

А.Г. Кравецкий (Москва, ИРЯ РАН)

Переводы литургических текстов на национальные языки: цели, программы и предполагаемые аудитории¹

1. Литературный язык и богослужебные переводы

Для истории литературных языков переводы Писания и богослужебных текстов являются серьезным фактором утверждения достоинства и престижа литературного языка. Поэтому богослужебные и библейские переводы нередко получают характер литературных проектов. Так, у истоков современного русского стихосложения лежат «Три оды парафрастические» - опыт поэтического переложения 143 псалма, осуществленный Ломоносовым, Третьяковым и Сумароковым. Наиболее яркий пример перевода Писания как литературного эксперимента – это знаменитый сербский перевод Евангелия, осуществленный Вуком Караджичем. По его собственному указанию, этот перевод был предназначен «не для того, чтобы читать в церкви, а для того, чтобы его люди читали как книгу». Для Караджича это был не миссионерский проект, не попытка дать людям Писание на родном языке, а чисто филологический эксперимент, опыт кодификации сербского языка. «Вук, - отмечал Н.И.Толстой, - не будучи писателем в современном понимании этого слова, а лишь филологом, видимо, понимал, что для утверждения нового литературного языка необходим корпус текстов, его представляющих. Грамматическая и лексическая предварительная или «проектная» кодификация уже существовала, нужна была и кодификация текстовая. Такой текстовой кодификацией были «Сербские народные песни», которые Вук подвергал известному редактированию, <...> и перевод Нового Завета» [Толстой II: 342].

Поэтому нет ничего удивительного в том, что перевод Вука не имел поддержки со стороны церковных властей. Бывший сербский митрополит Леонтий, которому был отправлен на рассмотрение этот перевод, отозвался о нем резко отрицательно. Иной реакции и быть не могло. Само собой разумеется, митрополит Леонтий не мог увидеть в этом переводе литературный проект, он рассматривал его в контексте межконфессиональной полемики. Он упрекал Вука за то, что перевод опирается на «низкое» герцеговинское наречие, которым пользуются сербы латинского обряда. Кроме того, Леонтий критиковал перевод Вука за то, что там в ряде случаев вместо сербских употребляются турецкие слова. Также митрополит Леонтий указывал на то, что если сербы греческого исповедания употребляют славянские «кирилловские» буквы, то Вук в ряде случаев пользуется латинскими литерами, а некоторых славянских букв (і, ѣ, ю, я, - и) вовсе не использует [Чистович 1899: 45; Пыпин 2000: 108-109]. Несмотря на то, что перевод Караджича был подвергнут значительной славянизации профессором Харьковского университета Афанасием Стойковичем, Венское издание 1847 года было, по ходатайству митрополии, запрещено к ввозу в Сербию. То есть литературный проект аудитория восприняла как церковно-политический.

Российской параллелью к переводам Караджича можно считать осуществленные в первой четверти XIX века переводы Нового и части Ветхого Завета на русский язык. Эти переводы осуществлялись по инициативе Российского Библейского общества и должны были способствовать «к приведению в России в большее употребление Библии или книг Священного писания Ветхого и Нового Завета» [РБО I: 1]. Однако, учитывая социолингвистическую ситуацию России того времени, можно сказать, что миссионерский потенциал переводов Писания на русский литературный язык был достаточно скромным. Тексты, написанные на новом литературном языке, были адресованы социальной элите, в то время как аудитория, читавшая по-церковнославянски, была существенно более широкой. Поэтому говорить о миссионерском значении этого

¹ Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ).
Проект 17-29-09018

перевода не приходится, однако в контексте языковой полемики он занимает очень важное место. Если вспомнить дискуссии "архаистов" и "новаторов" о судьбах литературного языка и о том, какое место в этом языке должны занимать славянизмы, то этот перевод окажется несомненной реализацией программы "новаторов". И дальнейшая судьба русской Библии (разгром Российского Библейского общества и свертывание переводческой программы) в значительной степени была связана именно с этим. Среди влиятельных противников деятельности РБО был лидер «архаистов» адмирал Шишков, который стал одним из основных участников интриги, приведшей к прекращению деятельности общества.

Впоследствии выяснилось, что эти переводы фактически опередили свое время. Дальнейшее развитие русского литературного языка проходило именно в том направлении, в котором работали переводчики. Однако и полвека спустя многие переводческие решения РБО казались слишком радикальными. Поэтому во второй половине XIX века, когда работа над библейскими переводами возобновилась, переводы Российского Библейского общества были подвергнуты определенной славянизации. С позиции современного русского языка та версия Нового Завета, которая впервые увидела свет в 1823 году, кажется более современной, чем так называемый Синодальный текст 1876 года.²

Особо следует рассматривать ситуацию, когда литургические или библейские переводы не формируют национальный литературный язык, а, так сказать, освящают один из существующих вариантов литературного языка. Эти варианты могут соотноситься как с территориально-политическими, так и с конфессиональными разделениями. В этой ситуации переводчики оказываются перед выбором, на какой именно вариант литературного языка следует ориентироваться.

Так, например, для украинского языка существенны различия между вариантом, сформировавшимся на входящих в состав Австро-Венгрии Галиции и Закарпатья и варианте, ориентированном на говоры центральных районов страны. Для авторов литургических переводов выбор варианта литературного языка, скорее всего, будет обусловлен не степенью понятности, а политическими или национальными пристрастиями.

2. Церковнославянский язык в культуре славянских народов

Хотя вопрос о литургических переводах – вопрос, в первую очередь, церковный, при его обсуждении практически сразу встают проблемы культурной самоидентификации. Несколько огрубляя, можно сказать, что интересы религиозного просвещения и интересы национальный культуры здесь не могут полностью совпасть. Для Церкви понятность относится к числу базовых ценностей, поскольку для церковной проповеди языковой барьер является очень серьезным препятствием. Так что с точки зрения церковных интересов проповедь и богослужение на национальном языке – это несомненное благо. Однако для национальных культур отказ в богослужении от церковнославянского и переход на национальный язык может восприниматься как некоторая потеря. Для языков *Rex Slavia Orthodoxa* церковнославянский является классическим языком (подобно латыни и древнегреческому), поэтому противники литургических переводов говорят о потерях для культуры как о серьезном аргументе против перехода на национальный язык. Для белорусского языка эта позиция была очень четко сформулирована в докладе нашего коллеги И.А.Чароты: «... Мы, православные белорусы, не отказываемся от родного языка. Надо приложить все усилия, чтобы он обогатился всеми достоинствами, совершенством языка церковнославянского и стал рядом с ним; не заменял ни в коем случае, а соседствовал».

² В этой перспективе о деятельности РБО см. Кравецкий 2015

В российских дискуссиях о судьбах церковнославянского языка подобная позиция кажется господствующей. Даже авторы наиболее радикальных реформаторских проектов не призывают к полному отказу от церковнославянского языка. Характерно, что проект определения Поместного Собора 1917-1918 гг. «О церковно-богослужебном языке», допускающий совершение богослужения по-русски, начинается с декларации о том, что церковнославянский язык – это «великое священное достижение нашей родной церковной старины» и должен быть сохранен³. Еще более компромиссный характер носят различные проекты редактирования языка богослужебных книг и приближения его к русскому языку. Наиболее масштабным из подобных проектов была деятельность Комиссии по исправлению богослужебных книг, которая пыталась создать вариант церковнославянского языка, понятного людям, говорящим по-русски⁴. При этом общественное мнение относится к идеям перевода на русский язык скорее негативно.

Ситуация в Сербии известна лучше всего, благодаря социолингвистическому исследованию Ружицы Левушкиной (Баич), которая провела масштабное анкетирование среди сербских верующих. При этом автор особо отмечает, что у тех опрошенных, которые учились в России, наиболее часто звучит мысль, что переводы не нужны и что отказ от церковнославянского языка будет для сербской культуры большой потерей. Анализ анкет показывает, что большинство опрошенных считает церковнославянский и сербский языки равноценными и выступает за равноправное использование их в качестве литургических языков. За свободу выбора литургического языка высказалось 59,8% опрошенных (против – 37%). При этом к исключению церковнославянского языка из богослужебного использования большинство опрошенных (71,8%) относится отрицательно. Многие из них указывают на эстетические достоинства церковнославянского языка, видят в нем средство сохранения единства славянских народов. (Баич 2007) Некоторые информанты, как правило, из монашествующих, не считают понятность особой ценностью и говорят о необходимости понимания «в духе», которое отличается от простой словесной понятности. То есть речь идет не о рационалистическом навыке пересказа богослужебного текста своими словами, а о внерационалистическом действии молитвы⁵.

В практике ряда сербских церквей сербские фрагменты службы дублируются и по-церковнославянски. Таким образом принадлежность к *Paх Slavia Ortodoxa* и отсюда страх потерять церковнославянский язык могут иметь большую ценность, чем точное понимание богослужения.

3. Интерференция и гибридные тексты

Говоря об отношении к церковнославянскому языку нельзя обойти вниманием еще одну тему. В ряде случаев церковнославянский сохраняет некоторые функции литературного языка и оказывает сильное влияние на церковные (или околоцерковные) тексты, созданные на определенном варианте национального языка. Это явление описано для так называемой народной или массовой литературы XVIII-XIX. Назидательные и поучительные тексты, традиционно связанные с церковнославянским языком (в том числе библейские пересказы) оказываются написанными на русском языке с включением в большей или меньшей степени славянизмов. Объединение элементов двух языков: традиционного книжного церковнославянского и нелитературного (диалектного или просторечного варианта) языка характерно для таких видов письменности, которые не связаны с культурой национальной элиты и не подвергаются цензурированию.

³ Публикацию документа см. Кравецкий и Плетнева 2001, 296-297

⁴ См. Кравецкий и Плетнева 2001, 74-124; Балашов 2001, 194-258.

⁵ В России эта позиция описывается в популярном в церковной среде анекдоте про купца, который жалуется старцу на то, что уже 30 лет читает Псалтырь и ничего не понимает. На что старец отвечает: «Зато бесы понимают и трепещут».

В России тексты с элементами языковой интерференции встречались в варианте лубочной и народной литературы, то есть связаны с определенным социальным статусом читателя (См.: Плетнева 2013). На территории Польши, чему посвящен доклад Е. Потехиной, подобные тексты создавались в сообществах старообрядцев, то есть были связаны с конфессиональным и национальным статусом их создателей и читателей. Элементы интерференции характерны для текстов самых разных жанров, начиная от литургических, где наблюдается проникновение орфографических норм русского языка, и кончая сочинениями старообрядческих учителей, которые писали на русском (некодифицированном с диалектными элементами) языке, но включали в свои сочинения и церковнославянские лексику и словоформы. Язык этих сочинений – типичный язык народной книжности, для которого характерна церковнославянская графика, интерференция языковых средств в области лексики и – в меньшей степени – в области морфологии, характерна также определенная синтаксическая специфика, в частности, отсутствие союзных средств. Интересная черта, которая отличает тексты подобного рода, это образование неологизмов, состоящих из церковнославянских и русских частей: произрастение ‘растение’ и растение ‘рост’, видучий („человек слепой понятливее видучаго”) и др. («Истина» Константина Голубева).

Можно поставить вопрос о том, был ли в России аналог тому явлению, которое было распространено в украинских и белорусских землях в XVI –XVII вв. и в русской традиции называется простой мовой (белорусск – старобеларуская мова, укр. - староукраїнська мова, польск. *Język ruski*). С нашей точки зрения, да, в России (и у русских старообрядческих анклавов зарубежья) – это язык народной литературы, который не равен русскому литературному языку и существует параллельно с литературным языком. Он не имеет единой нормы. Язык конкретного произведения сильно зависит от языковых предпочтений автора. Важно, что он состоит из разнородных элементов (церковнославянизмы, диалектизмы, просторечие), свободно их варьирует, ориентируется на понятность. Однако, очевидно, что данная тема нуждается в отдельном, более подробном рассмотрении.

В связи с вопросами интерференции встает вопрос об использовании в церковнославянских текстах приемов, присущих светской литературе. Как мы знаем, церковнославянская поэзия (по крайней мере, в ее современном варианте) не имеет метрической организации. Однако в корпусе служебных Миней, напечатанных в Москве в 1986 г., в службе Боголюбской иконе Богоматери имеется составленный патриархом Сергием (Страгородским) канон, написанный гекзаметром. Приведем два тропаря из этого текста:

Чтуще икону Твою, вси в скорби к Тебе прибегаем,
Точиши бо, Госпоже, Ты утешение всем,
в радости паки Тебе, Пречистая, песнь воспеваем.
Темже подаждь, да и аз милость Твою исповем.

Светло красуется днесь обитель сия всечестная,
образ имущая Твой, яко источник цельбам,
Ты же, Заступнице всех, Споручнице грешных святая,
Спаса Христа преклони к нашим смиренным мольбам
(Минея июнь 1986.2, с. 62).

В истории русской гимнографии были опыты поэтических переводов гимнографических текстов (о них, в частности, идет речь в докладе А.А.Плетневой), однако ни один из этих текстов не получил санкции церковной власти для использования во время богослужения. Здесь же мы имеем дело с включением богослужебную практику текста, метрическая организация которого соответствует нормам русской, а не церковнославянской поэзии.

Частным случаем церковнославянско-русской интерференции являются келейные молитвы почитаемых святых, впоследствии вошедшие во многие молитвословы

(Кравецкий и Плетнева 2001, 140-154). На синтаксическом и лексическом уровнях эти тексты в целом не противоречат законам ни церковнославянского, ни русского литературного языков. В грамматическом одни тексты ориентируются на церковнославянскую грамматику, другие – на русскую. Некоторые из этих молитв напоминают гибридные церковнославянские тексты XVII в. Однако все же есть существенная разница. Тексты предшествующих эпох являлись одной из стадий формирования русского литературного языка, они опирались лишь на один нормированный язык (церковнославянский), а не на два (церковнославянский и русский литературный).

Интересной особенностью этих молитв является то, что, несмотря на очень сильную русификацию, они не вызывают того общественного протеста, который часто вызывают русификаторские опыты.

4. Славянская взаимность и отношение к России

Выше мы уже говорили о том, что защитники церковнославянского языка видят в нем тот символ славянского единства, который можно противопоставить центробежным тенденциям. Однако возможен и противоположный подход. Церковнославянский язык может восприниматься и как символ имперской централизации, стремления к унификации и подавления национальной индивидуальности. Так, например, И.Чарота в своем выступлении приводит характерное часто звучащее обвинение в том, что «патриархия и Белорусский экзархат РПЦ запрещают использование языка коренного и титульного в государстве народа». Конечно же, подобного рода обвинения должны быть скорее предметом анализа политологов, чем филологов. Однако в рамках нашей проблематики они интересны. Известные мне опыты использования белорусского языка в богослужении ориентированы как раз на утверждение достоинства белорусского языка. Я имею в виду богослужение на белорусском языке в храме Петра и Павла на Немиге (Минск). В XXI веке опыты введения в православное богослужение национальных языков обычно осуществляются в контексте идей литургического возрождения. При этом национальный язык оказывается в одном ряду с чтением Евангелий лицом к народу, служением с открытыми царскими вратами, общенародным пением и т.д. Здесь же, в храме Петра и Павла, мы видим обычное уставное богослужение, но на белорусском языке.

В Сербии богослужение на национальном языке в первую очередь связано с идеями литургического возрождения. Однако тема близости с Россией или же отталкивания от нее здесь тоже присутствует. В докладе К.Кончаревич отмечаются две полярные точки в вопросе об отношении сербского общества к России – от русофилии к резкому отталкиванию от русской культуры. Поскольку церковнославянские тексты ассоциируются с русской традицией, эти настроения не могут не оказывать влияния на отношение к идее перехода на сербский язык.

5. Конфессиональные традиции

На разнообразии переводов оказывает влияние и такой фактор, как конфессиональная неоднородность социума. В первую очередь это касается текстов Священного Писания, для которых могут сосуществовать православная, католическая и различные протестантские версии. По наблюдениям И.А.Чароты, белорусская версия Писания не имеет даже общепринятого названия. Внутри одной языковой традиции сосуществует несколько вариантов: *Свяшчэннае – Святое, Писанне – Письмо, Завет – Запавет – Закон, Біблія – Бівлія – Библия*. Такой же разноречивой наблюдается и в названии Евангелия: *Евагелье – Евангелле – Евангеле – Эвангеле – Эвангелье – Эванэлія*. В этом заключается определенная проблема. Ведь даже ярко конфессиональные версии Писания как правило имеют более широкую аудиторию, чем то сообщество, которому данный перевод адресован. Перевод Писания воспринимается в первую очередь как факт

национальной культуры, а лишь затем – как проект того или иного конфессионального сообщества.

Говоря о тенденциях взаимного отталкивания и взаимного влияния церковнославянского и национальных языков, следует учитывать, что результаты конфессиональных противостояний далеко не всегда совпадают с результатами национальных противостояний. Так, в стремлении подчеркнуть свою идентичность, Украинская православная церковь часто стремится отталкиваться от церковнославянского языка, в то время как, например, греко-католики Галичины видят в церковнославянском языке одно из свойств своей идентичности.

6. В какой момент общество осознает необходимость создания версии богослужебных текстов на национальном языке

Отдельно следует рассмотреть вопрос о том, в какой именно момент в обществе встает вопрос о литургических переводах. В качестве основной лингвистической предпосылки для этого можно назвать появление отличного от церковнославянского национального литературного языка. В тот момент, когда общественная элита и ее литература обретают собственный язык, неизбежно встает вопрос о понятности богослужебных текстов, а значит и о переводах. Само собой разумеется, между созданием общенационального литературного языка и появлением вопроса о литургических переводах проходит некоторое время.

В России процесс становления нового варианта русского литературного языка в основном завершился в первой четверти XIX века. О первом опыте русского перевода Священного Писания мы говорили выше. А переводы отдельных церковных чинопоследований начали предприниматься с середины XIX века. Возникновение потребности в таких переводах было связано с тем, что среди жителей России постепенно увеличивалось количество людей, которые учились читать на русском языке, а не на церковнославянском, как это было прежде. Как известно, на протяжении всего XIX века подавляющее большинство грамотных крестьян и мещан продолжали учиться грамоте по славянским Часослову и Псалтыри. Люди, которые осваивали грамоту таким образом, легче воспринимали славянский богослужебный текст, чем русский. Соответственно, они не являлись целевой аудиторией переводов. Однако по мере успехов народного образования число людей, владеющих русским литературным языком лучше, чем церковнославянским, постепенно увеличивалось. Соответственно, увеличивалось и количество людей, осознающих, что они плохо понимают богослужебные тексты. Кардинальным образом языковая компетенция жителей России изменилась в результате большевистской кампании по ликвидации неграмотности. Люди, окончившие советскую школу и не изучавшие церковнославянский ни в каком объеме, испытывают при восприятии богослужения серьезные трудности. Из-за цензурных ограничений в советское время переводы богослужебных текстов на русский язык практически не осуществлялись, поэтому реакция на изменение языковой ситуации оказалась несколько отложенной (Кравецкий и Плетнева 2001, 226-228).

Лишь на излете советской власти и в постсоветское время проблема переводов вновь стала активно обсуждаться, однако серьезным работам в этом направлении препятствовал резкий консервативный поворот, который наблюдался в общественных настроениях православных. Возрождение православия шло под знаком «воссоздания Святой Руси» и архаизация была куда более привлекательна, чем модернизация. Архаизаторская тенденция была господствующей и опыты переводов, которые предпринимались отдельными общинами, вызвали резко негативную реакцию. Эти настроения сохраняются и в настоящее время, однако накал страстей стал меньше и в последние годы появилось значительное количество новых переводов. Официального статуса эти переводы не имеют, но можно говорить о появлении переводческой традиции.

В Сербии история национализации богослужения была более последовательной и непрерывной. Начавшись в конце 80-х годов XIX века, то есть после получения полной автокефалии Сербской Церкви в Сербии, этот процесс, пройдя через периоды подъемов и спадов, в начале XX века начал получать официальную поддержку церковных властей. Здесь можно назвать постановления о введении сербского языка в Тимишоарской епархии Карловацкой митрополии в 1905 и 1906 гг. и постановление Священного Собора Сербской Церкви в Сербии о допустимости совершения богослужений на сербском языке (1903 г.). В 60-е годы XX в. появляются первые конкретные решения высших законодательных органов Церкви о возможностях и ограничениях во введении современного сербского литературного языка в богослужебную практику. В настоящее время в богослужебной практике Сербской Церкви используется и сербский, и церковнославянский язык.

ЛИТЕРАТУРА

Баич 2007 - Ружица Баић. Богослужбни језик у Српској православној цркви: (прошлост, савремено стање, перспективе). Предговор Ксенија Кончаревић Београд, 2007

Балашов 2000- Балашов, Николай, протоиерей. На пути к литургическому возрождению. М., 2001.

Кравецкий 2015 – А.Г.Кравецкий. Социоллингвистические аспекты первых переводов Библии на русский язык // *Slověne*. 2015. Т. IV. № 1. С. 191-203.

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

Минея июнь 1986.2 – Минея июнь. Часть 2. М., 1986.

Плетнева 2013 – А.А. Плетнева. Лубочная Библия: язык и текст. – М., 2013.

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

РБО I - Первый отчет Комитета Российского библейского общества за 1813 год, Санкт-Петербург, 1814.

Толстой I-III – Толстой Н.И. *Избранные труды*, т. 1-3, Москва, 1997-1999.

Чистович 1899. - И.А. Чистович. История перевода Библии на русский язык. Спб. 1899. Репринт: М., 1997.