий, оберегая их от подмены новейшими «сочиненными» неиконичными молитвами; б) он ставит человека в правильное (православное) отношение к Богу; в) он выполняет дидактическую функцию, научая, как надо молиться; г) он поддерживает православную молитвенную традицию, обеспечивая соборность молитвенного опыта всех членов Церкви, всех времен» [2, с. 195–196]. Каждое церковное произведение строго канонично, что обусловлено целью, сохранить глубину богословия текста, его иконические черты: онтологичность, антиномичность, синергичность, двуединство и символизм. Благодаря этим свойствам церковный текст входит в церковную иконичность и способен ввести в неё молящегося человека.

Канон формирует и *эстетическое* своеобразие жанра.

Эстетика богослужебного языка проявляется в самобытной поэтике богослужебных произведений, в текстах Священного Писания, преимущественно Псалтири. Церковное словесное искусство не мыслится вне эстетических норм, которые очерчены каноном, являются плодом напряжённой богословской мысли и даром Святого Духа. В этом случае внешняя красота, благообразие, стройность

текста есть выражение красоты и порядка горнего мира и бесконечности его познавания. Эстетика призывает человека быть причастником неземной красоты, добро́ты.

Эти свойства словесной иконы существуют в тесном взаимодействии, коррелируют друг с другом и могут полноценно функционировать в языке, не обременённом профанными понятиями, имеющим онтологическое предназначение быть языком славянской Церкви. Словесная икона, так же, как и икона в красках, требует навыка восприятия и понимания, требует изучения и постижения. Современный русский язык, при всём своём величии и многогранности, обслуживает иную сферу – бытовую, литературную. Он предназначенный для земной реальности и будет вносить диссонанс в иконичность Церкви.

Эта мысль заставляет обратить внимание на деятельность свв. Кирилла и Мефодия не только как переводческую, а как на труд по созданию особой языковой иконы славянской Церкви.

Всё вышесказанное позволяет сделать ряд выводов.

Церковнославянский как язык, созданный для нужд Церкви, имеет свою онтологию, функцию и область применения, понимается церковным сознанием как язык сакральный.

Церковь как мистический Богочеловеческий организм представляет собой икону Бога и Его Царства, поэтому всё в ней должно иметь свойства сакральности и черты иконичности, всё должно быть иконой.

Церковнославянской язык обладает свойством словесной иконы в своем символизме, двуединстве, синергийности и антиномичности, соборности, универсализме. Основанием для такого утверждения служит понимание онтологичности слова.

Свойство иконичности способствует тому, что при помощи церковно-славянского языка Русская церковь на всём своём территориальном пространстве удерживает литургическое языковое единство на протяжении всей своей истории, и сама удерживается в литургическом единстве со всеми Поместными славянскими Церквями.

Иконичность церковнославянского формирует духовные основы языковой картины мира верующего человека, что, в свою очередь, становится фундаментом нравственных понятий, этических и эстетических норм православного человека.

Список литературы

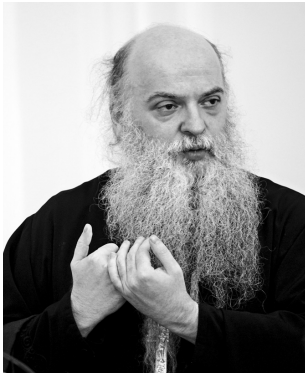
1. Камчатнов А.М. Сакральный славянский язык в церкви и культуре. (URL: http://vetrovo.ru/svyatorus/kamchatnov-sakralnyj-slavyanskij-yazyk/ дата обращения 30.05.2019).

2. Лепахин, В.В. Икона и иконичность. / Изд. 2-е, перераб. и доп. / В.В. Лепахин. – СПб, 2002. 399 с.

3. Пирс, Ч.С. Избранные философские произведения / Ч.С. Пирс / Пер. с англ.: К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. – М., 2000. 448 с.

4. Якобсон, Р.О. Избранные работы / Р.О. Якобсон / Пер. с англ., нем., фр. – М., 1985. 457с.

5. Якобсон, Р.О. Язык и бессознательное / Р.О. Якобсон / Пер. с англ., фр., К. Голубович, Д. Епифанова, Д. Кротовой, К. Чухрукидзе. В. Шеворошкина. – М., 1996. 248 с.



Лаврентий (Собко),
иеромонах,
кандидат
философских наук

УДК 81’27:271.2-5+811.163.1

ПЕРЕВОД БОГОСЛУЖЕБНЫХ ТЕКСТОВ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ

© 2019 г. ***Р.В. Собко***
(иеромонах Лаврентий)

В статье сделана попытка проанализировать проблему перевода христианских текстов на русский язык в социокультурном контексте. Лингвистический, исторический и даже богословский аспекты данной проблемы уже давно исследованы и уже почти не оставили нерешенных задач: уже существуют более десяти переводов Священного Писания и относительно полный перевод основных источников православного богослужения. Канонически данный перевод или переводы вполне акцептированы Русской Православной Церковью – службы на русском языке совершаются как священнослужителями, так и иерархами русской церкви. Однако все-таки существует некоторая инерция церковно-исторического сознания, которая не пока не позволяет не только воспринять данные переводы как часть православной культуры, но и пролонгирует определенную часть православно-

го дискурса с советующими аргументами. С другой стороны, простое повторение одних и тех же доводов не решает проблемы и, более того, побуждает дискурсантов уходить на сторонние медийные площадки, переводя проблему с внутрицерковного уровня, на уровень общественно-политический. Данная проблема усугубляется изменением общего культурного уровня российского общества, что приводит к своеобразному парадоксу: интеллектуалы эпохи девяностых-двухтысячных находят в данной области множество нерешенных проблем, а молодые люди информационной эпохи не обладают достаточным потенциалом или мотивацией даже для первоначальной рецепции церковных текстов, в результате большая часть и тех и других неожиданно оказывается «вытесненными» за церковную ограду.

Ключевые слова: перевод богослужебных текстов, церковнославянский язык, литургическая реформа, миссионерская литургия, православное богослужение, канты, псалмы, литургическая поэзия, церковнославянская орфография.

Проблема перевода христианских текстов на русский язык и связанный с ней общественно-политический дискурс в рамках русской православной культуры имеют достаточно давнюю и непростую историю. Да и само совершение богослужения на языке (языках), который в данный момент не считается священным, представляет для исследователя интересный социокультурный феномен.

В качестве предисловия можно предложить краткий экскурс в историю развития

священных текстов иудаизма и затем христианства.

Так, само священное законодательство (декалог), как об этом повествуют Писание и Традиция, было продиктовано Моисею Богом, что придает этому и последующим текстам сакральный характер, а любое их изменение предполагается изменением мысли Божества по форме или по содержанию [1].

Интересно, что, например, в иудаизме, а за ним и в христианской экзегетической литературе особый смысл придается в том числе и форме букв еврейского алфавита, однако, особенно интересно то, что для подобного толкования использовано так называемое квадратное письмо, а не буквы палеоивритского алфавита, более близкие к возможному оригиналу [2], что само по себе свидетельствует об изначальной идеологизированности подобного толкования.

Уже к началу христианской эпохи, по мнению многих исследователей, на территории израильского государства существовало разделение на священный иврит и разговорный арамейский язык [3].

В трудах апостола Павла упоминаются некие «ангельские языки» (1 Кор. 13:1): у этого места существуют различные толкования, и одно из возможных также предлагает нам различные варианты священного языка [4].

В раннехристианскую эпоху перевод новозаветных текстов и проповедь осуществляется исключительно на «человеческих» языках (ср. Пешито – простой, Вульгата – народная), да и сама стилистика греческого оригинала (оставим за скобками проблему источника) склоняется скорее к простонародной речи иногда с ошибками, характерными для неносителя языка [5, с. 14–18].

Один из ранних переводов – Итала (корпус текстов) – предлагает интересную стратегию: множество независимых вариантов перевода одних и тех же отрывков с большим количеством совпадений и расхождениями в незначительных деталях, которые можно считать вариантами толкования.

Подобную характеристику можно дать и корпусу ветхозаветных текстов, переписчики которых при воспроизведении текстов следовали как минимум двум традициям [6, с. 56–61].

Похожую небуквалистскую методику цитирования использовали христианские авторы I–II вв.: они не цитировали текст, а пересказывали, предпочитая букве смысл [7].

Переломным моментом для такой феноменологии восприятия священных текстов, несомненно, явилась их вынужденная кодификация в рамках иудео-христианских споров первых двух веков. В это время по-

является масоретская редакция, кодифицируется Септуагинта и появляется Вульгата, как заказной официальный перевод, и, с появлением скрипториев при Константине, формируется византийская редакция текста Нового Завета, позднее известная как апостольская.

Эта новая редакция (или редакции) затем уже используется для проповеди, цитируется авторами в сочинениях и передается в качестве кодифицированного текста следующим поколениям.

Иными словами, примерно ко времени миланского эдикта Священное Писание получает статус *религиозной конституции (закона)*, которая не может быть изменена никаким образом, что имело для христианской культуры значимые последствия. С одной стороны, исследование и истолкование Священного Писания – практически единственная форма научного дискурса, доступная в эпоху раннего средневековья, что принуждало христианских интеллектуалов относиться к своим исследованиям как к описанию фундаментальных законов миропорядка, изменение которых не менее опасно, чем неправильное описание работы ядерного реактора в современную эпоху.

С другой стороны, для государственного аппарата Писание и сопутствующий ему кор-

пус текстов становятся *кодифицированной формой идеологии*, имеющей юридический статус. Как когда-то государство понуждало христиан приносить жертвы богам, так в описываемую эпоху оно же преследовало инакомыслящих за иную негосударственную форму христианского вероучения. К этому можно добавить одну из ключевых идей эпохи мифологического сознания – неправильное обращение с богом или богами способно привести к гибели не только отдельного человека, но и целые государства, что заставляло людей той эпохи относиться к идее изменения священных текстов, как к вопросу коллективной безопасности.

В контексте всего вышеизложенного совершенно обоснованными становятся как гонения на равноапостольных Кирилла и Мефодия, с одной стороны, так и миссионерское благословение на их подвиг – с другой: и то и другое ко времени описываемой эпохи имплицитно христианскому мировоззрению. Этими же причинами можно объяснить двоякую позицию и общественную проблематику при обсуждении и составлении Синодального перевода в новое время [8, с. 196–208].

Особо остро, можно даже сказать, революционно вышеуказанная антитеза (новаторство – традиция) проявила себя на Поместном Соборе 1917–1918 гг. и в последующей

реакции на так называемое обновленческое движение. Весьма показательно, что будущий патриарх Сергий успел побывать по обе стороны этого своеобразного раскола.

В новейшее время описываемое нами явление вновь проявило себя в рамках общественной и научной полемики по поводу перевода текстов писания и богослужебных текстов на русский язык. Представителям современной нам эпохи, как и их предшественникам, удавалось одновременно совмещать почитание новомучеников – участников Собора 1917–1918 гг. и резкую критику тех литургических идей, которые на этом соборе высказывались [9, с. 68–86]. Интересно, что критикуемый в предыдущую эпоху т.н. синодальный перевод Библии в эту последнюю эпоху уже стал транслироваться как «каноничный».

Обсуждение темы переводов богослужебных текстов на русский язык активно происходило в девяностых годах прошлого века. И все же, несмотря на некоторое сопротивление, именно в этот период появляются различные переводы и примерно к началу XXI века тему переводов богослужебных текстов на русский язык можно считать закрытой. Основная заслуга в этом принадлежит протоиерею Георгию Кочеткову, хотя есть и другие авторы переводов богослужебных текстов на русский язык. Переводы прот. Георгия впол-

не можно считать каноничными: храмы, где осуществляется служба на русском языке, существуют по благословению патриарха, службы на русском языке проводятся наряду с отдельными священнослужителями епископами Русской Православной Церкви [10].

Однако, в рамках традиционной церковности, эти члены русской церковной общины все ещё находятся в своеобразном информационном гетто. Несмотря на то, что у общины отца Георгия существуют свои информационные порталы и даже свой институт, а сами её члены участвуют в многочисленных конференциях, само озвучивание этих вопросов за пределами определенного круга до сих пор считается маргинальным и не приветствуется.

Несмотря на то, что церковный мейнстрим (некая совокупность ортодоксальных традиционалистов-пассионариев) не поддерживает обсуждение вышеперечисленных вопросов, ему всё-таки не удалось окончательно прекратить общественную полемику на данную тему. В результате из внутрицерковного дискурса данная тема постепенно перешла в дискурс общественно-политический.

Кто же пытается обсуждать эту проблему? Иногда журналисты, причём даже церковные [11], иногда общественные деятели, но зачастую это действующие члены церкви,

которые однако принуждены делать это на сторонних медийных площадках, благодаря чему они с лёгкостью получают эпитеты отступников и даже еретиков [12]. В практическом плане это очень похоже на «кухонное» диссидентство в эпоху позднего СССР, помноженное на современные информационные технологии.

В качестве отправной точки нашего обсуждения предложим событие, произошедшее не так давно – богослужение Светлой седмицы, совершённое прот. Александром Волковым для детей [13]. Миссионерское богослужение было совершено на русском языке с выносом жертвенника в центр храма. Это событие породило бурную дискуссию (около 1000 комментариев). В результате анализа находящихся в свободном доступе данных комментаторов можно было увидеть, что противники совершения подобного рода богослужения в основном не имеют богословского образования или только лишь приступают к нему, они зачастую не знают и самого церковного славянского языка.

Для данного парадокса – защитники какого славянского языка, как правило, не владеют лексикой этого языка в отличие от своих оппонентов – существуют вполне определённые исторические предпосылки. Дело в том, что церковнославянский язык, хотя и повли-

ял на развитие русской культуры, сам по себе никогда не был языком культуры.

На церковнославянском языке не велось преподавание в семинариях и академиях, на нём не составлялись учебники в отличие от той же латыни, а существующие церковнославянские тексты были или переводными, или калькированными – составленными по образцу. В результате даже в эпоху, более или менее приближенную ко времени возникновения церковнославянского субстрата, священники уже не разбирались в богослужебных текстах [14, с. 160–161].

К сожалению, и в современных семинариях учащиеся изучают в большей степени грамматический строй церковнославянского языка, но не знакомятся с лексикой и тем более не заучивают ее. На эту проблему накладывается и общее падение уровня образования и культуры в информационную эпоху, что приводит к своеобразному парадоксу: выучить (именно выучить, а не познакомиться) церковнославянский язык предлагается поколению, которое уже с трудом понимает литературный язык А.С. Пушкина и не всегда справляется с русской орфографией.

Причем это явление затрагивает стоящих по обе стороны церковной кафедры: так, участники упомянутой дискуссии отметили возросшее количество ошибок всего лишь

при чтении вслух богослужебных текстов в храме [13].

С одной стороны, уровень поступающих в семинарии неуклонно падает, что приводит и будет приводить на выходе к появлению низкоквалифицированных церковнослужителей. С другой стороны, проблеме падения уровня образования подвержены и прихожане храмов, что делает бессмысленным предложение выучить церковнославянский язык дома в качестве хобби.

Описанное выше неудовлетворительное чтение церковных текстов позволяет нам озвучить проблему, которая обычно остается за пределами полемики «церковнославянский-русский», а именно проблему качества «исполнения» богослужения.

Современная музыкальная и риторическая техника предъявления богослужебного текста скорее затемняет его смысл, а не открывает. В области церковной публицистики иногда ведутся споры о возвращении к исконному одноголосному пению, о вреде «оперного» исполнения и о других проблемах, однако эти дискуссии не имеют практического разрешения [15]. Другими словами – при подобной манере исполнения текст может быть и на русском языке, однако он останется таким же непонятным, как и славянский или любой другой.

Неудовлетворительное качество исполнения богослужебных текстов отчасти вызвано сложностью самих текстов – их вполне обоснованно можно считать выдающимися произведениями византийской интеллектуальной культуры, но и понять их по этой же причине ничуть не легче чем, например, произведения классической немецкой философии.

Данный тезис можно проиллюстрировать на примере постепенного вытеснения канона из частного (требного) богослужения. Так, например, канон не читается на молебне (хотя, по сути, это сокращенная утреня), не читается почти никогда и на панихиде. И хотя сам канон – интеллектуальный центр утреннего богослужения, однако неклерикальный слушатель исторически оставил в нем лишь обращение к святым или молитву за усопших (запевы) – единственное, что он понимает на слух.

Если рассуждать об этом явлении в риторических категориях, то византийский интеллектуализм – несомненно, «логос» (обращение к уму), а оставшиеся запевы – «пафос» (обращение к сердцу (эмоциям). Догматика или патетика?

Эта антитеза исторически привела к написанию и популяризации сперва акафистов, а затем и духовных песнопений – псалмов и кантов, которые до 1917 года иногда даже

использовались как часть богослужения в качестве запричастного стиха. Сюда же можно отнести и заимствования из католического богослужения (оно считается более душевным (эмоциональным), например, богослужение плащаницы или недавно признанную уставной пассию [16].

Некачественность, если так можно выразиться, богослужебных текстов имеет двоякую природу: неверный перевод Писания на церковнославянский (проблема Септуагинты) и неясный перевод греческого оригинала.

Поясним данный тезис на примерах. Для этого возьмем описание Левиафана из книги Иова: «Душа́ (дыхание) же его́ я́ко у́гліе… руга́етжеся тру́су огнено́сному (играет с огненным землетрясением) – начинает переводчик …вся́ко же зла́то морско́е подъ ни́мъ» – добавляет подробностей славянский текст. Огненное дыхание, живет на вулканах и охраняет золото, ну и, конечно же, связано с нечистой силой: «и та́ртаръ бе́здны я́коже плѣ́нника вмѣни́лъ» – завершает картину цитируемый отрывок. Славянский текст вообще дает Левиафану разные определения: в третьей главе книги Иова он описывает его как «вели́каго ки́та», далее величает змеем – «Извлече́ши ли змі́а у́дицею (поймаешь ли змея на удочку), а у Исайи называет драконом. Отсутствие единства терминологии

даже в пределах одной книги, ошибки перевода, особенности сюжета (так, священнику придется объяснять, кто же такие онокентавры, лешие, сирены, единороги и многие другие) – все это наследие греческой Септуагинты и средневекового мышления переводчиков.

К сожалению, увлечение церкви славянским языком чисто декларативное, немногим больше интереса выказывает и светская славистика: у нас до сих пор не создано критическое издание славянской Библии, не существует общепринятой славянской грамматики и орфографии, нет корпуса греческих богослужебных текстов и корпуса богослужебных славянских переводов (не говоря уж о переводах на русский язык).

В качестве второго примера возьмём один из эпитетов Богородицы, часто встречающиеся в канонах и акафистах – «радуйся, ручко всезлатая». Сначала нас вводит в заблуждение пароним, а когда мы его расшифруем, наш текст станет звучать – радуйся, золотой кувшин. Или вот канон за единоумершего предлагает взять тело покойника и выкинуть его на дорогу, чтобы его ели собаки дикие звери. Библейские аллюзии в первом случае и монашеское смирение во втором кажутся малоубедительными или даже неприемлемыми для современного человека. В этом

смысле перевод текстов на русский язык не только не решает проблему, но её усугубляет. Так, один из лучших – перевод священника Георгия Кочеткова, хоть и не является в полном смысле подстрочником, остается в плену проблем оригинальных текстов и почти не содержит поэтического начала, которое присутствует в кантах или псалмах или даже в древних богослужебных текстах бывших оригинальными на момент их возникновения.

Иная сторона описываемого нами общественного дискурса – её даже в каком-то смысле можно считать ключевой – низкий уровень образования и религиозно-магическое сознание многих прихожан Русской Православной Церкви. Литургия для многих не вечеря любви, а религиозно-мистическое действие, из-за чего никакая её часть не может быть изменена даже на уровне звучания. Причём каноничным объявляется не какой-то древний текст или традиция, а, наоборот, современный слушателю. Он не знает истории литургики и не подозревает об изменениях, внесённых различными богословскими комиссиями в богослужебные тексты за последнее время. Правильной же «техникой» исполнения богослужения объявляется созвучная памяти одного поколения – 30–50 лет. Подобных церковных фундаменталистов святейший

патриарх Алексий II остроумно называл новыми старообрядцами [17].

В качестве вывода к нашему исследованию, можно предложить следующие тезисы: Традиционализм и миссионерство одинаково присущи христианству, однако религиозно-магическое сознание придает первому чрезмерный вес и саботирует развитие общественного дискурса. Благодаря современным СМИ и глобализации «кухонные разговоры» перемещаются на внецерковные площадки и выходят за рамки личного общения. Официальная позиция по поводу богослужебных изменений в отличие от неофициальной не развивается. Большинство аргументов «сторонников» церковнославянского языка декларативны: в научном смысле область исследований практически не развивается по сравнению с областью переводов. Проблема переводов на данном этапе не филологическая или богословская, а социально-религиозная.

Список литературы

1. Klein, R.C. Lashon Ha Kodesh: History, Holiness & Hebrew / R.C. Klein. – Mosaica Press, 2014.

2. От Алеф до Тав. Тайна еврейской буквы / Отв. ред. Гуревич В. – Биробиджан, 2003.

3. Цолин, Д.В. Арамейский язык библейских текстов и Таргума Онкелоса. Учеб. пособие / Д.В. Цолин. – Черкассы, 2013.

4. Samarin, W.J. Tongues of men and angels: the religious language of pentecostalism / W.J. Samarin. – New York, 1972.

5. Мецгер, Б.М. Ранние переводы Нового Завета: их источники, передача, ограничения / Пер. с англ. С. Бабкиной / Б.М. Мецгер. – М., 2002

6. Селезнёв, М.Г. Еврейский текст Библии и Септуагинта: два оригинала, два перевода? / М.Г. Селезнёв // Мат-лы XVIII Ежегодной богословской конференция ПСТГУ. – М., 2008.

7. Holmes, M.W. (ed.) The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations / M.W. Holmes / 3rd edition. – Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

8. Столѣтняя годовщина русскаго перевода Библіи. // «Церковныя Вѣдомости, издаваемыя при Святѣйшемъ Правительствующемъ Сѵнодѣ». Прибавленія. 13 февраля 1916, № 7.

9. Кравецкий, А.Г. Проблема богослужебного языка на Соборе 1917–1918 годов и в последующие десятилетия / А.Г. Кравецкий // Журнал Московской Патриархии, 1994. № 2.

10. 23 марта 2019 года митрополит Тверской Савва совершил литургию на русском языке (URL: https://tverlife.ru/news/pervaya-v-tveri-arkhiereyskaya-liturgiya-na-russkom-.html Дата обращения: 22.06.2019).

11. Телеканал «Спас», эфир от 3 апреля 2019 г. (URL: http://spastv.ru/shows/do-samoj-suti/cerkovnoslavjanskij-ili-russkij/ Дата обращения: 22.06.2019).

12. Современные ереси, лжеучения и нарушения церковных канонов (URL: https://vseeresi.com/).

13. Миссионерская литургия 13 мая 2019 г. (URL: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fb

id=2912311222143156&id=100000929212448 Дата обращения: 22.06.2019)

14. Иерией, епископ Пензенский // Русская старина, 1879. Январь.

15. Поместный Собор Русской Православной Церкви 1917–1918 годов. О церковном пении. Сборник протоколов и докладов / Изд. Русоль Е.В. – М., 2002.

16. Документ принят на заседании Священного Синода 30 мая 2019 года (журнал № 53) (URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5444198.html Дата обращения: 22.06.2019).

17. Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Епархиальном собрании города Москвы от 15 декабря 2004 г. ((URL: http://patriarh-i-narod.ru/slovo-patriarha/doklady-na-eparkhialnyh-sobraniyah-patriarha-alexiya-ii/142-vystuplenie-na-eparkhialnom-sobranii-2004-g Дата обращения: 22.06.2019).

Семикопов
Даниил Викторович,
кандидат философских наук, проректор по учебной работе Нижегородской духовной семинарии

УДК 81’27:271.2-5+811.163.1

ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКИЙ ЯЗЫК И РУССКАЯ ДУХОВНОСТЬ

© 2019 г. ***Д.В. Семикопов***
semydan@gmail.com

Цель данной статьи – анализ места церковнославянского языка в русской православной духовной традиции. В статье анализируется роль языка в миссионерской деятельности Церкви, функциональность церковнославянского языка в русском православии, понятие сакральности языка в контексте православного богословия. Особое внимание уделяется вопросам перевода богослужебных текстов на русский язык. Констатируется необходимость литургических изменений и предлагаются возможные принципы «мягких» литургических реформ.

Ключевые слова: церковнославянский язык, традиция и традиционализм, сакральность, секуляризация, духовность, христология.

Известно, что последние слова В.В. Болотова перед смертью выражали уверенность в том, что завтра он узнает, на каком

же языке говорил Христос. Великий церковный историк, как известно, был полиглотом, знал он и иврит, и арамейский язык, но в этом желании он выразил нечто большее. Не просто академический интерес руководил им, но жажда услышать Откровение без каких-либо посредников и отражений, таким, как его услышали ученики Христа.

Умнейший Василий Васильевич прекрасно понимал, что задача эта нерешаема нашими человеческими средствами. В современной библеистике существуют попытки обратного перевода греческого текста евангелий на арамейский, и вызваны они тем же желанием – услышать голос Христа. Дополнительная сложность заключается еще и в том, что и сам Спаситель говорил не на одном языке. Не вдаваясь в подробности, приведем мнение, отражающее научный консенсус на данный момент: «В четырехъязычной стране Иисус действительно мог быть трехъязычным евреем, но он, вероятно, не был трехъязычным учителем» [4, P. 268]. Интересна, в связи с этим, и христологическая проблема, заключающаяся в том, было ли сознание Христа кенотическим, т.е. человечески ограниченным? Если мы исходим из анализа евангельских текстов, то бесспорным является то, что основным языком Спасителя был арамейский. Как всякий иудей, Он получил началь-

ное образование в синагоге, а значит, владел ивритом, причем достаточно хорошо, чтобы вести диспуты с фарисеями и книжниками. И, по необходимости, как и большинство евреев той эпохи и того региона, Он на базовом разговорном уровне общался на койне, который был lingua franca, т.е. языком межнационального общения. Этот язык и стал языком новозаветного Откровения. Ситуация весьма интересная в плане споров о языке богослужения. Имеется сакральный язык – иврит, имеется национальное арамейское наречие, но апостолы проповедуют на койне ввиду его большей распространенности и миссионерской эффективности.

Таким образом, у новозаветной Церкви не было своего единого сакрального языка, Церковь изначально была многоязычна и открыта всем народам, о чем и свидетельствует событие Пятидесятницы. Христианская весть проповедовалась народам на их родном языке, это был общий признак христианской миссии. Именно христианские миссионеры изобретали письменность для тех народов, которые на момент проповеди ее не имели. Армянская, грузинская, готская, славянская письменности создавались для перевода Библии и богослужений. Причем ничего принципиально сакрального в этих языках не было, равно как и не было концепции са-

крального языка в раннехристианской Церкви. Латинский язык в западном христианстве обязан своим положением тому, что средневековая Европа духовно объединилась под началом римского престола и не знала независимых национальных церквей. А язык римского понтифика – латынь. Помимо этого, латынь – язык античной культуры, средневековой схоластики и богословия, что делает его актуальным и в наши дни.

Все вышесказанное – вещи вполне очевидные. В христианстве, в отличие от иудаизма, ислама и индуизма, нет концепции сакрального языка, потому что в христианстве Слово – сам Господь, а не некое изначальное Писание. Писание в христианстве вторично, оно есть место встречи с Словом, но не само Слово. Т.к. Писание есть результат встречи человека и Слова, оно является принципиально переводимым на любой язык, в том числе и русский.

Таким образом, никаких догматических или канонических препятствий к переводу на русский, равно как и какой-либо иной, язык быть не может. Другое дело, что славянский язык – традиционный язык богослужения, и традиции этой уже тысяча лет. Откидывать столь почтенную традицию и рубить с плеча явно не стоит. Любовь к культурной традиции не является чем-то предосудительным,

если сама эта традиция не начинает кристаллизоваться, превращаясь из живого организма в подобие каменной статуи. Вспомним слова замечательного историка и религиоведа Ярослава Пеликана: «Традиция – это живая вера мертвых; традиционализм – это мертвая вера живых».

Однако подобного рода традиционализм мы можем наблюдать и в современном русском православии, ряд представителей которого считают спасительными все элементы традиции, в том виде, в котором эта традиция в основном своем виде существовала до революционных потрясений 1917 года. Не умея отличить сущности от исторических форм, носители этой традиции абсолютизируют преходящие элементы, подвергая их сакрализации. В вопросе о церковнославянском языке это приводит к самым нелепым мнениям. Священными становятся шрифты, формы букв и само их звучание.

Так, например, профессор Т.Л. Миронова, в течение пятнадцати лет преподававшая церковнославянский язык в ПСТГУ, рассуждает о том, что слова церковнославянского языка несут в себе энергию добра. Более того, «слово живого языка – английского, русского, китайского – любого несет в себе энергию действия. И потому любое имя есть не только и не столько сочетание звуков и грамматиче-

ская структура. Любое имя содержит в себе сущность, которая позволяет воздействовать на человека одним только тем, что произносится... Живые языки могут нести словом и злую, и добрую энергию и тем омертвлять или одухотворять душу человека» [1].

Подобные статьи, отражающие магическое восприятие церковнославянского языка, написанные в духе «православной каббалы», размещаются на православных сайтах и никого не озадачивают. Чрезмерная любовь части православных к термину «энергия» не позволяет усвоить одну простую истину, что слово энергия с греческого на русский переводится как действие. И именно так эта категория и употреблялась и у Аристотеля, и в византийском богословии. И язык не может быть энергией Бога или иконой Бога, т.к. язык – энергия человека. В сущности, подобный магизм отражает желание современного человека убежать от рационального и прагматичного современного мира в некую оккультную магическую реальность, но такие попытки ближе к неоязычеству и движению New Age, чем к традиционному православному мировосприятию.

Всё это больше напоминает упражнения современных реконструкторов, играющих в средневековых рыцарей. С каким бы упорством и фанатизмом ни проводились подоб-

ные реконструкции, они не приведут к появлению средневекового рыцарства, так и попытки отформатировать свое сознание под мировоззрение средневекового православного человека не приведут к возрождению православной духовности.

Церковное сообщество и русский православный народ к 1917 году уже испытали мощное влияние секуляризации. Собственно, и сама сакральность языка, равно как и противопоставление сакрального и мирского – результат стремительной секуляризации, начавшейся в середине XVII века. Обострившееся в эпоху Петра Великого противостояние светского и традиционного миров, привело к формированию нового типа культуры, домом бытия которой и становится русский литературный язык. Фактически вместо единого поля культуры у нас появляются два культурных мира: модерный и традиционный. Сакрализация славянского языка стала прямым следствием этого процесса. Сторонники богослужения на церковнославянском языке настаивают, что перевод на русский профанирует церковную среду, секуляризует ее. Русский язык – язык светского и бездуховного мира, который они не хотят пускать в свою ограду.

Но почему необходимо рассматривать процесс вхождения русского языка в бого-

служение как секуляризацию, почему бы не обратить внимание на возможность обратного, а именно на освящение русского языка, а через него и русской культуры, которая начиная с Петра развивается в конфронтации с традиционной духовностью? Не должна ли Церковь вернуться в те сферы, из которых она была насильственно вытеснена? Не должно ли православие стремиться к воцерковлению светской культуры?

Вполне очевидно, что христианская духовность призвана актуализировать христианскую догматику. Духовность – это вера, проявляемая в жизни. Фундамент духовной жизни в православии – общественное богослужение, которое призвано объединить нас всех во Христе. Богочеловеческая суть богослужения выражается и в догматике, в том числе в Халкидонском оросе, определяющем Воплощение как единство Божественной и человеческой природ в ипостаси Христа.

Византийское богослужение, равно как и происходящее от него славянское, испытало сильное влияние Халкидона. Достаточно указать на догматики Октоиха, которые содержат все основные формулы православной христологии. Но насколько данное догматическое учение дошло до простого русского человека? Насколько участие в богослужении определяет догматическое сознание пра-

вославного человека? Ответ в данном случае вполне очевиден. Участие в богослужении в очень малой степени влияет на усвоение прихожанами вероучительных истин. Современный православный человек получает богословские знания из книг, а не из богослужения. Человек, не читающий богословских книг, может годами ходить в храм, но так и не усвоить азов веры. И проблема эта многовековая и, не в последнюю очередь, связанная с церковнославянским языком.

На нее в своем время обращал внимание наш известный историк и философ Г.П. Федотов, обративший внимание на следующую антиномию церковнославянского языка. С одной стороны, церковнославянский язык, будучи наречием древнеболгарского, не имел своего «дома бытия». В отличие от греческого или латыни, он не имел культурного прошлого. Это позволило вылепить из него кальку греческого языка и, при его посредстве, буквально передать стихию византийского богослужения. Другое преимущество церковнославянского – это уже упоминаемая выше его сакральность, священность как выделенность из обыденного. Эта черта церковнославянского сложилась не в силу какой-то особой его «энергетики» или «заряженности», а в силу того, что контекст, в котором он употреблялся, всегда был связан

с богослужением. Поэтому слова, которые в IX веке были просторечными, в результате обрели сакральность и оказались связаны с священными смыслами. Но все это имело и обратную сторону. «Воспринимаемый в отношении к языку русскому, славянский, как мы видели, весь целиком окрашивается в цвета одного стиля: «высокого» в терминологии Ломоносова, т.е. торжественного, иератического – мы бы сказали, поздневизантийского. Все, что ни сказано на этом языке, звучит торжественно... Для него оказываются недоступными все другие оттенки религиозного стиля, живущие в языке греческом: ни ясная, спокойная простота, ни холодная разумность, ни горячий драматизм, ни нежный лиризм, ни многое другое, что создано за тысячелетия еврейским и греческим религиозным гением» [2, с. 286].

Действительно, торжественностью не исчерпывается полнота Священного Писания. Например, речь апостола Павла во всем многообразии ее эмоций по-славянски звучит торжественно однообразно. Добавьте сюда ее изначальную стилистическую сложность и в результате мы получим фактически непробиваемую смысловую стену, создаваемую церковнославянским языком между нами и живыми словами апостола Павла. Очевидно, что не срабатывает славянский язык

и в тех текстах, которые несут сложное догматическое содержание. В любом случае, эти смыслы для усвоения должны быть переведены сначала на русский, а потом истолкованы. И возникает вопрос, зачем вообще тогда нужен в данном случае церковнославянский язык, если он так и не стал языком догматики, языком богословия?

Укажем и на еще одну особенность русской духовности, отмеченную все тем же Федотовым. В русской народной религиозности Христос познается прежде всего как Вседержитель. В противоположность знаменитым тютчевским стихам, Он не входит в жизнь простого человека. Почитание Божией Матери и святых было ближе сердцу простого русского человека. «Сойдя на землю для нашего спасения, Господь сохраняет все свое Божество. Певец любит подчеркивать это; он не останавливается на человеческой природе и ее немощи во Христе. Его богословие явно кирилловское (от св. Кирилла Александрийского), т.е. Эфесское, а не Халкидонское. Мы видели, как редко встречаются в народной поэзии сюжеты из земной жизни Спасителя. Едва ли одно незнание Евангелия (подобно Библии) тому виной. Скорее мы имеем здесь дело с религиозным страхом, который не любит останавливаться на человеческой жизни воплотившегося Бога» [3, С. 34].

Сакральность церковнославянского очень четко коррелирует именно с подобной христологией, вернее с ее отсутствием. Русская религиозность, заимствовав от Византии богословие, не унаследовала пристального интереса к догматике, к триадологии и христологии. Говорить о той же русской христологии мы можем только с момента появления у нас оригинального богословия, которые выразило себя именно на русском языке, то есть не ранее XIX века. Фактически русское богословие появляется только параллельно с началом секуляризации и в отрыве от церковнославянского богослужения. Христоцентричность, о которой у нас сейчас много любят говорить, так и не стала основной категорией русской духовности, в отличие от духовности византийской или западноевропейской. Не в последнюю очередь причиной этого было то, что Христос так и не заговорил с русским человеком на понятном языке.

Так нужен ли перевод на русский язык? Из всего вышеизложенного, казалось бы, следует положительный ответ. Но не будем торопиться. Проблема в том, что не сложность и непонятность церковнославянского языка рождает догматическое невежество, но вся история русской духовной традиции, с ее разрывами и связями, в целом. Переведя все богослужебные тексты на русский язык,

мы вовсе не сделаем содержащуюся в них вероучительную глубину сразу понятной и явленной сознанию русского человека. При этом мы рискуем действительно утратить тот стержень нашей духовности, который противостоит профанной культуре нашего времени. Скорее мы должны говорить об освящении русского языка через коммуникацию со славянским. И эта коммуникация началась уже давно. И сейчас в храмах звучит не только церковнославянский, но и русский язык проповеди. И присутствие русского языка вполне целесообразно расширять в тех частях богослужения, которые предполагают оглашение, то есть научение. Какой смысл читать апостол на славянском языке, если его никто не понимает? Почему нельзя сопровождать чтение Евангелий на славянском языке чтением на русском и проповедью, раскрывающей смысл евангельского чтения? То же чтение Псалтири на церковнославянском языке очень часто ведется скороговоркой, из-за чего оно не приносит нужного результата. Безусловно, церковнославянский перевод Псалтири – наше великое духовное наследие. Ни один русский перевод не смог приблизиться к величию этого текста. Но когда на утрени читается по десять-двенадцать псалмов скороговоркой, смысл подобного чтения теряется. Может быть, имеет смысл сократить число

псалмов и прочитать вместо двенадцати три, но неторопливо и осмысленно?

При этом необходимо поощрять прихожан к чтению Писания на русском языке и издавать дешевые билингвы, раскрывающие смыл богослужения. Необходимы доступные словари и грамматики. Большинство изданных грамматик просто сложны для современного прихожанина. Что говорить, если при всем преклонении перед святостью церковнославянского языка мы так и не имеем критического издания славянской Библии?

Резюмируя, мы можем сказать, что мы имеем прекрасную церковнославянскую кальку византийской духовной традиции, но эта традиция нами так до конца и не усвоена. Отбрасывать церковнославянскую традицию сейчас и делать новый перевод на русский – дело малопродуктивное и опасное. Необходимо взаимообогащение, предполагающее не секуляризацию церковной духовности за счет перевода на русский язык, а освящение русского литературного языка через расширение его присутствия в литургическом пространстве с опорой на церковнославянский язык.

Главное, что нам необходимо сделать – это вовлечь православный народ в осмысленное участие в православном богослужении. А для этого необходимо сочетание разных стратегий. Это и истолкование, и изучение церковносла-

вянского наследия, и введение и расширение места русского языка в литургической жизни. Главное, чего необходимо ни в коем случае не допустить – это разделений в церковном народе, противостояния «консерваторов» и «либералов», «фундаменталистов» и «обновленцев» на почве разного отношения к церковнославянскому языку. Этот вопрос не догматический. Мы должны учесть желание одних молиться на родном русском языке и любовь других к освященной веками традиции. Возможно, целесообразно допустить некое различие литургических практик по согласованию как с священноначалием, так и с прихожанами. В противном случае мы рискуем получить раскол. Поэтому необходимо избегать и крутых языковых реформ, и полного бездействия. Нам необходимо литургическое творчество.

Список литературы

1. Миронова, Т.Л. Церковнославянский язык и путь / Т.Л. Миронова. (URL: http://murmyouth.pravorg.ru/008_000/008_009/ Дата обращения: 25.06.2019)

2. Федотов, Г.П. Славянский или русский язык в богослужении / Собр. соч. в 12 т. / Г.П. Федотов. – М., 1991. Т. 2. С. 273-300.

3. Федотов, Г.П. Стихи духовные / Г.П. Федотов. – М., 1991.

4. Meier, P.J. A Marginal Jew. Rethinking the historical Jesus. V. 1. – Doubleday, 1991. P. 268.

Дионисий Поздняев,
протоиерей, настоятель прихода церкви во имя святых Первоверховных апостолов Петра и Павла, Китай (Гонконг)

УДК 271.2-5::811.581

ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННАЯ ПРАКТИКА ПЕРЕВОДОВ БОГОСЛУЖЕНИЯ И СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ В ИСТОРИИ РУССКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ В КИТАЕ

© 2019 г. ***Дионисий Поздняев, протоиерей***

Стремление к возрождению православной миссии в Китае с необходимостью приводят нас к вопросу о том, как должны составляться современные переводы православной литературы на китайский язык, а также насколько актуальны для достижения нашей цели результаты трудов Российской Духовной Миссии в Китае.

Ключевые слова: Пекинская Духовная Миссия, русско-китайский словарь богословских и церковных речений, богословский китайский язык, методологические принципы перевода, рецепция перевода, православное богослужение.

Пионером переводческой работы можно назвать иеромонаха Исаию (Поликина),

который прожил в Китае с 1858 по 1871 год. Неутомимый проповедник и талантливый администратор, он оставил после себя многочисленные тексты на китайском языке: Часослов (почти полностью), краткий Обиход воскресного богослужения, основные песнопения двунадесятых праздников, первой седмицы Великого поста и Страстной седмицы, Святой Пасхи, Псалтирь (перевод с греческого на разговорный язык), Параклисис, Акафист Божией Матери, начало Служебника, панихиду, Канон святителя Андрея Критского (на литературном и на разговорном языках), русско-китайский словарь богословских и церковных речений. Значительный объем выполненной работы сказался на качестве некоторых переводов, отличавшихся, как выяснилось позднее, многочисленными неточностями.

Систематическую работу по переводу богослужебных книг и Священного Писания Нового Завета начал иеромонах Гурий (Карпов, впоследствии епископ Симферопольский; † 1882). Будучи членом 12-й Миссии, он в 1830-е годы занимался составлением переводов Соборного послания святого апостола Иакова, Последования ко Святому Причащению, Последования всенощного бдения, Литургии святителя Иоанна Златоуста и др.

Архимандрит Гурий возглавил 14-ю Миссию в Пекине (1858–1864 гг.) и с 1859 года приступил к самостоятельному переводу Нового Завета. Работа продолжалась шесть лет.

Разрешение Синода на издание было получено, когда автор перевода уже вернулся на родину – в 1866 году. Однако в соответствии с указаниями ветерана Пекинской миссии архимандрита Аввакума (Честного), весьма приближенного к правительственным кругам в Петербурге, было приказано внести некоторые поправки.

Если отец Исаия с течением времени все более и более упрощал язык своих переводов, то архимандрит Гурий предпочитал классический язык, передавая текст не слишком близко к подлиннику. После 1864 года текст этот длительное время не переиздавался, и о нем постепенно забыли.

Следующий этап в составлении православных переводов Нового Завета связан с деятельностью архимандрита Флавиана (Городецкого, впоследствии митрополита Киевского и Галицкого; † 1915). Он впервые прибыл в Китай в 1874 году и тогда же приступил под руководством выдающегося китаеведа архимандрита Палладия (Кафарова) к переводу кратких разъяснений к Еванге-

лию. Возглавив 16-ю Миссию (1879–1883 гг.), отец Флавиан решил ввести богослужение на китайском языке, для чего были пересмотрены многие старые переводы отца Исаии, а также сделаны новые. При участии иеромонахов Николая (Адоратского) и Алексия (Виноградова), а также священномученика отца Митрофана Цзи он завершил перевод воскресных служб Октоиха с греческого на китайский классический язык. В редактировании участвовали учитель Миссии Осия и переводчик Евмений. Примерно в это же время были завершены переводы чинопоследований всех двунадесятых праздников, Страстной и Светлой седмиц, Литургий святителя Иоанна Златоуста, святителя Василия Великого и Преждеосвященных Даров, а также Часослова.

Перевод Евангелия свт. Гурия был подвергнут серьезной переработке и издан заново в 1884 году. Не останавливаясь здесь на анализе текстологических различий, отметим лишь, что евангельский текст в новом издании сопровождался краткими комментариями, набранными мелкими иероглифами. Переводчики констатировали значительные трудности, связанные с передачей на китайском богословских понятий, в особенности догматических.

При изучении различных китайских переводов Священного Писания ученые стараются проследить влияние одних текстов на другие. В настоящее время мы не располагаем подробными сведениями о том, какими материалами пользовался архимандрит Гурий. Относительно архимандрита Флавиана имеется свидетельство отца Николая Адоратского, что в работе использовали протестантский перевод Священного Писания, сделанный С. Шерешевским.

Третий и последний на настоящий момент православный перевод Нового Завета был сделан в начале XX века, в период 18-й Миссии руководителем ее Преосвященным Иннокентием (Фигуровским), епископом Переяславским, впоследствии митрополитом Пекинским и Китайским († 1931). При нем издательская деятельность Пекинской Духовной Миссии приобрела особенно широкий размах. Были вновь набраны и переизданы старые переводы, например в 1911 году вышел Апостол в переводе архимандрита Гурия. Заново был переведен Требник. К 1910 году был завершен перевод Четвероевангелия.

Перевод Преосвященного Иннокентия фактически представляет собой Евангелие с развернутым подстрочным комментарием.

В нем был сделан существенный шаг в сторону модернизации языка. Текст значительно приближен к современному разговорному языку, что выражается, в частности, в использовании новой лексики. В то же время еще встречаются служебные частицы и грамматические обороты классического языка *вэньянъ*.

Первым шагом на пути решения задачи по формированию крайне необходимого сегодня современного стандарта китайской православной лексики для нас стало составление православного миссионерского русско-китайского словаря, в котором были бы учтены и достижения миссионерских переводчиков, и международный опыт переводов Священного Писания и иных христианских текстов на китайский язык. Честь авторства этого словаря принадлежит профессору МГУ Марине Витальевне Румянцевой, работа над словарем велась при активном участии китайских специалистов из Тайбэя и Пекина. Проведение этой работы поставило миссионерские труды нашей Церкви в правильную перспективу в отношении к процессам, происходящим в мировом христианском китаеведении, которое в последнее время предпринимает решительные шаги к удалению двойственности и неясности из богословского

китайского языка. Вместе с тем объем словаря, о котором идет речь, быстро оказался недостаточным, мы приступили к работе над расширенным словарем, в который также была включена и английская терминологическая часть, поскольку сегодня православные переводы на китайский язык выполняются не только с русского, но и, с не меньшей интенсивностью, с английского языка.

За последние пятнадцать лет возобновившейся работы по переводам богослужебной и катехизической литературы на китайский язык, был накоплен определенный опыт, который нуждается в систематизации и обобщении. Я хотел бы сегодня обратить внимание на ряд актуальных вопросов и проблем.

Ставя задачей систематизацию православных китайских переводов, прежде всего я бы обратил внимание на общую для перевода богослужебных и вероучительных текстов проблему выбора одного из имеющихся многочисленных китайских переводов Священного Писания. Если для каждого из наименований катехизической литературы мы можем довольно свободно определить, каким из переводов пользоваться, то перевод богослужебных текстов требует большей аккуратности и последовательности в выборе основы.

Основной корпус известных переводов, сделанных Пекинской Миссией – Священное Писание и богослужебная литература. Возобновляя работу по переводу, мы, прежде всего, ставили перед собой задачу восполнить недостаток в вероучительной литературе. При этом аудитория, нуждающаяся в этих переводах – как новообращенные из других христианских конфессий, так и атеисты, как китайские ученые, так и простые люди. За пятнадцать лет трудов в итоге мы перевели несколько десятков наименований книг по основам веры, аскетики и духовной практики, истории Церкви, литургике, богословию, гомилетике, церковному искусству, житиям святых и пр. Возможно, единственной областью христианской литературы, в которой мы потрудились менее иных, является православное толкование Священного Писания. Все переводы опубликованы либо нашим издательством China Orthodox Press, либо в сотрудничестве с другими издательствами Гонконга и Китая. Наши переводы доступны как в электронном формате на сайте издательств, так и в бумажном, книжном формате – в нашем храме в Гонконге или по заказу в нашем интернет-магазине www.orthodoxbookshop.asia

Восполнив, в самых общих чертах, нужду в вероучительной литературе, мы обратились к литературе богослужебной и здесь столкнулись с несколькими сложностями. Главная сложность на сегодняшний день – необходимость выработки единого лексического стандарта для богослужебных текстов. Я не являюсь сторонником непременной унификации переводов, однако системный подход подразумевает внедрение общепринятых стандартов. В настоящее время мы все еще далеки от этой цели по нескольким причинам. Основной из них я бы назвал крайнюю нехватку профессиональных переводчиков, разбирающихся в православном богослужении, а также в достаточной степени знакомых с китайской религиозной лексикой. Как многие китайские, так и русские переводчики, приступая к работе, просто игнорируют принцип последовательного использования Священного Писания, особенно Псалтири в своих переводах. Часто приходилось сталкиваться с тем, что переводчики не видят прямые и непрямые цитаты из Св. Писания в богослужебных текстах, не обращаются к единому авторитетному переводу Священного Писания, пробуют изобрести собственный перевод тех или иных стихов в случаях, когда нужно просто воспользоваться цити-

рованием. Это – нарушение базового, фундаментального принципа перевода, обусловленное незнанием структуры богослужебных текстов.

Среди сложностей я бы отметил также работу в контексте утерянной традиции православных переводов на китайский. Несмотря на то, что большой объем переводов опубликован, многие, пытаясь начать новый перевод, не дают себе труда ознакомиться с тем, что было сделано предшественниками.

Сложность в деле перевода составляет и богатство собственно православной терминологии, часто не имеющей аналогов в лексике иных религиозных традиций.

Значительная сложность работы заключается и в разрозненности переводческих сил, отсутствии контактов и регулярного общения, которое помогло бы в ходе дискуссии выработать общие подходы к процессу перевода и учесть как успешный опыт, так и имеющиеся ошибки.

Другой особенностью контекста современной работы является влияние католического и протестантского стандартов перевода, уже имеющих долгую традицию употребления, на новые православные китайские переводы. Зачастую непосредственное и некритическое использование католического или протестантского стандарта перевода снижают

или даже искажают уникальность китайской православной лексики.

Я бы сформулировал несколько общих методологических принципов, сложившихся в ходе нашей работы по переводу православных текстов на китайский.

Недопустимо игнорировать предшествовавшие переводы, прежде всего, переводы Пекинской Миссии.

При переводе сначала следует обратиться к старым текстам. Если принято решение использовать старый перевод, на него следует сослаться. Если нет возражений против его смысла и формы, его следует сохранить;

Если старый перевод не идеален, искажает смысл переводимого, следует предпринять новый перевод.

Значение исходного термина должно быть полностью понятно переводчику.

Если затруднительно найти подходящий перевод, можно пользоваться отсылкой к близким по значению религиозным или философским терминам, их возможной корректировкой и смещением акцентов.

В отдельных случаях приемлема транслитерация терминов.

При использовании нового термина зачастую имеет смысл давать ссылку на прежний аналогичный, либо дополняющий его.

Оставляя в стороне конкретные лингвистические примеры, которые могли бы иллюстрировать изложенные методологические принципы, хотел бы также сказать несколько слов о рецепции перевода. Оценкой перевода и его внедрением должны быть заняты компетентные референтные группы. Далеко не всегда в рамках действующих приходов, использующих за богослужением китайский язык, мы можем рассчитывать на адекватную оценку сделанного перевода. В этой связи я бы хотел обратить внимание на то, что при Православном Братстве во имя всех китайских святых уже несколько лет работает Комиссия экспертов по китайским переводам, которая занимается редактированием современных переводов. Оценка и комментарии членов этой комиссии могут служить залогом уверенности в надлежащей рецепции сделанных переводов.

В завершение хотел бы отметить, что в некоторой своей части наследие российских православных миссионеров сохраняет свою непреходящую ценность и непременно должно быть использовано для возобновления проповеднических трудов Русской Православной Церкви среди китайцев. В то же время нельзя не увидеть и очевидных недостатков этих переводов. В то время как, по ряду

исторических причин, православное миссионерство приостановилось, деятельность западных миссий продолжалась. Под их влиянием в китайском языке уже сформировался устойчивый христианский вокабуляр. Наверное, неверным было бы пытаться его переделывать. Напротив, как представляется, сегодня в большей степени необходимо адаптировать сделанные в конце XIX – начале XX века переводы богослужебных и вероучительных текстов таким образом, чтобы они были доступны современному китайцу.

Большаков
Александр Дмитриевич,
кандидат филологических наук, инженер-лаборант I категории кафедры русской литературы института филологии и журналистики Национального исследовательского Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского

УДК 811.163.1+003.349.2

ТАК СУЩЕСТВУЮТ ЛИ В ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ АГГЕЛЫ? (ДИСКУССИЯ О ПРОИЗНОШЕНИИ СЛОВА КАК МЕТОДИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА)

© 2019 г. ***А.Д. Большаков***
barsikapfff-2@mail.ru

В статье анализируется актуальная в церковных, преподавательских и научных кругах дискуссия вокруг орфоэпии слова «аггелъ» (без титла) в её практических (литургических), педагогических (методических) и теоретических (методологических и дескриптивных) связях и перспективах. Автор излагает и разбирает аргументы сторон, приводит и анализирует данные текстов и словарей, сравнивает их с существующей аргументацией и теоретико-методическими выкладками. Результаты исследования показывают, что рассматриваемая проблема имеет абсолютно искусственное происхождение, а инспирируемое и тиражируемое произношение *аггел* (через *г*) не имеет основания ни в традиции древних памятников, ни в научной лексикографической традиции, ни в традиции

гражданских изданий библейских и литургических текстов, ни, наконец, в самой логике церковнославянской языковой системы (в графико-орфографическом её аспекте). Кроме того, исследование вскрыло противоречие как *между* практикой богослужебного использования церковнославянского языка, его преподаванием и научным описанием, так и *внутри* каждого из указанных аспектов.

Ключевые слова: церковнославянский язык, антистих, орфоэпия, орфография, ангел / аггел, титло, омонимия и полисемия, церковное (клиросное) чтение.

Вынесенный в заголовок статьи вопрос носит, на первый взгляд, сугубо практический характер. На мгновение может показаться, что это и вовсе излишнее буквоедство: так ли уж важно, как читается одно отдельно взятое слово? Заметим здесь, что встречается оно в подлежащих озвучиванию текстах, действительно, не так уж и часто: в Священном Писании – Пс. 77:49; Мф. 25:41; 2Пет. 2:4; Иуд. 1:6; 1Кор. 6:3; 2Кор. 12:7 (Откр. 9:11; 12:7,9 можно исключить, поскольку эта книга не имеет литургического употребления); в некоторых молитвословиях Требника, Октоиха, Триодей и Минеи, в акафистах.

Однако же практика показывает, что проблема не просто стои́т, но стои́т довольно остро (чем, собственно, и вызвано появление настоящей статьи), и затрагивает она са-

мый разнообразный контингент церковных людей: от рядовых прихожан до образованного духовенства. Забегая вперёд, скажем, что вовлечёнными в дискуссию оказываются также учёные и преподаватели, а значит, полученный ответ потенциально имеет *практическую*, *педагогическую* и *теоретическую* ценность.

Вкратце суть дискуссии заключается в утверждении или отрицании зависимости произношения[1] слова *ангел* от его написания – под титлом или без – в церковнославянском языке. Титулованный вариант сомнений не вызывает: однозначно *ангел* – в соответствии с правилами греческой фонетики [1, с. 7]; споры начинаются, когда слово пишется без титла. Широко распространено утверждение, будто бы не имеющее титла «аггелъ» дóлжно читать побуквенно – *аггел*. Сторонники данной точки зрения указывают на необходимость дифференциации омонимов (хотя неясно, почему это всё же не полисемант), что является, в общем-то, единственным их аргументом. Противоположная точка зрения имеет значительно меньшее число сторон-

[1] Поскольку статья адресуется не только профессиональным лингвистам, мы сочли возможным вместо строгой фонетической транскрипции использовать орфографическую запись.

ников, а явно артикулированных аргументов не имеет вовсе.

Чтобы проанализировать ситуацию, обратимся к наличному *фактическому материалу*. Прежде всего, это литература, предназначенная для обучения церковнославянскому языку. «Соотношение сил» здесь оказывается следующим: ряд пособий [2–4] обходит вопрос полным молчанием; подавляющее большинство настаивает на произношении с сохранением *г* (вопрос о способе образования в данном случае несуществен) [5, с. 18; 6, с. 112; 7, с. 4; 8, с. 5; 9, с. 186, сн.; 10, с. 15; 11, с. 37; 12, с. 35; 13, с. 29; 14, с. 5; 15, с. 3; 16, с. 10; 17, с. 34; 18, с. 24; 19, с. 187; 20, с. 8; 21, с. 32; 22, № 40], и только один автор [23, с. 36–37], ссылаясь на В.К. Тредиаковского [24, с. 232–235], указывает на произношение через *н*. Итак, **учебники** практически единогласно утверждают вариант *аггел*.

Эти же самые учебники подчёркивают дифференцирующий характер церковнославянской орфографии. Действительно, многое в ней регулируется не этимологией, а т.н. принципом антистиха [25], однако присмотримся к этим правилам внимательнее, и в особенности к употреблению титл. Известно, что титло может использоваться в 3 случаях: для обозначения чисел, для сокращения наиболее часто употребляемых

слов (напр., *нын҃е*, *бл҃аг*; впрочем же, в разных изданиях список варьируется) и, что существеннее, для противопоставления сакральных и профанных имен. В каких же состоят отношениях эти случаи с произношением? Разумеется, первый случай не состоит ни в каких (разве что отменяет побуквенное прочтение записей типа *род҃* = 174, *л҃и* = 38 *etc*.). Во втором случае мы имеем дело с обычным сокращением, подобным рус. *кг*, *км/ч* и пр. Третий же случай можно соотнести с рус. же употреблением прописной: *бог* и *Бог*, *сын* и *Сын*; также посредством титла противопоставляются имена Христа и Богородицы обычным именам (мироносицы, Навин и Сирах и т.д.). Очевидно, что ни как средство сокращения, ни как маркер сакральности титло на произношение не влияет, отчего слова *бог*, *сын*, *Мария*, *Иисус* и все прочие произносятся одинаково. Показательно в этом смысле употребление титла в надписи царя Самуила – древнейшем (993 г.) датированном кириллическом памятнике: слова *wт҃ъца*, *съ҃ина*, *доу҃ха*, *кръ҃стѣхъ* [26, с. 6] не сокращены, а титло лишь указывает на сакральный их статус. Значит, титло *вообще*, в т.ч. и как частное средство антистиха, не *порождает нового произношения* слова. Действительно, если для орфоэпии неважно наличие/отсут-

ствие титла в именах Бога и Богоматери, кольми паче неважно оно для (А/а)нгелов? Хотя, например, западная традиция знает противопоставление ново- и ветхозаветных Иисусов: англ. *Jesus* – *Joshua*, нем. *Jesus* – *Josua*, польск. *Jezus* – *Jozue* и т.д., соответственно.

С другой стороны, иную картину дает нам научная лексикография. Хотя академический словарь 1847 г. [27, с. 2] и словарь. прот. А. Свирелина [28, с. 11] различают, в т.ч. и в произношении, *ангел* и *аггел*, наиболее востребованный ***словарь*** прот. Г. Дьяченко [29, с. 4] (а также вышедший уже в XXI в. словарь О.А. Седаковой [30, с. 53]) однозначно указывает на *одинаковое* чтение обоих вариантов.

Не менее важным источником являются ***тексты***, существующие в двух исполнениях: издания собственно церковнославянского и гражданского шрифтов. И если при работе с первыми ответ на поставленный в названии статьи вопрос остаётся неясным, то при работе со вторыми сам вопрос оказывается невозможным, поскольку написанием предусматривается единственно возможный вариант прочтения. Что же нам показывают гражданские издания?

Выше приводились контексты, содержащие искомое слово. Поскольку далеко не

каждая книга литургического корпуса имеет гражданский вариант, не все из указанных контекстов могут быть проанализированы. В богослужебном употреблении их можно встретить:

• в лекционарной системе (Псалтирь, Евангелие, Апостол);

• в гимнографических репликах;

• в оригинальных гимнографических пассажах.

Гражданские издания Псалтири, выпускаемой отдельно [31, с. 260] или включаемой в молитвослов [32, с. 854; 33, с. 183;], содержат только *ангел*. То же – в «зелёных» Минеях [34, с. 292; 35, с. 83,392; 36, с. 166; 37, с. 420], воскресном Октоихе [38, с. 2] и песнопениях Страстной седмицы [39, с. 87; 40, с. 116], содержащих как реплики, так и оригинальные пассажи. Только в сборнике песнопений Светлой седмицы (повторяющих воскресный Октоих) встретилось *аггел* [41, с. 52]. Электронные публикации богослужебных текстов в этой связи оказываются малоинформативными, поскольку могут вступать в противоречие не только друг с другом, но и с самими собой (ср., напр., акафисты ап. Иоанну Богослову, равноап. Нине, нсщм. Максиму Горлицкому на порталах «Акафист» [42] и «Акафистник» [43]). Показательным же в этом смысле является употребление слова

анъгелъ (*sic*: без титла и ч/з *н*!) для Мф. 25:41 в Остромировом Евангелии [44, л. 121 об].

Итак, результат анализа источников оказывается неутешительным: литература *о языке*, излагающая теоретическую норму, и литература *на языке*, отражающая норму практическую, находятся в отношениях ***контрадикторности*** (иногда эти отношения наблюдаются и внутри самих групп), что порождает серьёзные трудности как в описании языка, так и в его преподавании и практическом (прежде всего, литургическом) употреблении.

Список литературы

1. Грешем, М. Дж. Учебник греческого языка Нового Завета / М. Дж. Грешем. – М., 2012.

2. Гусев А. Элементарный учебник церковно-славянского языка для начальных народных училищ / А. Гусев. – М., 1892.

3. Изотов, А.И. Старославянский и церковнославянский языки / А.И. Изотов. – М., 2001.

4. Миронова, Т.Л. Церковнославянский язык / Т.Л. Миронова. – М., 2008.

5. Гаманович, А. Грамматика церковно-славянского языка / Алипий (Гаманович). – М., 1991.

6. Арефьев, П.Г. Азбука церковнославянского языка / П.Г. Арефьев, В.В. Кузнецов. – М., 1995.

7. Козьмин, К. Грамматика церковно-славянского языка нового периода / К. Козьмин. – М., 1903.

8. Кратчайший начальный самоучитель церковнославянского языка. – Торжок, 2001.

9. Курс церковнославянского языка // Литературная учёба. 1991. № 1. С. 182–188.

10. Мельников, В.Г. Учись читать по-церковнославянски / В.Г. Мельников, М.Ю. Чирков. – М., 2015.

11. Плетнёва, А.А. Церковнославянский язык / А.А. Плетнёва, А.Г. Кравецкий. – М., 2001.

12. Ремнёва, М.Л. Церковнославянский язык / М.Л. Ремнёва, В.С. Савельев, И.И. Филичев. – М., 1999.

13. Саблина, Н.П. Буквица славянская / Н.П. Саблина. – М., 2005.

14. Свирепова, О.В. Основы церковнославянской грамоты / О.В. Свирепова, Л.А. Захарова. – Пущино, 2010.

15. Смирнова, А.Е. Церковнославянский язык в таблицах / А.Е. Смирнова. – СПб., 2006.

16. Стульцев, А.Г. Церковнославянский язык/ А.Г. Стульцев. – Ростов-на-Дону, 2013.

17. Супрун, В.И. Учебник церковнославянского языка / В.И. Супрун. – Волгоград, 1998.

18. Ушков А.В. Краткий учебник церковнославянского языка / А.В. Ушков. – Веркола, 2017.

19. Церковнославянская грамота. Учебные очерки / Сост.: [Саблина Н.П.], Демидов Д.Г., Невзорова Н.Н., Шумских Н.Н. – СПб., 1998.

20. Эрастов, А., иером. Грамматика церковнославянского языка / А. Эрастов, иером. – СПб., 2007.

21. Афанасьева, Н.Е. Учебник церковнославянского языка Н.Е. Афанасьева. – Долгопрудный, 2018.

[Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.blagogon.ru/biblio/232/ (Дата обращения: 21.05.2019).

22. Наумов, С.А. Буква в духе. Церковнославянская грамота, № 40. Титла / С.А. Наумов. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/video/bukva-v-duxe-cerkovnoslavyanskaya-gramota/ (Дата обращения: 21.05.2019).

23. Воробьёва, А.Г. Учебник церковнославянского языка / А.Г. Воробьёва. – М., 2008.

24. Тредиаковский, В.К. Разговор о правописании / В.К. Тредиаковский / А. Смирдин. Полное собрание сочинений русских авторов. Сочинения Тредиаковского. – СПб., 1849. Т. 3. С. 232–235.

25. Православная энциклопедия. – М., 2007. Т. 2. С. 549–553.

26. Флоринский, Т.Д. Несколько замечаний о надписи царя Самуила / Т.Д. Флоринский // Известия Русского Археологического Института в Константинополе. IV. Вып. 4. С. 5–13.

27. Словарь церковнославянского и русского языка. Т. 1. – СПб., 1847.

28. Свирелин, А., прот. Церковнославянский словарь / А. Свирелин, прот. – М., 2008.

29. Дьяченко, Г., прот. Полный церковнославянский словарь / Г. Дьяченко, прот. – М. 1993.

30. Седакова, О.А. Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославянорусские паронимы / О.А. Седакова. – М., 2008.

31. Псалтирь и молитвы по усопшим. – М., 2012.

32. Полный православный молитвослов для мирян и Псалтирь. – М., 2004.

33. Православный молитвослов и Псалтирь. – М., 1980.

34. Минея август. Ч. 2. – М., 2002.

35. Минея июнь. Ч. 2. – М., 2002.

36. Минея октябрь. – М., 2002.

37. Минея февраль. – М., 2002.

38. Песнопения воскресной службы. Глас 4. – М., 1997.

39. Последование служб в Неделю Ваий и Страстную седмицу / Сост. Е.С. Кустовский. – М., 2002.

40. Службы Страстной седмицы Великого поста. – М., 1994.

41. Последование во Святую и Великую Неделю Пасхи и во всю Светлую седмицу. Пасхальные песнопения обихода московской традиции / Сост. Е. Кустовский. – М., 2010.

42. Акафист (URL: http://akafist.narod.ru/ Дата обращения: 21.05.2019).

43. Акафистник (URL: https://akafistnik.ru/ Дата обращения: 21.05.2019)

44. Остромирово Евангелие (РНБ. F.п. I.5).

Содержание

От редакции 6

Кравецкий А.Г. Проблема языка богослужения: 150 лет назад и сегодня 8

Клименко Л.П. К вопросу истоков и судьбы церковнославянского языка в России 38

Мозгов К.А. Богослужение на русском языке: теория и практика 56

Сергий Ларюшкин, протоиерей Церковнославянский язык как компонент иконичности русской церкви: к вопросу о языке богослужения 78

Лаврентий (Собко), иеромонах
Перевод богослужения
в социокультурном контексте 92

Семикопов Д.В.
Церковнославянский язык
и русская духовность 112

Дионисий Поздняев, протоиерей
Традиции и современная практика
переводов богослужения
и Священного Писания в истории
Русской Духовной Миссии в Китае ... 128

Большаков А.Д. Так существуют ли
в действительности «аггелы»?
(Дискуссия о произношении слова
как методическая проблема) 142

ЯЗЫК ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ: ИСТОРИЯ, ТРАДИЦИИ, СОВРЕМЕННАЯ ПРАКТИКА

Материалы I Международной научно-практической конференции

Редакционная коллегия:
Р.А. Гоголев (отв. редактор),
Д.В. Семикопов, протоиерей Михаил Сторонкин

Технический редактор: Т.В. Кондратьева
Корректор Г.М. Сахарова

Подписано в печать 27.09.2019.
Формат 60x84/16. Усл. печ. л. 9,07.
Тираж 500 экз. Заказ 08-01

ООО «БегемотНН»
603001, Нижний Новгород, Нижневолжская наб., 6/1
Тел./факс (831) 213-70-93
mail@begemotnn.ru, www.begemotnn.ru

Отпечатано в соответствии с предоставленными макетами
в ПАО «Т8 Издательские технологии»
109316, Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корпус 5
Тел. 8 (495) 322 38 30 wwwt8print.ru