

ИНСТИТУТ ПЕРЕВОДА БИБЛИИ  
СТОКГОЛЬМ-ХЕЛЬСИНКИ-МОСКВА

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ОТДЕЛЕНИЕ ЛИТЕРАТУРЫ И ЯЗЫКА  
МОСКВА

---

# ПЕРЕВОД БИБЛИИ

**В ЛИТЕРАТУРАХ НАРОДОВ  
РОССИИ, СТРАН СНГ  
И БАЛТИИ**

*Материалы конференции  
Москва  
2–3 декабря 1999 г.*

НИУ Институт перевода Библии  
Москва  
2003

**ПЕРЕВОД БИБЛИИ**  
**в литературах народов России, стран СНГ и Балтии.**  
**Материалы конференции, Москва, 2–3 декабря 1999 г.**

Редакционная коллегия:

Н. Горбунова, К. Казенин, Т. Майская,  
А. Фокин, А. Шелоболina

Главный редактор: М. Беерле-Моор

ISBN 5-93943-044-9

ISBN 91-89122-88-7

© АНКО Институт перевода Библии, 2003

## ***Предисловие***

2–3 декабря 1999 г. в здании Президиума Российской Академии наук была проведена международная конференция «Перевод Библии в литературах народов России, стран СНГ и Балтии». Это вторая конференция, организованная Институтом перевода Библии (ИПБ), по инициативе его основателя, почетного члена Российской Академии наук, д-ра Борислава Араповича, совместно с Отделением литературы и языка РАН. Время проведения этого значительного научного мероприятия выбрано не случайно. Оно приурочено к празднованию великой даты — 2000-летия Рождества Христова. Непременно желая внести посильную лепту в празднование этого юбилея, Институт решил собрать всех специалистов, так или иначе связанных с переводом Священного Писания, и обсудить проблемы, касающиеся места переводов Библии в национальных литературах и их отражения в различных областях национальных культур. К тому же необходимость встречи и обсуждения всех этих проблем действительно назрела. Прошло уже пять лет со времени проведения первой конференции, посвященной переводу Библии, по итогам которой был издан сборник «Перевод Библии: лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты» (Москва, 1996). В течение этих лет продолжала успешно развиваться работа по переводу Библии на языки народов России, стран СНГ и Балтии, накопился большой опыт в этой области, расширился круг языков, на которые осуществлялся перевод. За это время Институтом был издан 91 перевод различных частей Библии на 53 языка, организована презентация Нового Завета на туркменском языке в Академии наук Туркменистана в Ашхабаде, проведено 15 семинаров по введению в библеистику и принципам библейского перевода для переводчиков, богословских

и филологических редакторов, курсы по экзегетике отдельных книг Библии, по вопросам терминологии, дискурса, специальные семинары для богословских редакторов, в том числе региональные. В Московском Государственном Университете ИПБ организовал и провел 2-летние курсы по теории и практике перевода Библии, где прошли обучение ряд специалистов, работающих теперь в этой области. В процессе кропотливой работы над переводом библейских текстов на различные языки пришло новое осмысление важных богословских понятий, работа над терминологией привела к новому видению ряда лингвистических проблем. Конечно, круг вопросов, сложившийся за это время, настолько широк и сложен, что задача осветить весь спектр проблем в рамках одной конференции оказалась бы непосильной. Однако первый шаг на пути углубленного и систематического изучения проблемы взаимоотношений национальных культур, языков и библейского перевода был сделан.

На конференции прозвучало 40 докладов, представленных участниками из России, Финляндии, стран СНГ, Голландии, Дании и Швеции. В докладах рассматривались проблемы перевода как на языки с богатой литературной традицией, так и на младописьменные и бесписьменные языки.

В программу конференции входили пленарные и секционные заседания, на которых обсуждались вопросы влияния переводов Библии на национальные языки, литературу и различные сферы культуры народов России, стран СНГ и Балтии, вопросы терминологии и отношения к заимствованным словам, к буквальному переводу, история перевода Библии на отдельные языки, переводы Библии как памятники письменности.

На заключительном заседании конференции один из ее участников поблагодарил ИПБ за то, что Институт занимается переводами на языки народов Кавказа.

---

Во многом благодаря переводам и публикациям библейских текстов, сказал он, стал возможен мусульманско-христианский диалог, столь актуальный сегодня для Северного Кавказа, столь необходимый для преодоления нетерпимости и вражды между народами, для взаимопонимания и взаимоуважения.

Материалы докладов и выступлений, опубликованные в этом сборнике, распределены в порядке проходивших на конференции заседаний, сначала пленарных, а затем секционных, внутри которых доклады сгруппированы по тематике.

*М. Беерле-Моор*

# **Первое пленарное заседание**

---

**Вступительное слово**

## **Вступительное слово**

*Б. Арапович, почетный директор Института перевода Библии, д-р философии,  
иностраный член РАН, Стокгольм – Мостар*

---

---

Уважаемые дамы и господа!  
Дорогие коллеги, участники конференции!

Разрешите мне передать вам сердечный привет и самые лучшие пожелания от сотрудников и правления Института перевода Библии.

Мы проводим вторую конференцию по вопросам перевода Библии по нескольким причинам. Во-первых, со времени первой конференции прошло уже пять лет. Это были пять лет труда — труда не только переводческого, но и исследовательского.

Перевод Библии имеет свою специфику. Библия — это классическая книга, древний текст, который состоит из многих книг, написанных в разные эпохи и относящихся к различным жанрам, а религиозные традиции народов, на языки которых осуществляются переводы, часто очень далеки от библейских. Переводчик постоянно сталкивается с новыми вопросами и проблемами, ему приходится искать новые подходы, заниматься филологическими исследованиями. Получены новые результаты, которыми следует поделиться с научной общественностью, что и предполагается сделать на данной конференции. Накопленный опыт повлиял на выбор тем докладов. Треть докладов первой конференции была посвящена общим и теоретическим вопросам, две трети — вопросам, относящимся к конкретным языкам. На нынешней же конференции из более чем 40 докладов лишь в четырех-пяти рассматриваются общие и теоретические

вопросы, а все остальные посвящены работе с языками, на которые осуществляется перевод.

Кроме того, наша конференция стала одним из юбилейных мероприятий, проводимых Российской Академией наук и Институтом перевода Библии по случаю наступления нового тысячелетия от Рождества Христова.

В России, странах СНГ и Балтии существует давняя традиция переводов Библии на национальные языки. Так, еще до революции библейские переводы появились более чем на сорока языках; в основном переводились отдельные книги. После шестидесятилетнего перерыва эту традицию продолжил Институт перевода Библии, основанный в 1973 г. В 1990 г. Отделение литературы и языка АН СССР и Институт перевода Библии подписали пятилетний договор о сотрудничестве по вопросам перевода Библии на те неславянские языки народов СССР, на которые она еще не была переведена. В результате работа над переводами Библии на языки народов России и СНГ стала вестись непосредственно в этих странах. В 1995 г. договор был продлен еще на пять лет. К сотрудничеству присоединились Объединенные Библейские Общества, которые оказывают нам как финансовую, так и консультативную помощь. Летний Институт Лингвистики помогает организовать работу с богословскими редакторами. В настоящее время идет работа над переводами Библии на более чем 70 языков данного региона. Институт уже опубликовал новые переводы на 50 из них (в основном это отдельные библейские книги), причем на 23 языка Библия переводилась впервые.

Во всем мире интерес к переводам классической литературы, в том числе и священных книг, не уменьшается, а возрастает. Постоянно выходят новые переводы. Приведу только один пример. На прошлой неделе



в университете шведского города Упсала проходила презентация нового перевода Библии на шведский язык. Присутствовали и шведский король с супругой. В Швеции перевод Библии — государственное дело. Первый перевод появился в XVI в., работа над вторым длилась 145 лет — с 1772 по 1917 гг., а над третьим — 27 лет, с 1972 по 1999 гг. Примечательно, что в Упсале одновременно проходили две выставки: одна была посвящена этому новому переводу Библии, другая — новому переводу Корана на шведский язык, который также был издан в этом году.

Плюрализм, как политический, так и религиозный — явление далеко неоднозначное. По мнению одних, религиозный плюрализм ведет к секуляризации, в то время как другие полагают, что он, наоборот, укрепляет традиционное мировоззрение народа. Второе мнение подтверждается, в частности, тем, что в настоящее время нет массовых переходов из одной религии в другую, хотя переводы священных книг различных конфессий печатаются на все большем количестве языков. Но по поводу культурного значения любого перевода на любой язык мира разногласий не существует. Перевод классического произведения мировой литературы — всегда важная веха в развитии национальной культуры. Такой перевод свидетельствует о зрелости языка, содействует его развитию и сохранению, поднимает его престиж среди других языков мира.

В заключение я хотел бы подчеркнуть, что переводчики Священного Писания вписывают новые страницы в историю своих национальных литератур. В то время как идет стремительный процесс умирания языков — считается, что через 100 лет из шести с половиной тысяч существующих сегодня языков шесть тысяч исчезнут, и лишь пятьсот останутся — эти переводчики

помогают выжить своим родным языкам. (О безжалостном истреблении языков я еще скажу несколько слов на закрытии нашей конференции.)

Разрешите выразить благодарность всем присутствующим за подготовку докладов и пожелать плодотворного участия в конференции. Спасибо вам.

## **Вступительное слово**

*М. Беерле-Моор, директор НИУ Институт перевода Библии, д-р философии,  
Цюрих – Москва*

---

---

Уважаемые дамы и господа, дорогие коллеги и друзья!

Я приветствую вас от имени сотрудников Российского отделения Института перевода Библии. Это отделение является самостоятельной организацией с января 1995 г. С 1997 г. наш офис находится в Андреевском монастыре, совсем рядом со зданием Академии наук, где проходит сейчас наша конференция. Российское отделение Института осуществляет координацию шестидесяти восьми из восьмидесяти переводческих проектов, с остальными двенадцатью проектами перевода Священного Писания на все письменные финно-угорские языки России работает финское отделение ИПБ в Хельсинки. За это время был издан 91 перевод различных частей Библии на 53 языка, на 16 из них – впервые. Совсем недавно, точнее, месяц тому назад мы получили статус научно-исследовательской организации. Мы рады, что это произошло почти одновременно с проведением конференции, и воспринимаем это как добрый знак и дополнительный стимул для плодотворного развития переводческой и научной деятельности Института.

Благодарю вас за сотрудничество при подготовке конференции и вовремя присланные тезисы. В основном они посвящены культурологическим и лингвистическим проблемам, а также специфическим вопросам перевода Библии. К сожалению, мы получили мало тезисов по

литературоведческой тематике, что можно объяснить тем, что эта область еще мало исследована, так как на многие языки Библия переводится впервые. Действительно, почти половина всех переводов, сделанных Институтом за последние пять лет, были первыми переводами Священного Писания на данные языки. В такой ситуации вряд ли можно говорить о связи с национальными литературными традициями или найти примеры использования библейских сюжетов (подобные примерам из поэзии А.С. Пушкина, приведенным Е.П. Челышевым). Тезисы, содержащие подобные примеры, мы получили от переводчиков на те языки, на которых переводы библейских текстов существуют уже давно.

Однако следует отметить, что в литературу и культуру многих народов, на языки которых мы переводим тексты Священного Писания, библейские сюжеты вошли еще до того, как появились первые переводы. Это могло произойти как под влиянием устной литературной традиции народа, так и литературы на другом, доминирующем в регионе языке.

Например, устная литературная традиция жителей Памира из поколения в поколение передает содержание библейских текстов. При том, что памирцы никогда не видели не только Библии, но даже ни одной книги на своем языке, во время апробации они могли продолжить рассказ из Евангелия об Иисусе Христе, известном им под именем Иса, или добавить еще одну пословицу или историю к описанным в Евангелии.

Самым ярким примером заимствования библейского материала является Коран, вобравший в себя многие библейские сюжеты. Я говорю об этом с точки зрения литературоведения, а не с точки зрения веры. Для верующих мусульман Коран послан Богом с неба, но одновременно мы можем сказать, что Коран является одним из самых значительных примеров влияния Библии на

мировую литературу и культуру. Впоследствии именно через Коран библейские сюжеты вошли в национальные литературы и культуры тех народов, для которых он является священной книгой.

Почему я говорю об этом в начале нашей конференции? Многие из языков, на которые мы переводим, тесно связаны с мусульманской культурой. Библейские сюжеты были известны этим народам до того, как Библия была переведена на их языки. В таких случаях появление перевода углубляет и расширяет понимание народом корней собственной культуры и знание истории религии и священных текстов. В Коране несколько сотен сюжетов, заимствованных как из канонических текстов Библии, так и из ранних рукописей, которые не вошли в канон. Но это тема для отдельной конференции. А сейчас я приглашаю вас принять участие в дискуссиях и прослушать доклады, подготовленные к нашей сегодняшней встрече. Надеюсь, она окажется интересной для всех ее участников.

Желаю всем нам плодотворной научной работы и успехов в исследованиях, связанных с переводом Библии в России, странах СНГ и Балтии.

## **Вступительное слово**

*Е.П. Челышев, академик-секретарь Отделения литературы и языка РАН,  
Москва*

---

---

В Академии наук уже давно ведется подготовка к празднованию 2000-летия христианства. У нас и за рубежом публикуется большое количество различного рода материалов, так или иначе связанных с этой знаменательной датой и еще не всеми прочитанных и изученных. Накоплено много новых знаний, проведена переоценка различного рода концепций, казавшихся ранее бесспорными.

Регулярно проходят научные конференции по различным вопросам отечественной духовной культуры, в ходе которых возникают новые направления, обогащающие нашу гуманитарную науку. В этих конференциях наряду со светскими учеными активно участвуют и священнослужители. По итогам конференций издаются научные труды, о которых в прошлом невозможно было и мечтать.

Насколько эффективно ведется работа ученых, разрабатывающих новые пласты гуманитарной науки, насколько их усилия окажутся плодотворными, — покажет будущее. Мы надеемся, что наш труд принесет реальную пользу. Важно отметить, что в ходе этой работы укрепляются и находят все более конкретную форму связи прошлого с настоящим, науки с духовной культурой.

С благословения Его Святейшества у нас прошли исследования важнейшей, но табуированной ранее темы «Культурное наследие российской эмиграции». В 1994 г. вышел двухтомный научный труд по итогам международной научной конференции, проведенной на эту тему

в 1993 г., в котором большое место занимают исследования российских и зарубежных специалистов по различным проблемам религии, философии и другим аспектам духовной культуры. В сотрудничестве с Институтом перевода Библии активно развивается работа по переводу Священного Писания на многие языки народов России и стран СНГ, представляющих культуры нехристианского мира, что безусловно расширяет культурный и нравственный кругозор людей, исповедующих различные религии. Плодотворность данного сотрудничества была отмечена Российской Академией наук, избравшей в 1999 г. директора Института перевода Библии доктора Борислава Араповича иностранным членом РАН.

Ярким примером нашей совместной работы является первая конференция, прошедшая пять лет назад, по материалам которой издан проблемно-тематический сборник «Библия: лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты».

На второй конференции предполагается продолжить разговор, начатый пять лет назад. За эти годы работа по переводу Библии на языки народов России, стран СНГ и Балтии продолжала успешно развиваться. Расширился круг языков, на которые осуществляется перевод, формируется коллектив специалистов, повышающих свой профессиональный уровень, чему способствует деятельность Института перевода Библии, находящегося в Москве в Андреевском монастыре, в котором возрождаются традиции, начатые в середине XVII в. «Ртищевским братством». Переведенная на языки России, стран СНГ и Балтии Библия становится частью культур народов этих стран. Есть основания полагать, что она не остается в них инородным телом, вступая во взаимодействие с языком, национальными литературными традициями. Можно ли заметить в языках, в литературах народов тех стран, на которые осуществляется перевод Библии,

появление библеизмов, как они взаимодействуют с национальными культурами, проникают в творчество писателей, публицистов, деятелей культуры? Только наблюдение и исследование специалистов может помочь определить место переводов Библии в национальных литературах, их функционирование в различных областях культуры. Я позволю себе привести несколько примеров, иллюстрирующих развитие этого процесса в русской культуре. Переводом и переложением Библии занимались известные русские писатели. Вспомним предпринятый В.А. Жуковским в 1844–1846 гг. перевод с церковнославянского на русский язык Нового Завета и некоторых фрагментов Ветхого Завета. В своем переводе Жуковский стремился «во что бы то ни стало сохранить в русском тексте Евангелия стилистический колорит славянской древности, признаки „вечности“ словесной формы Священного Писания»<sup>1</sup>. Он считал, что «Славянизм, не представляющий ничего непонятного и темного, не должен быть устранен из Священного писания <...> стремился <...> не обособлять русского Нового Завета от церковнославянского <...> он сохраняет даже строй церковнославянской фразы»<sup>2</sup>. Жуковский занимается переводом Библии вопреки попыткам противников создания Священного Писания на русском языке, считавших, что это приведет к снижению «и дискредитации словесной формы церковных книг и церковной службы»<sup>3</sup>. Переводить в это время Библию на русский язык «значило... прежде всего разрушать последние остатки недоверия к русскому языку, того недоверия, которое

<sup>1</sup> Прозоров Ю.П. Из рукописного наследия В.А. Жуковского. Переводы фрагментов Священного Писания. Христианство и русская литература. СПб., 1994. С. 129.

<sup>2</sup> Соловьев М.П. Новый Завет в переводе В.А. Жуковского. // Русский вестник. Т. 203. Июль. С. 358–362.

<sup>3</sup> Прозоров Ю.П. Указ. соч. С. 131.



зарождалось в национальном сознании как нестертый след XVIII в., эпохи языкового становления... С этим недоверием вполне и неоспоримо покончили Пушкин и писатели его времени и круга...»<sup>4</sup>

Обращение Пушкина к библейским сюжетам является продолжением традиций русской национальной культуры. Библия становится настольной книгой поэта с ранней молодости. «Библию. Библию! и французскую непременно» – с такой просьбой обращается молодой поэт к Л.С. Пушкину.

Библейские мотивы проникают в его гражданскую лирику начала 20-х годов. Например, стихотворение «Свободы сеятель пустынный» (1823) с его новозаветным эпиграфом: «Изыде сеятель сеяти семена своя». «Откуда этот библейский стиль в таком гражданском стихотворении?» – с недоумением спрашивает И.С. Брагинский<sup>5</sup>. В этом, одном из наиболее глубоких стихотворений Пушкина, по мнению Б.В. Томашевского, выразившем философские раздумья поэта о судьбах народных накануне восстания декабристов, явственно слышны библейские мотивы:

*Паситесь, мирные народы!  
Вас не разбудит чести клич,  
К чему стадам дары свободы?  
Их должно резать или стричь  
Наследство их из рода в роды  
Ярмо с гремушками да бич.*

Томашевский также видит в этом стихотворении отражение поэтом спада освободительного движения на Западе после разгрома Наполеона, виновниками которого он считал толпу, массы, продолжавшие оставаться

---

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Брагинский И.С. Пушкин. Заметки о пушкинском западно-восточном синтезе // Проблемы востоковедения. М., 1974. С. 316.

послушным стадом. Библейская тема продолжается Пушкиным в стихотворении того же жанра «Зачем ты послан был и кто тебя послал?...» — здесь он видит виновниками главарей, обманувших массы. Таким образом, проблему роли народа и вождей в истории Пушкин выражает в библейских образах «пастыря» и «паствы». Библейские образы Пушкин использует и в теме пророческой миссии поэта. Это и «Пророк» в духе библейского пророка Исаяи, и «Друзьям», и «Поэт и толпа», и «Поэту».

Я лишь слегка коснулся на примере Пушкина библейской темы в русской литературе. К сожалению, в кратком вступительном слове невозможно говорить об этом подробнее. Скажу лишь, что к теме роли Библии в мировой культуре, особенно на пороге третьего тысячелетия, обращаются многие исследователи русской и мировой литературы и культуры в целом. Привлеку ваше внимание к сборнику статей «Библия и возрождение духовной культуры русского и других славянских народов», изданному в 1995 г. в Санкт-Петербурге по итогам научной конференции «К 80-летию Русской/Северо-Западной Библейской комиссии (1915–1995)». Ряд проблем, обсуждавшихся на этой конференции, представляется заслуживающим и нашего внимания, требует дальнейшего обсуждения. Это вопрос о влиянии русских библейских текстов на формирование ментальности современного общества, это осознание невозможности замены традиционных русских библейских текстов современными, так как стилистическое опрощение может не только разрушить стиль, но и исказить смысл библейских повествований. Не может не привлечь внимание мысль о том, что «за последние семь десятилетий оставалось стабильным и не прерывалось начавшееся еще в XIX в. глубокое проникновение в русский литературный язык и широкое использование в нем слов и словосочетаний из русской Библии 1876 г. (а через нее — слов

и словосочетаний из церковнославянской Библии)»<sup>6</sup>. Утверждение это, видимо, нуждается в дальнейших подтверждениях, интересно оно и для собравшихся на нашей конференции специалистов по переводу Библии на языки нехристианских цивилизаций. Можно ли обнаружить подобного рода тенденции в литературах на языках народов нехристианской цивилизации, на которые переводится Библия?

Участников нашей конференции не могут не заинтересовать исследования нашими коллегами «глубокого влияния Русской Библии 1876 года на русскую литературу XIX–XX вв. ... влияние библейской фразеологии на отечественные кинодраматургию, публицистику, песнетворчество»<sup>7</sup>. Интересными для нас прежде всего в методологическом плане являются материалы об использовании библейских сюжетов и образов в творчестве таких русских писателей, как Иван Бунин, Марина Цветаева, Валентин Распутин, которые внесли значительный вклад в развитие русского литературного языка. Можно ли обнаружить что-то подобное в творчестве таких писателей, как Мухтар Ауэзов или Садриддин Айни? Эта проблема ставилась у нас исследователями творчества Чингиза Айтматова.

Другим примером комплексных междисциплинарных исследований интересующей нас проблемы на материале славянских языков является Международная научная конференция «Роль библейских переводов в развитии литературных языков и культуры славян» (Москва, 23–24 ноября 1999 г.), организованная Институтом славяноведения Российской Академии наук.

Жаль, что участники нашей конференции пока что не знакомы с материалами этой конференции, близкими

---

<sup>6</sup> Библия и возрождение духовной культуры русского и других славянских народов. СПб., 1995. С. 7.

<sup>7</sup> Там же.

---

нашим научным интересам. Несомненно, что взаимосвязи и взаимодействие специалистов, занимающихся переводом Библии на самые разные языки народов мира, должны быть более активными как в изучении опыта переводческой работы, так и в исследовании влияния переводов на культуру, литературу и языки народов, для которых Библия стала принадлежностью их культур.

Надеюсь, что наша международная конференция внесет свой вклад в постановку и решение этой важной культурологической проблемы.

# **Первое пленарное заседание**

---

**Доклады**

## **Перевод Библии в России, странах СНГ и Балтии в мировом контексте**

*Б. Арапович, Стокгольм – Мостар*

---

---

Цель данного доклада – проследить историю библейских переводов в России, странах СНГ и Балтии, обозначив ее основные периоды и мировой контекст.

На территории данного региона проживало множество народов со своей историей, культурными, религиозными, политическими и этнолингвистическими особенностями, которые к тому же испытывали разнообразные влияния со стороны других народов и стран. Поэтому невозможно говорить о библейском переводе как о едином процессе: необходимо отдельно исследовать историю каждого национального перевода, учитывая все исторические и геополитические факторы, влиявшие на его создание.

**Период первых переводов. Юг.** В интересующем нас регионе первые переводы появились на юге. В V в. Библию начали переводить на армянский язык, а несколько позже, но, возможно, в том же столетии – на грузинский.

Благодаря географической близости к колыбели иудео-христианской цивилизации, Армения в III в. стала первым в мире христианским государством, а Грузия приняла христианство в IV в. В те времена немногие народы, принявшие христианство, стремились перевести Библию на свой язык. Среди них – армяне и грузины. Мотивацию этого стремления следует искать в их культурной, духовной и политической целостности.

**Пройдут столетия,** прежде чем библейские переводы появятся в двух других частях интересующего нас региона.

Во-первых, это малоисследованный перевод Ветхого Завета на язык караимов, иудейской секты, возникшей в VIII в. в Багдаде. Со временем часть караимов переселилась в Крым. В 1816 г. сотрудники Британского и Иностранного Библейского Общества (БИБО) приобрели там написанную древнееврейским шрифтом рукопись древнего перевода Ветхого Завета на один из тюркских языков, которым пользовались караимы.

В XIV в. Стефан Пермский (ок. 1345–1396) перевел Библию на язык коми. От этого перевода сохранились лишь фрагменты. Возможно, это был первый случай, когда русский человек занимался переводом Библии, хотя и не на свой родной язык.

**Период влияния реформации. Северо-запад.** Лишь спустя тысячу лет после появления первых переводов на Кавказе Библию начали активно переводить на национальные языки северо-западной части региона: белорусский, латышский, литовский, эстонский и финский. Территории, населенные этими народами, в то время не входили в Российскую империю, а принадлежали Речи Посполитой и Королевству Швеция. Поэтому под влиянием идей Реформации здесь стали появляться переводы на национальные языки: белорусский (Ф. Скорине, правда, не удалось напечатать его целиком, 1517–1525), финский (НЗ 1548; Библия 1642), латышский (НЗ 1685; Библия 1689), литовский (НЗ 1701; Библия 1735), эстонский (НЗ 1686; Библия 1739) языки. Перевод Скорины стал третьим славянским переводом Библии, вышедшим из-под печатного станка<sup>1</sup>.

**Первые переводы на русский язык.** В то время как в Европе, особенно в протестантских странах, переводилось

---

<sup>1</sup> До этого появились издания на чешском языке (НЗ 1475; Библия 1488) и церковнославянском (Псалтирь, Краков, 1491).

и публиковалось Священное Писание на национальных языках (интерес к таким изданиям был в то время крайне высок), на Руси продолжали заниматься редактированием церковнославянского перевода, не стремясь перевести Библию на разговорный язык. В этом году исполняется 500 лет первому на Руси полному кодексу славянской Библии, составленному в 1499 г. под руководством Новгородского епископа Геннадия. Этот труд, к сожалению, не был опубликован, но в дальнейшем послужил основой для Острожской Библии, увидевшей свет в 1581 г.

Первые библейские переводы на русский язык появились только в XVII в.: Псалтирь рифмотворная Симеона Полоцкого (1680) и переведенная А.П. Фирсовым в 1683 г. Псалтирь.

Впервые Библия была полностью переведена на русский язык за пределами России. Переводчиком был саксонец, лютеранский пастор Эрнст Глюк, живший в Мариенбурге (сейчас это латышский город Алуксне), в то время находившемся под шведским владычеством, где «он занялся изучением латышского языка, а также и русского, бывшего в употреблении в восточной Лифляндии, где и находился Мариенбург ... Изучив достаточно оба языка, он стал ... переводить Библию с славянского языка на русский» [8, с. 83]. Его латышский перевод (помощниками в этом деле были К.Б. Виттен (С.В. Witten) и М. Клемкен (M. Klemken) был опубликован в Риге в 1689 г., а в том же году был завершён и перевод на русский язык. Однако во время Северной войны «при осаде города (в 1703 г.) русский перевод погиб» [там же].

До XVIII в. была издана полная Библия лишь на пяти языках данного региона: армянском, грузинском, литовском, латышском и эстонском. Каждый из них явился плодом своего рода международного сотрудничества. Так, первая армянская Библия была опубликована



в Амстердаме (1666). Латышский перевод осуществил немец, а издан он был за счет шведской королевской казны. Первый полный перевод Библии на литовский язык был выполнен по указу прусского короля Фридриха Вильгельма I его главным капелланом Я. Квандтом (J.J. Quandt) при участии группы литовских протестантских пасторов. Перевод был напечатан в Кенигсберге в 1735 г. На эстонский язык Библия была впервые полностью переведена группой эстонских протестантских священников. Их труд был опубликован в Таллинне в 1739 г. при финансовой помощи немецкого графа Цинцендорфа.

Можно сказать, что перевод Библии на грузинский язык тоже носил международный характер: грузинские рукописи, по которым готовился перевод, были привезены специально для этой цели из Греции, со святой горы Афон, а печатался перевод в Москве в 1743 г.

**Золотой век перевода Библии в России – XIX в.** Благодаря появлению Библейских Обществ<sup>2</sup> в XIX в. во всем мире переводить Библию стали все более активно. Если в течение трех с половиной веков после изобретения книгопечатания Библия была напечатана на 66 языках (в основном это были полные переводы), то за XIX в. — еще на 451 языке [6, с. 44-48]. Начало этого века знаменовало и начало расцвета библейского перевода в царской России. Этот период длился сто лет: с основания Российского Библейского Общества (РБО) (1813) до начала первой мировой войны (1914), с перерывом на тридцатилетний промежуток (1824–1856 гг.).

В России в XIX в. тоже вырос интерес к чтению Библии на родном языке. Очевидно, сложная обстановка в

---

<sup>2</sup> Британское и Иностранное Библейское Общество (1804), Ирландское (1806), Финляндское (1812), Российское (1813), Датское (1814), Голландское (1814), Исландское (1815), Шведское (1815) и т. д.

стране, вызванная последствиями войны с Наполеоном, побудила царя Александра I разрешить создать в Санкт-Петербурге Российское Библейское Общество. За короткий период с 1813 по 1824 гг. им были опубликованы отдельные книги Библии на двадцати шести языках России и зарубежных стран<sup>3</sup>. В 1821 г. впервые вышел Новый Завет на русском языке.

По известным причинам в 1824 г. РБО перестало действовать, а в 1826 г. было закрыто, и в течение тридцати последующих лет церковные власти не интересовались переводом Библии на русский язык. Тем не менее, именно в это время два выдающихся ученых — профессор Санкт-Петербургской духовной академии прот. Г.П. Павский и алтайский миссионер архим. Макарий (Глухарев) — активно работали над русским переводом Ветхого Завета.

Павский создавал свой перевод почти двадцать лет (1818–1836), а в 1838–1841 гг. его студенты отлитографировали текст маленьким тиражом (150–300 экз.) [16, с. 134]. Весь тираж, как известно, был уничтожен по распоряжению обер-прокурора Священного Синода. Но несколько экземпляров сохранилось, и в 1862–1863 гг. перевод был частично опубликован в журнале «Дух Христианина» и в отдельных изданиях библейских книг. Архим. Макарий работал над переводом Ветхого Завета больше десяти лет, но из-за противодействия церковной

---

<sup>3</sup> В том числе на калмыцком (Матфей 1815), бурятском (Евангелия, Деяния 1819–1821), караимском (Бытие 1819), карельском (Матфей 1820), русском (Четвероевангелие 1820; НЗ 1821), чувашском (Четвероевангелие 1820), казахском (НЗ 1820), горно-марийском (Четвероевангелие 1821; НЗ 1824), эрзя-мордовском (Четвероевангелие 1821; НЗ 1824), коми-зырянском (Матфей 1823), ногайском (Бытие–Судьи 1825). Согласно Астафьеву (с. 130), были переведены и изданы «Библия на татарско-турецком наречии» и «Библия на татарско-оренбургском наречии». Под этим следует понимать полную Библию на татарском или турецком и на казахском языках, но найти подтверждение этим данным нам не удалось.

иерархии перевод был напечатан лишь после его смерти — в 1860–1868 гг. в журнале «Православное обозрение» и в отдельных изданиях библейских книг.

Во всем остальном мире тем временем дело библейского перевода быстро продвигалась. С 1820 по 1860 гг. отдельные библейские книги были переведены на 150 языков и наречий [6, с. 45-46] — это примерно столько же, сколько было сделано за все предшествующие века. Библия была полностью переведена на санскрит (1822), китайский (1822), сингальский (1823), турецкий (1827), словацкий (1832), ория (1815), асамский (1833), бирманский (1835), хинди (1835), персидский (1838), гавайский (1839), таити (1838) и др. Таким образом, в середине XIX в. библейский перевод в России отставал на три-четыре столетия от большинства европейских стран. До появления полной русской Библии в 1875–1876 гг. Священное Писание было полностью переведено только на шесть из более чем ста языков народов России: древнеармянский (1666), латышский (1689), литовский (1735), эстонский (1739), грузинский (1743), монголо-бурятский (НЗ 1827; ВЗ 1840) — при этом пять переводов появились до того, как эти народы вошли в состав Российской империи, а шестой, бурятский ВЗ, был выполнен и финансируван иностранными миссионерскими организациями. Что же касается Нового Завета, то к середине прошлого века в России было подготовлено и опубликовано (помимо полной Библии на шести упомянутых языках) только шесть переводов всего Нового Завета, из которых один был осуществлен иностранной организацией, Шотландской миссией, которая выпустила Новый Завет на ногайском (1813) языке<sup>4</sup>, четыре — Российским

<sup>4</sup> Согласно Darlow T.H. and Moule H.F., данный перевод Дж. Диксона, напечатанный в Астрахани, зарегистрирован как «турецко-ногайский», а Псалтирь (Астрахань, 1825) того же переводчика зарегистрирована в Российской Национальной Библиотеке (РНБ), СПб., как «татарская».

Библейским Обществом: на казахском (1820), русском (1821) а также на марийском горном (1821–1824) и эрзя-мордовском языках (1821–1824). Перевод на калмыцкий (1827?) выполнил Яков Шмидт<sup>5</sup>, а напечатан он был в Санкт-Петербурге за счет БИБО. Другими словами, в прошлом столетии самые многочисленные народы Европы, еще не имевшие перевода Нового Завета (не говоря уже о Библии) на свои языки, проживали на территории России. Так, на украинском Новый Завет впервые был опубликован только в 1880 г., на чувашском — в 1904 г. и на белорусском — в 1931 г.

Такое положение дел заставило западные библейские организации принять активное участие в переводе Библии на языки народов России. Упомянутая выше Шотландская миссия начала свою деятельность в Ставропольской губернии, где в 1813 г. в Карасе был опубликован Новый Завет на ногайском (татарском?), изданный арабским шрифтом. По причине противодействия со стороны местного мусульманского духовенства миссия вынуждена была перенести свое издательство в Астрахань. Также миссия подготовила в Оренбурге Новый Завет на казахском (РБО напечатало его в Астрахани). Сотрудники Лондонского миссионерского общества подготовили Ветхий Завет на бурятском<sup>6</sup> и напечатали его на средства БИБО и Американского Библейского Общества (АБО) в Селенгинске в 1840 г., а второй перевод Нового Завета был опубликован в 1846 г. в Лондоне на средства БИБО. АБО также подключилось к финансированию печати некоторых переводов (азербайджанский в Турции, эстонский и др.).

---

<sup>5</sup> Якову Шмидту «царь Александр I назначил в 1819 г. годовое содержание, чтобы тот мог посвятить свое время переводу на монгольский язык» [4, с. 1115].

<sup>6</sup> В карточке РНБ данный перевод значится как бурятский (см. сигн. бурят 3–308), а в библиографии Darlow-Moule — как монгольский (см. Vol. II, с. 1111–1113).

Но активнее других зарубежных организаций переводом Библии в России в XIX в. занималось Британское и Иностранное Библейское Общество. С 1806 по 1918 гг. здесь работало «более 80 сотрудников и распространяло более полумиллиона книг ежегодно по всей Российской империи» [3, с. 9]. БИБО сотрудничало с Российским Библейским Обществом, а после его закрытия в 1826 г. — с Православным Миссионерским Обществом, основанным в Санкт-Петербурге в 1827 г., и Санкт-Петербургским Евангельским Библейским Обществом России. На деньги БИБО были изданы переводы Библии на азербайджанский, армянский, бурятский, казахский, калмыцкий, кумыкский, латышский, литовский, мансийский, марийский, мокша-мордовский, русский и другие языки.

После закрытия РБО распространением Библии среди народов России занялось по преимуществу БИБО. «Православной церкви было дано заботиться о духовной нужде русских. Но не было никаких ограничений на распространение Священного Писания среди неправославного населения Империи, и этому библейские общества отдавали свои силы в течение следующих 30 лет» [3, с. 9].

После того как в 1856 г. Священный Синод принял решение о переводе Библии на русский язык, начался самый значительный период в истории библейского перевода в России. С 1860 по 1875 гг. перевод публиковался частями, а в 1876 г. полная Библия на русском языке вышла одним томом.

Решение Синода способствовало и переводу Библии на другие языки Российской империи. С 1863 по 1910 гг. отдельные части Библии (чаще всего это было одно или четыре Евангелия) были переведены на три десятка языков России: абхазский, алеутский, алтайский, башкирский, бурятский, казахский, калмыцкий, караимский

(Бытие), карельский, коми-зырянский, коми-пермяцкий, кумыкский, манси, марийский горный, марийский луговой, мокша-мордовский, эрзя-мордовский, нанайский, осетинский, саамский, татарский, удинский, удмуртский, украинский, хантыйский, чувашский, эвенкийский и якутский. Переводы печатались в основном в Казани и в Санкт-Петербурге, а также в других городах империи. Обычно эти тексты печатались кириллицей или церковнославянским шрифтом, и гораздо реже — другими шрифтами (арабским или латинским), в то время как переводы, издаваемые иностранными миссионерскими организациями, печатались, как правило, теми шрифтами, которые обычно употреблялись в литературе данного народа: арабским, вертикальным монгольским письмом, калмыцким «ясным письмом», и в некоторых изданиях на финно-угорских языках — латиницей. Разумеется, новые переводы печатались и на языках народов, у которых библейская традиция существовала уже века: в Армении, Грузии, Латвии, Литве, Финляндии и Эстонии.

В 1865 г., спустя девять лет после того, как Священный Синод принял решение о переводе Библии на русский язык, БИБО приступает к собственному переводу Ветхого Завета и планирует выпустить полную Библию на русском языке. БИБО переводило Библию без неканонических книг, на основе только Масоретского еврейского текста, в то время как Синодальный перевод основывался также на греческом тексте Септуагинты и включал и неканонические книги. Священный Синод публиковал свой перевод по частям в Санкт-Петербурге, а БИБО — в Лондоне. Переводы были закончены одновременно — в 1875 г. В том же году БИБО выпустило первый однотомник русской Библии, объединив в одном издании книги своего перевода Ветхого Завета (1875) с Синодальным переводом Нового Завета, напечатанным

в Лондоне в 1869 г., а Священный Синод выпустил свой перевод Библии в одном томе в следующем году (СПб., 1876). Поскольку британское издание русской Библии, как и большинство протестантских переводов Библии, не включает, в отличие от Синодального перевода, неканонические книги, остается нерешенным вопрос: кто опубликовал первый полный перевод русской Библии — БИБО или Священный Синод? Русская Православная Церковь запретила распространение перевода БИБО в России. Позже было разрешено распространять его среди российских евреев, при условии, что он будет напечатан с параллельным еврейским текстом.

Кроме этих двух важнейших переводов Библии на русский язык и уже упомянутых переводов профессора Павского и архим. Макария, приблизительно в то же время было издано и несколько других, неполных переводов. В России — перевод Нового Завета Победоносцева (СПб., 1906), перевод некоторых ветхозаветных книг священника профессора М.С. Гуляева («Труды Киевской академии», 1861), А.А. Сергиевского (журнал «Православное обозрение», 1862–1869), П. Юнгера (Казань, 1897–1916), Псалтири еп. Порфирия (СПб., 1893) и др., а за рубежом — Пятикнижие в переводе Вадима (псевдоним В.И. Кельсиева, Лондон, 1860), Новый Завет в переводе В.А. Жуковского (Берлин, 1875), ветхозаветные книги для российских евреев — Бытие и Псалтирь в переводе Л.И. Мандельштама (Берлин, 1862, 1864), Псалтири и Притчи в переводе А.Л. Пумпянского (Варшава, 1872; СПб., 1891), Пятикнижие в переводе И.Г. Герштейна, И.Л. Гордона и А.О. Леванл (Вильнюс, 1875), некоторые ветхозаветные книги в переводе О.Н. Штейнберга (Вильнюс, 1875–1914) и др.

Что касается украинского языка, второго по распространенности в данном регионе, первым опубликованным на нем переводом были «Псалмы переложенные на



малороссийское наречие» (Москва, 1859), а первый полный Новый Завет был издан в 1880 г. в Вене. Здесь же через 23 года, в 1903 г., была опубликована и первая полная Библия. Таким образом, украинцы получили Библию на своем родном языке позднее всех прочих европейских народов с равной численностью населения. Кроме того, большинство переводов Библии на украинский язык в XIX в. были опубликованы иностранной протестантской организацией (БИБО) и печатались за границей, в основном в Вене.

На белорусском языке Библия не издавалась в течение четырехсот лет, т. е. со времен перевода Ф. Скорины (1517–1525) и до 1926 г., когда в Лодзи был опубликован перевод Евангелия от Луки.

**Период советской власти** стал «белым пятном» в области библейского перевода. В период между первой и второй мировыми войнами в СССР любые попытки заниматься библейским переводом представляли редчайшее исключение<sup>7</sup>. В прибалтийских странах переводческая деятельность продолжалась в период их независимости между двумя мировыми войнами и — в более скромных масштабах — также после их вхождения в состав Советского Союза. В то же время во всем мире деятельность по переводу Библии в нашем столетии значительно активизировалась, в результате до 1992 г., т. е. до падения советской власти, появились переводы на более чем 1500 новых языков [6, с. 48-62].

При столь плачевном положении дел в Советском Союзе некоторые переводы были осуществлены во Франции и в Израиле. В 1951–1964 гг. в Париже Комитет русских и иностранных ученых под руководством

---

<sup>7</sup> Руфь (Москва, 1925); Иона, Руфь, Иов, Песнь Песней, Экклезиаст (Поэзия и проза Древнего Востока. Москва, 1973).



епископа Кассиана (Безобразова) подготовил новый перевод Нового Завета, который был опубликован в Лондоне в 1970 г. В 70-х годах в Израиле появилось несколько переводов отдельных книг Ветхого Завета. Полностью текст Ветхого Завета был переведен Давидом Йосифоном и группой израильских ученых (Иерусалим, 1975–1978).

В тот период работа по переводу Библии на белорусский и украинский языки велась также только за рубежом. Украинский перевод Нового Завета Я. Левицкого появился в Золкиеве в 1921 г., перевод отдельных Евангелий И. Охиенко был издан в Варшаве в 30-х годах. Полная Библия в его переводе вышла в Лондоне в 1962 г. На белорусском языке были опубликованы четыре Евангелия отдельными изданиями в Лодзи в 1926–1928 гг., первый белорусский Новый Завет в переводе Л. Дзекуць-Малея, А. Луцкевича и др. вышел в Хельсинки в 1931 г. и первая белорусская Библия в переводе М. Гитлина и Я. Станкевича – в Нью-Йорке в 1973 г.

**После «перестройки»** государство сняло все запреты и ограничения на перевод Библии. В результате появились десятки новых переводов отдельных новозаветных книг на русском в самой России. Их подготовили С.К. Апт, И.С. Баргинский, С.С. Аверинцев, И.М. Дьяконов, К.И. Логачев, А. Нахимовский, Е. Гроссман, И.Ш. Шифман, В.Н. Кузнецова, Л. Лутковский, М.И. Рижский, Э.Г. Юнц, К.Г.М. Капков (ред.), С.В. Лезов, игумен Иннокентий (Павлов), М.Г. Селезнев, В.А. Громов. Также стоит упомянуть Евангелие от Луки и Евангелие от Матфея на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык А.А. Алексева, М.Б. Бабицкой, архим. Ианнуария (Ивлиева), С. Криспа.

Однако несмотря на широкие возможности, высокую квалификацию русских ученых и их активную творческую деятельность по переводу Библии, иностранные

протестантские организации, на этот раз американские, как в прошлом веке БИБО, взялись за перевод Библии на русский язык. Так, организация «Международная живая Библия» (Living Bible Int.) в Напервиле опубликовала в 1991 г. пересказ Нового Завета, а «Всемирный Библейский Переводческий Центр» выпустил в Форт-Ворте в 1989 г. новый перевод Нового Завета и в 1993 г. — полной Библии.

**Деятельность Института перевода Библии.** Что касается перевода Библии на языки неславянских народов СССР, то эту деятельность, кроме переводов на армянский и языки стран Балтии, продолжил после шестидесятилетнего перерыва основанный в Стокгольме в 1973 г. специально для этой цели неконфессиональный Институт перевода Библии. До перестройки Институт привлекал к работе переводчиков за рубежом, в основном в Германии и Израиле, а в 1990 г. был подписан договор о сотрудничестве с Отделением литературы и языка Академии наук СССР, после чего переводческая деятельность за рубежом стала постепенно сокращаться, перемещаясь в Россию и страны СНГ. До конца 1999 г. Институт опубликовал свои переводы Библии на пятидесяти языках, почти для половины из них это были первые переводы (отмечены звездочками): Библия на молдавском (1984, транслитерированный текст с румынского), на современном грузинском (1989–1990), впервые вышла Библия на таджикском\* (1992), впервые вышел Новый Завет на коми-зырянском (1980), марийском луговом (1986), адыгейском (1991), киргизском\* (1991), узбекском (1992), кабардинском\* (1993), осетинском (1993), балкарском\* (1994), туркменском (1994), удмуртском (1997), новый перевод на азербайджанском (1982), отдельные книги Библии на абхазском, аварском\*, алтайском, башкирском, бежтинском\*, бурятском,

вепсском\*, гагаузском, долганском\*, казахском, калмыцком, каракалпакском\*, карачаевском\*, карельском, коми-пермяцком, корякском\*, крымско-татарском\*, кумыкском, курманджи-курдском, лакском\*, лезгинском\*, горно-марийском, мокша-мордовском, нанайском, ненецком\*, ногайском, табасаранском\*, татарском, тувинском, уйгурском, хакасском\*, чеченском\*, чувашском, чукотском\*, эвенкийском\*, эвенском\*, эрзя-мордовском, якутском.

В настоящее время ИПБ переводит Библию почти на 80 языков России и СНГ в сотрудничестве с национальными библейскими обществами, Отделением литературы и языка РАН и международным Летним Институтом Лингвистики. Хотя главный офис Института находится в Стокгольме, переводческая деятельность координируется из московского офиса ИПБ, а работа, связанная с финно-угорскими языками, – из офиса ИПБ в Хельсинки.

#### **Выводы и заключение:**

- История перевода Священного Писания на языки России, стран СНГ и Балтийских стран показывает, сколь разнообразными могут быть пути формирования национальных традиций библейского перевода в зависимости от различных географических, конфессиональных, историко-культурных и административных факторов.

- Существование Библии на церковнославянском языке задерживало процесс перевода Библии на национальные языки народов России. В результате большинство народов России получили переводы Библии на своих родных языках последними в Европе. Процесс перевода Библии в дореволюционной России шел с опозданием примерно на три-четыре века по сравнению с Западной Европой.

- В истории перевода Библии на разговорные языки данного региона можно выделить пять главных периодов: переводы V–VI вв. на Кавказе; период влияния

Реформации в северо-западных регионах в XVI–XVII вв., золотой период XIX в. в России, когда Российское Библейское Общество и Русская Православная Церковь держали инициативу по переводу в своих руках; период советской власти 1917–1992 гг. и современный период.

• Со времени Реформации иностранные организации, в основном протестантские, постоянно оказывают влияние на перевод Библии в России. Это было оправданно тогда, когда внутри страны совсем не велась переводческая работа или интерес к ней был незначительным. Но это влияние неоправданно, когда проявляется национальная инициатива и действуют квалифицированные национальные кадры.

Будущее библейского перевода в данном регионе — в руках национальных церковных и научно-культурных организаций.

### *Литература*

1. Arapovič B. The Place of the Russian Synodal Bible Text in Bible Translating into Non-Slavic Languages of Russia. W. Moskovich (et al., ed.), *The Bible in a Thousand Years of Russian Literature*. Jerusalem, 1994.
2. Arapovič B. *Bibelns sidenväg*. Stockholm, 1998.
3. Can K. *Bible Societies in Russia and the Soviet Union: 1806–1988*. Reading 1991.
4. Darlow T.H., Moule H.F. *Historical Catalogue of the Printed Editions of the Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society*. Vol. 2. London, 1911.
5. Nida E.A. (ed.). *The Book of Thousand Tongues*. London – New York, 1996.
6. *Scriptures of the World*. Reading – New York, 1995.
7. Арапович Б. (гл. ред.). *Перевод Библии. Лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты*. М., 1996.
8. Астафьев И.А. *Опыт истории Библии в России в связи с просвещением и нравами*. СПб., 1889.
9. Ильминский И. *О переводе православных христианских книг на инородческие языки*. Казань, 1875.
10. Машанов М. *Обзор деятельности Братства Св. Гурия за двадцать пять лет его существования 1867–1892*. Казань, 1892.

11. Овсянников С. Новые русские переводы Библии (Новый Завет и его части). Приложение к докладу «Традиция и тенденции русских переводов Нового Завета» на конференции «Dolmetscher-Übersetzerausbildung, gestern, heute und morgen», Университет им. Гумбольдта, Берлин, май 1995. Рукопись.
12. Рижский М.И. История переводов Библии в России. Новосибирск, 1978.
13. Селезнев М.Г. Альтернативы синодальному переводу // Мир Библии, 1994. № 1.
14. Тер-Мовсисян М. История перевода Библии на армянский язык. СПб., 1902.
15. Хронологический каталог изданий Православного Миссионерского Общества на русском языке и на языках инородцев Приволжских, Сибирских и Кавказских. Казань, 1910.
16. Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. СПб., 1899.
17. Чистякова А.С., Степанова Н.С., Курочкина О.В. Последователи и толкователи Священного Писания. Библиографический указатель. Москва, 1999.

**Язык славянской Библии**  
**Русской Православной Церкви**  
(на рубеже XIX–XX вв.)

*Е.М. Верещагин, Институт русского языка РАН, Москва*

---

---

Великий русский библеист проф. Иван Евсеевич Евсеев (1868–1921)<sup>1</sup> в начале нашего века изложил свое видение роли и места Библии в жизни Русской Православной Церкви (РПЦ)<sup>2</sup>.

«Перед Русскою Церковью по отношению к Библии стоит масса непорешенных вопросов. Вопросы эти у нас церковным сознанием, можно сказать, не ставились никогда: они решались, в неотложных случаях, случайно, не по существу и досконально, а по несчастной русской привычке — кое-как» (с. i). «Пересмотр текстов славянской и русской Библии представляется необходимым и по научным, и по практическим соображениям. Главным образом давно уже чувствуется и высказывается потребность практическая — именно устранение неясности, или темноты, церковного, славянского текста» (с. iii).

«Темнота перевода заслоняет смысл священных книг и тем существенно мешает их надлежащему влиянию на ум и совесть народа» (там же). «Отговорки, обычно представляемые, что неясный текст может проясниться чрез толкование или особое изучение, по существу несостоятельны: пусть текст остается прикрытым особою

---

<sup>1</sup> Краткий очерк жизни и научной деятельности И.Е. Евсеева со списком его печатных трудов см.: [35, с. 87–92].

<sup>2</sup> Евсеев И.Е. Собор и Библия. Пг., 1917. Брошюра перепечатана в качестве приложения к изданию: [44, с. i–viii]. Цитируем по данному изданию.

завесою, где он выражает действительно прикровенные тайны Божии, но нет надобности сохранять неясность в обычных вполне доступных местах, темных только в силу устарелости языка, неудачности перевода или просто вследствие засоренности его случайными наслоениями, успевшими за давностию лет принять характер священного тумана» (с. iii–iv).

«Мысль о последней по времени и самой серьезной справе Елисаветинской Библии 1751 года была подана гениальным Петром в 1712 году» (с. vii). «Последний пересмотр Славянской Библии сделан был в 1751 году. После того потребность в новой ревизии признана и требуется давно, и это раскрыто в значительной литературе» (с. v).

«Наряду со славянским текстом Библии пред высшею церковною властью стоит непочатая еще задача привести в надлежащее соответствие с требованиями времени русский Синодальный перевод Библии» (с. vi). «Его оригинал не выдержан: то он передает еврейский оригинал, то греческий текст LXX, то латинский текст, — словом, в этом переводе сделано все, чтобы лишить его характера целостности, однородности. Правда, эти свойства незаметны для рядового благочестивого читателя» (с. v). «Гораздо существеннее его литературная отсталость». «Нужно дать ... художественный, творческий перевод, притом с постоянным попечением о его усовершенствовании» (там же).

Что касается «литературной отсталости», то, действительно, Синодальная рус.<sup>3</sup> Библия при чисто буквальном прочтении не понятна русским людям рубежа тысячелетий именно потому, что ее лексика устарела уже

---

<sup>3</sup> Далее употребляем ряд самопонятных сокращений: *рус.*, *слав.* и *греч.* Общепринятыми являются также сокращения, называющие книги Св. Писания.

к моменту постановки И.Е. Евсеевым своего горького диагноза. Устарелая, а также и оставленная без перевода лексика, несомненно, представляют собой барьер для непосредственного понимания<sup>4</sup>.

На этом вопросе И.Е. Евсеев подробнее остановился в сказанной им в 1916 г. речи «Столетняя годовщина русско-го перевода Библии» и в одноименной брошюре (Пг., 1918).

<sup>4</sup> Конечно, в ней имеются слова, которые даже гебраисты или эллинисты не могут истолковать, и поэтому они вошли в Синодальный текст (как рус., так и слав. Библии) в исходной форме, т. е. как заимствования из иврита или из греч. Ср.: «Сих ешьте из них: саранчу с ее породю, *солам* (סלמ) с ее породю, *харгол* (חרגול) с ее породю и *хагаб* (חגב) с ее породю» (Лев 11:22). Перевод «... саранчу по роду ее, *кузнечика* по род его, и *медведку* по роду ее, и *акриду* по роду ее» [33, с. 28 (третья пагинация)] покоится на догадке, и сам его автор пишет: «Определить виды эти с точностью теперь невозможно». Вот еще столь же гадательный «перевод»: «Вы также можете есть все виды саранчи, все виды крылатой саранчи и все виды сверчков и кузнечиков» [24, с. 108]. Добросовестные авторы современного немецкого Einheitsübersetzung, установив по контексту, что, вероятно, имеются в виду различные роды саранчи, указали в переводе на видовую принадлежность насекомых, а для именования родовой принадлежности удержали заимствования: Von ihnen dürft ihr die verschiedenen Arten der Wanderheuschrecke, der *Solam*-, der *Hargol*- und der *Hagab*-Heuschrecke essen [5]. — Перед нами интересный переводческий случай. В Септуагинте лексике иврита даны греч. соответствия (...τὸν βροῦχον καὶ τὰ ὅμοια αὐτῷ καὶ τὸν ἀττάκην καὶ τὰ ὅμοια αὐτῷ καὶ τὴν ἀκρίδα καὶ τὰ ὅμοια αὐτῇ καὶ τὸν ὀφιομάχην καὶ τὰ ὅμοια αὐτῷ), но смысловой ясности не возникает. Два слова (ἀττάκης и ὀφιομάχης) встретились в Септуагинте всего по разу, и их значение устанавливается лишь «приблизительно»: напр., поскольку ὀφιομάχης — сложное слово, то его легко понять как «борющийся со змеей» или как «поражающий змею» (но какое именно насекомое так называлось?). Два других слова (βροῦχος и ἀκρίδα) практически являются синонимами (они оба выступают в качестве переводов иврита סלמ «саранча»). Синодальные переводчики Книги Левит на церковнославянский (в версии Библии Елисаветы Петровны 1751 г.) не стали отыскивать эквивалентов и оставили греч. лексику непереведенной: **И сѣл да ѿсте ѿ снхъ: врьха, ѿ подвѣннаа емѣ: ѿ аттака, ѿ подвѣннаа емѣ: ѿфиомаха, ѿ еже подвѣвно къ немѣ: ѿ акрида, ѿ подвѣннаа ей.** Интересно, что в Острожской Библии содержится перевод: **И сѣл да неѣсте (!) ѿ снхъ, оѿсеница ... сверчѣкъ... ѿ прѣги ... ѿ свпротивляющагоса змиа.** См. также сн. 50.



Едва ли не каждый стих Синодальной рус.<sup>5</sup> Библии, — и уж конечно каждый второй, — содержит языковые формы, не отвечающие современному языковому чутью.

Действительно, язык Библии в Синодальной рус. версии кажется «старообразным»: устарели морфологические формы, синтаксические конструкции, старообразными кажутся многие обороты, изменилась стилистическая окраска и т. д. Одной только устаревшей, изменившей свою форму и значение лексики десятки единиц. Ниже следует соответствующий алфавитный список, причем в сносках выборочно приводятся выписки из Синодальной рус. Библии, демонстрирующие семантическую специфику. Ср.:

*агнец, алкать, акриды, ареопаг, аспид, асфальт<sup>6</sup>,  
безмездный, бесквасный, бердыш<sup>7</sup>, бийца, било, благоутробие,  
бороздник<sup>8</sup>, брение<sup>9</sup>,  
василиск, ведро<sup>10</sup>, вежды, велегласно, вено<sup>11</sup>, верей<sup>12</sup>, вертеп, ветре-  
ник<sup>13</sup>, вешун, веятель<sup>14</sup>, взыскиваться, виссон, влагалище<sup>15</sup>, власяница,*

<sup>5</sup> Далее употребляем ряд самопонятных сокращений: *рус.*, *слав.* и *греч.* Общепринятыми являются также сокращения, называющие книги Св. Писания.

<sup>6</sup> «Но не могли долее скрывать его, взяла корзинку из тростника и осмолила ее *асфальтом* и смолою и, положив в нее младенца, поставила в тростнике у берега реки» (Исх 2:3).

<sup>7</sup> «И ныне все резьбы в нем в один раз разрушили секирами и *бердышами*» (Пс 73:6).

<sup>8</sup> «И ни на одну из гор, которые расчищались *бороздниками*, не пойдешь, боясь терновника и колючего кустарника» (Ис 7: 25).

<sup>9</sup> «Если он наберет кучи серебра, как праха, и наготовит одежд, как *брение*» (Иов 27:16); «Сказав это, Он [Иисус] плюнул на землю, сделал *брение* из плюновения и помазал *брением* глаза слепому» (Ин 9:6).

<sup>10</sup> «Он же сказал им в ответ: вечером вы говорите: будет *ведро*, потому что небо красно» (Мф 16:2).

<sup>11</sup> «Назначьте самое большое *вено* и дары; я дам, что ни скажете мне, только отдайте мне девицу в жену» (Быт 34:12).

<sup>12</sup> «Ибо Он сокрушил врата медные и *верей* железные сломил» (Пс 106:16); «Священник пусть возьмет крови от этой жертвы за грех и покропит ею на *верей* храма и на четыре угла площадки у жертвенника и на *верей* ворот внутреннего двора» (Иез 45:19).

возглаголать, въздымать, възмогатъ, волчец<sup>16</sup>, вопиять, восклонить-ся, восставитъ, восторгать, восхищать, восх<sup>и</sup>щенн<sup>ы</sup>й, вотще, врачеваться, врет<sup>и</sup>ще<sup>17</sup>, вываживать, выказывать себя, выть, выражение,

гады, глад, глас, горний, горнило, горший,

двоязычый<sup>18</sup>, дееписатель<sup>19</sup>, делание, денница, деревня, десятословие<sup>20</sup>, детоводитель(ный), длань, доброхотный, долу<sup>21</sup>, дольный, домостроительство<sup>22</sup>, древо, древодел, дресва<sup>23</sup>, дромадеры<sup>24</sup>, дщерь,

<sup>13</sup> «Если бы какой-либо *ветреник* выдумал ложь и сказал: “я буду проповедывать тебе о вине и сикере”, то он и был бы угодным проповедником для этого народа» (Мих 2:11).

<sup>14</sup> «И пошлю на Вавилон *ветяелей*, и развеют его, и опустошат землю его; ибо в день бедствия нападут на него со всех сторон» (Иер 51:2).

<sup>15</sup> «Под венцом его на двух углах его сделай два кольца из [чистого] золота; сделай их с двух сторон его; и будут они *влагалищем* для шестов, чтобы носить его на них» (Исх 30:2); «Продавайте имения ваши и давайте милостыню. Приготовляйте себе *влагалища* не ветшающие, сокровище неоскудевающее на небесах» (Лк 12:33).

<sup>16</sup> «Терния и *волчцы* произрастит она тебе; и будешь питаться полевой травою» (Быт 3:18); «... пусть вместо пшеницы вырастает *волчец* и вместо ячменя *куколь*» (Иов 31:40).

<sup>17</sup> «И будет вместо благовония зловоние, и вместо пояса будет веревка, и вместо завитых волос – плешь, и вместо широкой *епанчи* – узкое *врет<sup>и</sup>ще*» (Ис 3:23).

<sup>18</sup> «Наушник и *двоязычный* да будут прокляты, ибо они погубили многих, живших в тишине» (Сир 28:15).

<sup>19</sup> «И царствовал Давид над всем Израилем, и творил Давид суд и правду над всем народом своим. Иоав же, сын Саруи, был начальником войска; и Иосафат, сын Ахилуда, – *дееписателем*» (2 Цар 8:15-16).

<sup>20</sup> «И пробыл там [Моисей] у Господа сорок дней и сорок ночей, хлеба не ел и воды не пил; и написал [Моисей] на скрижалях слова завета, *десятословие*» (Исх 34:28).

<sup>21</sup> «... да благословит тебя благословениями небесными свыше, благословениями бездны, лежащей *долу*» (Быт 49:25).

<sup>22</sup> «Как вы слышали о *домостроительстве* благодати Божией, данной мне для вас» (Еф 3:25).

<sup>23</sup> «Сладок для человека хлеб, приобретенный неправдою; но после рот его наполнится *дресвою*» (Прит 20:17).

<sup>24</sup> «И написал он от имени царя Артаксеркса, и скрепил царским перстнем, и послал письма чрез гонцов на конях, на *дромадерах* и мулах царских» (Есф 8:10).

епанча<sup>25</sup>, (я) есмь, ефод, ехидна,  
жестоковыйный,  
заведующий<sup>26</sup>, завещевать, занашивать, запечатлевать, запи-  
нать, застрелить<sup>27</sup>, затвор, заушать, звероядина, земнородный, зени-  
ца, злачный, зложелатель, зрю, зрят, зуй<sup>28</sup>,  
избирательница<sup>29</sup>, избыточествовать, изгарь, издерживать, изме-  
на, изощрённый<sup>30</sup>, ипостась, испещрять, иссоп, исторгнуться,  
каперс<sup>31</sup>, кассия<sup>32</sup>, квасной<sup>33</sup>, кимвал, кладезь<sup>34</sup>, колодезь<sup>35</sup>, ковач,  
ковы, кольми (паче), краеобрезание<sup>36</sup>, кружалю, куколь, купина<sup>37</sup>,

<sup>25</sup> См. сн. 17.

<sup>26</sup> «И все остальное, чего не отдали *заведующие* сборами, как в прежние го-  
ды, отныне будут отдавать на работы храма» (1 Мак 10:41).

<sup>27</sup> «Рука да не прикоснется к нему, а пусть побьют его камнями, или *за-  
стрелят* стрелю» (Исх 19:13).

<sup>28</sup> «Из птиц же гнушайтесь сих [...]: ... лебеда, пеликана и *сина*, цапли, зюя  
с породю его, *удода* и *нетопыря*» (Левит 11:13,18-19).

<sup>29</sup> «Она возвышает свое благородство тем, что имеет сожитие с Богом, и  
Владыка всех возлюбил ее: она *таинница* ума Божия и *избирательница*  
дел Его» (Прем 8:3-4).

<sup>30</sup> «Если кто не обращается, Он *изощряет* Свой меч, напрягает лук Свой и  
направляет его» (Пс 7:13); «Гибель вымышляет язык твой; как *изощрен-  
ная* бритва, он у тебя, коварный!» (Пс 51:4); «Они злое мыслят в сердце,  
всякий день ополчаются на брань, *изощряют* язык свой, как змея; яд  
аспида под устами их» (Пс 139:3-4).

<sup>31</sup> «И высоты будут им страшны, и на дороге ужасы; и зацветет миндаль, и  
отяжелеет кузнечик, и рассыплется *каперс*» (Еккл 12:5).

<sup>32</sup> «Дан и Иаван из Узала платили тебе за товары твои выделанным желе-  
зом; *кассия* и благовонная трость шли на обмен тебе» (Иез 27:19).

<sup>33</sup> «Семь дней ешьте пресный хлеб; с самого первого дня уничтожьте *квас-  
ное* в домах ваших, ибо кто будет есть *квасное* с первого дня до седьмого  
дня, душа та истреблена будет из среды Израиля» (Исх 12:15).

<sup>34</sup> «Пятый Ангел вострубил, и я увидел звезду, падшую с неба на землю, и  
дан был ей ключ от *кладязя* бездны. Она отворила *кладязь* бездны, и вы-  
шел дым из *кладязя*, как дым из большой печи; и помрачилось солнце и  
воздух от дыма из *кладязя*» (Откр 9:1-2).

<sup>35</sup> «И Бог открыл глаза ее, и она увидела *колодезь* с водою [живою], и по-  
шла, наполнила мех водою и напоила отрока» (Быт 21:19).

<sup>36</sup> «И сказал Саул: так скажите Давиду: царь не хочет вена, кроме ста *крае-  
обрезаний* Филистимских, в отмщение врагам царя» (1 Цар 18:25).

<sup>37</sup> «А что мертвые воскреснут, и Моисей показал при *купине*, когда на-  
звал Господа Богом Авраама и Богом Исаака и Богом Иакова» (Лк  
20:37).

ланита, ласкательство, лжеименный, лжесловесник, лобзать, ловитва, ложесна, лоно, любостяжание, лядвеи<sup>38</sup>,  
 мать, мехи, мина, миро, мирра, молотилка, мрежа, мужаться,  
 напоят, нарамник<sup>39</sup>, нард, началовождь, начатки, невестоводитель<sup>40</sup>, нетопырь, новомесячие<sup>41</sup>,  
 овен, овощ, одесную, одр, окоп, озабочиваться, опреснок, орало, оратай, ослабление<sup>42</sup>, отверзать, око, отче, очистилище,  
 пакибытие, пастыреначальник, пастырь, перси, перст, персть, плевелы, подвизаться, подножие, подстава, подъяремный, подыскиваться, полон, помочь, посему, постельник, постельничий, почечуй<sup>43</sup>,  
 празднотлюбцы, праща, пращник, превыспренный<sup>44</sup>, председатель, приседающий<sup>45</sup>, присносущий, присный, приставник<sup>46</sup>, приточник, пришлец, провещать, претор(ий), пря, псалтирь (как музыкальный инструмент), пустынь, пядень,  
 ржа, риза, ристалище, рожон,  
 се, сей, седалище, сикомор, сказывать, скнипы<sup>47</sup>, снедать, снурок<sup>48</sup>, совлекаться, совопросник, сошник<sup>49</sup>, стакти<sup>50</sup>, статур, стенать,

<sup>38</sup> «...покрыл лице свое жиром своим и обложил туком лядвеи свои» (Иов 15:27).

<sup>39</sup> «Пусть они возьмут золота, голубой и пурпуровой и червленой шерсти и виссона, и сделают ... . У него должны быть на обоих концах его два связывающие нарамника, чтобы он был связан» (Исх 28:5-7).

<sup>40</sup> «И было в то время, Авимелех с [Ахузафом невестоводителем и] Фихолом, военачальником своим, сказал Аврааму: с тобою Бог во всем, что ты ни делаешь» (Быт 21:22).

<sup>41</sup> «Трубите в новомесячие трубою, в определенное время, в день праздника нашего» (Пс 80:4).

<sup>42</sup> «Одежда и ослабление зубов и походка человека показывают свойство его» (Сир 19:27).

<sup>43</sup> «Поразит тебя Господь проказою Египетскою, почечуем, коростою и чесоткою, от которых ты не возможешь исцелиться» (Втор 28:27).

<sup>44</sup> «Правда Твоя, Боже, до превыспренных; великие дела соделал Ты; Боже, кто подобен Тебе?» (Пс 70:19).

<sup>45</sup> «Даруй мне приседающую престолу Твоему премудрость и не отринь меня от отроков Твоих» (Прем 9:4).

<sup>46</sup> «Приставники же понуждали [их], говоря: выполняйте [урочную] работу свою каждый день» (Исх 5:13).

<sup>47</sup> «Он сказал, и пришли разные насекомые, скнипы во все пределы их» (Пс 104:31).

<sup>48</sup> «Сделал он два медных столба, каждый в восемнадцать локтей вышиною, и снурок в двенадцать локтей обнимал окружность того и другого столба» (3 Цар 7:15).

стоять вне, стропотный<sup>51</sup>, студодействие, ступица, субботствовать<sup>52</sup>, сурик, сходбище,  
таинница, тать, твердь, телица, тесло<sup>53</sup>, тимпан, точило, тук,  
увясло, угольница, удод, уды, уничижать, упаивать, устроить,  
утесистый<sup>54</sup>, утишаться, уток<sup>55</sup>, утучнять,  
фелонь<sup>56</sup>,  
хлебодар,  
цевница,  
чадо, чело, червлёный, червь, чермный<sup>57</sup>, чернуха<sup>58</sup>, четверица, четвертовластник, чрево, чревоношение, чресла,

<sup>49</sup> «Кузнецов не было во всей земле Израильской; ибо Филистимляне опасались, чтобы Евреи не сделали меча или копья. И должны были ходить все Израильяне к Филистимлянам отгачивать свои *сошники*, и свои заступы, и свои топоры, и свои кирки, когда делается шербина на острие у *сошников*, и у заступов, и у вил, и у топоров, или нужно *рожон* поправить» (1 Цар 13:19-21).

<sup>50</sup> «И сказал Господь Моисею: возьми себе благовонных веществ: *стакти*, *ониха*, *халвана* душистого и чистого *ливана*» (Исх 30:19). — Случай, подобный рассмотренному в сн. 4.

<sup>51</sup> «Но как скоро умирал судья, они опять делали хуже отцов своих, уклоняясь к другим богам, служа им и поклоняясь им. Не отставали от дел своих и [не отступали] от *стропотного* пути своего» (Суд 2:19).

<sup>52</sup> «... доколе земля не отпразднует суббот своих, во все время запустения своего, в продолжение семидесяти лет, она будет *субботствовать*» (2 Езд 1:58).

<sup>53</sup> «Если же будешь делать Мне жертвенник из камней, то не сооружай его из тесаных, ибо, как скоро наложишь на них *тесло* твое, то осквернишь их» (Исх 20:25).

<sup>54</sup> «... томилась жаждою и воззвали к Тебе, и дана им была вода из *утесистой* скалы и утоление жажды — из твердого камня» (Прем 11:4).

<sup>55</sup> «... в седьмой день осмотрит священник зараженное, и если язва распространилась по одежде, или по основе, или по *утоку*, или по коже, или по какому-либо изделию, сделанному из кожи, то это проказа едкая, язва нечистая; он должен сжечь одежду, или основу, или *уток* шерстяной или льняной, или какую бы то ни было кожаную вещь» (Лев 13:51-52).

<sup>56</sup> «Когда пойдешь, принеси *фелонь*, который я оставил в Троаде у Карпа» (2 Тим 4:13).

<sup>57</sup> «Верою перешли они *Чермное* море, как по суше, — на что покусившись, Египтяне потонули» (Евр 11:29).

<sup>58</sup> «Ибо не молотят *чернухи* катком зубчатым, и колес молотильных не катают по тмину; но палкою выколачивают *чернуху*, и тмин — палкою» (Ис 28:27).

*шибболет*<sup>59</sup>,  
*юница, юродство*<sup>60</sup>,  
*явор, ядите*<sup>61</sup>, *яство* и т. д.

Иногда о значении слова, непонятного вне контекста, можно догадаться по контексту. Например, что такое *кружало*? Сама по себе лексема отсылает к слову *круг*, но точная (специализированная) ее семантика неясна. Между тем фраза «И сошел я в дом горшечника, и вот, он работал свою работу на *кружале*» (Иер 18:3) недвусмысленно подсказывает, что речь идет о гончарном круге. Равным образом по контексту можно догадаться, что такое *ристалище*: «Он (царь) приказал поставить их перед городом на конском *ристалище*, которое имело обширную окружность» (3 Мак 4:9); «Не знаете ли, что бегущие на *ристалище* бегут все, но один получает награду? Так бегите, чтобы получить» (1 Кор 9:24).

Случается, что слово кажется понятным, но на самом деле оно употреблено в рус. Библии в старом (ныне неизвестном) значении, и тогда возникает ложное восприятие. Что такое *точило*? Не инструмент ли точильщика, подобно *кружалу* у гончара?<sup>62</sup> Контексты, однако, противоречат такому пониманию: «Не медли [приносить Мне] начатки от гумна твоего и от *точила* твоего; отдавай Мне первенца из сынов твоих» (Исх 22:29); «Праздник кушей совершай у себя семь дней, когда уберешь с

<sup>59</sup> «Они говорили ему “скажи: *шибболет*”, а он говорил: “сибболет”, и не мог иначе выговорить. Тогда они, взяв его, заколали у переправы чрез Иордан» (Суд 12:6).

<sup>60</sup> «Ибо когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу *юродством* проповеди спасти верующих» (1 Кор 1:21).

<sup>61</sup> «И когда они ели, Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: приимите, *ядите*: сие есть Тело Мое» (Мф 26:26).

<sup>62</sup> Ср. словарное определение (у Ожегова): *точило* — «точильный камень, а также инструмент, станок для точки чего-н.». Другой семантики слову не приписано.

гумна твоего и из *точила* твоего» (Втор 16:13); «В те дни я увидел в Иудее, что в субботу топчут *точила*, возят снопы и навьючивают ослов вином...» (Неем 13:15); «Чти Господа от имения твоего и от начатков всех прибытков твоих, и наполнятся житницы твои до избытка, и *точила* твои будут переливаться новым вином (Прит 3:9-10). Если не помнить, что *точило* – это специально устраиваемая в винограднике (обложенная кирпичом и обмазанная глиной) яма, в которой (обычно ногами) давили виноград, то останется непонятным смысл фрагмента: «И пришел Ангел Господень и сел в Офре под дубом, принадлежащим Иоасу, потомку Авиезерову; сын его Гедеон выколачивал тогда пшеницу в *точиле*, чтобы скрыться от Маданитян» (Суд 6:11). Гедеон должен был молотить пшеницу на гумне, а отнюдь не в *точиле*; в подземном *точиле* он спрятался, чтобы его не заметили.

Довольно часто, однако, непонятное слово не проясняется и в контексте. Например, что такое *увясло*? Слово встречается в Синодальной рус. Библии три раза: «Я облекался в правду, и суд мой одевал меня, как мантия и *увясло*» (Иов 29:14); «... в тот день отнимет Господь красивые цепочки на ногах и звездочки, и луночки, серьги, и ожерелья, и опахала, *увясла* и запястья, и пояса, и сосуды с духами, и привески волшебные, перстни и кольца в носу, верхнюю одежду и нижнюю, и платки, и кошельки, светлые тонкие *епанчи* и повязки, и покрывала» (Ис 3:18-22). Едва ли кто-либо из наших современников знает значение лексемы *оῦβᾶсло* (עֲנִי, *mitra*) «повязка на голову (в том числе часть одеяния ветхозаветного священника), тюрбан, тиара, диадема» (отсюда совр. «митра»). Даже тематическую принадлежность лексемы *увясло* современный носитель языка вне контекста не может определить. В последнем примере (в выписке из Исаии) есть и еще одно непонятное слово – *епанча*



(«широкий длинный плащ без рукавов»): образованные носители языка обычно правильно определяют его принадлежность к тематическому полю одежды, но в дальнейшую детализацию не вдаются.

Продолжаем цитировать И.Е. Евсева. «Обидно для национального чувства признание, что наша Церковь была холодна к первоисточнику божественной истины, что Святая Русь не любила и не любит Библии» (с. v). «Всероссийский Церковный Собор сделал бы свое великое дело, если бы принял меры к усовершенствованию текста славянской и русской Библии, ... а также издал постановление об обязательном чтении верующими Библии, как это сделано, например, об обязательности для верующих частной и общественной молитвы, соблюдения постов и праздников» (с. vi).

И.Е. Евсеев возлагал большие надежды на Поместный собор Русской Православной Церкви 1917–1918 гг. Вследствие известных обстоятельств этим надеждам не суждено было сбыться. Ситуация оказалась законсервированной. Оценки маститого ученого, к сожалению, вполне приложимы и к современной ситуации. Остается ждать решений ближайшего Поместного сбора РПЦ.

В рамках небольшой работы невозможно рассмотреть все вопросы, сопряженные с бытием Библии в жизни российского Православия. В силу своей компетенции далее мы, во-первых, касаемся только и исключительно лингвистической стороны дела и, во-вторых, ограничиваемся одним лишь вопросом удобопонятности текстов ныне принятой в Церкви Синодальной слав. Библии.

\* \* \*

По отношению к слав. Библии донныне сохраняют свое значение преемственные взгляды двух ученых — свт. Филарета, митроп. Московского и Коломенского



(В.М. Дроздова; 1772/1773–1867), наиболее активного проponenta идеи перевода Св. Писания на современный рус. язык и (уже не раз упомянутого) И.Е. Евсеева, деятельного сторонника ревизии Синодальной слав. Библии.

К сожалению, знаменитый трактат «О догматическом достоинстве...» митроп. Филарета больше почитается, чем читается.

Имеется в виду сочинение святителя «О догматическом достоинстве и охранительном употреблении Греческого семидесяти толковников и Славянского переводов Священного Писания». Оно перепечатано по новой орфографии в «Журнале Московской Патриархии» (1992, № 11–12, с. 29–46) и помещено также в кн.: [43, с. 375–394]. Сам трактат был написан для наставления переводчиков Библии на рус. язык и лег в основу обязывающей (!) инструкции, принятой после того, как Священный Синод в 1856 г. вошел «в рассуждение о доставлении православному народу способа читать Священное Писание, для домашнего назидания, с удобнейшим по возможности разумением, и потом, с Высочайшего соизволения, принял для сего деятельные меры», то есть образовал академические переводческие комитеты. Труды последних, как известно, через 20 лет завершились изданием полной рус. Библии. Упомянутая инструкция, в отсутствие других официальных документов на ту же тему, фактически остается в силе до сего дня.

Несмотря на архаичную внешнюю форму, трактат «О догматическом достоинстве...» совсем не устарел и не стал предметом исключительно исторического интереса.

Позиция свт. Филарета является внутренне цельной и по сути единой, но ниже мы воспроизводим ее, расчленив на два взаимосвязанных тезиса:

1. Слав. Библия обладает «достоинством и важностью», поскольку она «есть плод апостольской ревности Кирилла и Мефодия». Пострадавший в процессе многовекового бытования древний Кирилло-Мефодиевский текст был «возвышен посредством исправления, произведенного в прошедшем столетии под наблюдением Святейшего Синода»<sup>63</sup>, но тем не менее Кирилло-Мефодиевскую традицию еще предстоит окончательно выявить, для чего необходимы настойчивые усилия ученых-текстологов.

2. Если слав. Библия столь «достойна», то хотя перевод Св. Писания на современный язык и должен осуществляться с языков оригиналов (т. е. с иврита и греч.), но поскольку рус. и церковнославянский (в дальнейшем: *цксл.*)<sup>64</sup> языки чрезвычайно близки, то Кирилло-Мефодиевская традиция библейского текста должна быть удержана в максимальном размере, — насколько это только возможно. Рус. перевод (или поновление уже имеющегося рус. перевода) должен производиться при постоянной его сверке с Кирилло-Мефодиевской традицией. Чтения последней надлежит заменять лишь в случае явной необходимости. Где рус. и цксл. языки совпадают, там предпочтение следует отдавать версии слав. Библии.

Описанная процедура отличается от «обычной» переводческой деятельности. Языки цксл. и литературный рус. связаны отношением лексического преемства, что позволяет, невзирая на возмущающий эффект межъязыковой паронимии, удерживать в рус. переводе немало общих для двух языков и имеющих то же самое значение слов.

<sup>63</sup> Святитель имеет в виду Елисаветинскую слав. Библию.

<sup>64</sup> Как бывший преподаватель иврита и греч., митрополит был прекрасно ориентирован в соответствующих текстах и мог судить вполне профессионально.

И.Е. Евсеев на рубеже прошлого и настоящего веков подхватил концепцию митроп. Филарета и предпринял попытку ее развить. По его убеждению, к началу XX в. во весь рост встала задача серьезного пересмотра или, может быть, даже замены Синодальной версии Св. Писания на рус. языке, т. е. создания новой национальной рус. Библии, совершенной по своим качествам (прежде всего это значит: *современной и общенародной*).

Среди побудительных мотивов И.Е. Евсеев называл, конечно, необходимость учета достижений современной библейской науки. Одновременно, чтобы исключить вкусовщину переводчиков, проф. И.Е. Евсеев — вполне в духе митроп. Филарета — призывал следовать Кирилло-Мефодиевским переводам. Ученый представлял себе ход работы над национальной рус. Библией в виде двух сменяющих друг друга этапов: сначала изучается Кирилло-Мефодиевская редакция слав. текста; затем поновляется Синодальная рус. Библия (или, может быть, переводится заново) — с опорой на иврит и греч., но в то же время при постоянном учете редакции первоучителей славянских.

Конечно, там, где трудятся люди, субъективизм в принципе не может быть исключен, но удержание Кирилло-Мефодиевской традиции в рус. тексте — это не только верность святоотеческому преданию, но и сознательная установка на *объективность*.

Под хранением Кирилло-Мефодиевской традиции митроп. Филарет и проф. И.Е. Евсеев имели в виду ее *допустимое* — отнюдь не повсеместное! — удержание. Если в конкретном месте обнаружатся серьезные отступления Кирилло-Мефодиевского текста от выверенной Септуагинты или если в конкретных случаях будет доказана правота Масоретской версии (которую первоучители не учитывали), — необходимо отдавать приоритет этим источникам. Если же слав. текст еврейскому и

греч. не противоречит, если нет никакого богословского ущерба, то именно слав. версию следует удерживать в рус. переводе и *не прибавлять от себя ничего иного*.

И митроп. Филарет и И.Е. Евсеев полагали, что Елисаветинская Библия отражает древнюю Кирилло-Мефодиевскую традицию недостаточно (неполно и временами искаженно), так что необходимо обследовать все имеющиеся в книгохранилищах библейские рукописи и путем текстологической техники, обычной для историко-критического метода, восстановить эту традицию.

Как известно, И.Е. Евсеев провел через Синод свой проект научного издания слав. Библии и получил ассигнования; созданная им Русская Библейская комиссия, вошедшая в состав Академии наук, больше десятилетия просуществовала и после революции. Затем, конечно, эта комиссия была ликвидирована, а работа остановилась.

Ныне основные идеи проекта Евсеева перешли в аналогичный (но не идентичный) проект, осуществляемый под руководством выдающегося петербургского библеиста-текстолога проф. А.А. Алексева. Он исполняется сотрудниками Славянского Библейского фонда при Санкт-Петербургском отделении Российского Библейского Общества.

Проект ограничен Новым Заветом и преследует две цели: описать историю слав. новозаветного текста от его появления до первых печатных изданий; выявить греч. тексты, ставшие основой первоначального перевода и его последующих редакций. Проект Алексева завершен по отношению к Евангелию от Иоанна [29, см. также 23]: выявлены и компактным способом сведены обширнейшие разночтения по более чем тысяче (!) слав. рукописей XI–XVI вв., хранящихся не только в пределах бывшего СССР, но и на Афоне, в Болгарии,

Ватикане, Великобритании, Ирландии, Италии, Словении, Хорватии и Югославии.

Размах и результаты проделанной работы впечатляют. *Академическое* значение начинания — вне всякого сомнения.

Пока исполнители проекта об этом не помышляют, но в дальнейшем полученные результаты можно будет использовать и *практически*, а именно при подготовке нового рус. Нового Завета с учетом Кирилло-Мефодиевской традиции. Действительно, из публикуемого текста и особенно из *аппарата* можно извлечь такие лексемы, относительно которых (в свете сказанного выше) имеет смысл порассуждать, не следует ли их удержать в поновляемом или вновь переводимом рус. Новом Завете. Эти «потенциально пригодные» материалы способны сыграть роль авторитетной и объективной подсказки.

Нам уже пришлось откликаться на скромную предварительную публикацию (всего лишь одной — 15-й — главы Евангелия от Иоанна) [26]. Тогда на небольшом пространстве всего в 27 стихов, как кажется, удалось установить довольно много интересного и показательного материала.

Сейчас же (по упрощенной, но по сути дела той же процедуре<sup>65</sup>) исследуется больший объем текстов. Доверившись случайному выбору, мы рассмотрели главы 7 и 21. (Таким образом, с учетом предшествующего опыта, всего изучены три главы: 7, 15, 21.)

В прямые скобки заключается слово или фрагмент текста, над *заменой* которого, с точки зрения пишущего эти строки, следовало бы подумать. В круглых скобках ставится и исполняется курсивом вариант, извлеченный из проекта Алексева, над *удержанием* которого (т. е.

---

<sup>65</sup> С учетом как основного текста, так и разночтений.

включением в новый текст рус. Синодальной Библии), на наш взгляд, также стоило бы подумать. Границы фрагментов, подлежащих исключению (в свете данных проекта), показаны фигурными скобками. При анализе учитывался, и даже в первую очередь, текст Мариинского Евангелия (XI в.), воспроизводимый в книге в качестве основы, к которой подводятся разночтения.

Выписаны только те евангельские стихи, по отношению к которым желательны и/или возможны модификации.

#### Глава 7-я:

4 ... никто не делает чего-либо втайне, и [ищет] (*хочет*) [сам быть известным] (*сам себя показать*).

Таким образом, в нынешней версии рус. Библии читается:

*Никто не делает чего-либо втайне, и ищет сам быть известным.*

В поновленной версии могло бы быть:

*Никто не делает чего-либо втайне, а всякий хочет сам себя показать.*

6 На это Иисус сказал им: Мое время еще не [настало] (*пришло*), а для вас всегда время.

12 И много толков было о Нем в народе: одни говорили, что Он [добр] (*благ*); а другие говорили: нет, но обольщает народ.

17 кто хочет творить волю Его, тот [узнает] (*да размышляет*) о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя говорю.

18 Говорящий сам от себя ищет славы себе; а Кто ищет славы Пославшему Его, Тот истинен, [и нет неправды в Нем] (*и неправды в Нем нет*).

19 Не дал ли вам Моисей закона? и никто из вас [не поступает] (*не исполняет*) [по закону] (*Закона*). За что ищете убить Меня?

20 Народ [сказал в ответ] (*отвечал*): не бес ли в Тебе? кто ищет убить Тебя?

24 Не судите по наружности, но судите судом [праведным] (*правым*).

26 Вот, Он говорит [явно] (*без обиняков*, или *прямо*, или *смело*), и ничего не говорят Ему: [не удостоверились ли] (*не poznали ли по истине*) начальники, что Он подлинно Христос?

30 И искали [схватить] (*взять*) Его, но никто не наложил на Него руки, потому что еще не пришел час Его.

32 Услышали фарисеи такие толки о Нем в народе, и послали фарисеи и первосвященники [служителей] (*слуг*) – [схватить] (*взять*) Его.

37 В последний же великий день праздника стоял Иисус и [возгласил] (*возглашал*), говоря: кто жаждет, иди ко Мне и пей.

38 Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева [потекут реки воды живой] (*потечет вода живая*).

39 Сие сказал Он о Духе, Которого [имели] (*должны были*) принять верующие в Него: ибо еще не было на них Духа Святаго, потому что Иисус еще не был прославлен.

40 Многие из народа, услышав сии слова, говорили: Он [точно] (*воистину*) пророк.

42 Не сказано ли в Писании, что Христос придет от семени Давидова и из [Вифлеема] (*города Вифлеема*), {из того места,} откуда был Давид?

43 Итак произошла о Нем [распря] (*раскол*) в народе.

44 Некоторые из них хотели [схватить] (*взять*) Его; но никто не наложил на Него рук.

45 Итак [служители] (*слуги*) возвратились к первосвященникам и фарисеям, и сии сказали им: [для чего] (*почему*) вы не привели Его?

46 [Служители] (*слуги*) отвечали: никогда человек не говорил так, как Этот Человек.

49 Но этот народ [невежда в законе] (*, не знающий Закона,*) проклят он.

### Глава 21-я:

3 Симон Петр говорит им: иду ловить рыбу. Говорят ему: идем и мы с тобою. Пошли и тотчас [вошли] (*сели*) в лодку, [и не поймали в ту ночь ничего] (*и в ту ночь ничего не взяли*).

4 А когда уже настало утро, Иисус [стоял] (*встал*) на берегу; но ученики не [узнали] (*распознали*), что это Иисус.

5 Иисус [говорит] (*сказал*) им: дети! есть ли у вас какая [пища] (*снесь*)? Они отвечали Ему: нет.

7 Тогда ученик, которого любил Иисус, [говорит] (*сказал*) Петру: это Господь. Симон же Петр, услышав, что это Господь, опоясался [одеждою] (*рубашкой*), – ибо он был наг, – и бросился в море.

9 Когда же вышли на землю, [видят] (*увидели*) разложенный огонь и на нем [лежащую] (*пекущуюся*) рыбу и хлеб.

10 Иисус говорит им: принесите рыбы, которую {вы} теперь поймали.

12 Иисус говорит им: придите, пообедайте. Из учеников же никто не [смел] (*посмел*) спросить Его: кто Ты?, зная, что это Господь.

15 Когда же они обедали, Иисус [говорит] (*сказал*) Симону Петру: Симон Ионин! любишь ли {ты} Меня больше, нежели они? Петр [говорит] (*сказал*) Ему: так, Господи! Ты знаешь, что {я} люблю Тебя. Иисус [говорит] (*сказал*) ему: паси агнцев Моих.

16 Еще [говорит] (*сказал*) ему [в другой] (*во второй*) раз: Симон Ионин! любишь ли {ты} Меня? Петр говорит Ему: так, Господи! Ты знаешь, что {я} люблю Тебя. Иисус [говорит] (*сказал*) ему: паси овец Моих.



17 [Говорит] (*сказал*) ему в третий раз: Симон Ионин! любишь ли {ты} Меня? Петр опечалился, что в третий раз спросил его: любишь ли Меня? и сказал Ему: Господи! Ты все знаешь; Ты знаешь, что {я} люблю Тебя. Иисус [говорит] (*сказал*) ему: паси овец Моих.

19 Сказал же это, [давая разуметь] (*предзнаменуя*), какою смертью Петр прославит Бога. И, сказав сие, говорит ему: [иди] (*последуй*) за Мною.

20 Петр же, обратившись, [видит] (*увидел*) идущего за ним ученика, которого любил Иисус и который на вечери, [приклонившись к] (*возлежа на*) груди Его, сказал: Господи! кто предаст Тебя?

21 Его увидев, Петр [говорит] (*сказал*) Иисусу: Господи! а он что?

22 Иисус [говорит] (*сказал*) ему: если Я хочу, чтобы он [пребыл] (*пребывал*), [пока] (*пока не*) приду, что тебе до того? ты иди за Мною.

23 И пронеслось это слово между братьями, что ученик тот не умрет. Но Иисус не сказал ему, что не умрет, но: если Я хочу, чтобы он [пребыл] (*пребывал*), [пока] (*пока не*) приду, что тебе до того?

25 Многое и другое сотворил Иисус; но, если {бы} писать о том [подробно] (*одно за другим*), то, думаю, и [самоу] (*всему*) миру не вместить {бы} написанных книг. Аминь.

Да не возникнет ложного впечатления, будто мы предлагаем механически перенимать варианты из проекта Алексева. Необходима текстологическая, языковая (контекстная), а в некоторых (ответственных) случаях и богословская экспертиза.

Единственное, что хотелось бы всячески подчеркнуть: коллации исполнителей проекта подталкивают к более идиоматичному рус. языку. Короче говоря, проект Алексева действительно ведет к возобновлению

Кирилло-Мефодиевской традиции и, в духе концепции митроп. Филарета и проф. И.Е. Евсеева, вполне пригоден для той конечной работы, ради которой осуществляется.

Не забудем и о том, что в результате деятельности Славянского Библейского фонда может быть в конечном итоге поновлена Елисаветинская слав. Библия, о чем мечтал И.Е. Евсеев. Поновлена (парадоксальным образом) именно в духе возврата к традиции Кирилла и Мефодия.

\* \* \*

В то же время в некоторых случаях слав. Библия нуждается в поновлении иного рода — таком, которое может вступить в противоречие с названной традицией. Речь идет, говоря словами Евсеева, об устранении «неясности в обычных вполне доступных местах, темных только в силу ... *неудачности перевода*» (курсив наш. — Е.В.). Об этом устранении «священного тумана» как о законном приеме поновления писал И.Е. Евсеев в брошюре «Собор и Библия» (см. сноску 2), причем он отказывался руководствоваться консервативным аргументом «давности лет».

«Неудачности перевода», хранимые в текстологической традиции слав. Библии, почти всегда проистекают от механического исполнения пословных переводов. Процедура пословного перевода, кстати сказать, в целом ряде случаев искусно нарушалась самими первоучителями славянскими, что и привело к высокому качеству их переводческого творчества<sup>66</sup>.

Тем не менее, иногда они ее практиковали и там, где следовало бы от нее отступить. В настоящем исследовании

---

<sup>66</sup> О принципах переводческой деятельности славянских первоучителей и особенно об отступлениях от рутинного пословного перевода см. подробнее: [27].

мы рассматриваем только ту группу «темных мест» в слав. Библии, которая порождена удержанием в греч. оригиналах грамматических конструкций или лексической семантики библейского иврита.

Ниже подробно рассматриваются два примера<sup>67</sup>, после чего будет высказано общее заключение.

### Пример № 1

Все три синоптика (причем Матфей даже дважды) воспроизводят эпизод, известный под именем *Signum de Caelo* («Знамение с небеси»). Таким образом, о нем в Евангелии всего говорится четыре раза.

Фарисеи и саддукеи требовали от Христа знамения (т. е. чуда), способного подтвердить его достоинство (и об этом евангелисты повествуют по-разному). Христос же с возмущением отверг домогательства (причем его ответ во всех четырех случаях приводится одинаково по смыслу). Ср.: ... *Ѡвещѧша нѣцыи Ѡ книжникъ и фарїсеи, глагѡлюще: оучїлю, хѡщемъ Ѡ тебе знаменїе видѣти. Ѡнъ же Ѡвѣщѧвъ рече имъ: родъ лѡкавъ и прелюбодѣи. знаменїа ищеть, и знаменїе не дастся емѸ* (Мф 12:38-39). Последнее речение в еще одном месте у Матфея (Мф 16:4) и у Луки (11:29) читается так же: *и знаменїе не дастся емѸ*.

В Евангелии от Марка (8:11-13), однако, эта заключительная фраза (она ниже подчеркнута) приведена в другой и, откровенно говоря, на первых порах непонятной версии. Ср.: ... *и изыдоша фарисее и начаша стлзѧтисѧ съ нимъ. ищуще Ѡ негѡ знаменїа съ нѣсе, искѡшающе егѡ. и воздохнѡвъ дѡхомъ своимъ, гла: что родъ сей знаменїа ищеть; аминь глаю вамъ, ѧще дастся родѸ семѸ знаменїе. и оставль ихъ, влѣзъ паки въ корабль, (и) иде на ѡнъ полъ.*

<sup>67</sup> Здесь и далее мы цитируем Синодальную слав. Библию в издании, которое ныне обычно воспроизводится фотомеханически, а именно: [25].

**ѣце** — это союз или частица, которая в слав. Библии *saepissime occurit*<sup>68</sup>, так что закономерности ее употребления и, соответственно, семантики надежно установлены. В *простом* предложении частица **ѣце** может содержаться, но только если это прямой вопрос («разве?»). Как условный, уступительный или изъяснительный союз **ѣце** встречается только в *гипотаксисе* (т. е. в сложно-подчиненных предложениях), причем в придаточном предложении.

Между тем в подчеркнутом фрагменте Мк 8:12 перед нами не вопрос, а утверждение и не сложная фраза, а простая<sup>69</sup>. Что это так, отчетливо видно из следующего за ней текста: он отсекает эпизод *Signum de caelo* от нового повествования (от эпизода *Fermentum Pharisaeorum* «Закваска фарисейская»).

Таким образом, интересующая нас «**ѣце**-фраза», если исходить из нее самой, не может быть внятно истолкована; в пословной передаче по-русски она выглядела бы так: *Если дастся роду сему знамение*.

Когда слав. перевод непонятен, как правило, обращаются за помощью к греч. оригиналу<sup>70</sup>. В нашем случае обнаруживается, во-первых, что и в нем представлена условно-уступительная частица ( $\epsilon\iota$ ) и, во-вторых, что эта

<sup>68</sup> «Встречается очень часто» (лат.).

<sup>69</sup> Вопреки иной квалификации в: [37, с. 76]. В нем применительно к «**ѣце**-фразе» Мк 8:12 говорится: «в придаточных предложениях после глаголов или оборотов, обозначающих клятву (из древнееврейского)». Догадка о роли иврита, как мы увидим далее, верна, но, во-первых, во фрагменте **ѣмѣнь глѣо вѣмъ: ѣце дѣстса рѣдѣ семѣ знаменѣ** нет гипотаксиса (налицо паратаксис: во второй фразе обычная прямая речь) и, во-вторых, оборот **ѣмѣнь глѣо вѣмъ** совсем необязательно вводит клятву. Вторая оправдательная цитата с «**ѣце**-фразой» также не содержит ни гипотаксиса, ни клятвы. На самом деле, ср. Пс 88:36: **ѣдиною клѣхса ѡ стѣмъ моѣмъ: ѣце дѣдѣ солжѣ**. Здесь две фразы: одна изъяснительная (*Однажды Я клялся святынею Моею*); вторая — вопросительная (*Давиду ли солгу?*). (Рус. переводы Псалтыри с Септуагинты цитируем по: [45, с. 140].)

<sup>70</sup> Пользуемся изданием: [20].

«εἰ-фраза» практически не обнаруживает текстологической вариативности. Все без малого двухтысячелетнее бытование греч. евангельского текста подтверждает чтение: εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον<sup>71</sup>. Следовательно, смысл греч. версии столь же непонятен, сколь невразумителен слав. перевод.

Слав. переводчик, действуя строго пословно, обычным и привычным порядком перевел союз (или частицу) εἰ как **ѣце**. Таким был его предшествующий опыт; так раньше он уже поступал *saepissime*<sup>72</sup>. Инерция привычного соответствия в данном случае сыграла свою роль<sup>73</sup>.

Греч. текст, как видим, засвидетельствовал, что исследуемая сейчас «**ѣце**-фраза» является точным соответствием «εἰ-фразы»; поэтому надо оставить возможное предположение, что перед нами простая порча слав. текста. В то же время греч. фрагмент, взятый сам по себе, не разъясняет ни собственной версии, ни слав. перевода.

Между тем при пословном переводе греч. текста на иврит, когда в соответствие частице εἰ «если» будет рутинно поставлена равнозначная частица **אם** [’им] «если», — а такой перевод был в свое время выполнен, как сказано на титуле книги (см. [Новый Завет по-еврейски и по-русски]), **על ידי** (букв.: *рукою*, то есть «трудами,

<sup>71</sup> В колляции разночтений в издании Аланда, Блэка, Мецгера и Викгрена вариативности не показано, нет ее и в издании Нестле-Аланда, но в Синописе К. Аланда дан вариант: на месте εἰ — οὐ. Он представлен только в издании Б. Вайса (текстологическая основа которого не всегда ясна) и в одной группе минускульных кодексов (древнейший источник — XIII в.), причем издатель синописа сделал пометку ρс (= ραῖσι «немногие»). См.: [19].

<sup>72</sup> «Очень часто» (лат.).

<sup>73</sup> Впрочем, в переводческой деятельности Кирилла и Мефодия инерционность преодолевалась. О соответствующих приемах *ментализации* и *экспликации* см. в кн.: [27, с. 81–101].

усердием») проф. Ф. Делича, знаменитого ориенталиста<sup>74</sup>, – смысл речения Иисуса удовлетворительно проясняется. Ср. у Делича: **אם ינתן אות לדור הה**.

Такой же текст удержан и в новом переводе христианского Св. Писания на иврит, издаваемом Объединенными Библейскими Обществами [38]. Примечательно, однако, что в современном научном переводе Евангелия от Марка, выполненном Р.Л. Линдси (см. [13]), идиоматичное выражение сглажено и на месте **אם** стоит обычное отрицание **לא ינתן אות לדור הה**.

Конечно, европейский перевод второй половины XIX в. не имеет отношения к ситуации в Палестине I–II вв.; мы упоминаем о нем только потому, что он способен послужить практической подсказкой. Действительно, велика вероятность, что Евангелия (за исключением, может быть, Евангелия от Луки) были первоначально составлены на иврите, – относительно Матфея есть и прямое свидетельство Софрония<sup>75</sup>, списателя его жития<sup>76</sup>, – но даже если они были написаны прямо по-гречески, то, несомненно, на языке, сквозь который просвечивала семитская (в том числе арамейская) основа

<sup>74</sup> Франц Юлиус Делич (1813–1890), германский профессор, ревнитель обращения иудеев в христианство. Выполненный им перевод Нового Завета на иврит был впервые опубликован в 1877 г. и высоко оценен специалистами.

<sup>75</sup> Об этом же свидетельствует писатель II в. св. Поликарп Смирнский. (Примеч. ред.)

<sup>76</sup> *Ματθαῖος ... Εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ γράψασι καὶ ῥήμασιν Ἑβραϊκοῖς συνέταξεν, ἀγνοοῦμένου τοῦ μετὰ ταῦτα εἰς Ἑλληνικὸν τοῦτο μεταφράσαντος; **Мат.ѳей...євѣѣ хрѣтѣво писмены ѣ глаголы єврейскими сочинѣ, невѣдомомѣ по сѣхѣ во ѣллинское сѣ прелѣжшѣ.** Далее сообщается даже, что евр. текст хранился в книгохранильнице Кесарийской, которую учредил мученик Памфил. Более того: согласно Софронию, евангелист Матфей по крайней мере в двух случаях цитировал Св. Писание не по версии (τῆ αὐθεντίας) «седмидесяти толковников», то есть Септуагинты, а по Танаху, то есть по евр. Библии. – Были процитированы: [15, с. 30; 36, с. 1].*

и который был пригоден к отражению иудейской (иудео-христианской) культуры<sup>77</sup>.

Итак, пословный перевод Делича с большой долей вероятности подсказывает, что в речении Иисуса содержалась частица **אם**. Ей в соответствие регулярно ставилась греч. *εἰ*. Частица **אם**, как правило, имела условно-уступительную семантику и вводила придаточное предложение, но в определенных (довольно редких) контекстах имела значение категорического отрицания или запрета.

Действительно, в Евр 3:11 (воспроизводящем речение Бога) читается: **אֲכֹל קִלְחָם בַּגִּבְעֹתַי מִדֶּמַּי, אֲשֶׁר יִבְדְּחוּ בַּשְּׁקֵט מִיָּמַי**. Та же фраза слово в слово повторена в Евр 4:3 и в Евр 4:5. Здесь трижды приведена цитата из Псалтыри (94:11): **אֲכֹל קִלְחָם בַּגִּבְעֹתַי מִדֶּמַּי, אֲשֶׁר יִבְדְּחוּ בַּשְּׁקֵט מִיָּמַי**. Греч. версия: *ὡς ὄμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου, εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου*<sup>78</sup>.

Семантическая ясность достигается обращением к евр. Псалтыри (94/95:11): **אֲשֶׁר-נִשְׁבַּעְתִּי בְּאִפִּי אִם-יִבְאֹן אֶל-מְנוּחָתִי**. Синодальные переводчики, действовавшие по Масоретскому тексту, закономерно перевели частицу **אם** простым отрицанием: *Потому Я поклялся во гневе Моем, что они не войдут в покой Мой*.

Относительно причин, согласно которым **אם** «если» приобрела значение категорического отрицания, высказывается догадка об *апосиопесисе*, то есть пропуске части фразы (обычно формулы условия при произнесении клятвы<sup>79</sup>), но синтаксическое место **אם** во фразе оставляет место для сомнений.

<sup>77</sup> Литература вопроса необозрима. См., в частности: [2; 4; 8; 9; 12; 17; 22; 30].

<sup>78</sup> Цитируем по [16].

<sup>79</sup> Такова точка зрения, высказанная в руководстве: [3, с. 285]. Ср. также: [14, с. 179].

Как бы то ни было, частица **ѣ** в простой изъявительной фразе, в отличие от  $\epsilon\acute{\iota}$  и **ѣце**, выражала категорическое отрицание или решительный отказ. Инерционный перевод едва ли способен изменить общеязыковую семантику греч. и слав., но сделав предположение об инерционном переводе, мы получили удовлетворительное объяснение того, почему **ѣце** в некоторых (очень редких) контекстах имеет значение не условия, а категорического отказа.

Из изложенного следует, что временами для постижения слав. псалтырного или новозаветного текста обращения к греч. оригиналу, с которого выполнялся перевод, недостаточно. Между тем, обращение к евр. оригиналу греч. Псалтыри или внимание к семитизмам Нового Завета — даже при уверенности, что он был написан прямо по-гречески, — разрешает вопросы, иначе представляющиеся неразрешимыми.

Если руководствоваться не критерием верности текстологической традиции, а исходить, вслед за И.Е. Евсеевым, из удобопонятности текста, то во всех выше рассмотренных случаях следовало бы заменить **ѣце** на отрицание **не** и предпринять пунктуационную правку (т. е. двоеточием показать прямую речь). Неудачности перевода, по Евсееву, «нет надобности сохранять».

### Пример № 2

Во время суда над Иисусом Христом на синедрионе долго разыскивали свидетелей в минимально нужном количестве, пока не нашли двух. Этого числа оказалось достаточно (Мф 26:60).

Таково общее галахическое предписание: чтобы осудить подозреваемого преступника (тем более на смерть), требовалось свидетельство по крайней мере двух, но в общем случае трех человек.



Христос и сам ссылаясь на эту заповедь (Мф 18:15-16): аще же сърѣшитъ къ тебѣ братъ твой, иди и ѡбличи его междѣ тобою и тѣмъ единымъ: аще тебе послѣшаетъ, прѣверѣлъ еси брата твоего: аще ли тебе не послѣшаетъ, прими съ собою еще единого или два, да при оустѣхъ двою или трѣхъ свидѣтелей станетъ всакъ глаголъ<sup>80</sup>. Эта же заповедь повторяется и в Апостоле (2 Кор 13:1): при оустѣхъ двою или трѣхъ свидѣтелей станетъ всакъ глаголъ.

Интересующая нас сейчас лексема **глаголъ** в обоих случаях является точным переводческим соответствием греч. ῥῆμα «слово; речение; то, что произносится»<sup>81</sup>; и **глаголъ**, и ῥῆμα совершенно определенно сопряжены с тематической сферой говорения (или письма). Соответственно и в Синодальном переводе Евангелия и Апостола на рус. язык ῥῆμα (по принципу полного семантического соответствия) передана как *слово* («дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово»).

Между тем, переводческая интуиция, зафиксированная в иноязычных версиях Св. Писания, такова, что на месте *слова* довольно настойчиво появляется лексема со значением «обстоятельство, происшествие, дело»<sup>82</sup>. (Как

<sup>80</sup> Хотя этот эпизод (Correctio Fraternalis) отчасти представлен у Луки (17:3), а ссылка на Галаху ради подтверждения достоверности свидетельства двух есть и у Иоанна (8:17), все же интересующая нас прямая цитата из Второзакония (она выделена подчеркиванием) представлена только у евангелиста Матфея. См. также: 2 Кор 13:1. Цитируем по Геннадиевской Библии.

<sup>81</sup> Так в словаре: [28]. В нем, впрочем, дано и значение «вещь, событие, обстоятельство», но оно встречается *только* в книгах Нового Завета, греч. язык которых, как известно, испытал на себе влияние иврита. В текстах, сочиненных самими греками, это значение не фиксируется.

<sup>82</sup> Ср. в немецкой традиции: damit jede Sache durch den Mund von zwei oder drei Zeugen bestätigt werde [18, с. 1199]. По ключевому слову (Sache) так же: [5, с. 1099].

выше при анализе семантики **ѣце**, здесь мы вновь принимаем во внимание переводческие решения [как прошлого времени, так и настоящего], поскольку они могут выступить в функции подсказки.)

Более того, и в рус. переводе XIX в. представлена подобная же интуиция. Действительно, евангельский и апостольский тексты содержат точную ветхозаветную цитату (Втор 19:15<sup>83</sup>; выше она подчеркнута), но если обратиться к Синодальному же переводу Пятикнижия, то обнаруживается отличие от евангельского текста. Во Второзаконии читаем: «Недостаточно одного свидетеля против кого-либо в какой-нибудь вине и в каком-нибудь преступлении и в каком-нибудь грехе, которым он согрешит: при словах двух свидетелей, или при словах трех свидетелей состоится (всякое) *дело*»<sup>84</sup>.

Причиной такой замены не может быть Септуагинта. В ней повторяется встреченная в Евангелии лексема  $\rho\eta\mu\alpha$ : ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ ἐπὶ στόματος τριῶν μαρτύρων στατήσεται πᾶν ῥῆμα<sup>85</sup>. Соответственно, как

<sup>83</sup> Общий принцип Втор 19:15 является распространением частного галахического положения Втор 17:6: «По словам двух свидетелей, или трех свидетелей, должен умереть осуждаемый на смерть; не должно предавать смерти по словам одного свидетеля».

<sup>84</sup> Этот отказ от употребления лексем *глагол*, *слово* и синонимичных им прослеживается и в других переводах, выполненных непосредственно с Масоретского текста. Напр., переводят: «по заявлению трех свидетелей да состоится *приговор*» (см.: [33, с. 61 (пятая пагинация)]); «...будет решено *дело*» (см.: [44, с. 1047]); «...да будет постановлено *дело*» (см.: [34, с. 249]); «...пусть состоится *решение*» (см.: [42, с. 250]). Точно таковы же переводы в иноязычных Библиях. Напр., в [18, с. 244] читаем: ... durch zweier oder dreier Zeugen Mund soll eine *Sache* gültig sein. Ср., далее, еще для примера [5, с. 200]: «Erst auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen darf eine *Sache* Recht bekommen»; [21, с. 172]: «...shall a *charge* be sustained»; [11, с. 176]: «sur la parole de deux ou de trois témoins, une *chose* sera valable» и т. д. Легко увидеть, что переводчики, не сговариваясь, выбирают эквивалент не со значением «слово», а со значением «дело».

<sup>85</sup> Сама евангельская цитата немного отличается, но не по составу ключевых слов.

в Синодальной слав. Библии, так и в ее более ранних версиях встречается или глаго́лъ (так в Синодальной), или синонимичная ему лексема сло́во (так, напр., в Острожской Библии: при оу̀стѣхъ двою̀ свѣдѣтель ѿли трѣхъ да стáнетъ всáко сло́во<sup>86</sup>).

Причиной употребления в Синодальной рус. Библии на месте лексемы глаго́лъ лексемы *дело*, отнюдь не синонимичной первой, является учет Масоретского текста Библии, — исполнение перевода имело место в период большой увлеченности *hebraica veritas*<sup>87</sup>. В Масоретском же тексте Библии читаем:

על-פי שלשה-עדים יקום דבר, а лексема דבר, переданная как *дело*, является многозначной.

В частности, она как раз может иметь значение «предмет судебного разбирательства; проступок, преступление»; наряду с Втор 19:15, см. в Псалтыри (111:5<sup>88</sup>): оу̀стро́итъ словеса̀ своа̀ (דבריו) на сѣдѣ́ (במשפט)<sup>89</sup>.

Нас будут в дальнейшем интересовать лишь два отвлеченных значения лексемы דבר (поскольку они отразились в семантике лексемы *слово* слав. переводов Св. Писания).

Лексема דבר может означать:

1) «слово» (т. е. «по смыслу минимально-цельный элемент речи», то, что *locutum est*; с контекстуально-видовыми

<sup>86</sup> Так в Евангелии. В Апостоле, однако, иначе: всáкъ глаго́лъ.

<sup>87</sup> Историю соответствующего духовного движения в текстологии Св. Писания см., напр., в емкой кн.: [7].

<sup>88</sup> Нумерация псалмов дается по Септуагинте. Соответственно надо делать поправку на счет псалмов в Танахе.

<sup>89</sup> Переводчик Псалтыри на рус. язык по тексту Септуагинты проф. П. Юнгеров (см.: [45, с. 175]) в данном случае сделал редкое и обоснованное исключение: «греч. τοὺς λόγους — в соотв. евр. דבר — значит: *дело, событие*, а потому отступаем от слав. *словеса*». Напротив, архиеп. Иринея [39, с. 275], который отчасти правил слав. Псалтырь по Масоретской версии, воспринял דבר как *слово*; его перевод таков: оу̀стро́итъ словеса̀ своа̀ съ рáзѹмомъ.

синонимами: «пророчество», «обетование», «речение», «совет», «известие» и т. д.; назовем это значение *локутивным*),

2) «дело» (т. е. «то, что совершается [совершилось, совершится]», *factum est*; с синонимами: «случай», «обстоятельство», «эпизод», даже «ничто» и т. д.; назовем это значение *фактивным*<sup>90</sup>).

Явное фактивное значение דבר встречается в Псалтыри, наряду с указанным выше, и еще несколько раз: напр., 7:1 (в надписании): ψαλμὸς τῷ Δαβὶδ, ὃν ἤσε τῷ κυρίῳ ὑπὲρ τῶν λόγων Χουσι (על-דברי-בוש) ψαλὸмъ дѣдѣ, ѣгѡже воспѣтъ гдѣви ѡ словесѣхъ хѣсіевыхъ<sup>91</sup>; 21:2 μακρὰν ἀπὸ τῆς σωτηρίας μου οἱ λόγοι τῶν παραπτωμάτων μου (דברי שאנתי) далече ѡ спнїа моего словеса грѣхопадѣній мойхъ. Далее, экономя место, соотносим только слав. выписки: 63:4 напразгѡша лѣкъ свой, вѣщъ гѡрькѣ (דבר מר)<sup>92</sup>; 64:4 словеса беззакѡнникъ (דברי עונת) прѣмогѡша насъ; 104:27 положи въ нїхъ словеса знаменїй своїхъ (דברי אתותי) ѡ чѣдѣсъ своїхъ въ землї хѣмовѣ; 104:28 послѣ тмѣ и помрачї ѡкѡ прѣвгорчїша словеса ѣгѡ (את-דבריו).

Временами приведенный материал заставляет предполагать слияние локутивного и фактивного значений. Это синкретическое неразграничение слова как *речения* и реального смысла этого слова (т. е. *предмета, происшествия, деяния*) весьма типично для Псалтыри (и для всего

<sup>90</sup> Как обычно бывает в терминоворчестве, важно следить за отчуждением формы термина от обиходного слова (поэтому *фактивный*, а не *фактический*).

<sup>91</sup> Относительно смысла надписания высказываются самые разнообразные догадки. Наряду с комментариями у архиеп. Иринея (Клементьевского) и П. Юнгера, см. особенно подробно: [40].

<sup>92</sup> В данном случае греч. толковники (которые обычно строго следуют евр. оригиналу) под влиянием, вероятно, недвусмысленного контекста перевели не рутинно как λόγος, а как πρῶμα. Точно так же и в Вульгате: intenderunt arcum *rem* amaram.

Ветхого Завета), особенно применительно к слову Божию, понимаемому (уже в акте творения: Быт 1:3) как активная реальность<sup>93</sup>. Ср.: 32:6; 147:7; 148:8. Ср., наконец, антропоморфную картину грозы, вызванной гласом Божиим, в Пс 28.

В некоторых случаях близость локутивной и фактивной семантики в Псалтыри может быть установлена анализом параллелизма членов — в строфах, содержащих синонимику стихов. В таком случае, как известно, все лексемы второго стиха повторяют смыслы первого. Ср., напр., 32:4: *ѡ́къ пра́во сло́во гдѣне || ѡ всѣмъ дѣла́мъ егѡ́ въ вѣрѣ́хъ*; 144:13: *вѣренъ гдѣ во всѣхъ словесѣхъ своихъ || ѡ прѣвенъ во всѣхъ дѣлѣхъ своихъ*. Иногда в отношении параллелизма вместо *дѣло* может входить тематически близкая ей лексема *пѣть* (в значении «образ поведения»; это видно, напр., из 102:7 и 144:17).

Таким образом, присутствие синкретичной (локутивно-фактивной) семантики лексемы *דבר* в Псалтыри не подлежит сомнению<sup>94</sup>.

Толковники Септуагинты регулярно ставили ей в соответствие *ῥῆμα* или *λόγος*, временами чисто механически, не обращая внимания на контексты<sup>95</sup>.

Рутинность соотнесения была настолько полна, что распространялась и на омографы. Так, в 90:3 читаем: *ѡ́ко то́й ѡзбáвитъ тѣ ѡ сѣ́ти лóвчи || ѡ́ словесѣ́мъ матѣ́жна* (*מַדְבַּר הַחוּמָּה*). В Септуагинте так же: *ἀπὸ λόγου ταραχώδους*. Между тем в евр. Псалтыри здесь употреблена сеголатная

<sup>93</sup> В немецких богословских комментариях это явление называется *Wortereignisformel*.

<sup>94</sup> Установить направление семантического развития, если оно было, не удастся. Так, Э. Кениг (см.: [10, с. 65]) полагал локутивное значение первичным, а фактивное — вторичным. Между тем, поскольку нет надежной этимологии корня *דבר* (см.: [6, с. 433–434]), порядок следования значений не очевиден.

<sup>95</sup> За некоторыми исключениями; см. выше Пс 63:4.

лексема דבר 'чума, (расширительно) эпидемия'<sup>96</sup>, отличие которой от דבר видно по огласовке. (Сейчас у нас нет технической возможности давать огласовку.) Оба слова во времена работы толковников, когда записывались только согласные, выглядели одинаково, так что толмачи, несомненно, их смешали. Несмотря на противоречивый контекст, все же спайка דבר – λόγος была сохранена. Осталась она и в слав. Псалтыри<sup>97</sup>.

Между тем греч. ῥῆμα или λόγος в независимых от Септуагинты контекстах, скорее всего, не только не выражали синкретизма, но, напротив, содержали эксплицитное противопоставление «слова» «делу». Это противопоставление видно, в частности, в увещаниях Христа верить не Его словам, а — делам. Выражается мысль: словам — можно не доверять, но делам доверять необходимо. Следовательно, понятия «слова» и «дела» могли и не сливаться в каком-либо более общем, синкретичном представлении. Ср.: Ин 10:38 ἄγε ἡ μὴ ἐκρίνετε, δὲ βλάμω (τοῖς ἔργοις) μὴ ἐκρίνετε; Ин 14:11 ἐκρίνετε μὴ ἰάκω ἄζω во ὄψι, ἡ ὄψι во μὴ: ἄγε ли же нѣ, за тѣ дѣла (διὰ τὰ ἔργα) ἐκρίνετε μὴ. Ср. также столь же отчетливые противопоставления в Лк 24:19 и Ин 14:10. Здесь контекстно связанные глаголъ и слово имеют только локутивное значение.

С другой стороны, в Евангелии не раз и не два встречаем контексты, когда за лексемами ῥῆμα или λόγος (и соответственно: глаголъ и слово) просвечивает синкретичная или фактивная семантика.

Так, в эпизоде Non moechaberis («Не прелюбы сотвори»), как он дважды изложен у Матфея, Христос допускает (единственную!) возможность для развода:

<sup>96</sup> Она встречается в Исх 5:3 и 9:3.

<sup>97</sup> Впрочем, в «Толковании» архиеп. Иринаея выбрана общая и неопределенная номинация: Ѡ гвѣительства пагѣбнѣгѡ.

всакъ ѿпѣциаѣи женѣ свою, рѣзвѣ словесѣ любовѣннаго (παρεκτός λόγου πορνείας), творитъ ю прелюбодѣйствовати (5:32); так же 19:9. По закону Моисееву (Втор 24:1-4), который в данном эпизоде упоминает Христос, требуется определенное разбирательство и установление деликта<sup>98</sup>, так что лексема слово здесь употреблена в фактивном смысле (даже как галахический термин). Более того, во Второзаконии прямо читаем: **ѣще же ктѣ поймаѣтъ женѣ [...], ѣ вѣдетъ ѣще не ѡвѣрѣтѣтъ благодатѣи предъ нимъ, ѣкѡ ѡвѣрѣтѣ въ ней срамное дѣло** (ἄσχημον πράγμα, כבוד רעות), **да напишетъ ѣи книгѣ ѿпѣциѣиѣ**<sup>99</sup>. С учетом контекста толковники употребили лексему прѣѣма, но соответствует она лексеме כבוד! Соответственно можно уверенно думать, что и в Евангелии, в котором дана цитата, лексема λόγος-слово употреблено в фактивном значении, свойственном прѣѣма-дѣло.

В эпизоде Annuntiatio navitatis Christi («Благовестие Рождества Христова») архангел Гавриил уверяет, что для Бога нет ничего невозможного (Лк 1:37): οὐκ ἀδυνατήσεται παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥήμα **ѣкѡ не ѣзнемѣжетъ оѣ бѣга всакъ глѣголѣ**. Архангел, за исключением отрицания, точно воспроизводит ветхозаветное речение (μὴ ἀδυνατήσεται παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥήμα Быт 18:14), которое, однако, в слав. Ветхом Завете выглядит отлично от евангельской версии: **ѣдѣ изнемѣжетъ оѣ бѣга слово**<sup>100</sup>. В Танахе, конечно, видим כבוד.

Оба эпизода, рассмотренные нами, прямо содержат ветхозаветные цитаты, так что Ветхий Завет входит в

<sup>98</sup> Написание разводного письма (כפר בריות) требовало предварительного участия левитов, ведавших документами, а левиты, как правило, расследовали дело.

<sup>99</sup> Цитируется Острожская Библия.

<sup>100</sup> Расхождения между текстом Ветхого Завета и той же ветхозаветной цитатой в Новом Завете – вещь недопустимая!



Новый и привносит в него свою семантику. Впрочем, в Евангелии и Апостоле есть материал, свидетельствующий о наличии фактивной семантики без опоры на Танах.

Мы приводим подборку соответствующих выписок, но не остается места их комментировать. Держащие ночную стажу отправляются, чтобы удостовериться, родился ли Мессия-Христос (Лк 2:15): **прѣйдѣмъ до ви-ѡлеѣма ѡ видимъ глголъ (τὸ ρῆμα) сѣй бѣвшїи, ѣгоже гдѣ сѣказа намъ.** Богородица хранит в душе все происходившее (Лк 2:19): **Мрїамъ же соблюдаше вса глаголы сїа (τὰ ρῆματα ταῦτα), слагаючи въ сѣрдцы своемъ.** Ап. Петр обличает Симона Волхва, желавшего за деньги купить дар Духа Святого (Деян 8:21): **нѣсть ти части ни жрѣвїа въ словесї сѣмъ (ἐν τῷ λογῶι τοῦτω).**

Синкретичная локутивно-фактивная семантика лексемы **דבר**, несомненно, так или иначе сказалась на учении Евангелиста Иоанна о Логосе (Боге Слове), но поскольку оно было бы невозможно без вклада также и эллинской философии, аккумулированной в лексеме **λόγος**, соответствующий материал оставляем в стороне<sup>101</sup>.

Надеемся, присутствие фактивной семантики в лексеме *слово* удалось показать. Это означает, что при поновлении слав. Библии ради «устранения темноты» текста стоило бы в ряде случаев заменить лексему **слѡво** на лексему **дѣло** или на синонимы последней.

<sup>101</sup> Приходит в голову показательный пример Гёте. В детские и юношеские годы он изучал, наряду, с латынью и греч., также иврит, о чем свидетельствуют его рабочие тетради. В известной 3-й сцене из первой части «Фауста» Фауст перебрал три немецких слова (Wort, Sinn, Kraft) для передачи лексемы **λόγος** в 1-м стихе Евангелия от Иоанна, пока не остановился на четвертом – Tat ‘дело, деяние, поступок’. В переводе Н. Холодковского:

Но свет блеснул – и выход вижу смело,

Могу писать: «В начале было *Дело!*»

«В начале было Слово» и «В начале было Дело» переводятся на иврит одинаково (**בראשית היה הדבר**), и данный синкретизм как раз и потребен.



\* \* \*

Исследовательская процедура, продемонстрированная выше на двух примерах, может быть обобщена: если восстановление Кирилло-Мефодиевской традиции само по себе не ведет к исчезновению неудачных переводов, то следует обращаться к греч. оригиналу (поскольку переводчики переводили только с Септуагинты) и править по нему, постоянно учитывая при этом семантическую специфику библейского κοινή, обусловленную ивритом. Наличие такой специфики – непреложный факт: κοινή Св. Писания можно рассматривать как греч. язык эпохи эллинизма, содержащий многочисленные семитизмы. Именно семитизмы нередко ответственны за подлинный смысл священного текста. Получается, что точка зрения свт. Филарета, призывавшего обращаться к *hebraica veritas* при переводах Библии на рус. язык, может быть распространена и на слав. Библию.

В настоящий доклад уже ничего больше нельзя вместить, но декларативно отметим, что эффективность предложенного метода уже подтвердила себя при рассмотрении, напр., следующих евангельских чтений:

... не введи́ насъ въ напасть (Мф 6:13);

любо ѣди́наго възлюбитъ, а дрѹгаго възненавидитъ.  
(Мф 6:24);

плоть и кровъ не гави́ тебѣ (Мф 16:17);

растешетъ егò полма. и часть егò съ невѣрными  
положитъ (Мф 24:51);

ѣко не мощи́ имъ ни хлѣба ѣсти (Мк 3:20; Лк 14:1);

какѡ вѣдетъ сѣ идеже мѡжа не знаю (Лк 1:34);

ѣко посѣти́ егѡ людѣи своихъ (Лк 7:16);

и похвали́ господь до́мъ строителя неправеднаго (Лк 16:8);

въ трѣтїи дѣнь бракъ бысть въ канѣ галілейстѣи  
(Ин 2:1);

бѣшла же ѡбновленїа во ѱѣрлѣмѣхъ (Ин 10:22);

ѱсѣ же пѣки претѣ въ себѣ прїиде ко гробѣ (Ин  
11:38);

во ѣдїнѣ же ѡ сѣбѣ. марїа магдалиѣна прїиде  
заѣтра (Ин 20:1).

Перечень может быть намного увеличен.

\* \* \*

Итак, не забудем, что Св. Писанием Русской Православной Церкви, имеющим «догматическое достоинство и охранительное употребление», единственно является слав. Библия. При всем внимании к задаче создания новой Синодальной рус. Библии задача нововления Библии славянской продолжает стоять на повестке дня.

Славянская Библия – это бесценный вклад православного славянства в общечеловеческое дело освоения Слова Божия, способного облекаться в различные язычные одежды.

### Литература

1. ספרי הברית החדשה [...] על ידי החכם פראפעסאר פראנץ דעליטש
2. Barr J. The Semantics of Biblical Language. Oxford, 1961.
3. Blass F., Debrunner A. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearbeitet von F. Rehkopf. Göttingen, 1976.
4. Boman T. Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen. Göttingen, 1983.
5. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Die Bibel. Gesamtausgabe. Stuttgart, 1990.
6. Gerleman G. דבר dabar Wort. In: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Zwei Bände. Herausgegeben von Ernst Jenni unter Mitarbeit von C. Westermann. München, Zürich, 1984.
7. Haaker K., Hempelmann H. Hebraica Veritas. Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe. Wuppertal, Zürich, 1989.

8. Hill D. Greek Words and Hebrew Meanings. Studies in the Semantics of Soteriological Terms. Cambridge, 1967.
9. Kedar B. Biblische Semantik. Eine Einführung. Stuttgart u.a., 1981.
10. König E. Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament [...]. Leipzig, 1931.
11. La Sainte Bible. Version d'Ostervald. Bruxelles, Paris, 1899.
12. Lamsa G.M. Die Evangelien in aramäischer Sicht. Bern, 1963.
13. Lindsey R.L. A Hebrew Translation of the Gospel of Mark. Greek-Hebrew Diglot with English Introduction by R.L. Lindsey. Jerusalem, s.a.
14. Moule C.F.D. An Idiom-Book of New Testament Greek. Cambridge, 1975.
15. Θεῖον καὶ ἱερὸν Εὐαγγέλιον. Βενετία, 1879.
16. Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Edidit A. Rahlfs. Vol. II. Stuttgart, 1971.
17. Stern D.H. Kommentar zum Jüdischen Neuen Testament. B-de 1–3. Neuhau-  
sen-Stuttgart, 1996.
18. Stuttgarter Erklärungsbibel. Die Heilige Schrift nach der Übersetzung Martin  
Luthers. Stuttgart, 1992.
19. Synopsis quattuor evangeliorum ... / Edidit K. Aland. Stuttgart, 1978.
20. The Greek New Testament. Edited by K. Aland, M. Black, B.M. Metzger,  
A. Wikgren. Stuttgart, 1967.
21. The Holy Bible. Revised Standard Version. Nashville, 1988.
22. Thumb A. Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Straßburg,  
1901.
23. Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999.
24. Библия. Современный перевод библейских текстов. М., Всемирный  
Библейский Переводческий Центр, 1993.
25. **Бѣлѣа сѣрѣчь кнѣги свѣщеннагѣ писанїа Вѣтхагѣ и Нѣвагѣ За-  
вѣта. Москва, Гьнодѣльнаѣ типографїа, 1904.**
26. Верещагин Е.М. О предварительной публикации «Славянский текст  
Нового Завета» [СПб., 1996] (15 с. Введения + 4 с. издания слав. текста  
НЗ [Ин 15]). – См. в архиве конференции (Москва, Свято-Андреевский  
монастырь, 10–14 июня 1996 г.) «Русские переводы Свщ. Писания».
27. Верещагин Е.М. История возникновения древнего общеславянского  
литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия  
и их учеников. М., 1997.
28. Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. II. М., 1958.
29. Евангелие от Иоанна славянской традиции. СПб., 1998.
30. Корсунский И. Перевод LXX. Его значение в истории греческого  
языка и словесности. Сергиев Посад, 1897.
31. Новый Завет по-еврейски и по-русски. Edgware, England, s.a.
32. Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1990.
33. Пятикнижие Моисеево, с дословным русским переводом О.К. Штейн-  
берга. Вильна; репринт. изд.: Нью-Йорк, 1977.

34. Пять книг Торы. [...] Русский перевод Д. Йосифона. Монреаль, 1991.
35. Русские писатели-богословы. Вып. 2. Исследователи и толкователи Священного Писания. Биобиблиографический указатель. М., 1999.
36. **Свѣщенноѣ Евангеліѣ** [богослужбное]; репринт. изд.: М., 1984.
37. Старославянский словарь по рукописям X–XI вв. / Под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1994.
38. Таргум хадаш **כפרי הברית החדשה: תרגום חדש** // United Bible Societies, 1976.
39. Толкование на Псалтырь, по тексту еврейскому и греческому, истолкованное тщанием и трудами [...] архиеп. Ириная (Клементьевского). Ч. 2. Изд. 9-е. М., 1903.
40. Толковая псалтырь Евфимия Зигабена [...], изъясненная по святоотеческим толкованиям. Перевод с греч. [архиеп. Ириная (Орда, 1837–1904)]. Киев, 1883; репринт. изд.: М., 1993.
41. Тора (Пятикнижие Моисеево) / Редактор рус. перевода П. Гиль. Под общей редакцией проф. Г. Брановера. Иерусалим, Москва, 1993.
42. Учение. Пятикнижие Моисеево / Перевод, введение и комментарии [...] И.Ш. Шифмана. М., 1993. С. 250.
43. Филарета, митрополита Московского и Коломенского, Творения. М., 1994.
44. Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. [Репринтное воспроизведение издания 1899 г.] М., 1997.
45. Юнгеров П. Псалтырь в русском переводе с греческого текста LXX. Казань, 1915; репринт. изд.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1996.

## **О состоянии и некоторых аспектах перевода Библии на дагестанские языки**

*Г.Г. Гамзатов, редактор ИПБ, РАН, г. Махачкала*

---

---

Проект перевода Библии на дагестанские языки был разработан в соответствии с условиями и принципами, согласованными в Договоре о сотрудничестве Института перевода Библии (Швеция, Стокгольм) и Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра (ДНЦ) Российской Академии наук (Дагестан, Махачкала). При этом стороны руководствовались общечеловеческими гуманитарными ценностями и миротворческими принципами. Как известно, проект в своих исходных позициях базировался на соответствующем договоре о сотрудничестве Отделения литературы и языка РАН и Института перевода Библии, заключенном весной 1990 г.

В соответствии с договором дагестанская сторона брала на себя организацию рабочей группы по переводу Библии, редактированию и окончательной компьютерной подготовке текстов к изданию. Персональный состав переводчиков и редакторов согласовывался и утверждался совместным решением сторон. Оговаривались условия обеспечения высокого качества перевода, точного, адекватного следования оригиналу и полного соответствия литературной норме языка перевода.

За Институтом перевода Библии закреплялась работа по проведению специальных учебных семинаров по теории и практике библейского перевода. Предусматривался широкий обмен накопленным в мировой практике опытом перевода Библии.

Для достижения максимальной адекватности перевода предполагалась его специальная проверка как с

богословской, так и с лингвистической, филологической точек зрения. При этом на Институт перевода Библии возлагалась богословская редакция, которая должна была осуществляться в тесном взаимодействии с переводчиками и редакторами текста. В свою очередь, филологическая редакция должна была проводиться в соответствии с принципами и требованиями, разработанными Институтом перевода Библии.

На Институт перевода Библии возлагалась также обязанность обеспечить рабочую группу исходным, базовым текстом Библии, инструкциями и вспомогательной литературой по методике и технике перевода, постоянной консультативной поддержкой переводчиков и редакторов.

Важнейшее условие договора состояло в том, что осуществляемый проект перевода Библии на дагестанские языки преследует сугубо научные и общекультурные цели и исключает деятельность миссионерского порядка.

Столь серьезное внимание к содержательной стороне Дагестанского проекта перевода Библии обусловлено рядом обстоятельств, составляющих своеобразие и специфику данного региона в этнокультурном, этноязыковом и конфессиональном планах. Характер и масштабы проекта определялись реальной языковой жизнью Дагестана, на территории которого проживают, как известно, более 30 народностей, говорящих на разных языках (в их числе 11 литературных, 3 новописьменных и 18 бесписьменных). При этом, если учесть, что ранее не существовало опыта перевода на дагестанские языки, за исключением кумыкского и ногайского, то обстоятельство, что проект предусматривал перевод Библии, наряду с литературными и так называемыми новописьменными, также на ряд бесписьменных языков, сделало эту программу уникальной.

Очевидно, что в таких условиях был необходим специальный договор о переводе Библии на дагестанские

языки, предусматривающий целый комплекс условий и мер по организационно-творческому обеспечению программы. Вероятно, нет нужды останавливаться на специфичных условиях перевода Библии, обусловленных тем, что осуществление данного проекта предполагалось в республике, где более 90 процентов населения исповедует ислам. Впоследствии практика подтвердила справедливость наших опасений. Однако мы вполне удовлетворены тем, что возникшие препятствия были преодолены без осложнений.

За истекшие 9 лет в результате совместных поисков и усилий Института перевода Библии и Института языка, литературы и искусства Дагестанского научного центра накоплен весьма интересный и плодотворный опыт организации библейского перевода в масштабе необычного полилингвистического региона. Опыт этот поучителен и уникален. В ходе осуществления проекта установилась практика проведения широкопредставительных творческих семинаров: они проходили и в Махачкале, и в Москве, и в Стокгольме. Широко практиковались индивидуальные творческие и консультативные встречи специалистов по богословию и стилистике с переводчиками и филологическими редакторами. Они также проводились то в Москве, на базе Московского отделения Института перевода Библии, то в дагестанском Институте языка, литературы и искусства. Планмерно функционировала и региональная творческая группа в Дагестане: периодически проводились собственные творческие семинары по обмену опытом, выработывались единые подходы к формированию библейского терминологического аппарата на местных языках. Ход выполнения плановых заданий по отдельным языкам и в целом по региону рассматривался на специальных совещаниях, а также на заседаниях ученого совета Института.

В результате на сегодня в Дагестане завершена работа по переводу Нового Завета, включая все четыре Евангелия, Деяния Апостолов, Откровение, Послания. На основных литературных языках – аварском, лезгинском, кумыкском, лакском и табасаранском – издано Евангелие от Марка. На бесписьменном бежтинском языке вышло Евангелие от Луки. Готовится к изданию перевод Евангелия от Луки и на другие бесписьменные языки. Нам уже приходилось отмечать, что библейские тексты на дагестанских бесписьменных языках стали практически первыми в их истории печатными изданиями. Этой работой в сущности заложено – благодаря проекту перевода Библии – начало формирования традиций письменной культуры, основанной на опыте дагестанских литературных языков и на основе русской графики. Явление само по себе уникальное и симптоматичное.

Специфика дагестанского опыта перевода Библии, помимо всего прочего, обусловлена также столкновением в процессе работы с тысячелетними традициями исламской идеологии, оставившими глубокий след в жизни, быту и сознании, а следовательно, и языке народов этого региона. Лексикологические и культурологические аспекты этого опыта предлагают исследователям богатейший материал для интересных наблюдений в области сравнительного языкознания и национальной словесности вообще, для осмысления сфер взаимодействия таких древних мировых культур, как христианская и мусульманская.

Дагестанские специалисты на полном основании считают, что проект перевода Библии на дагестанские языки не был бы столь плодотворным, если бы в поисках адекватных соответствий библейской терминологии и библейским образам они не воспользовались бы богатейшим арсеналом коранической терминологии и коранических образов, глубоко и органично вошедших в эти языки. Общеизвестно, что библейские традиции имели



реальное влияние на культуру, литературу и искусство многих народов и стран, в том числе и стран мусульманского Востока.

Поэтому не случайно, что у нас, в нашем Институте возникла идея создания соответствующего библейско-коранического сопоставительного словаря дагестанских языков. Не случайно и то, что дагестанские переводчики Библии уже разрабатывают конкретные вопросы, относящиеся к накопленному в этой области опыту и рассматриваемые отдельно по языкам и в общерегиональном плане. На настоящую конференцию, например, нами предложено 12 докладов, посвященных проблемам библейской и коранической терминологии, библейской идиоматики, фразеологии, стилистики, употреблению общелитературной и разговорно-обиходной лексики при переводе Библии. Ряд сообщений рассматривает специфические аспекты перевода Библии на бесписьменные языки и трудности, возникающие при переводе. Думается, в перспективе можно было бы подготовить и провести специальную научную конференцию, посвященную обобщению опыта перевода Библии на языки мусульманских народов России.

Весь комплекс творческой и поисковой работы по переводу Библии, равно как и организационная деятельность по осуществлению данного проекта, семинары, коллективные и индивидуальные консультации, попытки осмыслить наработанный опыт — все это было направлено на достижение адекватности перевода библейского текста с языка источника на еще незнакомый с Библией язык. Огромная помощь в этой области исходила от Института перевода Библии и лично его директора Борислава Араповича, единодушно и заслуженно избранного в 1999 г. иностранным членом Российской Академии наук. Были организованы семинары с участием крупнейших специалистов, опытнейших практиков. Открыт широкий

доступ к международному опыту перевода. Обсуждались и осмысливались альтернативные методы перевода, такие как перевод точный, максимально близкий к оригиналу, буквальный, с одной стороны, и смысловой, естественный, свободный, доступный для массового читателя, с другой. Как отмечал в своем докладе на нашей предыдущей библейской конференции (1994) Саймон Крисп, на емкой шкале эквивалентности перевода располагается бинарная оппозиция «буквальный/свободный». В этой связи позволю себе вспомнить изречение, бытующее в переводческой среде: «Если буквально, то непонятно, а если свободно — то неверно». По-видимому, нужна золотая середина: адекватный перевод не терпит ни усложнения, ни упрощения. Адекватность зиждется на верности перевода и доступности для восприятия.

Сказанное связано именно с проблемой восприятия текста на языке перевода. Перевод, переложение, перемещение некоего смысла из одной языковой стихии в другую, осуществляемые по правилам и в соответствии с возможностями второго языка, — процесс сложный и многомерный. Помимо терминологического, понятийного, стилистического аспектов существует богатейший и часто неизвестный психологический, культурный, социальный контекст. Как известно, переводчик имеет дело со сложнейшей проблемой поиска и разработки приема перевода стиля как связующего звена между формой и содержанием текста. Воссоздание эквивалентного поля восприятия текста означает свободный доступ читателя к содержанию и смыслу оригинала, когда в результате культурной и лексической адаптации текста представление о тексте-источнике, его авторе и его времени достоверно и адекватно трансформируется в сознании носителя языка перевода. Адаптация эта сопряжена с благотворным процессом стилового обогащения чужой языковой среды,

выявления и раскрытия затаенных в ней лингвистических возможностей.

Еще на первой нашей конференции прозвучала мысль-предостережение: нужны большая осторожность в толковании намерений автора текста и большая скромность и смирение в отношении к понятийному аппарату, через который перед нами открывается мир, порой незнакомый, странный и таинственный – мир библейского текста.

Подводя итог, необходимо отметить, что перевод Библии на языки народов Дагестана, так же как и других регионов, стал значительным событием, внесшим весомый вклад в многонациональную культуру современного общества.

**Секция  
«Перевод Библии на  
кавказские языки»**

---

---

**Доклады**

**Библейская терминология в переводах  
Нового Завета на лакский и аварский языки.  
(Сравнительный анализ)**

*И.Х. Абдуллаев, Институт языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы  
Дагестанского научного центра РАН, г. Махачкала*

---

---

1. Перевод Нового Завета на дагестанские языки, осуществляемый Институтом перевода Библии в сотрудничестве с Институтом языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра РАН, является значительным событием в культурной жизни народов Дагестана<sup>1</sup>. Работа над переводом способствует раскрытию лексических и выразительных возможностей дагестанских языков, обогащению и становлению их лексико-семантической структуры. Большую роль в этом процессе играют организованная Институтом перевода Библии слаженная работа квалифицированных переводчиков, филологических и богословских редакторов и последующая апробация текста перевода с участием носителей языка. Несомненно важное значение имеют общетеоретические установки ИПБ на эквивалентный перевод, обеспечивающий точность, ясность и естественность языка перевода.

Однако эта работа связана не только с практикой перевода одного из величайших памятников мировой культуры на дагестанские языки, но и с языковой жизнью последних и, более широко, с созданием новых слов (мы имеем в виду разработку библейской терминологии на этих языках). Перевод Нового Завета на дагестанские

---

<sup>1</sup> Гамзатов Г.Г. Из опыта перевода Библии на дагестанские языки // Перевод Библии. Лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты. М., 1996. С. 125–134.

языки имеет и чисто научный, лингвистический аспект — переводы библейского текста на дагестанские языки дают богатый, достоверный и надежный языковой материал для сравнительно-сопоставительных исследований по лексике, семантике, морфологии, синтаксису этих языков. В этой связи можно отметить переводы Библии на ряд старописьменных языков, в частности на Кавказе — древнегрузинский, древнеармянский языки. Эти переводы широко используются в различных лингвистических и филологических исследованиях. В перспективе в лингвистическом дагестанском языкознании может возникнуть направление по сравнительно-сопоставительному изучению переводов Нового Завета на дагестанские (и другие) языки. Поэтому нам представляется необходимым разработать методологические принципы таких исследований. Они должны проводиться не только в области лексики и семантики библейских терминов с точки зрения особенностей их передачи на различные дагестанские языки, но и в области морфологии и синтаксиса. (Особо хочется отметить значение исследований по сравнительному синтаксису дагестанских языков, позволяющих изучить их глубинную структуру.) Именно в русле таких сравнительно-сопоставительных исследований находится высказанное Г.Г. Гамзатовым еще в 1994 г. весьма плодотворное и перспективное предложение о создании сводного словаря дагестанских библейских терминов<sup>2</sup>.

2. Во всех дагестанских языках, испытывавших в течение многих веков влияние арабо-мусульманской культуры, существуют большие группы «интернационализмов» мусульманского мира, в первую очередь в области религиозной терминологии. Во всех дагестанских языках, включая и кумыкский, относящийся к тюркским,

---

<sup>2</sup> Там же. С. 134.

широко представлены такие термины, как *аллагь* ‘бог’, *иман* ‘вера’, *малаик* ‘ангел’, *рухI* ‘дух, душа’, *мунагь/бунагь* ‘грех’, *дугIа/дуаь* ‘молитва’, *вагIза/вяъза* ‘проповедь’, *алжан* ‘рай’, *шайтIан/щяйтIан* ‘сатана’, *жин* ‘бес’, *жагьаннам* ‘ад, геенна’ и др. Сюда же относятся и имена некоторых пророков и ангелов: *Муса* ‘Моисей’, *Ибрагьим* ‘Авраам’, *ГIиса/Эса/Иса* ‘Иисус’, *Жабраил* ‘Гавриил’ и др. Вся эта лексика вошла в дагестанские языки из арабского вместе с исламом. При этом через арабский язык Корана в дагестанские языки вошли и многие библейские термины, и имена библейских персонажей.

3. Наблюдения над переводами библейских терминов в лакском и аварском языках (на примере перевода Евангелия от Марка) показывают, что оба этих языка широко используют арабскую библейскую терминологию, заимствованную из Корана. Однако аварский язык шире пользуется этой терминологией, чем лакский. Это обусловлено тем, что на аварском языке существует богатая духовная литература, которая была издана еще до революции 1917 г. и переиздается в наше время (начиная с 90-х годов XX в.). К тому же традиции духовной литературы на аварском языке активно возрождаются современными авторами. Конечно, и на лакском, и на языках других дагестанских народов также существует духовная литература, но там ее значительно меньше. В аварском переводе используются такие арабизмы, как *Аллагь* ‘Бог’, *РахIман* ‘Милосердный’, *мурид* ‘ученик’, *Илагьияб РухI* ‘Святой Дух’, *назру* ‘нечто, посвященное Богу’, *малаик* ‘ангел’, *мугIжизат* ‘чудо’, *вагIза* ‘проповедь’, *иблис* ‘дьявол’, *жин* ‘бес’, *мугIалим* ‘учитель’, *МасихI* ‘Мессия’, *Инжил* ‘Евангелие’, *Таврат* ‘Тора’, *Забур* ‘Псалмы’, *ГIиса* ‘Иисус’, *Муса* ‘Моисей’, *НухI* ‘Ной’, *ягьуди* ‘иудей’ и др. При переводе на аварский язык библейских терминов используется и калькирование, которое служит созданию лексических эквивалентов – библейских терминов

на аварском языке, ср. *ТIадегIанав*, *БетIергъан* ‘Господь’, *РеччиIел Панкъ* ‘опресноки’ и др.

Аварский перевод сохраняет славяно-русские формы при переводе ряда терминов (*синагога*, *храм*) и географических названий (*Иерусалим*, *Иордан*, *Иудея* и др.). Учитывая принадлежность Дагестана к культурно-историческому пространству, созданному присоединением к России многих регионов Евразии, использование в дагестанских языках кириллицы, т. е. графическую общность систем письма русского и дагестанских языков, такой перевод представляется оправданным.

При переводе Нового Завета на лакский язык, как и на аварский и на другие дагестанские языки, также широко используется арабо-мусульманская и кораническая терминология.

Многие из использованных в аварском переводе Нового Завета и приведенные выше термины встречаются и в лакском переводе: *иман* ‘вера’, *малаик* ‘ангел’, *рухI* ‘дух’, *иблис* ‘дьявол’ и др. Но в лакском языке не используется арабизм *аллагъ* ‘бог’, вместо него употребляется собственно лакское слово *Зал* ‘Бог’, которое вполне адекватно передает значение библейского термина ‘Бог’. Не использованы в лакском переводе и такие арабизмы, как *РахIман* ‘Милосердный’, *мурид* ‘ученик’ и др.

Большие трудности при переводе на лакский язык новозаветного текста, особенно в сложных предложениях, представляло отсутствие в лакском языке, в отличие от аварского и других дагестанских языков, специального эргативного падежа, а также специальной формы относительных прилагательных, которая в аварском языке образуется при посредстве сложного араб.-авар. суффикса *-ий-аб* (ср. *илагъ-ий-аб* ‘божественный, святой’). В этих случаях в лакском языке используется форма генитива, который оказывается функционально перегруженным (выполняет функции эргатива, генитива, относительного



прилагательного), что создает трудности при построении фразы и нередко придает ей двойной смысл. Эту проблему еще предстоит решить, разработав определенные модели для передачи таких значений.

При переводе на лакский язык были использованы, хотя не всегда удачно, некоторые устаревшие слова, как исконные, так и заимствованные: *оьнбачI* 'идол', *асхIаб* 'апостол', *мюталим* 'ученик', *кадуххала* 'вознаграждение', *кьатI* 'общество' и др.

Относительно широко использовались словообразовательные возможности лакского языка (словосложение и суффиксация, причем возможно употребление и «заимствованных» суффиксов): *кьанунчи* 'законник', *луттирдучи* 'книжник', *дишалачи* 'мытарь', *кьатIлил кьатта* 'синагога' (букв. 'дом общества, народа'), *эбадатхана* 'храм', *щинавун щун* 'крестить' (букв. 'окунуть в воду').

В отличие от аварского перевода в лакском ряд географических названий передан не в славяно-русской форме (*Иерусалим, Галилея, Иерихон, Иордан* и др.), а адаптировано (*Ярусалим, Галилай, Ярихон, Урдун* и др.). Видимо, и в лакском языке в данном случае следует употреблять русскую форму.

5. Несомненно, работа по переводу Нового Завета (и его улучшению) на дагестанские языки будет продолжаться. Необходимо учесть весь положительный опыт работы по переводу Нового Завета на родственные языки, в частности, нам представляется удачным решение некоторых вопросов в аварском переводе, к примеру, сохранение русской формы топонимов, перевод некоторых терминов (ср. *мурид* 'ученик'). Желательна и возможна максимальная унификация библейских терминов, в первую очередь ономастических названий во всех дагестанских языках.

Известно, что процесс перевода Библии на многие языки длился в течение десятилетий и даже столетий.

Работа по переводу Библии на дагестанские языки только началась, и у нас есть пока лишь первые опыты такого перевода. Мы будем продолжать начатое дело и надеемся, что со временем сможем, используя накопленный нашими коллегами опыт и обогащая его, завершить этот благородный труд и внести достойный вклад в развитие дагестанских языков и литературы.

## **О двух подходах к табасаранскому переводу Нового Завета**

*М.Е. Алексеев, богословский редактор ИПБ,  
Институт языкознания РАН, Москва*

---

---

Современная табасаранская литература представлена в основном оригинальными произведениями табасаранских авторов, среди которых есть как известные писатели, с чьим творчеством связано становление национальной табасаранской литературы – А. Джафаров, Т. Шалбузов, Б. Митаров, Э. Ханмагомедов, М. Шамхалов, А. Имамов, А. Везиров, Д. Раджабов, Г. Гаджиев, М. Митаров, так и авторы, пришедшие в литературу в течение последних десятилетий – Ш. Казиев, Ю. Базутаев, Ш. Шадмарданов, Б. Раджабов, П. Касумов, П. Асланов. В их творчестве продолжают лучшие традиции родной литературы и вместе с тем расширяются ее тематические, жанровые и идейные границы. Однако, как справедливо отмечают специалисты, «литература советского периода не должна рассматриваться только как „триумфальное шествие“. Наряду с достижениями здесь немало и потерь. Это не только репрессии. Пропаганда воинствующего атеизма, закрытие культовых исламских сооружений, мусульманских учебных заведений, уничтожение памятников арабской письменности наряду с расправой над интеллигенцией – все эти трагические страницы истории и культуры отразились непосредственно на литературе»<sup>1</sup>.

В свете указанных обстоятельств становится очевидным то особое место, которое должен занять перевод

---

<sup>1</sup> Юсуфов М.Г. Табасаранская национальная литература. Махачкала, 1994. С. 228.

Библии в общем контексте табасаранской литературы, обозначая новый этап в ее развитии — этап поворота от догматов «социалистического реализма» к общечеловеческим ценностям.

В связи с этим возрастает роль переводчика, задача которого не только стремиться к смысловой эквивалентности перевода, но и создавать в процессе перевода полноценное литературное произведение, способное увлечь читателя независимо от его возраста, способностей, религиозных взглядов. Надо сказать, что табасаранские переводчики вполне отвечают этим требованиям. Первым переводчиком Нового Завета на табасаранский язык стал человек, широко известный среди табасаранцев, пользующийся большим авторитетом и как специалист в области табасаранского языка, и как умудренный жизненным опытом аксакал — Бейдуллах Ханмагомедов. Лингвисты-кавказоведы уже давно оценили по достоинству его «Очерки по синтаксису табасаранского языка» и другие работы. Однако это лишь одна грань его большого таланта. Бейдуллах Гаджикурбанович подходит к слову не только с научно-исследовательских позиций, но и как мастер живого, острого и меткого слова. Достаточно сказать о том, что в 1994 г. вышел в свет сборник его переводов на табасаранский язык восточных поэтов — Рудаки, Ибн Сина, Омара Хайяма, Низами, Саади и др.<sup>2</sup>

Знакомство с восточными литературными традициями, на мой взгляд, отразилось и на характере перевода Нового Завета, осуществленного Б. Ханмагомедовым. Не секрет, что при переводе текста Библии основные усилия переводчиков направлены на поиски точных эквивалентов библейским понятиям. Достижение этой цели

---

<sup>2</sup> Рабгру жаквлин агъзар: Къадим шаркъ шаирарин эсерар / илтІ. Б. Ханмягмадов. Махачкала, 1994.

во многом базируется на использовании соответствующей исламской терминологии, бытующей в дагестанских языках вследствие значительного арабского, персидского и тюркского влияния. В современном табасаранском языке эта терминология в большой мере вышла за рамки узко специальной лексики и является широко употребительной, ср. *Аллагь* 'Бог', *малайик* 'ангел', *рюгь* 'душа' или 'дух', *иблис* (восходит к греч. διάβολος) 'сатана', *жин* (от арабского *джинн*) 'джин, бес', *пайгъамбар* 'пророк', *гунагь* 'грех', *женнет* 'рай', *жегъеннем* 'ад' и др.

В то же время существенная часть этой лексики сегодня может быть квалифицирована как устаревшая: большинство соответствующих понятий передается заимствованиями из русского языка, хотя многие из этих слов, как удалось выяснить в ходе апробаций, знакомы отдельным носителям языка, что послужило аргументом в пользу их использования в переводе. Заметим также, что многие подобные слова включены и в орфографический словарь табасаранского языка (составленный также Б. Ханмагомедовым). Тем не менее, ряд слов, употребляемых переводчиком, можно отнести к полным архаизмам, не опознанным даже представителями старшего поколения.

Несмотря на это, некоторые из них уже были использованы в опубликованном переводе Евангелия от Марка<sup>3</sup>, где были снабжены соответствующими толкованиями. Принимая подобное решение, переводчик и богословский редактор предполагали усиление тенденции к возрождению в дагестанском обществе интереса к исламской религии, который может привести и к возврату в язык соответствующей терминологии. В целом же, хотя перевод получил хорошие отзывы читателей (в том числе

---

<sup>3</sup> Инжил вая Месигь Исайин Цийи Йикърар. Маркдин Инжил. Инжил Таржума апІбан Институт. М., 1997.

и с точки зрения его литературных качеств), читается он в определенном смысле как «академическое» издание, которое требует, чтобы при его чтении под рукой на всякий случай был словарь. Кстати, «Табасаранско-русский словарь» (сост. Б.Г.-К. Ханмагомедов и К.Т. Шалбузов) был издан лишь в 2001 г.

В ходе работы над табасаранским переводом других книг Нового Завета к работе был привлечен новый переводчик Рашид Азизов, не новичок в табасаранской литературе<sup>4</sup>. Литературный и жизненный опыт подсказывал переводчику целесообразность в значительной степени отказаться от арабизмов, непонятных большинству населения. Правомерность такого решения определялась и тем, что прогнозы о возрождении ислама в Дагестане не оправдываются. Люди, как правило, далеки от мусульманства (если не считать некоторых внешних, ритуальных его проявлений) и соответствующая лексика остается непонятной. Таким образом, целый ряд терминов, принятых в издании Евангелия от Марка, в результате нелегкого поиска был заменен более понятными обиходными словами: *вяз* ‘проповедь’ (в сочетании с глаголом ‘делать’ – ‘проповедовать’ – греч. κηρύσσω). Ср.:

Мк 1:39 *Ва Исайи бютюн Галилея вуйибси гъаврийириъ вяз апІури ва инсанарик кайи чиркин жинар ктаури гъахъну.*

И Иисус во всей Галилее в синагогах проповедуя (κηρύσσων), в людях бывших нечистых бесов изгоняя, пребывал.

В дальнейшем переводе для передачи понятия ‘проповедь’ было решено использовать лексему *аьгъювалар* ‘знания’. Соответственно, ‘проповедовать’ – ‘передавать (показывать) знания’. Ср.:

Лк 3:3 *...Ягъ’яйи, вари Ярдан нирин гъирагъар вуйиси лицури, ... аьгъювалар рагъури гъахъну.*

<sup>4</sup> Азизов Р. Ярхи йигъ. Мягъягъгала, 1992; Азизов Р. ТІавакІ. Махачкала, 1995; Азизов Р. Шубубпи насил. Махачкала, 1998.

Иоанн, все берега реки Иордан обходя, ... проповедовал (κηρύσσων)...

*Туба* ('зарок, обет' как эквивалент μετάνοια 'покаяние') – *туба anIуб* 'покаяться' ('сделать зарок, обет'). Ср.:

Мк 1:4 *Ягъ'яйи дурариз чпин гунгъар Аллагъдин улигъ туба anIуз ва вафтиз anIуз дих anIури гъахну.*

Иоанн их в своих грехах перед Богом покаяться и креститься призывал.

В переводе Евангелия от Луки это понятие передается уже через сочетание *гунгъар гардандиъ дисну уьмур ди-гиши anIуб* 'признать грехи и изменить жизнь' (вторая часть в зависимости от контекста может опускаться).

*Иман* (также производное *иманлувал*) 'вера' (πίστις). Ср.:

Мк 2:5 *Исайи, дурарин иманлувал дябкъну, фалиж кайи касдиз кIуру...*

Иисус, их веру увидев, прокаженному человеку сказал...

Слово 'вера' в табасаранском обычно предполагает мусульманскую веру. В то же время понятие может быть передано отглагольным именем *хъугъувал*; соответственно, *иманлу* 'верующий' (πιστός, πιστεύων) – через *хъугъ-найи* 'поверивший'. Аналогичные решения приходится принимать еще по ряду терминов, имеющих ярко выраженные исламские коннотации: напр., *дуаъ* 'молитва'. У мусульман эта лексема обозначает чтение наизусть установленного текста из Корана на арабском языке, обращаясь в сторону Мекки. Очевидно, что использование такого слова будет способствовать возникновению ложных представлений. Для адекватной передачи понятия 'молитва' функционально использовать лексему *ккара-гувал* 'просьба, мольба, прошение'.

На наличие подобных несоответствий указывают и переводчики на другие языки Дагестана. Ср.: «При

ближайшем рассмотрении содержательное сходство терминов нередко оказывается обманчивым. Довольно труден, например, перевод терминов ‘проповедовать’ (‘проповедь’) и ‘молиться’ (‘молитва’). Ближайшие эквиваленты этих слов обнаруживаются легко, однако на самом деле обозначают нечто иное, нежели то, что вкладывается в них в христианстве. Термины, в основном заимствованные из арабского языка для понятий ‘проповедь’ и ‘молитва’, обозначают в исламе некоторые строго определенные и кодифицированные действия, хорошо знакомые носителям аварского языка, но очень часто отличные от того, что имеется в виду в тексте Нового Завета. Поэтому пользоваться ими для перевода соответствующих новозаветных понятий следует весьма осторожно»<sup>5</sup>.

*Рабби* ‘Господь’ (κύριος) в табасаранском употребляется как неясный эпитет Аллаха. Более живым и понятным термином в данном случае переводчик и редактор при переводе Евангелия от Луки посчитали *Агъа* ‘Господин, Хозяин’.

В переводе Евангелия от Марка широко используется выражение *къутармиш апIуб* ‘спасти(сь)’ (греч. σώζω). Для табасаранцев это малопонятный тюркизм, который, на наш взгляд, может быть передан в зависимости от контекста как *уърхюб* ‘спасти(сь), сохранить, сберечь’ (редко *ккадархъуб* ‘избавиться’, иногда *азад апIуб* ‘освободить’).

В первоначальном варианте перевода Евангелия от Луки использовался неадекватный термин *килиса* ‘церковь’ (греч. ἐκκλησία). Между тем, он практически всегда может быть заменен собирательным *хвугънайидар*

---

<sup>5</sup> Гимбатов М.-К., Тестелец Я. Из опыта перевода Нового Завета на аварский язык // Альфа и Омега. Ученые записки Общества распространения Священного Писания в России. М., 1994, № 2. С. 120.



‘верующие’ (‘поверившие’); лишь когда речь идет непосредственно о сообществе (напр., Деян 14:23), можно применить словосочетание *хзугънайидарин жямяаьт* (ср. *гъарсаб хзугънайидарин жямяаьтдиъ аьхюр ктагъбалак кьяляхъ* ‘после выбора главы в каждой церкви — общине верующих’).

В свою очередь термин *гъавра* ‘синагога’ (греч. συναγωγή) решено передавать через *мист* ‘мечеть’ с определением *жугъдарин* ‘еврейская/иудейская’ (мечеть). Как оказалось, так в действительности называют табасаранцы синагогу, функционирующую в Дербенте.

Аналогичным образом *хахам* ‘священник’ (греч. ἱερεύς) решено передавать как *малла*, но практически всегда с определением *жугъдарин* ‘еврейский/иудейский’ (мулла).

Труднопонимаемое слово *Каламар* ‘Писания’ (греч. γραφαί), на наш взгляд, удачно интерпретируется как *Гирами китабар* (букв. ‘святые/дорогие книги’).

В переводе Евангелия от Марка был принят термин *ибадатхана* ‘храм’ (греч. ἱερόν), представляющий собой арабско-персидское заимствование (букв. ‘молитвы-дом’), причем малоизвестным оказались как само производное слово, так и составляющие его компоненты. Такое решение было отчасти оправдано тем, что в любом случае термин требовал толкования. Тем не менее, в дальнейшей работе было решено передавать его ставшим уже традиционным в различных переводах *Аллагъдин хал* ‘Божий дом’, тем более, что внутренняя форма арабско-персидского слова также не может точно передать уникальное значение соответствующего понятия в языке оригинала.

Устаревшее *рягым* (*рягьмат*) ‘милость’ заменено на *ужвал* ‘доброта, нечто хорошее’. Возможно, что здесь есть некоторое смысловое несоответствие, однако в конкретных контекстах, как представляется, оно стирается.

*Ягьудиялу* (искусственное слово, образованное от *Ягьуди* ‘Иудея’, т. е. *ягьудиялу* букв. ‘житель Иудеи’) ‘иудей’ без ущерба для смысла передается известным носителям языка словом *жугьуд* ‘еврей’. Семантическую связку с этим словом образует *бутпересар* – малоизвестное ‘идолопоклонники’ (или же *аллагьсузар* ‘безбожники’ – этот термин используется и при передаче понятия  $\text{προσῆλυτος}$  ‘обращенный’ – ср.: *улигьди аллагьсуз вуди гьаши* ‘бывший безбожник’) – язычники – греч.  $\tauὰ \xi\theta\nu\eta$  *жугьдар дарудар* ‘нееврей’ (или, в контексте, *миллетар* ‘народы, национальности’).

Устаревшее *кавхйир* ‘старшины’ синонимично употребительному *ахьюрар* ‘старшие’ или же *агьсакьлар* ‘(уважаемые) старики’; *кьанунчйир* ‘законники’ (образовано от *Кьанун* ‘Закон’) функционально близко к *аьлимар* ‘ученые’.

Квалификация слова в качестве малоупотребительного, архаичного касается не только абстрактных понятий, но и обозначений конкретных предметов. Так, слово *зиндан* ‘тюрьма (темница)’, безусловно, обеспечивает переводу восточный колорит, однако оно малодоступно для читателя. Более употребительной является лексема *дустагь*. Обозначение оружия *тур* ‘меч’ легко заменимо на более привычное *ханжал* ‘меч, кинжал’.

Конечно, следует учитывать ряд опасностей, возникающих при подобном подходе. Во-первых, если непонятный термин толкуется в словаре и читатель может, встретив его, обратиться к толкованию, то известное для него слово не вызовет аналогичного желания, и тогда его неправильное понимание может таким и остаться. В качестве примера можно привести сочетание *Алагьдин Рюгь* ‘Божий Дух’, используемое для передачи понятия ‘Святой Дух’. Дело в том, что это сочетание можно понять как ‘Божья душа’, т. е. ‘человек’.

Во-вторых, не каждый термин может быть однозначно передан обиходным словом. Для таких понятий приходится оставлять термины арабского происхождения, напр., *Месигь* – ‘Христос, Мессия’; *вафтиз* – ‘крещение’. Такие слова комментируются в списке «Трудные слова» (*Читин гафар*).

Первоначальный принцип перевода заключался в изгнании из него сравнительно новых русизмов. Такой подход признается специалистами неправильным в целом. Нужно, на наш взгляд, использовать и широкоупотребительные русизмы. Напр., *муталимар* – *ученикар* (общеупотребительное русское заимствование). Здесь высказывается опасение, что это слово применительно только к понятию ‘школьник’, однако это не так. Впрочем, в ряде случаев более адекватным является перевод *хьугънайи* ‘верующий’.

Вообще критерием использования русизмов могут быть русско-табасаранские словари (существуют русско-табасаранский школьный словарь А. Гаджиева и русско-табасаранский словарь В. Загирова<sup>6</sup>. В этих словарях, в частности, зафиксированы следующие русизмы: ‘остров’ (у А. Гаджиева есть и устаревший ныне вариант *атIа*), ‘суд’ (как вариант дано и выходящее из употребления *диван*) и др.

Таким образом, налицо две различные концепции перевода. Каждая имеет право на существование, каждая имеет своего читателя. Если тенденция к использованию устаревших слов более близка интеллигенту-гуманитарии, то вторая соответствует массовому читателю. Как сказал один из читателей: «Это же детская Библия!» Он, видимо, прав, но мы в этом не видим ничего плохого.

---

<sup>6</sup> Русско-табасаранский школьный словарь: 16220 слов / Сост. А. Гаджиев. Махачкала, 1957; Русско-табасаранский словарь: ок. 10000 слов / Сост. В.М. Загиров. Махачкала, 1988.

Перевод для узкого круга читателей вряд ли имеет смысл.

Есть, конечно, и другие аргументы в пользу первого подхода: например, стоило ли ломать едва начавшуюся традицию? Кроме того, может создаться ложное впечатление, что разные переводы отражают разные стили оригинальных текстов (при том, что такое различие действительно есть). Думается, что сейчас, когда массовый читатель еще практически незнаком с переводом Евангелия от Марка, новая тенденция последующих переводов не создаст отрицательных моментов в их восприятии.

## **Перевод библейских терминов и критерии его успешности**

*(из опыта переводов на осетинский язык)*

*Д.К. Асратян, богословский редактор ИГБ, Москва*

---

---

Одна из важнейших задач, стоящих перед всяким переводчиком Св. Писания, — адекватное воспроизведение в переводе сакральной лексики оригинала. Терминовтворчество в определенной степени продолжается и в языках со сложившимися традициями библейского перевода (ср. многочисленные современные версии Св. Писания на европейских языках, в том числе и на русском — напр., работы В.Н. Кузнецовой). Тем актуальнее эта проблема, если авторитетных переводов Библии на целевом языке (ЦЯ) нет, а значит, отсутствует и более или менее общепринятая система христианских терминов. В такой ситуации перевод практически любого термина создает определенные сложности; при этом картина мира в ЦЯ может настолько отличаться от библейской, что некоторые понятия покажутся с первого взгляда принципиально невыразимыми. Вместе с тем исключительная гибкость, присущая всем естественным языкам, открывает перед переводчиком множество возможностей — любой термин может быть переведен на ЦЯ несколькими способами. Таким образом, переводчик должен сопоставить возможные варианты, оценить их достоинства и недостатки, и, наконец, выбрать для каждого из терминов оптимальный эквивалент в ЦЯ.

Согласно теории динамической или функциональной эквивалентности, взятой на вооружение ведущими библейскими организациями, адекватный перевод

должен воздействовать на современного читателя так же, как оригинал — на первоначальную аудиторию, и отвечать критериям точности, ясности, естественности (см. напр., [8, с. 27; 12, с. 67]). Очевидно, такой перевод — скорее некий идеальный конструкт, нежели реальная цель переводчика. По справедливому замечанию эксперта Летнего Института Лингвистики (ЛИЛ) Р. Олсона, «все эти требования не могут быть выполнены в пределах одной версии, и поэтому каждый переводчик стремится к равновесию, которым могут довольствоваться он сам и те, кто для него важен» [3, с. 22].

При переводе терминов особенно очевидны ограничения на применимость указанных критериев. Часто любой из возможных способов перевода не соответствует всей совокупности требований.

Из чего же следует исходить при выборе того или иного варианта? Опыт показывает, что необходимо принять во внимание целый ряд факторов:

- точность передачи смысла термина на ЦЯ;
- ясность, с которой смысл выражен в переводе;
- естественность этого выражения;
- контексты, в которых употребляется тот или иной термин;
- соотношение перевода термина с переводом других слов из того же семантического поля;
- мотивированность исходного термина;
- возможные коннотации слов, выбранных для перевода;
- существующие традиции перевода;
- тип осуществляемого перевода («литургический», «филологический», «common language translation» и т. д.).

При этом переводчик должен решить, какие критерии необходимо учитывать в первую очередь, а какие можно считать вспомогательными. Перевод каждого

термина должен отвечать критериям, наиболее существенным для его семантического класса.

Насколько же актуальна проблема терминотворчества в осетинском языке? Ведь Св. Писание переводится на этот язык более 200 лет – по меньшей мере с 1798 г. (К). С тех пор был дважды полностью издан Новый Завет (НФ; НФП), неоднократно выходили и продолжают выходить в свет отдельные книги Библии. Однако ни один из изданных переводов не стал стандартным ни в церковных, ни в светских кругах Осетии. Единственный текст, получивший определенное распространение, – это дореволюционный перевод Четвероевангелия (СЕ), выполненный и неоднократно редактировавшийся во второй половине XIX в. Несовершенство его было очевидно уже современникам. «... Переводы Евангелия, молитв и урывков церковных служб и треб? ...все эти драгоценные вклады в осетинскую письменность настолько неудачны, что при чтении их народная масса совершенно не понимает их смысла», – написал великий осетинский поэт Коста Хетагуров [15, с. 125]. Не приживалась и терминология, использовавшаяся переводчиками Св. Писания и богослужебных текстов. Начав работу над собственным переводом Евангелия (к сожалению, оставшуюся незавершенной), Коста сетовал на то, «что в осетинском языке нет точно соответствующих слов и выражений некоторым словам и выражениям в Евангелии» [14, с. 311–312].

Резко отрицательно отозвался о всех дореволюционных опытах перевода Св. Писания и В.И. Абаев [7, с. 6]: «...переводы церковных текстов: псалтыри, Евангелие, литургия, соборные послания апостолов и т. п. Язык этих переводов, скованный буквальным следованием оригиналу, зачастую убогий и искусственный, не давал и отдаленного представления о действительном богатстве осетинской народной речи».

И все же, как писал историк осетинской Церкви о. Алексей Гатуев [9], «в этих переводах, хотя было допущено множество неточностей переводчиком, но по исправлению их впоследствии знатоками осетинского языка, они принесли несомненную пользу распространению христианства в Осетии». Старое Четвероевангелие переиздается репринтным способом до сих пор. Именно этот текст (в современной орфографии и с некоторыми исправлениями, к сожалению, не всегда удачными) лег в основу первого издания Нового Завета на осетинском языке (НФ).

Как бы то ни было, в наши дни не только создаются новые переводы Евангелий и других книг Св. Писания, но и в значительной степени заново формируется осетинская христианская терминология. Существуют разные мнения относительно того, насколько опыт прошлого следует учитывать в новых переводах. Например, на службах в московском аланском храме Рождества Пресв. Богородицы в качестве христианских терминов активно используются либо обычные осетинские слова, употребляемые в новом, непривычном значении, либо неологизмы, не встречающиеся в печатных изданиях Библии и богослужебных текстов. Можно по-разному относиться к смелым языковым экспериментам о. Саурмага Баззатэ, но сам этот факт говорит, в частности, о том, что религиозное терминотворчество в осетинском языке – процесс живой.

Переводческая группа ИПБ занимает в этом плане более консервативные позиции. Переводчики и редакторы ИПБ принимают во внимание и традиции осетинского литературного языка, и, в какой-то мере, старые переводы Св. Писания. Безусловно, некоторые слова все же закрепились в языке как христианские термины, и отказ от них может быть оправдан лишь очень вескими причинами.



К числу общепринятых осетинских христианских терминов относятся слова различного происхождения. В основном это исконная религиозная лексика, а также некоторые вполне «секулярные» осетинские слова, приобретшие в переводах новое, «христианское» значение: *Хуыцау* ‘Бог’, *зæд* ‘ангел’, *уд* ‘душа, дух’, *арфæ* ‘благословение’, *нывонд* ‘жертва’, *сыгъдаг* ‘святой’, *кувын* ‘молиться’, *ирвæзын кæнын* ‘спасать’, *фæсмон кæнын* ‘каяться’. Ряд терминов — старые заимствования, появившиеся в языке еще до создания первых переводов Св. Писания. Некоторые из них по своему происхождению связаны с исламом: *пехуымпар* ‘пророк’ (перс.), *дзæнæт* ‘рай’, *сунæт* ‘обрезание’ (араб.); другие — остатки былых контактов с христианством — *дзуар* ‘крест’ (груз.). Некоторые термины вошли в язык, очевидно, в XIX в. — *левит*, *синагогæ*, *фарисей*, *саддукей*.

Но многие термины, как и сто лет назад, не имеют общепризнанных осетинских эквивалентов, а значит, либо их надо переводить заново, либо принять какие-то из уже предложенных вариантов, окончательно отвергнув все остальные. При этом важно не только учесть, по возможности, все вышеупомянутые критерии качественного перевода, но и определить в каждом конкретном случае их относительную значимость.

Конечно, важнейшая задача переводчика — точный перевод, и порой в жертву точности приносится все остальное. Наиболее очевидно это проявляется при использовании заимствований. Как правило, такой выбор — акт отчаяния, констатация отсутствия необходимых ресурсов для выражения нужного смысла. Заимствование всегда нарушает естественность языка. Обычно такой «перевод» не отвечает и критерию ясности (впрочем, в Осетии, где подавляющее большинство населения абсолютно свободно владеет русским языком, русские слова нередко понятнее, чем их искусственные осетинские аналоги).

С нашей точки зрения, несомненной заслугой большинства осетинских переводчиков Св. Писания является стремление свести количество вновь заимствуемых слов к минимуму. Практически во всех переводах (начиная с первого, и, пожалуй, самого неудачного опыта — катехизиса (К)) заимствования из языка источника используются достаточно редко. В этом плане христианская терминология сильно отличается от других терминологических систем, в основном сложившихся в советское время и практически полностью состоящих из русских слов. Правда, надо отметить и то, что в живой речи осетинских христиан русские заимствования употребляются гораздо чаще, чем в опубликованных переводах.

Как бы то ни было, для некоторых категорий терминов заимствование — оптимальный путь перевода. В первую очередь это касается лексики, отражающей специфичные для библейского культурно-исторического контекста реалии и, соответственно, принципиально не имеющей исконных соответствий в ЦЯ.

Например, такие термины как «фарисей» или «саддукей» заимствуются всеми осетинскими переводчиками — хотя слово «саддукей» нельзя назвать ни ясным, ни естественным для большинства читателей, а термин «фарисей», хоть и хорошо известен, но имеет совершенно нежелательные коннотации. Точно также вполне оправдано и заимствование слова «левит» — левитское служение связано исключительно с религией древних евреев. А вот с термином «священник» надо быть осторожнее — в этом случае заимствование, по-видимому, нежелательно (хотя возможно). Конечно, библейский священник — это прежде всего служитель ветхозаветного культа, однако значение термина этим далеко не исчерпывается — ср., напр., «царственное священство» (1 Пет 2:5) христиан — нового Израиля. Читатель должен непременно осознать, что речь идет о вещах,

жизненно для него важных, а не о каких-то археологических древностях.

Отметим, что определенную роль в решении вопроса о целесообразности заимствования играет внутренняя структура слова — мотивированность термина порой делает возможным и даже необходимым его перевод. Например, названия еврейских праздников — Обновления, Кущей — имеют ясное значение, напрямую связанное с их содержанием, и поэтому данные термины желательно именно переводить, а не пытаться заимствовать.

Есть в этой группе и спорные случаи — например, слово «Пасха». Еврейский термин мотивирован, а значит, может быть переведен (ср. англ. *Passover* ‘прохождение мимо’). Стандартный справочник ОБО [2, с. 789] рекомендует переводить термин как ‘праздник искупления/избавления’ — авторы опасаются, что заимствование будет наводить на мысль о христианском, а не еврейском празднике (впрочем, с нашей точки зрения, нет нужды в их противопоставлении). Традиционное осетинское название Пасхи — *Куадзæн* — также никак не ассоциируется с древнееврейским праздником. *Куадзæн* ‘праздник поминально-увеселительного характера’ [10, с. 79]. Сама этимология слова говорит о переосмыслении Пасхи на осетинской почве — *Куадзæн* < *ком-уадзæн* ‘разговенье’ [6<sup>1</sup>, с. 604].

В общем, национальный термин не отвечает основному критерию точности перевода, и возможно, от него следовало бы отказаться — использовать заимствование или попытаться передать смысл семитского слова. Насколько нам известно, второй вариант, при всех его несомненных преимуществах, не встречается ни в одном из осетинских переводов Св. Писания. А вот заимствованное слово в текстах XIX в. (СИ, СЕ) употреблялось. Вероятно, в те времена термин *Пасха* был непонятен многим читателям — во всяком случае, в СЕ в сноске

дается его «перевод» — *Куадзæн*. Тем самым появление в основном тексте семитского названия становится совершенно неоправданным — все равно читатель будет воспринимать заимствованный термин и его национальный эквивалент как полные синонимы.

Последующие поколения переводчиков отказались от употребления заимствования. Характерно, что и в тексте НФ, в основу которого лег все тот же перевод СЕ, редакторы почти везде изменили слово *Пасха* на *Куадзæн*. Название *Куадзæн* прочно утвердилось именно как название христианского праздника, и вряд ли теперь имеет смысл гнаться за якобы большей точностью перевода. Основным критерием, «перевесившим» остальные факторы, стала традиционность термина, пусть и не вполне удачного с точки зрения точности и имеющего нежелательные коннотации. Впрочем, уступка традиции возможна лишь потому, что христиане употребляют слово в «правильном» значении.

Таким образом, основное требование — точность — как бы отступает на второй план. Вернее сказать, точность должна оставаться стратегической целью переводчика, но в тактических целях ею можно жертвовать — разумеется, в определенных пределах. Именно поэтому возможно использование слов ЦЯ, отличающихся по смыслу от исходных терминов, но приобретающих нужное значение благодаря употреблению в переводах Св. Писания. Перевод термина лишь постепенно становится точным и ясным — подобный процесс получил в литературе название реинтерпретации [4, с. 51] или контекстуализации [3, с. 22].

Конечно, важно, чтобы смысл оригинала не подгонялся при этом под нехристианское мировоззрение носителей ЦЯ. Однако переводчик, правильно используя имеющиеся языковые средства, может предложить в качестве христианских терминов исконные слова, которые

позволят читателям приблизиться к пониманию смысла оригинала. Само мировоззрение читателей, изменяясь под воздействием Благой Вести, придаст новый, христианский смысл привычным понятиям.

Например, евр. שלום\греч. εἰρήνη, несомненно, отличаются по значению от осет. *фарн* 'небесная благодать, благополучие, преуспевание, мир' [6<sup>1</sup>, с. 421], однако это слово, с нашей точки зрения, вполне может быть адаптировано для передачи соответствующего библейского понятия. Осетинский термин, религиозный по своему происхождению, в наше время ассоциируется скорее с материальным изобилием, однако широта его значений позволяет надеяться на успешную реинтерпретацию в переводах Св. Писания.

Вообще, для терминов такого рода — обозначающих абстрактные, не имеющие материальных референтов понятия («мир», «благодать», «спасение», «плоть», «грех») — нужно обязательно находить хотя бы приблизительные эквиваленты в ЦЯ, пусть даже имеющие некоторые нежелательные оттенки значения. Традиционный перевод многих терминов из этой группы не всегда вполне отвечает критерию точности, но все же в ряде случаев мы не сочли нужным от него отказываться.

Например, для перевода глагола μετανοέω и его производных обычно используется осет. *фæсмон* 'раскаяние' [6<sup>1</sup>, с. 460]. Это слово обозначает прежде всего сожаление, и, по-видимому, не вполне адекватно передает смысл своих библейских прототипов — «евр. תשובה ... 'вернуться, обратиться в противоположную сторону'... и греч. μετανοια, что означает перемену сознания, отношения» [11, с. 37]. Центральные компоненты значения библейского термина — искренняя печаль о содеянном грехе, отказ от греха и обращение к Богу [1] — лишь частично присутствуют в исходной семантике осетинского слова. Тем не менее, мы не отказались от традиционного

перевода — новые оттенки смысла развиваются по мере употребления слова в христианских текстах.

Но в этом случае важно учесть еще одно обстоятельство. В греч. тексте НЗ есть и другое слово с близким, но не тождественным значением — μεταμέλομαι (в СП ‘раскаяться, пожалеть’). Оно обозначает сожаление о содеянном, но не предполагает каких-либо внутренних перемен, обращения к Богу и т. д. Показательно, что именно этот глагол употребляется в рассказе о самоубийстве Иуды (Мф 27:3). Однако в осетинских переводах (СЕ, НФП) и μεταμέλομαι, и μετανοέω соответствует все тот же *фæсмон*. В нашей версии Мф μεταμέλομαι передается другим глаголом, а именно *æрхудын йæхиуыл* ‘осудить себя’ — как объяснили информанты, «пожалеть, но не до конца».

Наши предшественники часто использовали кальки — как правило, не отвечавшие всем основным критериям качественного перевода. Примером подобной неудачи может служить калька рус. «благоволение» — *хорзфæндон* ‘хорошая воля’. Этот неточный и неестественный перевод, предложенный еще в XIX в. (так в СЕ), встречается и в современных версиях — например, в НФП.

Нечто подобное произошло и с ключевым термином христианского богословия — χάρις (в СП ‘благодать’). С прошлого века переводчики пытаются калькировать рус. слово, что приводит к результатам типа *хорз лæвар* (НФП), *хорзлæвардзинад* (СЕ) < *хорз лæвар* ‘хороший дар’ + суффикс абстрактных существительных -*дзинад*.

Как уже отмечалось, для перевода терминов такого рода предпочтительнее использовать слова ЦЯ — возможно, не вполне тождественные им по смыслу, но «способные» к реинтерпретации в переводе Библии. Таким эквивалентом χάρις в новом переводе НЗ выступает обычное осетинское слово *хорзæх* ‘милость, нечто хорошее, награда, благодеяние’. Разумеется, в нем нет глубокого

богословского смысла, которым в посланиях ап. Павла наделен термин  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ , — *хорзæх* становится христианским термином благодаря употреблению в переводах Св. Писания.

Однако такое развитие «христианских» значений у привычных слов возможно не всегда. Во-первых, перевод может быть слишком неточным. Во-вторых, даже при большой семантической близости могут «все испортить» коннотации. От таких переводов следует отказаться — даже если они стали в какой-то мере традиционными.

Пример неудачного, но получившего широкое распространение перевода — использование осет. *буар* ‘тело’ для передачи греч.  $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}\varsigma$ . Во-первых, греч. слово имеет несколько совершенно разных значений, которые (кроме значения «тело») никак не могут быть даже с оговорками приписаны осетинскому слову *буар*. Во-вторых, такое употребление *буар* приводит к отождествлению в переводе двух греч. слов  $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}\varsigma$  и  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ . Значения этих слов иногда пересекаются, но не более того, и совпадение их в переводе неизбежно приводит к неприятностям — от появления бессмысленных сочетаний типа *буарæй зондджынтæ* (НФП) ‘мудрые телом’ ( $\sigma\omicron\phi\omicron\iota$  κατὰ  $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$ , 1 Кор 1:26) до опасного отождествления человеческого тела и человеческой греховности — недопустимого с точки зрения христианской антропологии. Для адекватной передачи разных значений  $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}\varsigma$  необходимо отказаться от техники пословного перевода — к сожалению, почти безраздельно господствовавшей в течение без малого двухсот лет и имеющей своих сторонников и в наши дни.

Исключительно важную роль играет учет коннотаций — как оригинальных терминов, так и соответствующих им слов ЦЯ. Как ни важны основные критерии точности, ясности, естественности, соответствия им порой недостаточно — нежелательные коннотации заставляют отказаться от, казалось бы, вполне адекватного перевода.



Коннотации нередко труднообъяснимы, однако их устойчивость, а следовательно, необходимость учитывать не подлежат сомнению.

В переводах Св. Писания успешно используется дохристианская религиозная терминология (некоторые примеры приводились выше), однако ряд терминов никак не поддается «христианизации» – во всяком случае, многие читатели (и переводчики) воспринимают их как «языческие», а значит, недопустимые в переводе Библии.

Например, осет. *зæд* «в дохристианский период – ‘божество’, в христианской традиции в переводах церковных книг передает греч. ἄγγελος ... после христианизации ... стало применяться к христианским святым – св. Георгию, св. Илье и др.» [6<sup>4</sup>, с. 290]. В значении «ангел» слово широко употребляется со времен Ивана Ялгузидзе – первого переводчика Евангелия на осетинский язык, и, кажется, ни у кого не вызывает возражений. А вот синонимичное *дауæг* «‘божество’ (в дохристианский период – общее наименование небесных сил; в христианскую эпоху перенесено на христианских святых» [6, с. 348] в переводах не встречается, хотя и очень близко по значению к слову *зæд* (в народных текстах два слова часто употребляются вместе – *зæдтæ ’мæ дауджытæ* ‘боги, небожители в совокупности, небесные силы’) [6, с. 290].

Не совсем понятно, почему термин *зæд* был «освоен» и реинтерпретирован в христианских текстах, а *дауæг* – нет. Как бы то ни было, «языческие» коннотации второго термина препятствуют его использованию в переводах Св. Писания даже в тех случаях, где он, вернее, производное от него *бардуаг*, возможно, больше соответствует остальным критериям адекватного перевода, нежели слово *зæд*. Так, наиболее естественным переводом ἄγγελος [ὁ] ἔχων ἐξουσίαν ἐπὶ τοῦ πυρός (Откр 14:18)/τοῦ ἀγγέλου τῶν ὑδάτων (Откр 16:5), были бы,



вероятно *арты бардуаг/дæтты бардуаг* ‘огня/вод покровитель’ (ср., напр., *ихы бардуаг* ‘божество, насылающее град’ в традиционных осетинских верованиях). Однако *бардуаг* употребляется, да и то непоследовательно, лишь в НФ (пер. Г. Баева) в Откр 14:18 — *арты бардуаг* (в 16:18 *дæтты зæд*). В нашем переводе *бардуаг* также не используется — именно из-за нежелательных коннотаций.

И все же от некоторых «языческих» терминов мы не стали отказываться. Например, в нашем переводе (как, впрочем, и в старом Четвероевангелии [СЕ]) встречается выражение *нæ фæччы* ‘нельзя’ — «термин, обозначающий запрет, налагаемый на какое-либо действие, слово, предмет и т. п., нарушение которого будто бы неминуемо повлечет жестокую кару (болезнь, смерть и т. п.) со стороны сверхъестественных сил» [10, с. 104]. Использование его в МСЕ (в частности, в Мк 2:24) вызвало нарекания некоторых читателей («мирское выражение»), но все же, с нашей точки зрения, этот термин гораздо точнее передает смысл οὐκ ἔξεστιν, чем нейтральное *нæ æмбалы* (НФП) ‘не подобает’, никак не отражающее сакральность субботней заповеди.

Как ни странно, есть и слова, связанные по своему происхождению с христианством, но, тем не менее, имеющие нежелательные коннотации. Такие христианские термины, как *дзуар* ‘крест’ (< груз. *ǰvari id.*) и *оммен* ‘аминь’, вошли в осетинский язык задолго до появления первых переводов Св. Писания и стали терминами народной религии осетин (у слова *дзуар* при этом появились и новые значения: ‘святой, божество, святилище’ [б<sup>1</sup>, с. 401]). Слово *дзуар* было «реабилитировано» благодаря активному употреблению в христианских текстах, но об *оммен* этого сказать нельзя. Это слово (в форме *омен*) встречается только в самом первом опыте осетинского христианского перевода — катехизисе (К); в дальнейшем переводчики заимствовали термин из русского

или грузинского языков — *амин* (Я, СЕ, МД), *аминь* (И, НФП). Мы последовали совету верующих читателей и также отказались от употребления *оммен*. Но в нашем переводе слово заимствовано напрямую из языка оригинала — *амен*.

Непростым оказался и перевод на осетинский язык греч. ἱερεὺς/ἀρχιερεὺς. В осетинском языке с незапамятных времен есть слово *сауджын* ‘священник’. Но его употребление осложняется, во-первых, слишком тесной ассоциацией с православным духовенством<sup>1</sup> (слово имеет прозрачную этимологию < *сау* ‘черный’ + суффикс *-джын*, т. е. ‘носящий черное’). Во-вторых, осетинское слово имеет достаточно отрицательные коннотации (примерно как рус. «поп»).

Несмотря на это, в Евангелиях (а речь в них идет исключительно о священниках ветхозаветных) все переводчики использовали слово *сауджын* (а также *сауджынтыхистæр* ‘священников старший’ (СЕ), *хистæр сауджын* ‘старший священник’ (НФП) — в значении ἀρχιερεὺς). Однако в других книгах НЗ (1 Пет, Евр, Откр) термины ἱερεὺς/ἀρχιερεὺς применяются к священникам Нового Завета — Христу и Его последователям. По мнению наших переводчиков, употребление *сауджын* в таком значении невозможно — в первую очередь, из-за негативных коннотаций осетинского слова (впрочем, в [НФП] *сауджын* встречается и в этих контекстах).

После долгих дискуссий мы все же сохранили термин *сауджын*, но лишь для перевода греч. ἱερεὺς в случаях, когда это слово относится к священникам ВЗ. Греч. ἀρχιερεὺς, а также термин ἱερεὺς, употребленный по отношению ко Христу и его ветхозаветному прототипу

<sup>1</sup> Вероятно, по этой же причине от употребления слова «священник» отказываются некоторые переводчики Ветхого Завета на русский язык — ⴌⴓ (Быт 14:18) переводится словом «жрец» (КБ) или просто транслитерируется (Тора).

Мелхиседеку (в Евр), передаются старинным заимствованием *алчер* (< ἄρχιερεὺς). Это слово использовалось в значении «епископ» в церковной литературе XIX в., но в наше время практически вышло из употребления. Нет его и в большинстве словарей (за исключением словаря Миллера [13], давно ставшего библиографической редкостью, и словаря Абаева [5]).

Наконец, в контекстах, где термин ἱερεὺς (или производные от него) относится к христианам (1 Пет 2:9; Откр 1:6; 5:10; 20:6), он переводится описательно — *Паддзахæн/Хуыцауæн/Чырыстийæн лæггадгæнæг* ‘Царю/Богу/Христу служитель’.

Конечно, такое решение имеет свои слабые стороны, но, по крайней мере, удалось найти слово, которое можно было бы применить и к Мелхиседеку, и к священству ВЗ, и ко Христу — Первосвященнику великому (Евр 4:14), и тем самым отразить в переводе идею преемственности Ветхого и Нового Заветов.

Этот пример показывает также, как важно учитывать все контексты, в которых употребляется тот или иной термин. Если бы мы ограничивались переводом Евангелий, то, скорее всего, перевели бы ἱερεὺς/ἄρχιερεὺς точно так же, как это сделано в НФП.

Другой пример влияния контекста на способ перевода. Греч. νόμος в НЗ обозначает в основном Моисеев Закон, который со времен Пс и СЕ называется по-осетински словом *дин* ‘религия’. В ходе работы над Евангелием старый термин не вызывал в нашей группе каких-либо возражений. Но серьезные проблемы возникли при переводе Посланий (Рим, Гал, Иак), в которых обыгрывается именно первичное значение νόμος — ‘закон’. Употребление *дин* в таких контекстах было попросту невозможно. Использование в переводе заимствованного слова *закъон* было бы нежелательно по стилистическим причинам (хотя прецедент есть — именно так

νόμος переводится в НФП). В конце концов выбор был сделан в пользу осет. *æгъдау* ‘обычай, адат, норма поведения’ [6<sup>1</sup>, с. 122] (причем в контекстах, где слово может быть неправильно интерпретировано, оно поясняется определениями «Моисеев», «иудейский» — как это делается в переводах типа англ. TEV). А слово *дин* в нашем переводе употребляется только в своем основном значении «религия» (напр., в Гал 1:13 Ἰουδαϊσμός — *иудеиаг дин* ‘иудейская религия’). Кроме того, производным от него *динамонæг* ‘религиозный учитель’ передаются греч. γραμματεὺς/νομικός/νομοδιδάσκαλος — в старых переводах использовалось не только это слово, вполне естественное для осетинского языка (встречающееся и в оригинальных текстах, напр., в поэме К. Хетагурова «Хетаг»), но и кальки типа *чиныджыдæсны* ‘знарок книги’.

Наконец, говоря о переводе терминов, стоит отметить еще одно обстоятельство. В некоторых случаях переводчик должен определить, употреблено ли слово в данном контексте как термин или нет. Порой ответ на этот вопрос лишь незначительно влияет на перевод. Например, κύριος может быть формой вежливого обращения, а может выступать как термин, эквивалентный др.-евр. יהוה или отражающий мессианское достоинство Христа. В русском это различие отражается лексически («господин» — «Господь»), а в осетинском — обычно графически (*хицау* — *Хицау*).

Но очень часто ответ на этот вопрос исключительно важен для перевода. Например, отказ увидеть термин в ἐλροφήτευσεν (Ин 11:51) привел к переводу «[Каиафа,] будучи на тот год первосвященником, предсказал, что Иисус умрет за народ» (СП). Очевидно, создателям СП не хотелось применять термин «пророчествовать» по отношению к Каиафе — личности сугубо отрицательной, но контекст требует именно такого понимания слова προφητεύω.

А вот противоположный пример. τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπίσκοποις καὶ διακόνοις (Флп 1:1) переведено в СП «находящимся в Филиппах, с епископами и диаконами». ἐπίσκοπος и διάκονος в этом стихе интерпретированы как иерархические термины, что, по-видимому, неправомерно, по крайней мере, для слова ἐπίσκοπος – в период создания НЗ оно еще не закрепилось как термин, обозначающий высшую ступень в иерархии служителей церкви (ср. употребление πρεσβύτερος и ἐπίσκοπος как синонимов в Деян 20:17, 28 и Тит 1:5, 7). Тем не менее, в СП практически везде ἐπίσκοπος переведено как ‘епископ’ – лишь в Деян 20:18 ‘блюститель’.

Употребление заимствования способствует тому, что слово в переводе будет восприниматься как термин. Если же слово в оригинале используется в своем исходном значении, то его, конечно, желательно перевести.

Так, в Откр 2:9 говорится: Οἶδά...τὴν βλασφημίαν ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοῦς, καὶ οὐκ εἶσιν ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ Σατανᾶ. Создатели СП, очевидно, восприняли слово συναγωγὴ как употребленное в первичном значении «собрание», и перевели συναγωγὴ τοῦ Σατανᾶ словосочетанием «сборище сатанинское». Но так как речь в отрывке идет об иудеях, то, по всей вероятности, συναγωγὴ и в этом контексте остается иудейским религиозным термином. Поэтому и в большинстве авторитетных современных версий συναγωγὴ в данном стихе передается заимствованием<sup>2</sup>.

Видимо, по сходным причинам с глубокой древности во многих переводах Св. Писания заимствуется термин ἀλόστολος – хотя он мотивирован, а значит, вполне может быть переведен. Так и в осетинских переводах не

<sup>2</sup> Исключение составляют в основном переводы типа TEV – «a group that belongs to Satan» (TEV, CEV); «sie gehören zum Satan» (GeCL).

прижилось слово *минæвар* ‘лицо, уполномоченное вести переговоры между двумя сторонами, например, на войне, при примирении кровников, при сватовстве и пр., посол, посредник’ [б<sup>2</sup>, с. 120] – его когда-то использовали в значении «апостол» в первом переводе Соборных Посланий (СМ). В нашей версии НЗ *минæвар* встречается только в тех контекстах, где ἀπόστολος не является термином (напр., Ин 13:16).

Конечно, подчеркнуть в переводе, что данное слово является термином, можно разными способами. Но важно, чтобы это было сделано. Например, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (Ин 1:29) передается в СП церковнославянским «Агнец Божий». В.Н. Кузнецова перевела архаизм на современный русский язык – «Божий Ягненок» (ЕИ). Как будто абсолютно равноценная замена «Агнец» > «Ягненок», однако новый перевод кажется совершенно неприемлемым. Что это? Только ли стремление законсервировать навеки диглоссию, закрепить за русским языком статус языка в некотором смысле неполноценного, сугубо секулярного? Кажется, причина в другом. Славянизм позволяет читателю увидеть в словах Иоанна Крестителя термин, имеющий глубочайший духовный смысл. А слово «ягненок» в этом контексте вряд ли предполагает что-то большее, чем простое сравнение Иисуса с одним из представителей животного мира.

Какой бы путь ни избрал переводчик – заимствование, парафраз, реинтерпретацию (а каждый из этих путей имеет свое право на существование) – термин и в переводе должен восприниматься как *terminus technicus*. В этом – еще одна особенность перевода этой категории слов.

#### *Переводы Св. Писания*

TEV Good News Bible: The Bible in Today's English Version. New York: American Bible Society, 1992.

- GeCL (=German common language version) Die Gute Nachricht Bibel. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- CEV The Holy Bible: Contemporary English Version. New York: American Bible Society, 1995.
- ЕИ Евангелист Иоанн. Радостная весть. Письма. Откровение. Пер. В.Н. Кузнецовой. М., 1999.
- И Иоанны сыгъдӱг Евангели. Стокгольм, 1984.
- К Начальное учение человеком, хотящим учиться книг божественнаго писания. М., 1798.
- КБ Книга Бытия. Пер. М.Г. Селезнева. М., 1999.
- МД Иоанны сыгъдаг Евангели. «Мах дуг», № 5. Владикавказ, 1992.
- МСЕ Маркы сыгъдӱг Евангели. Стокгольм, 1996.
- НФ Ног Фӕдзӕхст. Стокгольм, 1993.
- НФП Нӱ Хицау Йесо Чырыстийы Ног Фӱдзӱхст. Псалтир. [Б.м.], 1994.
- Пс Стыдый чиныг кӱнӱ Псалтир. СПб, 1848.
- СЕ Сыгъдаг Евангелие. [Лондон], 1923.
- СИ Иосиф, епископ Владикавказский. Хуыцауы Аргъуаны чырыстон ног дины сыгъдаг история. Владикавказ, 1881.
- СМ Сыгъдӱг минӱвар Иаковы; С.м. Петры, С.м. Иоанны Хуцауы-дзурӱджы, С.м. Иудайы ӱмбырдон чиныг. Тифлис, 1862.
- СП Синодальный перевод.
- Тора Пятикнижие Моисеево или Тора. Брейшит. М., 5752 (1991).
- Я Четвероевангелие. Пер. Ивана Ялгузидзе. Неопубликованная рукопись 1820. Цит. по кн.: Ахвледиани Г.С. Сборник избранных работ по осетинскому языку, I. Тбилиси, 1960.

### *Литература*

1. Barnwell K., Dancy P., Pope A. Key Biblical Terms in the New Testament. An aid for Bible translators. Prepublication version. SIL, Dallas, Texas, 1995.
2. Newman B.M., Stine P.C. Translator's Handbook on Matthew. New York, 1988.
3. Olson R.L. Contextualization and Translation. Notes on Translation, № 80. SIL, Dallas, Texas, 1980.
4. Slocum M.C. Christianization of Vocabulary in the Translation of the Tzeltal New Testament. The Bible Translator. V. IX, No. 2, Apr 1958.
5. Абаев В.И. Русско-осетинский словарь. М., 1950.
6. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. М.-Л., 1958; т. 2. Л., 1973; т. 4. Л., 1989.
7. Абаев В.И. Предисловие к кн.: Миллер В.Ф. Язык осетин. М., 1962.

8. Барнуэлл К. Перевод Библии. Введение в принципы перевода. SIL, Burbach-Holzhausen, 1990.
9. Гатуев А.Г. Христианство в Осетии. «Терские ведомости», №№ 18, 19, 27, 32, 34, 36, 42, 46, 47, 48, 51, 1891. Цит. по «Православный Владикавказ», № 26, 1998.
10. Дзадзиев А.Б., Дзуцев Х.В., Караев С.М. Этнография и мифология осетин. Краткий словарь. Владикавказ, 1994.
11. Когган Д. Перевод Библии со времен ранней церкви до наших дней. // Перевод Библии: лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты. Материалы конференции, Москва, 28–29 ноября 1994 г. М., 1996.
12. Крисп С. Современные теории перевода и перевод Библии // Перевод Библии: лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты. Материалы конференции, Москва, 28–29 ноября 1994 г. М., 1996.
13. Миллер В.Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь, тт. 1–3. Л., 1927–1934.
14. Хетагуров К.Л. Письмо Ю.А. Цаликовой от 8 сентября 1899 г. // Собр. соч., т. 3. М., 1974.
15. Хетагуров К.Л. Избави Бог и нас от этих судей. «Казбек», 1900. № 674 // Собр. соч., т. 3. М., 1974.



## **Коранические термины в переводе Библии на аварский язык**

*М-К.М. Гимбатов, Институт ЯЛИ им. Г. Цадасы ДНЦ РАН, г. Махачкала*

---

---

Использование коранических терминов в переводе Библии, на наш взгляд, является малоизученной и в богословском, и в лингвистическом аспектах темой. Специальной литературы по этому вопросу найти не удалось, но очень полезной оказалась статья «Использование арабской терминологии в переводе Библии» Кеннета Дж. Томаса, ведущего консультанта Объединенных Библейских Обществ по переводу Библии в азиатско-тихоокеанском регионе.

Кеннет Дж. Томас пишет о том, что «существует уникальная ситуация для переводчиков многих языков в Африке и Азии. Благодаря распространению ислама, арабские слова вошли в общее употребление в языках различных языковых семей. Среди них есть слова с религиозным или богословским значением, которые вошли в язык благодаря знакомству с Кораном и исламскими традициями»<sup>1</sup>. Здесь же он приводит цитату из «Словаря Корана» Артура Джеффери: «Примечательно, что в стольких языках стольких языковых семей такого широкого географического ареала можно найти большое количество слов, которые относятся к той же семье, что и библейские языки — арамейские и еврейский. Многие из религиозных или богословских слов сами проникли в арабский прямо или косвенно из библейских языков»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Thomas K.J. The use of Arabic terminology // The Bible Translator. 1989, V. 40, № 1. P. 101 (на англ. яз.).

<sup>2</sup> Джеффери А. Словарь Корана. Барода: Восточный институт, 1938. С. 2. (Цитируется по К.Дж. Томасу.)

Аналогичную интерпретацию данного вопроса применительно к дагестанскому региону мы находим в докладе чл.-корр. РАН Г.Г. Гамзатова, с которым он выступил на конференции, проведенной в Москве 28–29 ноября 1994 г. по теме «Перевод Библии. Лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты». В этом выступлении, вошедшем в сборник, изданный Институтом перевода Библии, в виде статьи «Из опыта перевода Библии на дагестанские языки», Г.Г. Гамзатов пишет: «Известно, что общим достоянием дагестанских языков является большое количество арабизмов, что обусловлено исламом. Они представляют собою своего рода единый лексический фонд дагестанских языков и одновременно являются „интернационализмами“ мусульманского мира. К ним относятся собственно арабизмы и слова, проникшие в арабский язык из древнееврейского, арамейского, древнегреческого и других восточных языков»<sup>3</sup>.

Перейдем непосредственно к изложению нашей темы. Предметом данного исследования являются коранические термины, использованные нами при переводе на аварский язык Нового Завета и двух книг (Бытие и Книга притчей Соломоновых) из Ветхого Завета.

Эти термины образуют семь тематических групп:

1. К первой группе относятся слова, обозначающие Бога Всевышнего. Известно, что «Бог» является ключевым словом в Библии. В Симфонии статья к этому слову занимает около шести страниц и еще почти две страницы занимает перечень случаев употребления этого слова в значении «языческий бог». При переводе Библии мы столкнулись с некоторыми затруднениями,

---

<sup>3</sup> Гамзатов Г.Г. Из опыта перевода Библии на дагестанские языки // Перевод Библии. Лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты. Материалы конференции, Москва, 28–29 ноября 1994 года. М., 1996. С. 131–132.

ибо коранический термин «Аллах» (ср. родств. еврейское אלהים) обозначает только Всевышнего. Здесь уместно указать на ключевую формулу ислама *Лаилаха иллаллах!* ('Нет бога кроме Аллаха'). Значит, Аллах есть тот единый Бог, который в русском Синодальном переводе Библии обозначается словом с прописной буквы. И мы решили в этом значении писать слово *Аллагь* с прописной, а *аллагь* в значении «языческий бог» — со строчной буквы. В некоторых случаях, обусловленных контекстом, «бог языческий» был переведен сложным словом *гьересиаллагь*, что буквально означает «лжебог». В эту же группу можно отнести термин *РахИман*, использованный нами в Евангелии от Марка (14:61) при переводе эпитета Бога Всевышнего, — 'Благословенный'. Слово *РахИман* для мусульман является первым из 99 эпитетов Аллаха, названных в Коране «Аллаха прекрасными именами».

2. Ко второй группе относятся названия Священных Писаний: *Инжил* 'Евангелие', *Таврат* 'Тора', *Забур* 'Псалтырь'. Два первых термина через духовную литературу и переводы Корана вошли в общеупотребительную лексику аварского языка, а слово *Забур* менее употребимо. Поэтому мы решили при первом упоминании о нем дать в скобках объяснение: *туркабазул тIехь* 'сборник религиозных песен'.

3. К третьей группе относятся имена библейских персонажей. «Общее аврааматическое наследие христианства и ислама обнаруживается в большом числе общих персонажей Священной Истории»<sup>4</sup>.

Большое количество этих имен обусловило их деление на три группы. Нужно отметить, что почти все эти «еврейские имена собственные, знакомые аварцам по

---

<sup>4</sup> Гимбатов М.-К., Тестелец Я. Из опыта перевода Нового Завета на аварский язык // Альфа и Омега. Ученые записки Общества распространения Священного Писания в России. М., 1994, № 2. С. 119.

Корану и мусульманским источникам, в переводе передаются в той фонетической форме, которая засвидетельствована в Коране и в арабской литературе: *НухI* ‘Ной’, *Муса* ‘Моисей’, *Шамуил* ‘Самуил’, *Къабил* ‘Каин’ и др.»<sup>5</sup>.

Первая подгруппа — собственные имена ангелов, архангелов. Они встречаются в Библии очень редко. Иехезкиль Кауфман находит причину в том, что «ангелы ранних текстов безымянны, а имена, которые они носят позднее (Гавриил, Михаил), никоим образом не роднят их с языческим пантеоном»<sup>6</sup>. В тех текстах, которые мы уже перевели, имя собственное *Жабраил* ‘Гавриил’ встречается в двух местах в Евангелии от Луки. В первом случае (1:19) имя Гавриил отдалено от нарицательного «ангел»: «Ангел сказал ему в ответ: „Я Гавриил, предстоящий перед Богом...“» Соответственно в нашем переводе: «*Дун вуго Аллагъасе хъулухъалъе чIарав Жабраил малаик*». Во втором (1:26) — сопровождается нарицательным «ангел». Соответственно и в нашем переводе дается сочетание *Жабраил малаик* ‘ангел Гавриил’. Другое имя *МикагIил* ‘Михаил’ также встречается в двух местах: в Послании Иуды (1:9) и Откровении Иоанна Богослова (12:7).

Вторая подгруппа — имена пророков. В Коране говорится, что Аллах послал к народу 144 тысячи пророков. Имена более двадцати из них встречаются в Коране, и многие соответствуют библейским: *Адам* ‘Адам’, *НухI* ‘Ной’, *Ибрагъим* ‘Авраам’, *ЛутI* ‘Лот’, *Давуд* ‘Давид’, *Сулайман* ‘Соломон’, *Якъуб* ‘Иаков’, *Юсуп* ‘Иосиф’, *Буньямин* ‘Вениамин’, *Муса* ‘Моисей’, *Закария* ‘Захария’, *ЯхIя* ‘Иоанн Креститель’, *Гиса* ‘Иисус’.

Как сказано выше, эти имена в переводе в основном даются в той же фонетической форме, что и в Коране.

<sup>5</sup> Там же. С. 124.

<sup>6</sup> Кауфман И. Религия Древнего Израиля // Библейские исследования. Сборник статей. Вып. 1. М., 1997. С. 35.

Но в связи с этим пришлось допустить одно несоответствие при передаче имени Иоанн. Речь идет о том, что в Коране Иоанну Крестителю соответствует пророк *ЯхИя* (*ЯхИя авараг*). Поэтому имя «Иоанн» передано нами как *ЯхИя* только тогда, когда говорится об Иоанне Предтече. Во всех остальных случаях это имя дается в фонетической форме, принятой в русском Синодальном переводе: «Иоанн». Можно было бы применить как эквивалент арабскую фонетическую форму этого имени *ЮхИанна*. Но она не усвоена аварским языком, хотя изредка встречается в переводах Корана и духовной литературе.

В книге Бытия (17:5) говорится: «И не будешь ты больше называться Авраомом, но будет тебе имя Авраам, ибо я сделаю тебя отцом множества народов». Возник вопрос, как передать имя «Аврам», впервые встречающееся в нашем переводе. Решили использовать рус. фонетическую форму «Абрам». Получилось: «*Дуда цIарги Абрам букIинаро, Ибрагьим букIина, Дица мун гIемерал халкъазул эменлъун гъавидал*». А для того, чтобы читатель понял, почему Бог заменил имя «Аврам» именем «Авраам», пришлось дать сноску, кратко изложив на аварском языке комментарий из «Толковой Библии»: «Соответственно обычаю древних восточных владык, которые переименовывали возвышаемых ими слуг <...>, и Бог, возвышая Аврама до завета с Собою, дает ему новое имя, которое к тому же имеет ближайшее отношение и к содержанию самого обетования. Прежнее имя Аврам, что значит „высокий отец“, изменяется в новое Авраам (собственно *Абрагьам*), что значит „отец множества“, разумеется, множества обещанных ему потомков»<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Толковая Библия, или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с иллюстрациями. Издание преемников А.П. Лопухина. Петербург, 1904–1913. Книга 1: Бытие – Притчи Соломона. Переиздано в 1997 г. в Стокгольме Институтом перевода Библии. С. 110.

Третья подгруппа – имена других библейских персонажей. К ним относятся: мужские – *Гьабил* ‘Авель’, *Къабил* ‘Каин’, *Гьарун* ‘Аарон’, *Ягьуда* ‘Иуда’ и др.; женские – *Марям* ‘Мария’, *Гьажар* ‘Агарь’, *Сарат* ‘Сарра’ и др. В Книге Бытие в той же 17-й главе, где говорится о переименовании Аврама в Авраама, в 15-м стихе находим: «И сказал Бог Аврааму: „Сару, жену свою, не называй Сарою; но да будет имя ей: Сарра“». И здесь мы даем сноску, что *Сарат* означает ‘госпожа моя’, а *Сарра* – вообще ‘госпожа’, т. е. она «госпожа не только Авраама и его дома, но и всего множества имеющих произойти от нее племен и царей»<sup>8</sup>.

4. К четвертой группе относятся названия духов: *шайтИан* ‘злой дух’, *жен* ‘джинн’, *Иблис* ‘сатана’. Джин (авар. *жен*) в Коране обозначает как добрых, так и злых духов. Для аварцев их сонм делится на *рацИадал женал* ‘чистые джинны’ и *хьубал женал* ‘поганые джинны’. В Библии все духи – существа, которых Бог сотворил добрыми, но впоследствии часть из них отпала от Бога.

При такой семантической неоднородности этого термина в Коране мы постарались в нашем переводе в каждом случае исходить из христианского понимания термина по контексту и переводить либо как ‘чистый джинн’, либо как ‘поганый джинн’.

5. К пятой группе относятся различные религиозные термины: *малаик* ‘ангел, архангел’, *иман* ‘вера’, *алжан* (араб. *альжаннат*) ‘рай’, *вагИза* ‘проповедь’, *насихИат* ‘наставление’, *агьлу* ‘группа людей’, *дугИа* ‘молитва’, *шамат* ‘суббота’, *ахирзаман* ‘конец света’, *мажусиял* ‘язычники’, *илгьам* ‘божественное откровение’, *гИаламат* ‘знамение’, *мугИжизатал* ‘чудеса’ и др.

Из этой группы можно выделить термин *мажусиял* ‘язычники’, который по ветхозаветной традиции означал

<sup>8</sup> Там же. С. 112.

«неевреи по вероисповеданию и языку». А в Новом Завете он имеет два значения: «язычники по вере» и «неевреи, принявшие христианство». Поэтому в нашем переводе для передачи второго значения мы пользовались словосочетанием: *цогидал халкъазул гИадамал*, что буквально означает 'люди других народов'. Например, в Послании к Ефессянам ап. Павла (3:1): «Для сего-то я, Павел, сделался узником Иисуса Христа за вас язычников» мы перевели: «Гьединлгидал нужее – цогидал халкъазул гИадамазе гИоло дун – Павел лъугьун вуго ГИиса МасихИул туснахъавлъун». А в другом месте того же Послания (4:17): «Итак, вот что я говорю, вот на чем настаиваю от имени Господа: больше не ведите себя так, как ведут язычники с их пустым и ничемным умом!» (пер. В.Н. Кузнецовой), слово «язычники» соответствует кораническому термину *мажусиял*, хотя в Синодальном переводе находим «прочие народы».

6. К шестой группе относятся географические названия: *Мисри* 'Египет', *Шам* 'Сирия', *Пурат* 'Евфрат' и др.

7. К седьмой группе относятся названия народностей и племен: *ягьудиял* 'иудей', *мисриял* 'египтяне', *самариял* 'самаритяне' и др.

Итак, значения приведенных нами терминов, как видно, либо вовсе не различаются в Новом Завете и Коране, либо различаются незначительно. Но не все коранические термины могут быть употреблены в переводе Библии. Примером ложного совпадения является слово *кзурбан* (араб. *кзурман*) 'жертва'. «Несмотря на то, что в Евангелии содержится его точный этимологический эквивалент: „Кто скажет отцу или матери: <корван>, то есть дар Богу то, чем бы ты от меня пользовался“ (Мк 7:11), из-за явного смыслового несовпадения слово *кзурбан* здесь не подходит. В переводе употреблен другой арабизм из Корана – *назру* 'нечто, посвященное Богу' (ср. *назорей*)»<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Гимбатов М.-К., Тестелец Я. Указ. соч. С. 120.



Значение библейского термина «рабби» также не соответствует кораническому. Арамейское слово רַבִּי, означающее «господин мой», для иудеев являлось титулом известных учителей и законников. А мусульмане это слово употребляют только по отношению к Богу Всевышнему. В этом же значении оно заимствовано и аварским языком. Следовательно, для перевода слова *равви* нам пришлось воспользоваться другим арабизмом — *муГалим* ‘учитель’.

Арабское слово *аят* (*аййат*) имеет два значения: «стих Корана» и «божественное откровение». В аварский язык оно вошло исключительно в первом значении. Поэтому данным кораническим термином нельзя было пользоваться при переводе выражения «божественное откровение».

Коранические термины типа *хАвариюнал* ‘апостолы’, *наби* (мн. *анбияъ*) ‘пророк, помазанник Божий’ и др. остались неиспользованными из-за их редкого употребления в речи аварцев. Даже в аварских переводах Корана и духовной литературе эти слова встречаются очень редко и в активную лексику аварского языка не входят.

При работе над переводом Библии мы почувствовали, что должны очень осторожно подойти к употреблению многозначных слов. Термин *рухI* в аварском имеет значения: «дух, душа, физическая сила, один человек» и является арабизмом, который в свою очередь восходит к еврейскому רוּחַ. Примечательно, что и в еврейском это слово имеет три разных значения: «дыхание, ветер, дух». Поэтому приходилось тщательно изучать, в каком из этих значений употреблено это слово в конкретном контексте и подходит ли в данном случае коранический термин *рухI*.

Плодотворным в нашем опыте перевода Библии можно считать использование устойчивых словосочетаний, являющихся калькой коранических выражений. К ним можно отнести: *НухIил гама* ‘Ноев ковчег’, где *Ной* в



генитиве плюс аварское *гама* ‘корабль, ковчег’; *Мусал гЛанса* ‘жезл Моисея’, где *Моисей* в генитиве плюс аварское *гЛанса* ‘жезл, посох, палка, на которую опираются’; *кЪиямасеб кЪо* ‘день Страшного суда’, где *кЪиямасеб* прилагательное от арабского *кЪиямат* ‘Страшный суд’ плюс авар. *кЪо* ‘день’.

«Храм Иерусалимский» первоначально мы транслитерировали с русского *ХАрам*. Но этот термин оказался неудовлетворительным по двум причинам: во-первых, слово *ХАрам* не является лексемой активного употребления, и во-вторых, в аварском языке существует заимствованное слово – омоним *хАрам*, означающий ‘недозволенное’ и является антонимом слову *хАлал* ‘дозволенное’. Поэтому в конце концов слово «Храм» перевели выражением *мукЪадасаб рукЪ*, букв. ‘Священный дом’, что восходит к кораническому названию иерусалимского храма (а впоследствии и всего Иерусалима) *Байт-уль-МукЪаддас*.

Обобщив наш опыт работы, можно сделать вывод, что употреблять кораническую терминологию при переводе Библии на язык мусульманского народа, в данном случае аварского, необходимо, но делать это нужно с большой осторожностью.

## **Некоторые вопросы теории и практики перевода Библии**

*Т.А. Гуриев, Северо-Осетинский Институт гуманитарных и социальных  
исследований, г. Владикавказ*

---

---

1. Цель перевода — достижение адекватной передачи содержания и стилистического своеобразия текста подлинника на другой язык. Адекватным же следует, видимо, признать такой перевод, который выражает на другом языке, говоря словами А.А. Смирнова, «все намерения автора (как продуманные им, так и неосознанные) в смысле определенного идейно-эмоционального художественного воздействия на читателя, с соблюдением по мере возможности... всех применяемых автором ресурсов образности, колорита, ритма и т. п.», но «при этом приходится чем-то жертвовать» [9, с. 527]. Это загадочное «что-то» относится прежде всего к той национально-специфической лексике, которую принято называть корпусом реалий.

2. Хотя специалисты широко пользуются термином «реалия», он все еще остается не вполне определенным. С. Влахов и С. Флорин основательно проанализировали существующие определения этого термина, показали пределы его использования [5, с. 44–55]. Анализ определений показывает, что основные черты данного понятия присутствуют во всех определениях, и мы могли бы ограничиться сказанным. Тем не менее, мы позволим себе дать определение реалии как слова, обозначающего национально-специфическое понятие, не имеющее адекватного соответствия в языке, на который осуществляется перевод. Естественно, мы учитывали опыт наших предшественников, уделивших рассматриваемому термину столь много внимания.

На практике так называемый национально-специфический характер реалий редко бывает уникальным. То, что для одного языкового коллектива представляется реалией, для носителей других языковых традиций может и не быть таковой. К последним относятся соседние народы, живущие, как правило, в сходных условиях, имеющие сходные обычаи, близкие или сходные понятия и т. п. Среди них обычно бывают билингвы, трилингвы... Короче говоря, они как бы составляют единый, исторически сложившийся «союз народов» со своим «союзом языков» (ср.: [6, с. 114; 10; 11, с. 161]).

Реалии могут иметь не только национальные или региональные характеристики, но и временные. Для исходного языка они могут быть историзмами, а для языка перевода — реалиями. И в том и в другом случае их значение следует *объяснить*.

Некоторые термины и слова могут иметь национально-специфические значения, которых нет у соответствующих слов другого языка, и они нередко искусственно включаются в систему языка перевода (семантическая калька) и таким образом обогащают семантическое содержание последних.

Известно, что способы достижения адекватности перевода весьма различны, что отмечалось в специальной литературе (см.: [3; 7; 12; 13 и др.]).

3. Необходимо иметь в виду, что между языком Библии и каждым языком, на который осуществляется перевод, устанавливаются *особые* отношения. Они проявляются прежде всего в том, что в этих языках отражены разные уклады жизни создателей Библии и носителей языка перевода. Язык оригинала как бы *застывает* в том виде, в котором создано произведение. В то время как живые языки (так же, как и язык оригинала) изменяются. Поэтому со временем появляется необходимость создания новых переводов. Сказанное относится

и к важнейшим терминам. Например, осетины, которые до недавнего времени были язычниками, понятие «Бог» воспринимали по-своему. Библейское представление о Боге появилось позже, по мере того, как они расставались со своими языческими богами.

В 1781 г. русский офицер Штедер с большим уважением отозвался о старшине Куртатинского ущелья Осетии и при этом заметил, что «он крещеный, хочет быть хорошим христианином», однако же «он придерживается старых суеверных (т. е. языческих. — Т.Г.) обычаев» (Штедер, с. 46). Таким образом осетины-христиане оказываются носителями двух религиозных традиций. (Штедер показал ситуацию конца XVIII в., но и сегодня осетины упомянутый важнейший термин *Хуыцау* 'Бог' воспринимают традиционно. Современное *хуыцаутты хуыцау* 'бог богов' как раз свидетельствует о неадекватности осетинского слова *Хуыцау* русскому слову 'Бог', поскольку политеистические представления еще живы. И тем не менее, другого более подходящего термина для обозначения единого Бога в современном осетинском нет.)

Значение многих чисто библейских терминов недостаточно ясно. Например, «фарисей», «бдолах», «манна» и многие другие остаются непонятными; они не получили убедительного разъяснения в специальной литературе. Слово «фарисей» (дословно 'толкователь') не может быть переведено адекватно на язык, в котором нет соответствующего термина, поскольку его носители не имели такого понятия. В известном «Библейском словаре» Э. Нюстрема говорится, что фарисеи пользовались уважением со стороны народа, так как они стояли на страже чистоты древних законов и установлений, были патриотами. Но мы знаем, что с появлением учения Иисуса Христа фарисеи заняли крайне консервативные позиции, выступив против нового учения. Переводчики

ограничились транслитерацией термина, но для понимания его значения этого, увы, недостаточно.

Термин «бдолах» в словарях толкуется по-разному. Одни считают его смолой, другие сравнивают с манной, третьи полагают, что это разновидность жемчужины. В таких условиях переводчики могут по своему усмотрению выбрать то толкование понятия, которое лучше соответствует их традиционным представлениям. Например, на таджикский язык «бдолах» передается сочетанием *санги хушбуи* ‘камень благоухающий (душистый)’.

Неясным остается и значение термина «манна». В Евангелии от Иоанна (6:31) говорится: «Отцы наши ели манну в пустыне, как написано: „хлеб с неба дал им есть“». Сам текст оказывается недостаточным для понимания значения термина. На осетинский язык этот текст переведен дословно: «*Нæ фыдæлтæ хордтой маннæ æдзæрæг ран, чиныджы куыд фыст у: „уæларвæй сын радта дзул хæрынаг“*». В русском языке слово «хлеб» имеет фигуральные значения, у осетинского *дзул* таких богатых возможностей нет. В библейских словарях мы находим ряд несовпадающих определений рассматриваемого слова. «Невозможно однозначно сказать, о каком именно веществе идет речь в Библии, и вопрос о „естественном“ или же „сверхъестественном“ происхождении манны остается нерешенным», — говорится в авторитетной энциклопедии [4, с. 550]. Одни называют ее хлебом небесным, другие — *food* ‘пища’ (см.: [2, с. 309; 8, с. 237]).

Читатели Библии могут в полной мере понять ее содержание лишь в том случае, если тексты Св. Писания будут сопровождаться адекватными комментариями.

Обычно же переводчики приведенные слова транслитерируют, оставляют без объяснения. Подобное решение вопроса представляется неудовлетворительным.

4. Процесс перевода с одного языка на другой предполагает не только диалог автора оригинала и зависимого от него переводчика, но и своеобразное соперничество двух языков, отражающих особенности исторического пути развития их носителей, и потому имеющих несходные лексические, фразеологические, словообразовательные, стилистические и прочие возможности.

Особый интерес для переводчика представляют известные слова, имеющие образные значения. В Библии таких слов довольно много. И в данной области семасиологии возможности разных языков оказываются неодинаковыми, что порой ставит перед переводчиками головоломные задачи. Приведем один характерный пример.

В гл. 10 Евангелия от Иоанна приводятся слова Иисуса Христа: «<sup>15</sup>Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца, и жизнь Мою полагаю за овец. <sup>16</sup>Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора, и тех надлежит Мне привести: и они услышат голос Мой, и будет одно стадо и один Пастырь». Здесь следовало бы обратить внимание на ключевые слова: «овцы», «стадо» и «Пастырь». Под овцами в данном контексте подразумеваются прихожане, а не животные. Прихожане же в целом составляют стадо или паству. Соответственно наставником паствы является пастырь. Схематически данную параллель можно изобразить примерно так:

П а с т у х     — стадо (овцы),  
П а с т ы р ь   — паства (прихожане).

В данном конкретном случае русский язык имеет богатые возможности для выражения некоторых оттенков значений слов, которые в других языках не находят адекватного выражения. Нужно отметить, что в осетинском переводе переводчику удалось придать обычным словам *дзуг* 'стадо, гурт' и *фыййау* 'пастух, чабан'

библейские значения. Приведенные стихи звучат так: «<sup>15</sup>Мæн Мæ Фыд куыд зоны, æз дæр афтæ зонын Мæ Фыды; æмæ Мæ сæр хæссын фысты сæрыл. <sup>16</sup>Ацы кæртæй чи не сты, Мæнæн ахæм æндæр фыстæ дæр ис: æмæ уыдон дæр æркæнын хъæуы Мæнæн: æмæ уыдон фехъусдзысты мæ дзырд, æмæ уыдзæни иу дзуг æмæ иу Фыййау». Примечательно, что великий осетинский поэт К.Л. Хетагуров также использовал библейский мотив о духовном наставнике — пастыре народа в двух своих стихотворениях — «Без пастуха» и «Горе».

Благодаря переводам Библии в осетинском появилось довольно много семантических калек и новообразований.

5. Чрезвычайно сложной и важной представляется проблема соотношений архаичных элементов в переводе Библии. Следует ли вводить современную лексику или же целесообразнее сохранить архаическую? В некоторых изданиях Библии на английском языке отказались от древнего *thou* 'ты' и ввели современное *you* 'Вы', вместо архаичного *brethren* 'братья' — современное *brothers* и т. д. Модернизация древнего текста охватывает разные структурные элементы древнего памятника. Таким образом нарушается его стиль, его первоначальная тональность. Всякое обновление, осовременивание древнего текста можно оправдать лишь вескими аргументами.

### Литература

1. Catford J.C. Linguistic Theory of Translation. London, 1967.
2. Insight: Insight on the Scriptures. Vol. 1–2. Brooklyn, New York, 1988.
3. Бархударов Л.С. Язык и перевод. М., 1975.
4. БЭБ: Библейская энциклопедия Брокгауза. 1999.
5. Влахов С., Флорин С. Непереводимое в переводе. М., 1986.
6. Гуриев Т.А. К проблеме интернационализации осетинской лексики // Единство интернационального и атеистического в воспитании. Владикавказ, 1983.

7. Латышев Л.К. Курс перевода. М., 1981.
8. Нюстрем Э. Библейский словарь. Торонто, 1986.
9. Смирнов А.А. Перевод // Литературная энциклопедия. Т. VII. М., 1934.
10. Трубецкой Н.С. Вавилонская башня и смешение языков // Н.С. Трубецкой. Избранные труды по филологии. М., 1987.
11. Уорф Б.Л. Отношение норм поведения к мышлению и языку // Новое в лингвистике. Вып.1. М., 1960.
12. Федоров А.В. Введение в теорию перевода. М., 1953.
13. Швейцер А.Д. Перевод и лингвистика. М., 1973.



## **Имена божеств в цахурском языке, использованные в переводе Евангелия от Луки**

Г.Х. Ибрагимов, Н.А.Гецеу, Дагестанский государственный  
педагогический университет, г. Махачкала

---

---

Имена божеств в цахурском языке отражают историю верований цахуров с древнейших времен до наших дней. Самые древние имена божеств, которым поклонялись предки цахуров, связаны с местами их обитания, т. е. горами и долинами рек (Самур, Кура, Алазань), лесными массивами.

В древнем пантеоне богов верховной властью обладал бог *Эр*, который восседал на самой высокой горной вершине и оттуда управлял миром. Он считался владыкой молнии и грома, снега и дождя, тепла и холода. По его настроению менялась природа в горах. В гневе он метал гром и молнии, уничтожал отступников веры. Тронные вершины гор бога *Эр* и ныне сохраняют эти названия, у народа они остаются почитаемыми и священными. Ежегодно местное население поднималось к «трону» бога *Эр* и совершало ритуал жертвоприношения. Потом в честь его устраивались торжества боевых игр под названием *Сейран*. Этот ритуал цахуры исполняли ежегодно вплоть до 30-х годов XX в. (подробно см.: [4, с. 8–10]). Веками менялось содержание ритуала, появились заметные расхождения в его организации и проведении в разных селах. В ряде мест *Сейран* получал исламскую ориентацию. Даже в том случае, когда *Сейран* проводили по канонам ислама, многое в нем осталось от язычества, в частности одновременное посещение священной горы мужчинами и женщинами, совместные спортивные игры,

награждение победителей спортивных игр и оказание им почестей.

В ритуале *Сейрана* явно прослеживаются отголоски древних мифологических представлений о святости горы и обитании на ее вершине богов. Одним из них и является бог *Эр*. С переходом цахуров к монотеистическим религиям *Эр* утратил свою божественность. Ныне *Эр* — название священной вершины горы.

К древним богам у цахуров относится и *Абдал*. Он — бог охоты и покровитель туров, диких коз и оленей. Для цахуров *Абдал* и ныне остается реальным существом, только утратившим свою божественность. При этом он сохраняет прежние качества. *Абдал* существует в образе человека, он наг (гол), как были наги Адам и Ева. Он заботится о горных турах и козах, пасет и охраняет их, доит, питается молоком диких коз. *Абдал* допускает ограниченную охоту в сезон (август — октябрь) и жестоко наказывает нарушителя, посылая ему мучительную смерть. К людям, особенно к чабанам, *Абдал* всегда добродушен, часто спасает их от горной болезни, стужи, голода. Слово «*Абдал*» в цахурском языке получило и второе значение — ‘блаженный’. Он наделен способностью оживлять животных из их костей.

После язычества цахуры под влиянием Ирана и ряда восточных народов стали исповедовать зороастризм. Установить хронологию исповедания зороастризма у цахуров трудно. Видимо, его распространение имело место еще до н. э., возможно, даже до образования конфедеративного государства Кавказская Албания (II в. до н. э.). Основателем зороастризма является пророк *Зардушт* (Заратустра). Достоверно реальность *Зардушта* не установлена. Однако специалисты зороастризма признают его реально существовавшим лицом. По пехлевийской хронологии, *Зардушт* жил «за 258 лет до Искандара» (Александра Македонского: 356–323 гг. до н. э.),

т. е. в VII–VI вв. до н. э. Однако лингвистический анализ Авесты (древнеиранского религиозного памятника — собрания священных книг о зороастризме) позволяет отнести эпоху деятельности *Зардушты* к XII–X вв. до н. э.

Верховным божеством зороастрийского пантеона является *Азурамазда* (по древне-персидски *Аурамазда*), что значит ‘Господь премудрый’. Он творил мир усилием мысли, требовал духовного поклонения и молитвы перед священным огнем. *Зардушт* в роли пророка выступает посредником между небом и землей. Он верит в абсолютную свободу воли и торжество добра над злом. Таковым он видит священный огонь, способный победить зло. Человек в своей деятельности должен избрать благие мысли, соответствующие им слова и дела. Только так можно победить зло.

Следует заметить, что зороастризм цахурами (вернее их предками) был усвоен в симбиозе с другими, близкими к нему верованиями, в частности шумерскими и египетскими. Здесь главными богами выступают Солнце и Луна. Так, например, в шумерской космогонии Солнце — это Бог Отец (*Уту*), Луна — Сын Бога (*Нанны*).

Зороастризм и другие верования Древнего Востока изменили восприятие мира у цахуров. Главными божествами для них стали Солнце, Луна, Огонь. В процессе развития духовных представлений и близкого соприкосновения с монотеистическими религиями (иудаизмом, а потом — с христианством и исламом) Солнце и Луна перестали восприниматься как божества, они приобрели свое изначальное значение небесных светил. Лишь огонь сохранил некоторые элементы божественности: в домах старой архитектуры в главной боковой стене (особенно западной) устраивали нишу для хранения божественного огня, в последующем огонь заменила лампа. Огонь (или лампа) должен был гореть в промежутках между заходом и восходом солнца. С появлением электричества этот

ритуал перестал существовать. Изображение Солнца, Луны, Огня в архитектуре, а также в ритуальных целях связано с представлением о сверхъестественности этих понятий.

С иудаизмом предки цахуров (йикийцы-албанцы) были знакомы. О его массовом исповедании сведений нет, но отдельные джамааты к иудеям, соответственно и к иудаизму, имеют непосредственное отношение. До сих пор происхождение древних обществ «*ГыльмецI*» («Гельмец») и «*ДжинаIгь*»/«*Джиний*» («Джиных») связывают с иудеями и иудаизмом. У цахуров евреи известны под двумя названиями: *ягудий* и *джугуд*. Многие личные имена, ныне употребляемые цахурами, имеют семитские (арабо-еврейские) истоки: *Ибрегым* (Аврам/Авраам), *ГьIджар* (Агарь/Хагар), *Исакь* (Исаак), *Якьуб* (Иаков), *Адам*, *НуIгь* (Ной), *Давуд* (Давид), *Юсуф* (Йосеф/Иосиф), *Сулейман* (Соломон), *Муса* (Моисей/Моше) и др.

Христианство оставило глубокий след в духовности цахуров. В V в. на язык йикийцев-албанцев была переведена Библия. Она положила начало не только духовной, но и светской литературе (V–VIII вв.). С христианством связано окончательное утверждение единобожия у цахуров.

Цахурский язык располагает широким спектром имен божеств. При переводе Евангелия от Луки использованы лишь те, которые лучшим образом соответствовали оригиналу текста. Таковыми, на наш взгляд, оказались *Гьиниш* (восходит к еврейскому *ישׁוׁע*, имени Иисуса Христа), *Танры* (в значении ‘Господь’), *Танры Гьиниш* (‘Господь Бог’) и др.

Арабское *Аллагь* (‘Аллах’), еврейское *Илягьий* (‘Элохим’) в переводном тексте не представлены. *Аллагь* явно воспринимается как арабское заимствование, в то время как *Гьиниш* воспринимается как исконное имя Бога.

*Литература*

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1989.
2. Библия. Современный перевод. М., 1993.
3. Ибрагимов Г.Х. Цахурский язык. М., 1990.
4. Корань. Переводъ съ арабского языка. Казань, 1907. Тт. 1, 2.
5. Нюстрем Э. Библейский словарь. Торонто, 1989.
6. Чеснин-Ибрагимова С.Г. Дагестан и имам Шамиль в политической биографии Гасана ал-Алкадари. Тель-Авив – Махачкала, 1997.

## **Перевод Евангелия от Марка на аварский язык: общелитературная и разговорно-обиходная лексика**

З.М. Тагирова, Институт ЯЛИ им. Г. Цадасы ДНЦ РАН, г. Махачкала

---

---

Аварский язык представляет собой самостоятельное ответвление аваро-андо-цезской подгруппы нахско-дагестанской языковой семьи. На нем, согласно переписи 1989 г., говорит 601 тыс. человек. Из них родным его считают 97,2 процентов. Около 65 тыс. аварцев проживает в настоящее время за пределами Дагестана и Азербайджана. В Турции насчитывается около 10 тыс. аварцев.

Диалекты аварского языка подразделяются на северную и южную группы (наречия). В первую включают салатавский, хунзахский и восточный, во вторую — гидский, анцухский, закательский, карахский, андалальский, кахибский и кусурский; промежуточное положение занимает батлухский диалект.

Аварский язык является литературным языком; на нем издаются художественная и общественно-политическая литература, республиканские и районные газеты, журналы, ведутся радио- и телепередачи, работает Государственный музыкально-драматический театр им. Г. Цадасы. Аварский язык используется в качестве языка межнационального общения народностями андийской и цезской языковых групп, а также арчинцами и мегебцами. Большая часть аварцев двуязычна: около 65 процентов аварского населения свободно владеет русским языком. В XVII—XIX вв. на базе северного наречия (ключевую роль в этом наречии играет хунзахский диалект) сложилась устная форма языка междиалектного общения *болмацI*, которая легла в основу аварского литературного языка.

В перечисленных выше районах на нем ведется обучение в начальной школе, а в средней школе аварский язык и литература изучаются как отдельные предметы. Группы по его изучению открыты в вузах и педучилище Дагестана.

Для аварского языка характерно противопоставление по долготе спирантов и аффрикат. Строй языка – агглютинативный, с элементами флективности, синтетический с элементами аналитизма, т. е. с использованием послелогов и вспомогательных глаголов.

Аварский язык имеет давнюю, с XV в., письменную традицию и богатую литературу – в основном богословскую – и поэзию. На аварский язык переведены многие классические произведения русской и мировой литературы, а наиболее значительные произведения аварской литературы, в том числе таких поэтов, как Махмуд из Кахаб-Росо, Гамзат Цадаса и Расул Гамзатов, переведены на русский язык.

С начала 90-х годов усилиями Института перевода Библии (Стокгольм) в сотрудничестве с Институтом языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра РАН началась работа по переводу Нового Завета на основные языки Дагестана.

Каждый новый перевод Священного Писания, особенно если это первый перевод, становится большим событием в культурной жизни народа и вместе с тем вкладом этого народа в мировую культуру.

Обращение к библейским темам характерно не только для европейских стран, но и для Востока, стран исламской культуры. Библейские сюжеты и образы, проникшие в Коран, обогатили культуру многих народов Востока, вошли в творчество иранских классиков Джами и Саади, выдающегося арабского поэта аль-Маари, индийского классика Амира Хосрова Дехлеви и мн. др.

Библейские сюжеты и понятия сыграли немаловажную роль в формировании многих сур Корана и ислама вообще.

Основные проблемы перевода Библии, такие как выбор исходного текста (т. е. перевод непосредственно с оригинала – Ветхого Завета с еврейского, а Нового Завета с греческого – или использование какого-либо другого перевода), метод перевода (буквальный или смысловой), перевод библейских реалий, терминологии и т. д., имеют универсальный характер.

При переводе библейских текстов на аварский язык основной проблемой остается «поиск языковых способов передачи понятий, чуждых для данной культуры»<sup>1</sup>.

Одним из первых изданных на аварском языке текстов Библии является Евангелие от Марка. Перевод и подготовка к изданию осуществлены одним из ведущих специалистов по аварскому языку известным переводчиком М.-К.М. Гимбатовым. Богатый опыт переводческой деятельности, глубокое знание аварского языка, фольклора, культуры, истории Дагестана и ислама, в частности Корана, позволили ему точно перевести библейский текст на родной язык. Перевод отличается оригинальностью литературного языка (особенно в фонетическом, синтаксическом отношениях), адекватными соответствиями богословским, историческим и культурным терминам (во многих случаях в аварском найдены более точные эквиваленты, чем в других языках), доказывая, что на аварском языке можно выражать самые глубокие богословские истины. Так, например, максимально широко использована лексика существующей духовной литературы на аварском языке, что оказалось весьма полезным:

---

<sup>1</sup> Гимбатов М.-К.М., Тестелец Я.Г. Из опыта перевода Нового Завета на аварский язык // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 1994, № 2. С. 117.



*мурид* ‘ученик’ (шейха, святого), *илагыяв* ‘святой’, *авараг* ‘пророк’, *МасихI* ‘Мессия, Христос’, *алжан* ‘рай’, *дугIа* ‘молитва’ и мн. др. Другой удачный путь создания адекватных терминов – использование при переводе некоторых особенностей аварского языка и культуры. «В некоторых случаях аварский язык предлагает более точные языковые эквиваленты греческому, чем, например, русский или английский языки»<sup>2</sup>. Это и богатство системы указательных местоимений и местоименных наречий, включающих, помимо степени удаленности («этот» и «тот»), также и вертикальное измерение («тот выше наблюдателя» и «тот ниже наблюдателя»). Это и использование названия одного из персонажей своего фольклора, а именно «хана джиннов» (*жундузул хан*), т. е. «князя бесовского» в Синодальном переводе. Дух, который появляется «в образе голубя» (Мк 1:9), – также знакомый из фольклора образ и др.

Богатые возможности аварского языка, использованные в переводе, придают тексту неповторимое своеобразие.

Текст Евангелия от Марка переведен общелитературным аварским языком, включающим также:

а) разговорно-обиходную лексику, т. е. такие слова, которые, являясь литературными, придают речи разговорный характер: *рецIалие* ‘искупление’ ср. лит. *рецIелалъ* (10:45); *лъимаца* ‘сыном, сыну’ ср. лит. *лъимералъ* (8:31);

б) широко употребительные падежные формы слов, которые не получили письменного (официального) закрепления в литературном аварском языке: *лъадамIа* ‘на море, на воде’ ср. лит. *лъадада* или *лъеда тIасан* (4:1); *квантIе* ‘на еду’ ср. лит. *кванде* (6:41); *гьодитIе* ‘на позвоночник, на спину’ ср. лит. *гьодиде* (11:7) и т. д.;

<sup>2</sup> Там же. С. 125.

в) диалектные варианты слов и формы слов: *дида-сан* 'от меня' ср. лит. *дидаса* (5:7); *болъоназул ккарабги* 'о свиньях' (данная падежная форма употребляется в основном с теми словами, которые обозначают действие разумного существа) ср. лит. *болъоназе ккарабги* (5:16) и т. д.;

г) авторские неологизмы: *чИейи* 'жилище' ср. лит. *чИей* (5:3); *нохъодул хабаль* 'во гробе, который был высечен в скале' ср. лит. *кьуруль гьабураб нохъода бугеб хобалъув* (15:46) и др.

На наш взгляд, без этих и других приемов текст перевода Евангелия был бы излишне сухим. Они придают повествованию выразительность, колоритность, жизненность, делают Священное Писание доступным широким массам читателей. В целом перевод Библии внесет большой вклад в развитие и обогащение языка и культуры аварцев.

**Секция  
«Перевод Библии на  
тюркские языки»**

---

---

**Доклады**

## **Об истории и проблемах перевода Библии на тюркские языки**

К. Мусаев, Институт языкознания РАН, Москва

---

---

1. Тюркоязычные народы занимают обширные территории в центре Евразии. Они поддерживали широкие культурно-языковые контакты со всеми соседями, исповедовавшими различные верования: если двигаться с востока на запад, тюрки, бывшие в древности тенгрианцами, контактировали с буддистами, манихеями, шаманистами, зороастрийцами, иудеями, мусульманами и христианами (несторианами).

В отличие от многих других — христианских — народов Европы у тюрков древнейшие рукописные тексты не носили религиозного характера. Большинству тюрков Библия становится известной в средневековье.

Другой важной отличительной чертой тюркских письменных памятников является то, что тюркские языки с древнейших времен (V в. до н. э.) до наших дней не имели непрерывной письменной традиции. Она прерывалась завоевателями, внедрявшими свою культуру. Территория проживания носителей тюркских языков, расположенная на перекрестке важнейших путей сообщения Евразии между Востоком и Западом, между Югом и Севером, подвергалась многократному нашествию завоевателей (персы, Александр Македонский, арабы, монголы и др.).

Период рунического письма у тюрков характеризуется господством тенгрианства — поклонения небу. *Тенгри тег Тенгри йаратмыш тюрк Билге Каган сабым* 'Небоподобный, неборожденный мудрый тюркский владыка — Бильге Каган, вот мое слово' — так начинается древнетюркский памятник начала VIII в. в честь Бильге Кагана.

Тюркоязычные народы в древности пользовались руническим письмом, которое перестало существовать в конце I – начале II тысячелетия в связи с арабской экспансией, привнесшей ислам и арабскую письменность. Последняя у тюрков существовала почти тысячу лет.

В средневековье в тюркских языках в основном использовалась арабская графика, а также руническая, армянская и латинская на периферии.

Из-за того, что функционирование древних и средневековых письменных тюркских языков прерывалось вмешательством извне, эти языки не развивались непрерывно и равномерно, как это происходило, например, с армянским, грузинским и другими письменными языками, имеющими древние письменные традиции.

Современный тюркский мир в общем слабо знаком с Библией, поскольку основной религией для большинства остается ислам, главной книгой которого является Коран. Лишь некоторые тюркские народы, представители которых исповедуют христианство, знают Евангелие.

Ветхий Завет был давно известен небольшим тюркским народам: караимам и крымчакам, исповедовавшим иудаизм разных направлений. Для большинства тюрков знакомство с Библией происходило в основном через Коран при распространении среди них ислама. При этом турки и не подозревали, что рассказы о пророках заимствованы Кораном из Ветхого Завета. Таким образом, Коран и исламская религия как бы выступали посредниками, несущими тюркам сведения о Библии.

Турки, принявшие христианство, познакомились с Библией через миссионеров.

Современные тюркские языки имеют неодинаковый функциональный статус, что проявляется и при переводе на них Библии. Наиболее крупными современными тюркскими языками являются: первая группа – турецкий, азербайджанский, узбекский, казахский, уйгурский – пять

языков, каждый из которых имеет более десяти миллионов носителей. Вторая группа – татарский, туркменский, кыргызский, чувашский и башкирский – пять языков, на каждом говорит более миллиона человек. В следующие две группы входят большинство тюркских языков (почти три четверти). Третья группа – это восемнадцать языков, на каждом из которых говорят менее миллиона носителей: каракалпакский, якутский-саха, крымскотатарский, кумыкский, хорасано-тюркский, тувинский, гагаузский, карачаево-балкарский, хакасский, ногайский, алтайский, шорский, урумский, астраханских ногайцев (юртовских татар), балканских тюрков, саларский, сонкорский, халаджский. Наконец, четвертая группа – менее десяти тысяч человек говорят на каждом из одиннадцати языков: барабинских татар, ногайцев-карагашей, долганском, тофаларском, караимском, крымчакском, алабугатских ногайцев, боджнурди, чулымских тюрков, сарыг-югурский, фуюйских кыргызов.

Когда речь идет о расширении работы по переводу Библии на тюркские языки и разностороннем исследовании связанных с этим проблем, в первую очередь имеются в виду языки первых двух-трех групп.

Перевод Библии в разном объеме был осуществлен на большинство тюркских языков, насчитывающих более десяти тысяч носителей (более двадцати языков).

Крупные независимые государства тюрков: Турция, Узбекистан, Казахстан, Азербайджан, Туркменистан, Кыргызстан. Тюркские республики в составе более крупных государств: Татарстан, Башкортостан, Чувашская республика, Якутия (Саха), Тува, Хакассия, Республика Алтай, смешанные республики Кабардино-Балкарская, Карачаево-Черкесская – в составе Российской Федерации; Каракалпакская – в составе Узбекистана; Гагаузская – Молдовы, Уйгурская – Китая. В этих республиках тюркские языки имеют большие возможности для функционального

развития и расширения работы по переводу на них Библии.

2. Существует массовое заблуждение, что тюрки всегда были мусульманами и что они знают только Коран. Это не соответствует действительности. Тюркский мир давно знаком со всеми крупными религиями земного шара и часть тюрков исповедовала кроме тенгрианства и ислама религии соседей, в том числе христианство (о чем свидетельствуют средневековые несторианские памятники, содержащие сирийские тексты XIII–XIV вв., армяно-кыпчакские памятники XV–XVII вв., а также современные урумы, чуваша, частично якуты, хакасы, алтайцы) и иудаизм (современные караимы и крымчаки).

Вначале ислам среди тюрков насаждался огнем и мечом. Этот процесс сопровождался уничтожением тюркской культуры и письменности и внедрением арабской.

Христианство и иудаизм тюркам принесли миссионеры.

В истории перевода Библии на тюркские языки СНГ можно выделить три периода: дороссийский, советский и постсоветский.

3. К древнейшим переводам Библии на тюркские языки можно отнести переводы ее отрывков: в памятнике XIII в. *Codex Cumanicus* – куманско-латинско-немецком словаре, составленном итальянскими и немецкими миссионерами, который был найден в прошлом веке в библиотеке Ватикана, например, содержится перевод молитвы «Отче наш» на куманский (половецкий) язык.

Поэтические переводы из Корана истории Иосифа и его братьев в XIII–XIV вв. приведены в поэме «*Кысса-и Йусуф*» – «Сказание о Иосифе» Кул Гали, в которой Иосиф объясняется на семидесяти двух языках (о влиянии поэмы «*Йусуф и Зулейха*», приписываемой перу Фирдоуси, на это произведение см. [8, с. 6], а также в поэме «*Киссасул анбия*» – «Сказание о пророках» Рабгузи.

В старокыпчакском литературном языке армяно-кыпчакских памятников XV–XVII вв. также находим перевод отрывков Библии, в частности, молитвенник «*Алгыш битики*», изданный во Львове в 1618 г. (2, с. 21).

Возможно, самый древний и первый полный перевод Пятикнижия Моисея осуществлен с древнееврейского на язык маленького тюркского народа – караимский, как считают, в XIV–XV вв. Этот перевод дошел до XIX в. в рукописном виде и впервые был напечатан в г. Гёзлеве (Евпатория, Крым) в 1841 г. древнееврейским шрифтом. Караимы придерживаются направления иудаизма, названного «караимской верой» и основанного Ананом бен Давидом в начале VIII в. В отличие от ортодоксальных иудеев караимы не признают Талмуд. Использование древнееврейского алфавита связано с их религией, так же как народы, принявшие ислам, пользуются арабским алфавитом, европейцы, исповедующие католичество, – латинским алфавитом и т. д. Существование молитв на древнееврейском языке (иврите) объясняет и то, что перевод Библии на караимский язык осуществлен без языка-посредника непосредственно с древнееврейского. Просвещенные караимы-тюрки хорошо владели древнееврейским языком.

Синтаксис этого перевода достаточно строго соблюдает нормы древнееврейского языка. Артикли переводятся караимским указательным местоимением *ол*. Этот перевод имеет немало других особенностей и заслуживает специального лингвистического и стилистического изучения.

Перевод на крымчакский язык молитв «Ритуал Каффы» с древнееврейского был осуществлен в XV – начале XVI вв.

Караимский перевод XIX–XX вв. молитвы «Отче наш» удивительно похож на старокыпчакский (половецкий) перевод в «Codex Cumanicus». Он не заимствован из Кодекса, это самостоятельный перевод, осуществленный



людьми, которые и не подозревали о существовании «Codex Cumanicus».

Этот перевод свидетельствует о сохранении западно-караимскими диалектами старокыпчакского языка в том состоянии, в каком он был зафиксирован в XIII в.

Перевод евангельской молитвы «Отче наш» на караимский язык, с другой стороны, показывает попытки модернизировать караимскую религию, когда караимы оказались в окружении христиан.

Перевод на ногайский язык Нового Завета – 1-й, 2-й, 3-й глав Евангелия от Иоанна – издан, по словам Б. Араповича, в Лондоне (Оксфорд, 1658–1660). Он есть в библиотеке Кэмбриджа.

4. Перевод Библии на др. крупные современные тюркские языки также имеет свои особенности и проблемы. Он был начат, по-видимому, с перевода с греческого языка на турецкий Евангелия в XVII в. (1666) Али Беем при султানে Мехмете IV. С тех пор издано много переводов. Современный перевод на турецкий язык, основанный на первом переводе, издан в Стамбуле в 1987 г. *Eski antlaşma (Tevrat ve Zebur) – Yeni Antlaşma (İncil)*.

На казахском языке Новый Завет впервые был напечатан арабским шрифтом в 1820 г. в Астрахани, переиздан в 1910 г. Русским шрифтом четыре Евангелия, переведенные миссионерами, были опубликованы на казахском (тогда он официально назывался *киргизским*) языке в 1901 г. в Казани. Издание называлось «Святое Евангелие Господа нашего Иисуса Христа от Матфея, Марка, Луки, Иоанна на киргизском языке». Последующие переводы издавались, начиная с 1983 г., в Стокгольме Институтом перевода Библии и в Стамбуле – с использованием современного казахского алфавита на русской основе. Язык этих переводов требует специального исследования. Следует отметить, что еще не все в них можно назвать адекватным и совершенным.

Первые азербайджанские переводы Библии издавались за пределами Азербайджана, начиная с 1842 г.: в Лондоне – Евангелие от Матфея, до 1922 г. – в Берлине, Стамбуле, Лейпциге. В 1982 г. опубликован новый перевод с русского полного Евангелия (переводчик Мирза Михаели), проверенный по греческому оригиналу (2-е издание – Стокгольм, 1991).

5. В России православные алтайские миссионеры издавали переводы Библии с русского языка на ряд инородческих языков – в основном Поволжья и Сибири – начиная с XVIII в., с целью обращения в Православие чувашей («Молитва „Отче наш“ на чувашском языке. Перевел поэзии учитель Петр Тагиев Иванов» – примерно 80-е годы XVIII в., из архива Аделунга, см. [3, с. 92], части татар, алтайцев, якутов, казахов, хакасов и др.

Язык этих переводов нельзя назвать совершенным. Главная причина заключается в том, что они не всегда переводились знатоками языка-представителями данного народа, например, на казахский язык переводили татары, считающие себя знатоками казахского языка, но не владевшие им в совершенстве. Поэтому восприятие этих переводов народом, для которого это делалось, было неадекватным целям миссионеров, проповедовавших новую религию.

Например, казахский перевод издания начала XX в. (русским шрифтом): *Мен сендерди суу менен шомылдырамын, Ол сендерди Святой Тынмен шомылдырар* (Мк I:8). Этот отрывок, так же как и перевод всех четырех Евангелий, казахам понять трудно, поскольку язык перевода тяжелый и русский алфавит применен неудачно, что затрудняет понимание текста. Большинство казахов не приняли эту книгу и не обратились в христианство.

6. Тоталитарный режим, господствовавший в СССР семьдесят с лишним лет, запрещал перевод Библии, Корана и др. духовной литературы на языки народов

Советского Союза. Поэтому в этот период перевод Библии на некоторые крупные тюркские языки происходил за пределами СССР.

Для большинства тюркских народов перевод Библии — сравнительно новое явление как в литературе, так и в духовной культуре. Отсутствуют традиции, нет более совершенного перевода, нет традиций критики перевода. Библия переводится один раз, и на этом работа заканчивается. Очевидно, что для улучшения качества перевода работа должна продолжаться.

Существует представление о том, что есть «бедные» и «богатые» языки. Дело не в этом, а в том, что люди, переводящие Библию, не знают в достаточно полном объеме язык, на который переводят. Это объясняется, помимо прочего (образование переводчика, практическое использование родного языка в жизни, хорошее знание содержания оригинала и языка оригинала или знакомство с хорошими переводами, представление о библейских временах и т. д.) тем, что до сих пор многие, даже крупные тюркские языки, не имеют хороших словарей, отражающих все богатство языка. В то же время Э.К. Пекарский в прошлом веке собрал богатейший материал по якутскому языку, который считался «бедным».

7. Новейший плодотворный период перевода Библии на тюркские языки начался с активизации деятельности Института перевода Библии в Стокгольме под руководством его директора Б. Араповича. Первый полный перевод Евангелия на узбекский — язык крупного народа — так же как новые его переводы на киргизский, туркменский, башкирский, ногайский, кумыкский, каракалпакский, карачаево-балкарский и др. языки, были осуществлены в Стокгольме. Также были изданы новые переводы и на казахском, татарском, чувашском, киргизском и др. языках.

Теперь специалистам предстоит анализировать эти переводы с разных точек зрения: языка, стиля, адекватности перевода и т. д.

8. Одна из важнейших и сложных задач — переводить Библию на тюркские языки с языка оригинала.

Кто перевел Евангелие на тюркские языки непосредственно с греческого? Турки Турции. Потому что турки тесно общались с греками, имеют многовековые связи с ними, многие турки хорошо знают греческий язык. Перевод на другие тюркские языки Евангелия с греческого требует специальной подготовки кадров.

На большинство современных тюркских языков Библия переводится не с языка оригинала, что несомненно отражается на качестве перевода.

9. Сравнительное исследование переводов Библии на тюркские языки имеет большое практическое и научное значение. К сожалению, по многим причинам эта работа еще не начата.

Приведу один пример. В начале 1-й главы Евангелия от Луки в греческом оригинале обращение к Феофилу: κράτιστε Θεόφιλε досл. «наилучший Феофил». Этот порядок соблюдается и в русском («достопочтенный Феофил»), и в английском (*most excellent Theophilus*) переводах. Так же было в казахском переводе 1901 г.: *кұрмөтті Феофилъ* (со странным написанием первого слова); 1983 г.: *құрметті Теофил* (с изменением буквы *Ф* на *Т* в собственном имени). Также и в азербайджанском переводе 1991 г., где прибавляется обращение *Ej* ‘Эй’ (повышенная эмоциональность, чего нет в оригинале): *Ej мөһтәрәм Теофилос*. А в казахском переводе в книге «*Киелі кітап*» обращение автора к Феофилу вынесено в начало текста: *Қадірлі Теофил* (определение заменено другим словом). Такое же явление отмечаем и в турецком переводе 1987 г.: *Sayın Teofilos, ...*

Современные тюркские языки, так же как и старые, вполне допускают, чтобы обращение к Феофилу стояло в том же месте, что и в греческом тексте-источнике. Это приблизит перевод к оригиналу.

Даже в одном и том же языке некоторые имена или слова в разных переводах передаются разными словами. Например, имя Господа Иисуса Христа в разных казахских переводах передано по-разному: *Иисус* (1901), *Иса* («*Киелі кітап*»), *Бйса* (Евангелие от Луки, 1983). Имя пророка и евангелиста Иоанна: *Иоанн* (Лк 1–13) *Юанн* (Евангелие от Луки, 1901), *Жақия* (Евангелие от Луки, 1983), а в «*Киелі кітап*» (с. 147) 1993 г. наряду с *Жақия* (Лк 1–13) употреблено и *Жохан – Жохан жазған Изгі хабар* – Евангелие от Иоанна. Имя евангелиста Луки в казахских переводах имеет варианты: *Лука*, *Лукпан*, *Лұқа* и т. д.

Современные переводчики Библии не всегда оказываются на должной высоте. Например, если сравнить качество старинного перевода Библии на караимский язык с одним из современных казахских переводов, второй уступает первому. Это можно было бы показать на примере «*Киелі кітап*» – избранных произведений из Ветхого Завета и Евангелия (Стамбул, 1993).

10. Высокое качество перевода играет важнейшую роль в восприятии народом Библии – перевод не должен отталкивать людей от духовного богатства и Божественной мудрости, заложенных в ней. Качество перевода Библии должно быть на высоком уровне независимо от его миссионерских целей.

11. Проблем, связанных с переводом Библии, немало, о чем свидетельствует тематика настоящей конференции.

В некоторых тюркских республиках существует негативное отношение экстремистски настроенной части населения нехристианской и неиудейской веры к распространению переводов Библии. Это затрудняет

распространение знаний о Библии в тюркских республиках.

Не хватает квалифицированных кадров. Да и знания многих переводчиков о самой Библии и о мировых религиях оставляют желать лучшего. Для переводчиков Библии требуется специальная подготовка (существует же кафедра художественного перевода в Литинституте).

Есть потребность издавать специальный международный журнал на русском языке по проблемам перевода Библии на языки СНГ. Люди созрели для этого<sup>1</sup>.

Перевод и исследование Библии на тюркских языках нуждаются в координации. Для этого нужен координационный совет.

Наряду с общими конференциями, подобными настоящей и прошлой (первой), желательно чаще организовывать конференции по отдельным проблемам перевода Библии, по отдельным регионам, например: тюркским, славянским, угро-финским, кавказским.

Тюркский мир – огромный мир, простирающийся от Таймыра до Персидского залива, от Лены до Балкан. Широкое распространение знаний о Библии в этом мире – благородное дело, обогащающее духовную культуру народов.

#### *Литература*

1. Э.В. Севортян. От редактора // Грунин Т.И. Документы на полонезском языке XVI в. М., 1967.
2. Кононов А.Н. История изучения тюркских языков в России. Л., 1982.
3. Н.Ш. Хисамов. Поэма «*Кысса-и Йусуф*» Кул'али. М., 1979.

---

<sup>1</sup> Такое издание уже существует – это «Новости библейского перевода», выпускаемые ИПБ. (Прим. ред.)

## **Использование буддийской религиозной лексики в переводе Нового Завета на калмыцкий язык**

*С.А. Сычев, богословский редактор ИПБ, г. Элиста*

---

---

У переводчиков Св. Писания во все времена возникал вопрос: как переводить ключевые термины? Какие использовать методы и подходы при переводе ключевых терминов? Ведь от их правильного и точного перевода зависит понимание и принятие текста Св. Писания.

Ответы всегда были противоречивыми и во многом зависели от конкретной ситуации.

В процессе развития теории библейских переводов были выявлены четыре метода. То есть, при переводе ключевых терминов переводчики становятся перед выбором:

1. Заимствовать термин из целевого языка.
2. Использовать описательную фразу.
3. Заимствовать термин из языка оригинала.
4. Заимствовать термин из языка, известного носителям целевого языка.

Сегодня при переводе Библии используются все четыре метода и в каждой конкретной ситуации выбирается один из них или могут использоваться все.

Однако здесь хотелось бы коротко затронуть некоторые проблемы, возникающие при использовании вышеперечисленных методов перевода ключевых терминов.

Что может произойти в результате заимствования большинства библейских ключевых терминов из языка оригинала? Во время чтения перевода оказывается, что носителям целевого языка непонятен смысл целых абзацев текста. Это может привести к тому, что большинство

читателей перестанут читать такой текст и больше к нему не обратятся.

Так, например, при исследовании перевода Нового Завета (НЗ) на калмыцкий язык, осуществленного под редакцией профессора А.М. Позднеева, был обнаружен заимствованный из языка оригинала и адаптированный к калмыцкому языку термин «крестить». Греч. слово βαπτίζω по-калмыцки стало звучать *баптизэлхэ*. То есть была взята глагольная корневая морфема греч. языка βαπτίζ- и к ней были добавлены калмыцкие глаголообразующие суффиксы *-л* и *-х*. Но именно из-за данного заимствования определенные отрывки НЗ были непонятны читателям.

Использование описательной фразы иногда слишком отягощает конструкцию информацией, хотя она может вполне естественно звучать на целевом языке. Так, например, в переводе НЗ на монгольский язык, осуществленном Летним Институтом Лингвистики (ЛИЛ) и Объединенными Библейскими Обществами (ОБО) и опубликованном в 1990 г., в Евангелии от Марка 1:5 фраза «крещение покаяния для прощения грехов» переведена на целевой язык тремя отдельными предложениями.

Результатом использования метода заимствования из целевого языка иногда является практически полное изменение смысла текста оригинала.

Здесь мне бы хотелось привести пример из книги Алана Маберли «Бог говорил по-тибетски»:

«Медленно он начал читать первый стих Евангелия от Иоанна.

— В начале было Слово и Слово было у Бога и Слово было Бог, — он остановился.

— Это слово, Бог, — ты уверен, Джерган, что нашел лучшее тибетское слово?

— Да, — ответил Джерган, — каждый тибетец знает, что значит это слово.



– А не означает оно также Всевышнего Будду и применимо к Далай Ламе? – прервал господин Паджел.

– Конечно, как я уже говорил, этот Иисус является одним из великих тулку или воплотившимся Буддой, который пришел, чтобы жить среди людей. И, читая эту книгу, написанную Иоанном, я вижу, что Иисус – это Авалокитешвара, или бодисатва сострадания».

Исходя из идиоматического подхода к переводу Библии, перед тем как использовать заимствование из языка оригинала или описательную фразу, необходимо исследовать целевой язык, чтобы выявить возможность существования в нем эквивалентов ключевых терминов.

При работе над переводом НЗ на калмыцкий язык переводческая группа действовала следующим образом.

Первым шагом явился семантический анализ термина языка оригинала. Затем начался поиск соответствующих терминов в целевом языке посредством изучения литературных произведений различного характера и жанра, а также устного народного творчества. Далее был составлен словарь, который пересматривался и уточнялся в течение многих лет, перед тем как было принято окончательное решение в отношении того или иного термина. Однако недостаточно было лишь найти соответствующий термин в целевом языке. Следующим шагом был опрос носителей языка для того, чтобы выяснить, какие значения имеет данный термин в современном языке. Далее сопоставлялись семантические поля понятий. И затем проводилось сравнение компонентов значений слова целевого языка и языка оригинала. И наконец принималось решение, заимствовать данный термин из целевого языка или нет.

Также здесь необходимо упомянуть следующее: так как уже существовала традиция перевода НЗ на калмыцкий

язык, то к исследованиям религиозной литературы, устного народного творчества и опросу носителей языка были добавлены исследования предыдущих переводов НЗ на калмыцкий язык, в частности перевода НЗ, осуществленного под редакцией профессора А.М. Позднеева.

Переходя к описанию терминов, использованных в переводе НЗ на калмыцкий язык, я начну с термина «Бог». В переводе НЗ под редакцией А.М. Позднеева было использовано слово *Бурхан*. Именно употребление данного слова в уже существовавших переводах на монгольские языки привело переводчиков к идее его использования в современном переводе.

Слово *Бурхан* было, возможно, заимствовано ламаизмом, когда он пришел в монгольские степи, у существовавшей до него религии, так как этимологически это слово восходит к понятию Волчьего бога – протобожества многих народов евро-азиатского континента. Однако употребление данного слова в современном калмыцком языке указывает на то, что семантика слова сильно изменилась.

Выяснилось, что слово *Бурхан* используется в современном калмыцком для обозначения понятия «божество». Это подтверждается такими устойчивыми фразами, как *олын бурхыд* 'все боги', *бурхан аалдтха* 'пусть бог избавит'. Основной компонент значения данного слова соответствует значению греч. слова θεός. Поэтому для обозначения библейского понятия «Бог» было заимствовано понятие *бурхан*.

Библейский термин «грех», греч. ἁμαρτία. В библейском понимании термин «грех» означает неправильный поступок или целый ряд таких действий, нарушающих Божии заповеди.

В ламаизме отсутствует понятие «грех». Существует лишь понятие, выраженное калмыцким словом *килинцэ*, означающее неправильный поступок или действие, вызывающее отрицательные кармические последствия.

Однако в результате опроса носителей языка было установлено, что многие люди используют слово *килинцэ* в значении «грех». Это подтверждается использованием таких устойчивых сочетаний, как *килинцита кун* ‘грешный человек’, *килинцэ гархэ* ‘грешить’.

Если рассматривать компоненты значения слов «грех» и *килинцэ*, то можно увидеть, что они имеют общий компонент «неправильный поступок».

Также использованию слова *килинцэ* в значении «грех» способствовало влияние христианской культуры, знакомой калмыкам с XVII в. Учитывая все эти факторы, было принято решение использовать слово *килинцэ* для обозначения библейского термина «грех».

Термин «священник», греч. ἱερεὺς. В Св. Писании священник — это человек, чья профессиональная деятельность заключалась в храмовом служении и посредничестве между Богом и человеком.

В ламаизме Калмыкии в храмовом служении принимало участие как минимум четыре категории служителей. Все они были монахами с разной степенью посвященности Будде. Ими были: панди, гецулы, гелюнги и ламы.

Теоретически наиболее подходящим заимствованием был бы термин *лама*. Однако институт ламства не был развит у калмыков, так как отсутствовали ламаистские учебные заведения. Более было распространено служение гелюнгов, и для обозначения священнослужителя использовался термин *гелюнг*. В результате взаимовлияния культур калмыки стали называть православных священников *орсин гелюнг* — то есть ‘русский священник’.

Итак, данное слово не только стало означать «буддийский священнослужитель», хотя этот компонент является основным, но приобрело второстепенное значение «священник какой-либо религии». То есть второстепенное значение слова *гелюнг* соответствует основному

значению библейского термина «священник». И в зависимости от контекста может обозначать священника любой религии. Поэтому для обозначения библейского понятия «священник» было заимствовано буддийское слово *гелюнг*.

Термин «пророк», др.-евр. נביא, греч. προφήτης, в Библии означает человека, возвещающего что-то, открытое ему Богом, Божиего провозвестника, глашатая.

В ламаизме известна традиция предсказателей или пророков. В особых людей, в основном монахов, вселялись различные духи-божества и передавали свою волю человеку. Хотя на сегодняшний день в Калмыкии не осталось ни одного предсказателя-пророка, но термин, обозначавший такого человека, существует. Это слово *аальдачи*. Однако сегодня оно больше известно благодаря понятию *аальдэхэл* ‘пророчество, особое предсказание’.

Все же переводческая группа не была уверена в правильности использования слова *аальдачи* при переводе термина «пророк», так как пророков более не существует в калмыцкой степи, и это слово можно считать практически устаревшим. Это было обнаружено в результате опроса носителей языка. Поэтому переводческая группа решила опросить более широкий круг носителей языка и лишь затем на основании полученных данных принять окончательное решение.

Термин «сатана» (др.-евр. שטן ‘противник, соперник’) обозначает в Св. Писании верховного злого духа, властвующего над всеми силами зла и управляющего ими, он постоянно попирает Божии законы и порядок, противостоя тем самым воле Божией.

При поисках эквивалента данного термина в калмыцком языке были обнаружены три понятия, которые в калмыцко-русском словаре [4] имеют основное значение «дьявол, сатана». Это термины *шулм*, *чотэкэр* и *эрлиг*.

При исследовании слова *шулм* было выяснено, что оно используется в единственном числе для обозначения рус. слова «ведьма, колдунья», во множественном числе — для обозначения понятия «злые силы», но не было обнаружено, как это зафиксировано в словаре, использование данного слова в значении «дьявол».

При изучении слова *чотэкэр* выяснилось, что оно является эквивалентом рус. слова «черти» как собирательного понятия и не употребляется в единственном числе. При этом оба вышеупомянутых слова используются в калмыцких народных сказках.

И наконец, слово *эрлиг*. При рассмотрении этого слова было установлено, что это буддийский термин, вероятно, заимствованный из анимистических религий народов Сибири. Так, на Алтае слово *эрлиг* означает персонифицированную духовную силу, одного из сыновей верховного духа-творца *Ульгена*.

В ламаизме этот термин претерпел изменения и был модифицирован в *эрлиг номин хан* ‘дух, божество, находящееся в аду, решающее дальнейшую участь всех попавших туда после смерти живых существ’.

При изучении семантических компонентов понятия *эрлиг* было обнаружено следующее: злая личность, дух, приносит вред людям, имеет слуг-духов, исполняющих его волю.

При этом было обнаружено отсутствие буддийского контекста в понимании термина *эрлиг*. Данный факт может объясняться, вероятно, тем, что в течение 60 лет буддийское вероучение находилось под запретом, и не существовало литературы, разъясняющей его. В настоящий момент, после публикации Евангелия от Луки и Детской Библии на калмыцком языке, переводческая группа приняла окончательное решение в пользу употребления термина *эрлиг* для обозначения библейского термина «дьявол, сатана».

Термин «синагога» в Св. Писании чаще всего употребляется в значении «дом, где иудеи собираются для общей молитвы». Синагога была одним из центров религиозной жизни иудейской общины и центром местного административного управления. В синагоге занимались чтением Св. Писаний, наставлением в традиционном иудейском толковании, молитвой и богослужением, а также образованием и воспитанием детей.

В калмыцком ламаизме существует понятие *хурул*. Хурул – это место, обычно меньшее по размерам, чем традиционный храм сумэ, где люди собираются для молебнов, чтения священных текстов и где производится обучение на различных уровнях.

Поэтому для обозначения термина «синагога» было использовано буддийское понятие *хурул*.

И последним заимствованием из буддийской лексики было слово *сумэ* для обозначения Иерусалимского храма. Но так как храм у иудеев был один, а буддийских сумэ существует много, то было добавлено описательное прилагательное «главный, головной, центральный».

Итак, при переводе Нового Завета на калмыцкий язык было использовано семь заимствований из буддийской религиозной лексики.

Но необходимо еще раз подчеркнуть, что такие заимствования были возможны в результате взаимовлияния и взаимопроникновения двух культур: калмыцкой, история которой связана с тибетским буддизмом-ламаизмом, и русской, история которой связана с православным христианством. Однако, как показывает практика, такое заимствование невозможно в тех языках, где кроме буддизма нет влияния или присутствия иной религии.

*Литература*

1. Maberly A. God spoke Tibetan. California.
2. Барнуэлл К. и др. Ключевые понятия Библии. СПб., 1995.
3. Библейская энциклопедия. М., 1995.
4. Калмыцко-русский словарь / Под ред. Б.Д. Муниева. М., 1977.
5. Лопатин В.В., Лопатин Л.Е. Русский толковый словарь. М., 1997.
6. Позднеев А.М. Калмыцко-русский словарь. СПб., 1911.
7. Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями последнего к народу. Элиста, 1993.
8. Русско-калмыцкий словарь / Под ред. И.К. Илишкина. М., 1964.

## **О первом переводе Четвероевангелия на чувашский язык (1820)**

*П.Я. Яковлев, переводчик ИПБ,  
Чувашский государственный университет, г. Чебоксары*

---

---

Письменность в Чувашии начала распространяться вместе с христианством после присоединения к русскому государству в 1551 г. Первая печатная грамматика — «Сочинения, принадлежащие к грамматике чувашского языка», — изданная в Санкт-Петербурге в 1769 г., узаконила кириллицу в чувашской письменности.

Следует отметить, что древнечувашская письменность (до XIV в.) основывалась на арабской графике, однако татаро-монгольское нашествие стало для чувашского народа величайшей трагедией: были уничтожены институты государственности, декультурация привела к утрате письменности, хотя до настоящего времени сохранились памятники древнечувашской письменности в виде эпитафий.

История чувашского литературного языка на основе кириллицы делится на два периода: а) старописьменный (1769–1871 гг.); б) новописьменный (с 1871 г.).

В 1871–1872 гг. выдающийся просветитель чувашского народа И.Я. Яковлев создал новый чувашский алфавит. Начали издаваться буквари и переводы отдельных частей Библии с использованием этого алфавита. В конце XIX — начале XX вв. были переведены Новый Завет, Пятикнижие Моисея, Псалтирь и др. Затем появилась оригинальная художественная литература и начали печататься книги по различным отраслям знаний. В 1907 г. вышел первый номер общечувашской газеты «Хыпар». Таким образом, в начале века функции чувашского языка



значительно расширились, и можно смело утверждать, что современный чувашский литературный язык возник на основе переводов Библии. Нужно заметить, что новописьменный период исследован очень тщательно: библиография работ по этой теме насчитывает сотни наименований.

Однако Слово Божие начало звучать на чувашском языке намного раньше. К сожалению, старописьменный период недостаточно изучен, существующие взгляды и выводы, относящиеся к этому периоду, требуют коренной переоценки. Так, характеризуя переводы XIX в., видный чувашский филолог В.Г. Егоров утверждал, что «переводы эти не достигали своей цели. Буквальный перевод „слово в слово“ с языка одной типологии на язык другой типологии зачастую представлял собой механический набор слов...» [3]. И хотя в переводе Четвероевангелия чувашский синтаксис не выдержан последовательно, на наш взгляд, такая категорическая оценка не приемлема.

Еще в конце XVIII в. чувашскими священниками Нижегородской епархии Григорием Рожанским, Иваном Русановским и Еремеем Рожанским был начат перевод на чувашский язык христианских текстов, часть этих рукописей хранится в Санкт-Петербургской библиотеке им. М.Е. Салтыкова-Щедрина в бумагах Ф.П. Аделунга.

В 1800 г. в Санкт-Петербурге вышел в свет «Краткий катехизис» на чувашском языке в переводе Еремея Рожанского. В 1804 г. Московская синодальная типография напечатала «Краткий катехизис», переведенный в Казанской духовной академии.

В 1818 г. в Казани открылось отделение Российского Библейского Общества и уже в 1820 г. было издано тиражом 5000 экз. Четвероевангелие под названием «Святой Евангелъ Матфей ранъ, Маркъ ранъ, Лука ранъ, Иоанн ранъ да чуваш чильге сине сявырза хоны Хозанъ

холары архерей пыгагган черггю таврашсамба». Евангелие от Матфея переведено причтом с. Пандиково, от Марка – священником с. Чемеево А. Алмазовым, от Луки и Иоанна – священником с. Большая Шатьма В. Федоровым. По другим источникам, переводчиками Четвероевангелия являются Н. Базилевский, П. Яблонский, Я. Березин, В. Федоров, С. Добросмыслов, М. Вознесенский, И. Лебедев. Общеизвестным является лишь факт, что редактировал данное издание известный деятель того времени чуваш Петр Талиев. Деятели Библейского Общества планировали издать на чувашском языке и остальные священные книги Нового Завета. В отчете комитета Библейского Общества говорится следующее: «Между тем как оный народ с душевною пользою питается истинами четвероевангелия, для него уже готовятся и дальнейшие части Нового Завета. Священник села Красные Четаи и других смежных сел доставил комитету сведения, что они пересмотрели и исправили деяния Апостольские, все послания Апостольские и Апокалипсис и в скорейшем времени представят оные комитету» [8]. В 1824 г. эти переводы были представлены, однако из-за перегруженности типографии печатание их откладывалось, а в 1826 г. Библейское Общество прекратило свое существование. Таким образом переводы остальных частей Нового Завета были преданы забвению. И до сих пор эти рукописи нами не обнаружены.

Лингвистический и теологический анализ перевода СЕ показывает несостоятельность однозначно-критического подхода к его оценке. При всех существующих недостатках в графической системе и синтаксисе, перевод СЕ сыграл огромную роль в формировании базисных библейских понятий в чувашском языке. Соответственно, ключевые христианские понятия стали закладываться и в сознании новокрещенных. Чтобы не быть голословными, проанализируем перевод некоторых базисных понятий.

## «Бог»

Мф 1:23

СП: и нарекут имя Ему Еммануил, что значит: с нами Бог.

СЕ: *хорза да баресь она ят: Эммануил, хуже болать: пирень-ба Тора. [хорса та парёс а́на ят: Эммануил, хайше пулать: пирёнке Туря]*

ЅС: *Ана Еммануил ятлӑ хурёс тенё. Еммануил тени пирёнке Туря тени пулать.*

*Туря/Торя/Тор* – ‘бог, божество’. Согласно старочувашскому верованию, все предметы и явления в окружающем мире имеют своего определенного бога. В чувашском языке сохраняется огромное число разных разрядов божеств, зафиксированных во всех 17 томах Н.И. Ашмарина [1].

Тюрк. *тӑңри* – ‘небо, бог’.

Монг. *тэнгер* – ‘небо, гром, погода’.

Велик разброс мнений о происхождении данного слова. Е.А. Малов писал, что «название Бога у чуваш, кажется, указывает на халдейское слово *Тор* ‘бык’. При этом следует иметь в виду то, что сами евреи поклоняются тельцу, что чувашаи особенно часто приносят в жертву быка».

Существуют также соответствия в тибетском, шумерском и др. языках.

## «Грех»

Мф 1:21

СП: ибо Он спасет людей Своих от грехов их.

СЕ: *вуль сюле синзане вулзам сылыхсамъ-ран. [вӑл ҫӑлӗ ҫынсене вӑлсен ҫылӑхсамран]*

ЅС: *Вӑл Хӑй халӑхне ҫылӑхсенчен ҫӑлӗ, тенё.*

*Ҫылӑх* – ‘грех’. Ср. каз., алт., тур. *йазык* – ‘грех, проступок’. Е.А. Малов возводил чув. *ҫылӑх* к евр. *селиха* –

‘прощение, отпущение вины’ от глагола *салах* — ‘уравнять, сглаживать, прощать грех’. М.Р. Федотов — к др.-тюрк. *jaңılıq* — ‘ошибка’.

Мар. *сулык*/удм. *сьолык* — ‘грех’ < чув.

«Покаяние»

Мк 6:12

СП: Они пошли и проповедывали покаяние.

СЕ: *И кайза виряндресь сильхъзане иуггенза казярдтар-чаръ. [и кайса вёрентрёс сылхсене ўкёнсе каçарттарчйр]*

ÇС: *Вёсем вара кайнă та, сылххран ўкёнме вёрентсе сўренё.*

Ўкён — ‘каяться, раскаяться’.

Тюрк. *өкүн* — ‘жаловаться, стонать, печалиться, раскаиваться’.

«Ад, преисподняя»

Мф 16:18

СП: и врата ада не одолеют ее.

СЕ: *тамыкъ хапхазамъ-да синимесь она. [тамăк хапхисам та сёнимёс айна]*

ÇС: *айна тамăк хапхи те сёнеймё.*

*Тамăк* — ‘ад’.

Тюркские соответствия: *tamy/tamy?*

Монгольские формы: *tamyq* ‘ад’, бур. *тамал* ‘мучить, терзать’, калм. *там* ‘ад’. Слово, видимо, заимствовано из индоевропейских языков, ср. санскр. *tamas*, согд. *tm (w)*, авест. *tatah*, др.-инд. *tamas*, ср.-перс. *tam* и др.

Мар. *тамык* < чув.

«Распять, распятие»

Мф 26:2

СП: И Сын Человеческий предан будет на распятие.

СЕ: Эдем да Увыль тыдтарне, карза пудалась тенё.

[Этем те Увӑлӑ тыттарӑнӑ, карса пӑталӑҫ тенӑ]

ÇС: Ёнтӑ Этем Ывӑлне пӑталама тытса парӑҫ, тенӑ.

*Пӑтала* — букв. ‘прибивать гвоздями, пригвозждать’.

В XIX в. семантика глагола расширилась — он начал употребляться в христианском значении ‘распять’.

И.Я. Яковлев был хорошо знаком с текстом первого перевода Святого Евангелия. Как показывают вышеприведенные примеры, основная часть библейских понятий сохранилась и при втором переводе. Бесспорно, перевод Яковлева превосходит по всем показателям перевод 1820 г.

И.Я. Яковлев писал, что перевод вероучительных книг, и особенно богослужбных, на чувашский язык — дело весьма трудное, кроме филологических знаний нужно иметь хороший запас знаний богословских, нужно быть начитанным в отечественных писаниях, — иначе можно впасть в догматическую ошибку или употребить слова и обороты, которые могут слушающим и читающим подать повод к недоразумению. По всей вероятности, для того, чтобы избежать указанной опасности, ключевые понятия были пересмотрены И.Я. Яковлевым. Проследим на конкретном примере, как передается понятие ‘ангел’ в чувашских переводах.

#### «Ангел, вестник»

Мф 1:20

СП: Но когда он помыслил это, се, Ангел Господень явился ему во сне и сказал: Иосиф, сын Давидов! не бойся принять Марию, жену твою; ибо родившееся в Ней есть от Духа Святого;

СЕ: *Хонзя вара вул ку шогыш тытре: акъ Тора Пюлюхси тюлюк-ря корнза, она каларе: Иосифъ, Давыд увыле! анъ хура иль-мешкынь Маріамъ ху арыма; сіоратны болатъ*

*онъ-ыжинче Тора сувлишъ-ба! [Ханча вара въл ку шохайш тытрё: ак Торă Пулӗхси тӗлӗкре корнса, ӓна каларё: Иосиф, Давид увӓлӗ! ан хӓра илмешкӗн Мариам, ху арӓма; соратны полать он айӗнче Торă сувлайшна]*

ÇС: *Вӓл ҫапла шухайшласан, ӓна Турă ангелӗ тӗлӗкре курӓнса каланӓ: Давид ывӓлӗ Иосиф, эсӗ арӓмна, Марийӓна, ху патна илме ан хӓра: вӓл Святой Сывлайш хӓвачӗне йывӓр сын пулӓ;*

*Пулӗхсӗ* (или: *пулӗх*) — чувашское божество, раздающее по назначению *кепе* — счастливые или несчастные жребии.

Тюркские соответствия: шор., саг., койб. *пӓлӗк* ‘отдел, перегородка’; тур., ног., крым., кирг. *бӓлӗк* (бол+к) ‘часть, подарок’; каз., тоб., тар. *бӓлӗк* ‘подарок’; башк. *булӗк* ‘подарок, подношение’ и др.; др.-тюрк. *beläk/böläk* ‘дар, подарок’.

Существуют также соответствия в монгольских и тунгусо-маньчжурских языках.

Таким образом, значение слово *пулӗхсӗ* (СЕ) ни семантически, ни этимологически не соответствует новозаветному значению слова ‘ангел’.

В переводе Нового Завета Яковлева сохранено греческое слово для обозначения данного духовного существа.

В современном чувашском литературном языке существует также слово *пирӗшти* — ‘добрый дух, ангел’. *Пирӗшти*, как и во многих тюркских языках, восходит к перс. *фириште* — ‘ангел, вестник’. По-видимому, И.Я. Яковлев сознательно избегал по возможности включения в НЗ слов, связанных с понятиями старой чувашской веры и с мусульманством.

Следует иметь в виду, что это были два основных препятствия на пути распространения христианства в чувашской среде в течение нескольких веков. С одной стороны, чувашаи стремились сохранить древнюю веру; с другой стороны, шел интенсивный процесс вытеснения

этой веры мусульманством. Разумеется, в таких сложных условиях И.Я. Яковлев был вынужден очень тщательно выбирать слова, обозначающие христианские понятия. Так, для передачи понятия 'ангел' он сохранил греческое слово. Кроме того, в сознании чувашей *пирёшти* не ассоциируется со значением 'вестник', это скорее всего некое крылатое мифически-поэтическое существо. Следует отметить, что в церковной практике нами не зафиксировано случаев употребления вместо греч. *ангел* ни слова *пӹлӹхсӹ*, ни *пирёшти*.

В целом мы полностью согласны с оценкой, данной свящ. Петром Василевским в рецензии еще в 1873 г. «Таким образом, — отмечает рецензент, — несовершенство существующего перевода Евангелий само собою громко вопиет о необходимости заменить его более исправным, более совершенным переводом и удобопонятным для чуваш. При сем да не подумает кто-либо, что, говоря о недостатках существующего чувашского Евангелия, мы тем унижаем его значение, его достоинство; нет, не то у нас на уме, и унижать его не для чего, так как оно довольно послужило к распространению света Христовой истины между чувашами, так как несомненно, что оно приносило и приносит свою долю пользы уже сорок лет. ... Перевод Евангелия есть единственный и самый первый опыт чувашского языка, попавшего в книгу; но кому не известно, что начало всегда несовершенно, и несмотря на то, оно, как начало, стоит полного нашего уважения, — уже и потому, что служит первую ступенью к большему совершенству в своем роде» [7, с. 60].

Таким образом, следует отметить ряд положительных сторон первого перевода Четвероевангелия на чувашский язык:

1. Слово Божие начинает звучать в церквях на чувашском языке уже в первой половине XIX в. В настоящее

время богослужение ведется на чувашском и церковнославянском языках.

2. Уже в первом переводе СЕ были заложены ключевые понятия Библии, многие из них сохраняются и в переводах Яковлева.

3. Перевод Четвероевангелия внес большой вклад в развитие старописьменного литературного языка.

4. Уже в 1840 г. после знакомства с Четвероевангелием и «Начертанием правил чувашского языка» В.П. Вишневого крупный ориенталист, член Берлинской академии Вильгельм Шотт представил ученому миру очерк первой научной грамматики чувашского языка («De lingua tschuwaschorum»), изданный сначала в Берлине на латинском языке, позже — на французском (Париж, 1876).

5. С лингвистической точки зрения, Четвероевангелие является сокровищницей архаизмов и диалектизмов.

В заключение следует отметить, что первый перевод Четвероевангелия на чувашский язык требует всестороннего анализа. Настоящая статья является лишь первой попыткой переоценки — думается, дальнейшие изыскания внесут немало ценного и полезного. И уже сейчас можно охарактеризовать перевод Четвероевангелия как незаслуженно забытый памятник чувашской письменности.

#### *Языки и диалекты*

авест. — авестийский

алт. — алтайский

башк. — башкирский

бур. — бурятский

греч. — греческий

др.-инд. — древнеиндийский

др.-тюрк. — древнетюркский

евр. — еврейский



каз. — казахский  
 калм. — калмыцкий  
 кирг. — киргизский  
 койб. — койбальский диалект хакасского языка  
 крым. — крымско-татарский  
 мар. — марийский  
 монг. — монгольский  
 ног. — ногайский  
 перс. — персидский  
 саг. — сагайский диалект хакасского языка  
 санскр. — санскрит  
 согд. — согдийский  
 ср.-перс. — среднеперсидский  
 тар. — таринский диалект уйгурского языка  
 тоб. — говор тобольских татар  
 тур. — турецкий  
 тюрк. — тюркский  
 удм. — удмуртский  
 чув. — чувашский  
 шор. — шорский

#### *Список принятых сокращений*

- СЕ — Святой Евангель Матфей рань, Марк рань, Лука рань, Иоаннь рань да чуваш чильге сине сявырза хоны Хозань холары архерей пыгагань черггю — таврашсамба. Хозанды Университет-ра печатлене 1820 сiодалькра Христос сiоратна-рань. Торазаконь книггезана номайладагань синзамь оксяба. Казань, 1820. 514 с.
- СЗ — Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Пирён Туррамёр Иисус Христос хуня сёне сёмах. Симбирск, 1911. 528 с.
- СП — Синодальный перевод.
- НЗ — Новый Завет.

#### *Литература*

1. Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка / Чжваш сжмахечен кҫнеки. Казань-Чебоксары, 1928–1950. Тт. I–XVII.
2. Егоров В.Г. Библиографический указатель по чувашскому языку. Чебоксары, 1931.

3. Егоров В.Г. Современный чувашский литературный язык в сравнительно-историческом освещении. 2-е изд. Чебоксары, 1971.
4. Егоров В.Г. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары, 1964.
5. Ильминский Н.И. К истории христианских переводов. Казань, 1874.
6. Малов Евфимий. О влиянии еврейства на чуваш. Опыт объяснения некоторых чувашских слов. Казань, 1882.
7. Отзыв о чувашском Евангелии, изданном в 1820 году свящ. Петра Василевского // Странник. 1873, т. 1, ч. 2.
8. Отчет Казанского библейского комитета за 1818—1822 гг. Казань, 1923.
9. Петров Н.П. Чăваш сырулăхĕ. Чăваш кĕнеке изд-ви, 1971.
10. Революцичченхи чăваш литератури (XX ĕмĕрччен). Чăваш кĕнеке изд-ви, 1989.
11. Таймасов Л.А. Христианизация чувашского народа в первой половине XIX века. Чебоксары, 1992.
12. Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка: В 2 т. Чебоксары, 1996.
13. Чувашская книга до 1917 г. Чăваш кĕнеки. Библиография. Сост. С.И. Данилов. Чебоксары, 1950.

**Секция  
«Перевод Библии  
на финно-угорские  
ЯЗЫКИ»**

---

---

**Доклады**

## **Русские заимствования в удмуртских переводах Евангелия от Марка**

*Дьякон М.Г. Атаманов, переводчик ИПБ, г. Ижевск*

---

---

В конце XII в. первые поселения русских колонистов-ушкуйников появились на р. Вятке, и предки удмуртов вступили в контакт с представителями славяноязычного мира. В 1489 г. земли северных удмуртов — *ватка* — были присоединены к Московской Руси, а после падения Казанского ханства в 1558 г. и южная группа удмуртов была включена в состав Русского государства. Волею или неволею удмурты были вынуждены приспособляться к социально-экономическим, религиозным, языковым условиям нового, быстро развивающегося государства.

Многовековые социально-экономические и культурные связи удмуртского и русского народов отразились во всех сферах духовной жизни удмуртов, в том числе и в их языке. Более двух тысяч русских заимствований зафиксировано в удмуртских письменных источниках до революционного периода.

В 1740 г. в Казани была создана Новокрещенская контора для проповеди Слова Божия и крещения коренных финно-угорских народов Волго-Уральского региона — удмуртов, марийцев, мордвы, а также чувашей, татар, калмыков и других народов тюркско-монгольской группы. Тогда же началось создание письменности на основе кириллицы.

Выдающуюся роль в просвещении народов Поволжья и Приуралья сыграл митрополит Казанский и Свияжский Вениамин (Пуцек-Григорович), выпускник Киевской Духовной Академии. Благодаря его великим

просветительским трудам в православную веру обращались коренные народы края, бывшие до того времени язычниками.

Но одно дело принять крещение, а другое — постичь суть христианства. Что делать, если народ, принявший крещение, не знает языка Библии и богослужебной литературы? По примеру крестителя и просветителя коми-зырян святителя Стефана Пермского и других миссионеров началось создание письменности для языков местных народов.

Под руководством и при активном участии митроп. Вениамина — знатока богословия, классических языков и литератур, руководителя Казанской духовной семинарии и Новокрещенской школы в Казани — была создана и издана первая грамматика удмуртского языка: «Сочинения, принадлежащія къ грамматике вотского языка». Данный труд был издан в Санкт-Петербурге при Императорской Академии наук в 1775 г. Он послужил основой для создания письменной культуры удмуртского народа. С этого времени начали появляться буквари, словари, грамматики и первые произведения духовной и художественной литературы. Но только в 1847 г. были изданы Евангелия на северном (глазовском) и центральном (сарапульском) диалектах удмуртского языка. Это были первые книги на удмуртском языке.

В последующие годы были переведены и изданы все четыре Евангелия и на других диалектах удмуртского языка. До Октябрьской революции 1917 г. на удмуртском языке было выпущено более 200 названий книг, брошюр, методических пособий, значительную часть которых составляла богослужебная и духовная литература: чинопоследование Всенощного бдения и Божественной литургии, Пасхального богослужения, катехизисы, молитвословы, история Ветхого и Нового Завета, жития святых и др. Огромную роль в выпуске духовной литературы на

удмуртском языке сыграло миссионерское «Братство св. Гурия», созданное в 1867 г. в Казани для христианского благовестия нерусским народам Волго-Уральского региона.

В данном сообщении я анализирую русские заимствования в удмуртских переводах Евангелия от Марка, так как первые переводы на диалекты удмуртского языка и на современный литературный язык начались именно с Евангелия от Марка: «*Марко-лесь святой Дзець Иворь*», изданное на диалекте северных удмуртов Глазовского уезда в 1847 г., является первой книгой на удмуртском языке. Для сравнительного анализа были взяты еще два источника: перевод на приказанский (кукморско-шошминский) диалект, осуществленный в 1904 г. и переизданный в 1912 г. известным ученым, просветителем удмуртов И.С. Михеевым, как один из наиболее удачных дореволюционных переводов, и перевод на современный литературный язык, выполненный в 90-е годы и изданный в 1997 г.

За 260 лет исповедания христианства большинством удмуртов (случаи крещения отдельных семей, небольших групп известны уже с середины XVI в., и лишь около 6 процентов удмуртов до сего времени остались язычниками) и 150 лет существования переводов Евангелия в удмуртском языке выработалась своя система библейских терминов. Кроме собственно удмуртских слов, в нее вошли заимствования из русского языка, так как христианскую веру и Благоую Весть удмуртам принесли русские проповедники на русском, а духовную литературу — на церковнославянском языке, изобилующем грецизмами, гебраизмами, латинизмами. В данном сообщении основной упор делается на собственно русские заимствования.

Из общего числа 122 русских заимствований, обнаруженных во всех трех изданиях, наибольшее их количество выявлено в Евангелии от Марка, изданном в 1904, 1912 гг.

на кукморско-шошминском (приказанском) диалекте южноудмуртского наречия — 76 лексем; далее следует перевод Евангелия на диалект северных удмуртов Глазовского уезда 1847 г. — здесь зафиксировано 68 лексем, включая союзы и частицы. Следует оговориться, что мои выводы касаются только лексики, в целом же данный перевод, выполненный священнослужителями, знающими лишь диалектный, разговорный язык, далек от совершенства — это дословный перевод, конструкции предложений не всегда соответствуют нормам удмуртского синтаксиса. Порядок слов в удмуртском языке требует, чтобы группа подлежащего занимала первое место, сказуемое — последнее, а между ними находились все слова, относящиеся к группе сказуемого. Влияние русского синтаксиса особенно чувствуется в притяжательных конструкциях, в которых часто отсутствует необходимый притяжательный суффикс при «обладаемом» слове и деепричастных оборотах, напр.: *бечеос но солэн* 'и братья его' (в соответствии с нормами удмуртского языка следует перевести: *солэн бечеосыз но*); *адзиса но дышетскисъиосъсэ Солэн* 'и увидев учеников Его' (правильно: *Солэсь дышетскисъёссэ адъыса*). Таких примеров множество. Но не будем строги к первым переводчикам, они были основоположниками удмуртской письменности. Первые переводы использовались при создании научных грамматик, словарей удмуртского языка, они легли в основу современного литературного языка.

В Евангелии от Марка на южноудмуртском наречии (1904, 1912) хотя и встречаются некоторые отступления от норм удмуртского синтаксиса, много заимствованных слов, но в целом он значительно ближе к современному литературному языку. Развитие фонетического, лексического и синтаксического строя удмуртского языка в переводах мы можем проследить по первому предложению рассматриваемых текстов: *Начало Евангелія Иисуса Христа*

*Сына Божия* (цксл.); *Кутскон Евангелиа-лэн Иисус Христос-лэн, Инмаръ Пи-эзлэн.* (сев., глаз., 1847); *Инмар Пи Иисусъ Христослэн Евангелиезлэн пумыз* (южн., приказанск., 1912); *Инмарлэн Пиезлэн Иисус Христослэн Евангелиезлэн кутсконэз* (совр. лит. яз., 1997).

В переводе на северный диалект удмуртского языка встречаются древнерусские заимствования, характерные для русских говоров Вятского края и окружающих его областей Русского Севера: *ватага* ‘семья, толпа, шайка’; *горница, завод* – в значении ‘вещь, снасть, добыча’; *зеленик (зэнэлик)* ‘посуда (чаще всего) стеклянная’; *повост* ‘погост, селение’; *обидьын* ‘обидеть, унижить’; *ораськыны* ‘кричать, ругаться, орать’; *явиськыкы* ‘явиться, появиться’ и др.

Переводчик Четвероевангелия известный ученый-педагог И.С. Михеев при передаче евангельских терминов, а также диалектных, устаревших слов и понятий почти на каждой странице дает в сноске русский или удмуртский варианты или диалектные синонимы, напр.: *Евангелие* – в сноске *Зэч йывор*; *крашине пырон* – *креститься карон*; *зарезь* – *море*; *эксэй* – *государь*; *кабыл өз басьты* – *принимать өз кары*; *плотник* – *лэсытысь-кысь* и др. Такие излишние повторы только затрудняют чтение.

В переводе на современный удмуртский литературный язык зафиксировано 46 слов русского происхождения; 19 лексем встречаются во всех трех разновременных переводах, напр.: *вина* ‘вино, виноград’; *гольык, голгыш* ‘голый’; *жаляны* ‘пожалеть, сжалиться, умилосердиться, помиловать’; *книга*; *кирос* ‘крест’; *ответ (о.сётыны)* ‘отвечать’; *посуда*; *праздник*; *простить (п.карыны)* ‘простить’; *пророк*; *пятница*; *солдат*; *святой* ‘святой, святой’; *служить (с.карыны)* ‘служить’; *сотник*; *час* ‘часы, час’, *чаша* и др.

Возникает вопрос, не слишком ли много русских заимствований в удмуртских переводах – 76 лексем в



Евангелии от Марка, написанном на приказанском (кукморско-шошминском) диалекте, и 46 слов русского происхождения в Евангелии от Марка, изданном в 1997 г. на современном литературном языке? Можно уверенно сказать: нет.

Русизмы и заимствования из других языков проникли в современную прозу, поэзию и даже в фольклор. Они особенно изобилуют в разговорной речи молодого поколения. В проанализированных мною прозаических текстах, в десять раз меньших по объему, чем Евангелие от Марка, выявлено от 70 до 100 русских заимствований или интернациональных слов, проникших через русский язык.

Гebraизмы, грецизмы, латинизмы, широко употребляющиеся в славянском и русском (как и во всех языках христианских народов мира) переводах Библии, — *Евангелие, суббота, Пасха, синагога, фарисей, геена, кесарь, авва, лепта, динарий, архиерей* и многие другие слова — также вошли в удмуртские переводы, обогатив словарный состав удмуртского языка.

Географические названия и личные имена по сложившейся до нас традиции даны в славянско-русской форме, принятой Православной Церковью: *Иерусалим, Израиль, Галилея, Иерихон, Капернаум, Елеон, Иордан; Иисус, Мария, Петр, Иоанн, Лазарь, Андрей, Иаков, Соломон* и др.

### *Литература*

1. Алтыров В.И. Введение. // Первая научная грамматика удмуртского языка. Ижевск, 1975. С. 3–15.
2. Инвожо. Ижевск, 1999, № 7–8. С. 51–56; 66–69; 81–87.
3. Насибуллин Р.Ш. Динамика русских заимствований в удмуртском языке дооктябрьского периода // Вестник Удмуртского университета. Ижевск, 1995. № 5. С. 38–44.
4. Шутов А.Ф. Первым удмуртским книгам — 150 лет. // *Lingvistika Uralica*. Таллин, 1999. С. 215–217.

**Лексическая чистота перевода  
как один из возможных критериев  
оценки его качества**

*А. Грейдан, богословский редактор ИПБ, Хельсинки, Финляндия*

---

---

В течение последних шести веков в коми языке исторически сложились две школы библейского перевода.

Одна переводческая школа использовала исконные лексические средства коми языка и на их основе разрабатывала библейскую терминологию. К этой школе принадлежит ее основатель – просветитель народа коми Стефан Пермский. Другой видный представитель – основоположник литературного коми языка, поэт и ученый Иван Куратов. К этой же школе принадлежит и Георгий Лыткин, известный ученый-лингвист и переводчик.

Другая школа библейского перевода держалась противоположных принципов. Ее представители не стремились употреблять и развивать библейскую терминологию на коми языке, а все трудные случаи решали с помощью многочисленных заимствований из русского языка. Среди представителей этой школы первый переводчик на коми язык Евангелия от Матфея А. Шергин (его перевод вышел в свет в 1823 г.), академик Видеман, П.И. Савваитов, Н.П. Попов и др.

Многие представители этой школы не могли не видеть сильные ассимиляционные процессы, происходящие в коми языке, а в некоторых его частях глубокие языковые сдвиги. Но одни из них верили в то, что такие явления не губят, а развивают язык. Другие сближением коми и русского языков надеялись облегчить решение проблем, связанных с двуязычием народа коми, решить

междиалектные проблемы. (Напомню, что в коми-зырянском языке в настоящее время выделяют 10 диалектов.)

С помощью буквального перевода и большого числа заимствованных слов представители этой школы хотели ускорить и облегчить перевод на коми с русского религиозной, художественной и научной литературы. Они верили, что количество переведенных книг компенсирует недостаток качества их перевода.

Школы постоянно полемизировали, каждая резко критиковала переводы другой. Особенно богатое наследие критики переводных библейских текстов оставили после себя Георгий Лыткин и Иван Куратов. Последний так описывает состояние коми языка в XIX в. и сделанные на его основе библейские переводы:

«Нельзя не сказать о том полузырянском-полурусском наречии, которое употребляется в городе Усть-сысольске<sup>1</sup> и в заводах, где зырян<sup>2</sup> бывает столько же, сколько и русских. Здесь говорят по зырянской грамматике рядом русских слов, несколько иначе выговариваемых и приносивших к строю зырянской речи. Через храм, училище, присутственные места и судебные процессы русский язык всюду вторгается в область зырянского. Незрелость последнего уже сама по себе ведет к уступкам первому. Своей литературы, которая поддерживает и развивает язык, зыряне не имеют. Впрочем да не оскорбится нашим отрицанием зырянской литературы память Андрея Попова, усердного переводчика различных статей на зырянский. Мы знаем его труды. Жаль только, что переводы его, жалкие по выбору и уродливые по отделке, никому не могут принести пользу. Они не развивали зырянский язык, а исказили его».

---

<sup>1</sup> Нынешний Сыктывкар.

<sup>2</sup> Одно из названий коми народа.

Переводчик на коми язык четырех Евангелий, Деяний Апостолов и Псалтири Георгий Лыткин отзывается о некоторых библейских коми переводах следующими словами:

«Мои переводы отличаются от переводов других переводчиков тем, что я по возможности сократил употребление русских и других иноземных слов, которые прежними переводчиками введены в зырянский язык без всякой надобности <...> Русские и другие иноземные слова, особенно же русские союзы, попали в зырянский язык благодаря зырянам-семинаристам, т. е. единственным образованным зырянам прошлого и настоящего столетий. Они, изучая языки русско-славянский, латинский и греческий (языки индоевропейские или арийские), познакомились с употреблением союзов и потому в своих переводах с русско-славянского языка на зырянский язык не могли обойтись без них. Но так как зырянский язык чуждается союзов, то они прямо взяли русские союзы, не обращая внимания на то, что в народных произведениях зырян существуют особые обороты, особый строй речи, при котором нет надобности в союзах. Это невнимание к строю зырянской речи и введение русских союзов, чуждых зырянскому языку, привело переводчиков к созданию особенного жаргона зырянского языка, который можно назвать жаргоном образованных зырян или жаргоном семинаристов. На таком жаргоне мы читаем переводы А. Шергина, А. Кастрена, П.И. Савваитова, академика Видемана, Н.П. Попова».

Со своей стороны, приверженцы противостоящей школы библейского перевода называли многочисленные слова-неологизмы в их переводах кабинетными выдумками, непонятными и далекими от реальной жизни. Они утверждали, что коми язык большинство неологизмов отверг и будет отвергать. И вместо придумывания

новых слов они призывали использовать уже знакомые слова русского языка.

Подводя итог работе по переводу на коми язык в XIX в., коми ученый-языковед Адольф Туркин в своей работе «Социальные условия развития коми языка в XIX – начале XX века» так прокомментировал переводы вышеупомянутых авторов, не разделяя их на противостоящие школы:

«...Естественно, первые переводы были весьма несовершенными, в них обильно использовались слова русского происхождения, да и сами предложения большей частью имели русский порядок слов, особенности синтаксиса коми языка переводчиками не учитывались. Не всегда точно передавали и фонетические особенности коми языка».

К этому можно добавить то, что по причинам, характерным для своего времени, все переводы представителей обеих переводческих школ были дословными, т. е. на протяжении всего текста авторы стремились передать одно слово исходного языка одним словом целевого языка.

Отношение к смешанному коми-русскому языку и к основанному на нем дословному переводу в наши дни у носителей коми языка также неоднозначно.

Одни специалисты по коми языку придерживаются того мнения, что дословные библейские переводы на коми в целом непонятны, хотя по отдельности взятые слова из них знакомы и ясны. По их мнению, простые люди такие переводы читать не смогут, а знакомые с коми литературой читать не будут.

Другие уверены, что дословные коми переводы вообще нельзя назвать переводами, а только подстрочниками, черновиками для переводов. Издание подобных текстов, по их мнению, является пустой тратой сил и средств.

Что касается стиля, то о языке дословного коми перевода отзываются как о казенном, бюрократическом, деревянном. По их мнению, читать такой перевод – как сквозь густой лес продираться.

С другой стороны, те, кто поддерживает дословный коми перевод в наши дни, продолжают верить, что это позволяет значительно ускорить работу по библейскому переводу. И несмотря на низкое качество, количество выпущенных книг может существенно помочь развитию коми языка.

Часть сторонников дословного перевода поддерживает мнение, что текст Библии и должен быть непонятным, таинственным.

Другие же уверены, что этот непонятный текст смогут объяснить людям церковные служители.

Третьи считают, что дословный коми перевод нужен тем людям, которые только поверхностно знают коми язык, а думают уже по-русски. Им будет легче читать такой перевод, так как в нем используется заимствованный из русского языка синтаксис и многие русские слова.

Поддерживают дословный коми перевод и те, кто предполагает, что дословный полурусский-полукоми текст будет понятнее для людей, говорящих на разных диалектах, чем текст, написанный на чистом коми литературном языке.

В настоящем докладе предлагается количественное и качественное сравнение заимствованной лексики, использованной в двух коми переводах. Но прежде нужно сказать несколько слов о принципах подсчета заимствованных слов. Здесь нужно допустить некоторую условность. Вопрос, слова какого из близкородственных языков можно считать заимствованными, не является простым, а во многих случаях ответить на него в настоящее время невозможно. Поэтому при нашем подсчете в число

заимствованных не вошли слова, условно заимствованные из близкородственных финно-угорских языков: удмуртского, ханты, манси. Мы также не учитывали древнеиранские заимствования. Эти слова уже многие века живут в коми языке и только ученые-лингвисты могут их выделить.

В число заимствованных слов мы включили слова из языков, принадлежащих к другим языковым группам, — те слова, которые легко можно выделить в коми языке, а именно: заимствования из старославянского, русского, украинского, а также из татарского языков.

Первый из рассматриваемых в этом докладе переводов — это коми перевод Евангелия от Матфея, вышедший в составе четырех Евангелий (издан в Коми книжном издательстве в 1992 г.). Перевод авторский, но автор не указан.

После проведенного подсчета получены следующие результаты.

В коми переводе Евангелия от Матфея 1992 г. употреблено 237 заимствованных слов. В тексте Евангелия от Матфея эти слова встречаются 2892 раза, что составляет 16,9 процентов текста. Таким образом, общее количество заимствованных слов в переводе Евангелия от Матфея 1992 г. — 17 процентов.

Одни из этих заимствованных слов имеют незначительные фонетические изменения, напр.: «простой» — *прѳстѳй* (о — ѳ), «царь» — *цар* (ь — ѳ), к другим был присоединен коми суффикс: «благословить» — *благословитны*, а третьи слова заимствовались без всяких изменений: «книжник» — *книжник*.

Среди заимствованных слов были не только имена существительные, что естественно для любого языка при передаче незнакомых понятий, но и другие части речи, перенесенные в коми язык вместе с фонетическими и морфологическими особенностями русского языка

(видовые глагольные суффиксы, суффикс наречий, падежные, родовые окончания и окончания множественного числа, уменьшительные суффиксы существительных, суффикс мужского рода прилагательных и т. д.). Здесь нужно подчеркнуть, что в коми языке родовых окончаний быть не может, как нет и деления существительных и прилагательных по родам.

Заемствованные слова можно классифицировать следующим образом:

Имена прилагательные	– 12 слов
Глаголы	– 38
Союзы и частицы	– 12
Наречия	– 3
Имена существительные	– 122
Библейские термины и ключевые слова	– 50
Словосочетания (из двух слов)	– 6

При работе над буквальным переводом переводчик не смог ограничиться только многочисленными заимствованиями лексики, ему понадобилось еще использовать в своем переводе измененную, уподобленную русскому языку, ассимилированную коми грамматику: многочисленные лексические, морфологические и синтаксические кальки из русского языка.

В переводе 1992 г. прослеживается четкая закономерность: заимствованные слова не пришли в коми язык одни, они начали организовывать язык по-своему, потянули за собой из русского языка и свою грамматику — окончания, суффиксы, падежи, временные формы, фонетику, систему отрицания, противопоставление, структуру сложноподчиненного предложения, порядок слов, пунктуацию и т. д. Идет процесс перекалькирования, перенесения или прямого заимствования грамматики русского языка в коми язык. Говорить здесь о какой-либо



художественной выразительности текста перевода, литературной ценности языка не приходится. Получается подстрочник грамматики исходного, типологически иного языка.

В переводе 1992 г. отчетливо виден активный ассимиляционный процесс в коми языке.

Перевод 1992 г. — наглядный пример того, какие языковые средства нужны, чтобы сделать дословный перевод с языка одной языковой группы (русский язык, индоевропейская группа) на язык другой языковой группы (коми язык, уральская языковая группа).

Другой взятый для сравнения перевод — это перевод Евангелия от Матфея, сделанный переводческой группой ИПБ и выпущенный в 1999 г. в Коми книжном издательстве. (Работа над переводом Евангелия от Матфея была начата в августе 1993 г.)

В этом переводе употреблено 23 заимствованных из русского языка слова. Всего в тексте Евангелия от Матфея эти слова употребляются 205 раз, что составляет 1 процент общего количества слов в тексте. Таким образом, общее количество заимствованных слов в переводе Евангелия от Матфея 1999 г. — 1 процент.

Заимствованные слова в переводе 1999 г. делятся следующим образом: 20 заимствованных слов — имена существительные, из них шесть — библейские термины. Одно наречие. В тексте употреблено два союза, но в большинстве случаев в качестве союзных частиц в исконных коми синтаксических конструкциях.

Большая часть заимствованных слов дана в соответствии с правилами коми произношения, напр.: «фарисей» — *парисей*, «ангел» — *андел*.

Добиться такого небольшого числа заимствованных слов удалось следующими путями:

1. Прежде всего, за счет смыслового подхода к переводу. При работе не переводилось отдельно взятое слово

исходного языка отдельно взятым словом языка, на который осуществлялся перевод, а передавался смысл, заключенный в абзаце текста.

При этом старались не заимствовать из русского языка употребление суффиксов, падежей, синтаксических конструкций, а брать исконные коми языковые средства.

2. Некоторые библейские термины и ключевые слова переводились не с русского языка, как в предыдущих коми переводах, а с языков оригинала: греческого и еврейского.

Например, во всех многочисленных библейских коми переводах, сделанных в течении шести веков, для терминов «Господь» и «Царство» не было найдено подходящего соответствия в коми языке — эти слова заимствовали из русского.

В переводе 1999 г. термин «Господь» имеет коми соответствие *Ыджыд*, со словарными значениями «большой, великий, хозяин». Найти подходящий коми термин помогло обращение к языкам оригинала: греческому и еврейскому.

А при переводе термина «Царство» для разных контекстов потребовалось употребить два разных выражения (словосочетания из двух коми слов): *Ен ыджыдалӧм* 'Властвование Бога' и *Ен ыджыдаланін* 'Место властвования Бога'.

Оба эти термина — и «Господь», и «Царство» — хорошо понятны в контексте. И люди, в первый раз читающие перевод, без затруднения, правильно понимают эти слова и переводят их на русский язык как «Господь» и «Царство Божие».

3. Многие проблемы при переводе отдельных слов на коми язык можно решить морфологическими или синтаксическими средствами. Например, в переводе 1992 г. исконная система отрицания коми языка не употреблялась, так как она структурно не совпадает с русской и

не может быть использована в рамках дословного перевода. Вместо исконной коми была взята русская система отрицания с частицами *не-ни*. В переводе 1999 г. отрицание выражалось не русскими частицами *не-ни*, а коми суффиксами или при помощи других структурных изменений.

4. Некоторые лексические проблемы решались с помощью фразеологии. При отсутствии в коми языке слова-эквивалента при переводе также использовали описательные фразы, сложные слова и т. д.

5. Перевод не авторский, а групповой, в работе принимали участие ведущие специалисты по коми языку – носители разных коми диалектов. Это дало возможность с научной стороны рассмотреть многие спорные языковые вопросы, компетентно решить диалектные проблемы.

Однако при всем этом переводческая группа старалась учесть и мнение представителей школы буквального перевода о недопустимости использования в тексте перевода большого количества неологизмов. Проведенные среди коми читателей опросы показали, что если в тексте немного неологизмов и это не мешает общему пониманию текста, то читатели относятся к тексту положительно, но если множество неологизмов затрудняет понимание текста, это раздражает и отталкивает читателей. Учтя все это, мы отказались от многих неологизмов, стараясь найти ту меру, которая развивала бы язык, не затрудняя при этом чтение. А словообразовательные возможности коми языка, как и всех финно-угорских языков, не могут не удивлять. Только с помощью одного способа словосложения возможно создать полностью свою, исконную коми терминологию в любой области, начиная с библейской и кончая компьютерной. Этим способом, например, в коми языке было образовано слово «мир»: *муюгид* – букв. ‘земля-свет’. Подобно и в финском языке: *maailma* – букв. ‘земля-воздух’. Но при

переводе мы использовали эти словообразовательные возможности коми языка только в незначительной степени. Смысловый подход помогает легко обойтись другими исконными языковыми средствами, не злоупотребляя неологизмами.

Стараясь не впадать в пуристические крайности, члены переводческой группы не изобретали названий библейских животных, которых нет на севере, также сохранили заимствованные из русского языка некоторые библейские термины, давно вошедшие в коми язык.

При этом все значения заимствованных слов в переводе надо было внимательно проверять, так как заимствованные слова нередко меняют свое значение, вплоть до противоположного. Например, коми слово *Йӧрдан* ('Иордан') со временем изменило свое значение и сейчас имеет словарное значение «прорубь». Поэтому во избежание неправильного понимания в переводе 1999 г. пришлось написать *Йӧрдан ю* – «Иордан река». Иначе некоторые отрывки, содержащие это слово, могут быть поняты двусмысленно, напр., Мф 3:6 – можно понять, что Иоанн крестил людей в проруби.

6. В работе очень помогли многочисленные опросы и пробные издания. Без них сделать качественные, т. е. чистые в языковом отношении и понятные носителям десяти коми диалектов переводы невозможно. До выхода в свет Евангелия от Матфея было выпущено шесть отдельных пробных изданий: «*Исуслӧн олӧм*» (Жизнь Иисуса, 1993), «*Исус – челядьлы ёрт*» (Иисус – Друг детей, 1994), «*Бур юӧр Марк серти*» (Евангелие от Марка, 1995), «*Лука серти бур юӧр*» (Евангелие от Луки, 1996), «*Иван серти бур юӧр*» (Евангелие от Иоанна, 1998).

Проведенное сравнение двух коми переводов Евангелия от Матфея наглядно показывает следующее:

1. Лексические заимствования – это только часть заимствованных языковых средств, но и по ним можно

довольно точно оценить качество перевода и степень его буквальности.

2. Чтобы сделать дословный перевод с языка одной языковой группы на язык другой, одних лексических заимствований, хотя и многочисленных, недостаточно. Нельзя обойтись без частого использования заимствованных грамматических средств языка-источника.

3. Дословный перевод часто не дает возможности использовать исконные грамматические средства языка, на который осуществляется перевод, а вместо этого требует перенесения в язык перевода грамматических средств исходного языка, т. е. усиливает ассимиляционные процессы.

4. Лексически чистый и одновременно понятный текст на коми языке с использованием исконной грамматики и синтаксиса можно создать только при смысловом подходе к переводу.

5. Коми язык самодостаточен и богат, особенно богаты возможности словообразования, очень емкий синтаксис. Во многих случаях на коми языке при помощи морфологических и синтаксических средств можно выразить такие оттенки мысли, которые на русском невозможно передать только лексическими средствами.

Нередки случаи, когда нет дословного соответствия русскому языку. Часто одному слову исходного языка соответствует не одно коми слово, а словосочетание; 3–5 слов исходного (русского) языка могут быть переведены одним коми словом и наоборот.

Все эти особенности переводческая группа старалась учесть при работе над переводом 1999 г., чтобы сделать библейский текст на коми языке лексически и грамматически чистым и понятным.

Удалась ли эта попытка? Насколько текст перевода понятен носителям десяти коми диалектов? Чтобы ответить на эти вопросы, в приложении к докладу мы

предлагаем фактический материал: первые отзывы, поступившие на коми перевод Евангелия от Матфея, сделанный переводческой группой ИПБ и вышедший в свет в 1999 г.

*Газета «КОМИ МУ» 16.10.99*

*Новая книга*

### *ДОБРАЯ ВЕСТЬ ПО МАТФЕЮ*

*Находящийся в Финляндии Институт перевода Библии недавно напечатал на свои деньги в Коми книжном издательстве самое важное Евангелие — «Добрую весть по Матфею».*

*Как известно, 5–7-ю главы из этой книги народ считает основой своей веры. Именно в этих главах находится Нагорная проповедь Христа и 10 заповедей.*

*Эту книгу переводили несколько человек, книга написана гладким языком, легко читается. В тексте встречаются новые коми слова, например: юрпас «глава книги», öкссьом «синедрион, совет».*

*Имена людей, названия мест даны так, как их бы произнес коми человек: Матьвей, Мөсей, Петыр, Илля, Голгоп керöс (гора Голгофа), Йöрдан ю (река Иордан). Это очень хорошо, ведь этот перевод на коми будет очень близок коми человеку, его обычаям и языку.*

*Книга напечатана на красивой бумаге, тиражом 5000 экземпляров.*

*Безусловно, она быстро разоидется среди любящих коми язык и верующих в Бога людей.\**

*Е. Кана*

---

\* Отзыв написан на коми языке.

*«У меня большая радость! На сердце стало легче, возможно, наш родной язык под этим небом и не исчезнет — такие слова я написала на последней странице после прочтения «Доброй вести от Матфея». И сейчас уже мягче, без биения, без метания всплывают в памяти несколько лет тому назад рожденные мои стихи:*

*До земли поклон от меня живущим людям.  
Мыслей своих, конечно, глухим не предлагаю.  
Знаю, покорит их эта мудрость,  
Двери распахнет родному языку!  
Северный цветок, нужно твое жилище.  
Живу я с детства с неизлечимой раной.  
Твою красу я тоже чувствую умом,  
Поэтому и языком своим родным пою.*

*«Добрая весть» — для передачи взятого из греческого языка слова Евангелие переводчики Божьей Книги взяли прямое коми соответствие, слова, хорошо подходящие, каждому по-коми говорящему человеку знакомые и хорошо понятные: Добрая весть! Можно ли лучше сказать?!*

*«Добрая весть по Матфею» — первая книга Нового Завета, но ее новый перевод на коми, по понятным причинам, появился из четырех Евангелий последним.*

*В нашем коми языке, с властвующим в нем дословным переводом, выход этой книги означает важную ступень. Речь идет о повороте к финно-угорскому образу мышления, которое сейчас уже многими не понимается.*

*Самое первое, что я заметила в новом переводе Божьей Книги — это красивая, неторопливо текущая речь, совсем как у наших коми предков. Повествование таким языком очень-очень подходит для Божьего Слова. При таком повествовании сложные предложения в основном построены из коротких с помощью сочинительной связи.*

*В речи наших предков не было избытка заимствованных союзов. Для уточнения мысли они пользовались не широко распространившимися ныне родительным и творительным*



*падежами, а частицами, придающими речи нужный дополнительный оттенок, и двойными глаголами.*

*Все эти нужные вещи есть в настоящем пробном издании Евангелия от Матфея. Поэтому это последним опубликованное Евангелие ощутимо отличается от самого первого, опубликованного в 1995 г. Евангелия от Марка.*

*Для поднятия статуса коми языка переводчики и редакторы Евангелия от Матфея сделали очень большой шаг вперед.*

(Далее автор этой рецензии на 3 страницах обсуждает употребление определенно-притяжательных суффиксов в коми переводе Евангелия от Матфея. Тема эта еще в недостаточной степени разработана в коми грамматике. Также и в нашем переводе часть этой работы, относящейся к стилистике перевода, еще впереди.)

*...Если читать более внимательно, возможно, можно будет заметить что-то еще. Но эти небольшие, легко исправимые неточности нисколько не портят очень большую работу переводчиков.\**

*Л.В.А.,  
преподаватель кафедры коми филологии  
Институт усовершенствования учителей  
(присыктывкарский диалект)*

*Здравствуйте!*

*Пишет вам Т.М.Н. Я прочитала коми книгу «Добрая весть по Матфею». Читается она не трудно. Около 90 процентов текста мне понятно. При чтении книги словарь и сноски помогают, но некоторые слова и сочетания слов я не понимаю, т. к. в ижемском диалекте их не используют. Но в основном текст понятен. Оформление книги мне тоже понравилось. Хорошо, что такие книги переводят и на коми язык. Я люблю читать на коми языке и мне было приятно получить эту книгу и написать свое мнение о ней.*



*Я заинтересовалась этим изданием и мне бы было интересно узнать, как на него отзываются люди из других районов коми. До свидания!*

*Т.М.Н., д. Чика (ижемский диалект)*

*«Добрая весть по Матфею» написана красивым коми языком. Совершенно не встречаются русские слова и русские конструкции. Текст написан по законам коми языка и в нем много деепричастных оборотов. Это делает предложения более краткими, более точными, а мысль — более доходчивой и действенной.\**

*Б.А., студентка Сыктывкарского  
Университета, 5-й курс*

*Здравствуйте!*

*Прочитала коми перевод «Доброй вести по Матфею». Книга читается быстро, но очень часто надо обращаться к словарю. Текст понятен по смыслу. Очень много длинных предложений. Мне кажется, что книга предназначена для специалистов, а не для широкого круга читателей.*

*В тексте много слов, которые можно было не переводить на коми, так было бы намного понятнее. Если будет читать простой читатель, он не будет смотреть в словарь и многое будет ему не понять. Спасибо за книги.*

*С уважением К.З.А., с. Айкино\*\* (нижневычегодский диалект)*

*Уважаемые сотрудники!*

*Прочитав коми текст «Доброй вести по Матфею», пришла к такому выводу:*

- 1. Текст трудный.*
- 2. Много незнакомых слов.*

---

\*\* В селе Айкино, райцентре Усть-Вымского района, издавна проживает смешанное коми-русское население.

3. Много длинных предложений (словарь не каждый имеет).

4. Может, нужно иллюстрировать текст яркими красками?

С.Н.И., библиотекарь, с. Айкино  
(нижневычегодский диалект)

*До прочтения Евангелия от Матфея я ничего еще не читала о Боге на коми языке, и ничего не слышала, потому что в церкви службу справляют по-русски и по древне-русски. После того как я прочитала несколько глав, я с удивлением обнаружила, что читать мне было гораздо легче, чем то же самое на русском языке. Предложения построены проще и короче, однако нет той изысканности и высокого стиля, который есть в Библии на русском языке. Некоторые коми слова мне были непонятны (тышка вын «армия», например), я их никогда не слышала в речи, хотя говорю на коми языке с детства и училась в коми национальной школе. Приходилось смотреть в словарь в конце Евангелия. А это требует времени, к тому же сбивает с мысли. Некоторые места трудно понимать, но это из-за содержания. А так по языку книга меня вполне удовлетворяет.*

Л.С., Сыктывкар  
(присыктывкарский диалект)

*Уважаемые добрые люди!*

*Обращается к вам У.В.Н. Просмотрела новую коми книгу «Добрая весть по Матфею». Книга эта нужная, думаю, что каждому коми человеку она понятна. Читается книга легко, хотя встречаются и незнакомые слова. Но они объясняются в коми-русском и в Библейском словарях. Помещенные в конце книги карты Ерусалима и Палестины также нужны.*

*Эта новая книга согревает душу! Спасибо!\**

У.В.Н., с. Куратово  
(среднесыольский диалект)

*Уважаемые работники Института  
перевода Библии!*

*Огромное вам спасибо за посланную книгу. Вместе со своими десятилетними детьми каждый вечер читаю ее. Сначала читали «Иисус — друг детей», затем «Добрая вестъ по Иоанну», и вот сейчас пришла «Добрая вестъ по Матфею».*

*Книга «Добрая вестъ по Матфею» переведена понятным языком, читается легко. Предложения не длинные. Непонятных слов нет, ведь в конце книги дан коми-русский словарь и Библейский словарь.*

*Я очень рада, что вы сделали такую хорошую работу. У меня была старая бабушка, которая умерла уже пять лет назад. Она часто брала в руки русскую Библию и с трудом читала. Я слушала, слушала, но ничего не понимала. Это было не чтение, а одно название. А если бы бабушка жила сейчас, она бы смогла много почитать на нашем коми языке.*

*Ваши переведенные книги можно читать и старым и молодым. Всего вам доброго.\**

*М.Г.В., с. Нившера  
(верхневычегодский диалект)*

*Евангелие от Матфея на коми языке прочитала в первый раз, до этого читала рассказы об Иисусе Христе для детского чтения. Язык книги «Добрая вестъ по Матфею» понятный, читала без особых усилий, непонятные слова смотрела в конце книги. Только первая глава написана сложнее, трудно понять родственную связь Иисуса Христа. Некоторые слова, запоминающиеся не сразу, смотрела в словаре несколько раз. Хорошо, что напечатали карту в конце книги. Было бы желательно больше картинок, как в детских рассказах об Иисусе Христе. А так Евангелие читается без особых трудностей.*

*Н.О.И., Сыктывкар  
(среднесыольский диалект)*

*Уважаемые сотрудники Института!*

*Я хоть и далеко от веры в Бога, далеко от церкви и молитвы, но книгу вашу «Добрую весть по Матфею» прочитала. Конечно, такой текст надо читать медленно, не торопясь, все время смотреть сноски и в словари, которые находятся в конце книги. Сказать по правде, надо начинать читать книгу с конца – со словарей.*

*В целом текст понятен. Предложения легкие, короткие. Конечно, много отдельных слов связаны с учением о Боге, поэтому понять их мне было трудно, читала, как научную литературу. Наверно, верующим людям, служителям церкви и конечно, хорошо знающим коми язык читать и понимать будет легко.\**

*С пожеланием всякого добра Р.Н.С., с. Межадор (средне-сысольский диалект)*

*Уважаемые друзья!*

*Прочитала с большим интересом изданную вами книгу на коми языке «Добрую весть по Матфею». К стыду своему я до этого не читала Евангелие даже на русском. Поэтому, чтобы понять некоторые места, перечитывала дважды. Мне кажется, что я поняла весь текст и все слова. Язык для меня доступен, мысли понятны. Объяснение незнакомых слов очень помогает пониманию текста. Если мне, совершенно неподготовленному читателю, все понятно, то более подготовленный читатель тем более все поймет. Единственно, может быть, можно было напечатать более крупным шрифтом.*

*В.А.А., сотрудник библиотеки, Сыктывкар  
(присыктывкарский диалект)*

*Благодарю вас за драгоценный подарок, этот ваш подарок дал мне возможность прочитать на коми языке «Добрую весть по Матфею», также полученные ранее «Добрую весть по Марку» и «по Луке». Большое спасибо, что вы взялись за эту тяжелую, но нужную работу.*

*Где бы я могла купить коми переводы Евангелий по Матфею, по Марку и по Луке? Я хочу в свое родное село Помоздино отправить, поскольку моя бабушка русского языка не понимает.*

*А теперь расскажу немножко об этой книге, которую мне выслали. Написана хорошо, но в некоторых местах перевод непонятен. Посмотрю в русский оригинал Библии и затем понимаю. Таких мест немного, но есть. Я все посмотрю и напишу, если хотите, подробнее. Я ведь хочу, чтобы люди, которые на других языках не говорят, кроме как на коми, могли бы понять как можно лучше. И чтобы они обратились к Богу.*

*Про себя пишу: я хоть сама и коми, но коми язык для меня не был милым. Но когда я прочитала ваш перевод на коми язык Евангелия, я поняла, какой красивый разговорный язык дал нам Бог. На коми языке мы можем хвалить, возвеличивать, благодарить Бога, молиться ему. Я прошу Небесного Отца помощи для вас. Ваша работа очень нужна. Я бы так перевести не смогла, как вы перевели. Я лишь могу читать и говорить, где я не совсем понимаю.\**

*Ф.И.Н., Карелия (верхневычегодский диалект)*

*Уважаемые сотрудники Финно-угорского  
отделения Института перевода Библии!*

*С огромным удовольствием прочитала вашу новую книгу на коми языке «Добрая весть по Матфею». Не смогла оторваться, пока не дочитала до конца. Скажу честно, что в русском варианте текст не знала. Слова подобраны настолько тщательно, предложения, их структура настолько продуманы и понятны. Читается книга легко.*

*Хочется верить, что книг такого содержания, к тому же на коми языке будет все больше и «... последние станут первыми». Скоро, быть может, наша жизнь изменится, и растоптанная вера и растоптанный коми язык будут в почете.*

*В Княжпогостском районе с изучением коми языка дела идут довольно плохо. На верующих, как и везде смотрят, как на людей, мягко говоря, странных. Но это уйдет.*

*Я думаю, что можно работать с этой книгой и с русскими (русскоязычными) детьми, делать переводы под наблюдением учителя.*

*Эта книга многому научила даже меня. Теперь хочу почитать Евангелие от Луки и от Иоанна. А детям читать такие книги просто необходимо. Если кому непонятен текст, то это от нашего невежества.*

*Хочется, чтобы ваш институт многие-многие годы работал во благо людей. Вы делаете очень хорошее дело. Спасибо вам всем за это!!!*

*С уважением к вам учитель коми языка и литературы Т.Л.А., с. Шошка (вымский диалект)*

## ЗАИМСТВОВАННЫЕ СЛОВА В КОМИ ПЕРЕВОДЕ 1992 Г.

### Прилагательные

<i>алавастрвöй</i> – алавастровый	<i>первой</i> – первый
<i>боксы</i> – боковой, чужой	<i>праведной</i> – праведный
<i>главной</i> – главный	<i>прöстой</i> – простой
<i>лобной</i> – лобный	<i>святой</i> – святой
<i>лукавой</i> – лукавый	<i>чистой</i> – чистый
<i>немой</i> – немой	<i>царской</i> – царский

### Глаголы

<i>белитны</i> – белить	<i>примитны</i> – принять
<i>благославляйтны</i> – благословлять	<i>проповедуйтны</i> – проповедовать
<i>благословитны</i> – благословить	<i>пророчействуйтлыны</i> – пророчествовать
<i>веритны</i> – верить	<i>прöститны</i> – простить
<i>вöдитны</i> – водить	<i>радлыны</i> – радоваться
<i>думайтны</i> – думать	<i>раduitчыны</i> – радоваться
<i>жалитны</i> – жалеть	<i>разрешитны</i> – разрешить
<i>заводитчыны</i> – начинаться (заводить)	<i>садитны</i> – садить

<i>збыльмыны</i> — сбывться	<i>святитчыны</i> — святиться
<i>каитчыны</i> — каяться	<i>служитны</i> — служить
<i>клянитчыны</i> — клясться	<i>сомневайтчыны</i> — сомневаться
<i>краситны</i> — красить	<i>спаситны</i> — спасти
<i>лицемеритны</i> — лицемерить	<i>спаситчыны</i> — спастись
<i>любитны</i> — любить	<i>страдайтны</i> — страдать
<i>мерайтны</i> — мерить	<i>судитны</i> — судить
<i>мучитны</i> — мучить	<i>терпитны</i> — терпеть
<i>мучитчыны</i> — мучиться	<i>тешитчыны</i> — издеваться (тешиться)
<i>надейтчыны</i> — надеяться	<i>чайтны</i> — думать (чаять)
<i>накажитны</i> — наказать	
<i>откажитчыны</i> — отказаться	

### Наречия

<i>Аминь</i> — Аминь	<i>ложнӧя</i> — ложно
<i>духовнӧ</i> — духовно	

### Союзы и частицы

<i>а</i> — а	<i>но</i> — но
<i>али</i> — или	
<i>да</i> — да (союз)	<i>да</i> — да (утвердительная частица)
<i>и</i> — и	<i>вот</i> — вот
<i>или</i> — или	<i>жӧ</i> — же
<i>кӧть</i> — хоть (хотя)	<i>то</i> — то
<i>либӧ</i> — либо	

### Библейские термины и ключевые слова

<i>ад</i> — ад	<i>первосвященник</i> — первосвящен- ник
<i>ангел</i> — ангел	<i>поп</i> — священник
<i>апостол</i> — апостол	<i>престол</i> — престол
<i>бес</i> — бес	<i>притча</i> — притча
<i>Вельзевул</i> — Вельзевул	<i>проказа</i> — проказа
<i>вера</i> — вера	<i>пророк</i> — пророк
<i>Господь</i> — Господь	<i>ылӧгпророк</i> — лжепророк
<i>грек</i> — грех	<i>пустыня</i> — пустыня
<i>грешник</i> — грешник	<i>сатана</i> — сатана
<i>дух</i> — дух	<i>Святой Дух</i> — Святой Дух
<i>душа</i> — душа	

<i>дявёл</i> – дьявол	<i>святѳйяс</i> – святые
<i>Евангелие</i> – Евангелие	<i>святыня</i> – святыня
<i>жертва</i> – жертва	<i>священник</i> – священник
<i>завет</i> – завет	<i>синедрион</i> – синедрион
<i>закон</i> – закон	<i>слава</i> – слава
<i>каитчѳм</i> – покаяние	<i>субѳта</i> – суббота
<i>кесар</i> – кесарь	<i>суд</i> – суд
<i>книжник</i> – книжник	<i>судья</i> – судья
<i>князь</i> – князь	<i>синагога</i> – синагога
<i>крест</i> – крест	<i>храм</i> – Храм
<i>милѳсьт</i> – милость	<i>цар</i> – царь
<i>мытар</i> – мытарь	<i>царица</i> – царица
<i>Назорей</i> – Назорей	<i>царство</i> – царство
<i>Пасха</i> (праздник) – Пасха	<i>чудеса</i> – чудеса
<i>Пасха</i> (еда) – Пасха	

### Существительные

<i>бать</i> – отец	<i>налог</i> – налог
<i>жѳник</i> – жених	<i>обычай</i> – обычай
<i>мам</i> – мать	<i>отчѳт</i> – отчет
<i>мужичѳй</i> ( <i>мужик</i> ) – мужчина	<i>памятник</i> – памятник
<i>нывбаба</i> – женщина	<i>пекнича</i> – пятница
<i>челядь</i> – дети	<i>печать</i> – печать
<i>кѳзяин</i> – хозяин	<i>пир</i> – пир
<i>веритысь</i> – верующий	<i>плеш</i> – лоб (плешь)
<i>тьѳща</i> – теща	<i>полк</i> – полк
<i>блудница</i> – блудница	<i>потоп</i> – потоп
<i>вождь</i> – вождь	<i>пѳла</i> – пола (одежды)
<i>воин</i> – воин	<i>праздник</i> – праздник
<i>врач</i> – врач	<i>сад</i> – сад
<i>господин</i> – господин	<i>свирель</i> – свирель
<i>государ</i> – государь	<i>страна</i> – страна
<i>гѳль</i> – бедный (голь)	<i>стрѳйба</i> – здание (строение)
<i>гѳсть</i> – гость	<i>стадо</i> – стадо
<i>дѳва</i> – вдова	<i>телѳ</i> – тело
<i>друг</i> – друг	<i>труба</i> – труба
<i>лунатик</i> – лунатик	<i>тюрма</i> – тюрьма
<i>наставник</i> – наставник	<i>уксус</i> – уксус
<i>немѳй</i> – немой	<i>фитиль</i> – фитиль
	<i>хранилище</i> – хранилище



<i>плотник</i> – плотник	<i>час</i> – час
<i>раб</i> – раб	<i>чаша</i> – чаша
<i>разбойник</i> – разбойник	<i>чашка</i> – чашка
<i>слуга</i> – слуга	<i>чолъм</i> – привет (челом бить)
<i>сотник</i> – сотник	<i>шалаш</i> – шалаш
<i>чиновник</i> – чиновник	
	<i>анис</i> – анис
<i>башня</i> – башня	<i>верблюд</i> – верблюд
<i>берег</i> – берег	<i>виноград</i> – виноград
<i>благословитѳмаяс</i> – благосло-	<i>горчица</i> – горчица
венные	<i>ехидна</i> – ехидна
<i>блюд</i> – блюдо	<i>змей</i> – змей
<i>бок</i> – сторона (бок)	<i>кит</i> – кит
<i>венеч</i> – венец	<i>кѳза</i> – коза
<i>верст</i> – верста	<i>миро</i> – миро
<i>вес</i> – вес	<i>мята</i> – мята
<i>вид</i> – вид	<i>петук</i> – петух
<i>война</i> – война	<i>смоква</i> – смоква
<i>войска</i> – войско	<i>осѳл</i> – осел
<i>гѳлос</i> – голос	<i>ослица</i> – ослица
<i>гѳра</i> – гора	<i>тмин</i> – тмин
<i>гробница</i> – гробница	
<i>губка</i> – губка	<i>дидрахма</i> – дидрахма
<i>дворец</i> – дворец	<i>динарий</i> – динарий
<i>жар</i> – жар	<i>статир</i> – статир
<i>жемчуг</i> – жемчуг	<i>талант</i> – талант
<i>занавес</i> – занавес	<i>легион</i> – легион
<i>казна</i> – казна	<i>претория</i> – претория
<i>ключ</i> – ключ	
<i>комната</i> – комната	<i>власть</i> – власть
<i>кѳлена</i> – колено	<i>вѳля</i> – воля
<i>кѳрзина</i> – корзина	<i>збыль</i> – правда (быль)
<i>лапъяс</i> – ветки (лапы)	<i>клятва</i> – клятва
<i>мельница</i> – мельница	<i>любитѳм</i> – любовь
<i>мера</i> – мера	<i>милѳстина</i> – милостыня
<i>места</i> – место	<i>мучитѳм</i> – мучение
<i>мешѳк</i> – мешок	<i>награда</i> – награда
<i>меч</i> – меч	<i>правда</i> – правда
<i>мир</i> (покой) – мир	<i>пѳгибель</i> – погибель
<i>мир</i> (вселенная) – мир	<i>радлѳм</i> – радость
<i>море</i> – море	<i>рѳд</i> – род

### Словосочетания

*Евангелиелён царство* – царство Евангелия

*лобнй места* – лобное место

*Пасха праздник* – праздник Пасха

*Святйй Евангелие* – Святое Евангелие

*Святйй Ангелъяс* – святые ангелы

*Святйй Дух* – Святой Дух

### ЗАИМСТВОВАННЫЕ СЛОВА В КОМИ ПЕРЕВОДЕ ИПБ 1999 Г.

*андел* – ангел

*аркирей* – первосвященник

*вина* – вино

*гумла* – гумно

*еврей* – иудей

*крест* – крест

*мам* – мать

*поп* – священник

*час* – час

*парисей* – фарисей

*саддукей* – саддукей

*верблюд* – верблюд

*змеи* – змей

*осёл* – осел

*анис* – анис

*ладан* – ладан

*смирна* – смирна

*тмин* – тмин

*динар* – динарий

*талан* – талант

*а* – а

*да* – да

*Аминь* – Аминь

## **Переводы Библии и развитие марийского литературного языка**

*И.Г. Иванов, Марийский государственный университет, г. Йошкар-Ола*

---

---

Появление письменности и литературного языка почти у всех народов связано с религиозно-просветительским движением. Не были исключением и марийцы. Современная марийская письменность возникла в XVIII в. одновременно с приходом в марийский край христианства, а формирование ее происходило в процессе перевода текстов Библии.

История современной марийской письменности и литературного языка начинается с выхода в 1775 г. первой грамматики марийского языка. Грамматика была издана как учебное пособие для миссионеров и переводчиков Библии. Она была подготовлена в Казанской духовной семинарии под руководством архиепископа В. Пуцека-Григоровича. И с этого же времени началась работа по переводу библейских текстов на марийский язык. Однако первые попытки перевода текстов Библии делались еще раньше иностранными путешественниками.

Так, голландский исследователь Н. Витсен во второе издание своей книги «Noord en Oost Tartary», вышедшей в Амстердаме в 1705 г., включил перевод на марийский язык молитвы «Отче наш». Затем в 60-х годах XVIII в. другой зарубежный исследователь, немец Г.-Ф. Миллер перевел этот же текст и включил его в III том своего известного сочинения «Sammlung Russische Geschichte» (на русском языке эта книга вышла в 1791 г. под названием «Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков»). Эти переводы были трудны для понимания, так как переводчики плохо

владели марийским языком. Оба текста были записаны латиницей.

С переводом текстов Библии было связано и появление первой книги на марийском языке. В 1804 г. в Москве был издан «Сокращенный катехизис с присовокуплением некоторых молитв, символа веры и 10 заповедей на русском и черемисском языках». Эта книга была переведена дважды — в Казани и в Вятке. Известны даже имена переводчиков-священников. Опубликован был казанский вариант, и, как утверждал Н. Ильминский (1822–1891), он «через знающих черемисский язык людей был сверен и, по отзыву, может быть и для тех понятен, имея жилища на нагорной и луговой стороне Волги, различаются наречиями в выговоре». Книга вышла тиражом 600 экземпляров, но к настоящему времени не сохранилось ни одного, в архивах имеется лишь ее рукопись. «Катехизис» издан на основе русского алфавита с дополнением некоторых букв (*iö* — для *ö*, *ng* — для *ɣ*). Язык перевода был также труден и малопонятен для простого народа.

С этого времени история марийского народа вступила в письменный период своего развития. Начали эпизодически издаваться книги, содержащие библейские тексты на марийском языке. В 1808 г., снова в Москве, вышла вторая книга под названием «Катехизис. Краткий катехизис христианского учения на русском и черемисском языках». В России она, по всей вероятности, также не сохранилась, но один экземпляр находится в фондах Ньюберрийской библиотеки в США. А ее ксерокопия имеется сейчас и в фондах национальной библиотеки им. С. Чавайна в Йошкар-Оле. Издана была эта книга на горном наречии, но без указания на него.

Эти две книги содержат параллельные тексты на русском и марийском языках. Но в последующих изданиях, осуществленных в 1821 г., — «Святом Евангелии от Луки» (92 с.) и «Святом Евангелии от Матфея, Марка, Луки и

Иоана» (298 с.) — этого уже нет, они изданы только на марийском языке.

В первой половине XIX в. тексты Библии на марийском языке издавались также в 1827, 1832, 1841, 1858 гг. Всего, таким образом, в первой половине XIX в. на марийском языке было издано 8 таких книг.

Особый интерес с точки зрения развития письменности представляет книга 1832 г. издания под названием «Начатки христианского учения или краткая священная история и краткий катехизис на черемисском языке горного наречия с присовокуплением кратких правил для чтения». В ней впервые был представлен алфавит марийского языка. Автором этого алфавита, как и второй грамматики марийского языка (1837), был выпускник Казанской духовной академии, известный переводчик Библии на марийский язык священник Андрей Альбинский. Фонемную систему марийского языка алфавит отражал в целом правильно. Он был составлен на основе алфавита грамматики 1775 г., при создании которого использовался русский алфавит, включал все его буквы (в чем для марийского языка не было необходимости) и дополнительные знаки для марийского языка, а именно: *ô* — для обозначения звука *ö*, *ïö* — для *ü*, *iÿ* — для *ÿ*, *ÿä* — для *ä*, а также *iô* — для сочетания *йо*. Данный алфавит использовался для перевода библейских текстов на марийский язык до 70-х годов XIX в.

Переводы Библии первой половины XIX в. имели следующие особенности:

1. Они осуществлялись на разных диалектах (на луговом и горном), но в основном, особенно вначале, без указания на диалекты. Первая книга с указанием диалекта вышла только в 1832 г. Это свидетельствует о том, что в первых переводах Библии марийский язык не разделялся на диалекты, происходил поиск диалектной основы литературного языка, и ею мог стать любой из них.

2. Язык первых переводов был малопонятным для простых марийцев, потому что переводчики-священнослужители недостаточно хорошо владели народно-разговорным марийским языком. Они еще не имели опыта переводческой работы, не владели письменной речью, которая в то время находилась только на стадии своего становления. Представителями религиозного просветительства в основном были марийцы по происхождению, но, вырванные в раннем возрасте из родной стихии (в миссионерские школы насильно забирали мальчиков 7–8 лет), они не могли овладеть народно-разговорной речью в той мере, которая была необходима для осуществления качественного перевода сложных текстов Библии. Поэтому переводы выполнялись дословно, путем «переворачивания» русских предложений на марийский язык без учета смысла и синтаксических особенностей.

3. Книги на марийском языке печатались кириллицей, церковно-славянскими буквами с некоторым приспособлением их для марийского языка. Поэтому в качестве основы марийской письменности утвердилась русская графика. Но следует отметить, что начиналась марийская письменность на основе латинской графики. Первые марийские тексты, переводы молитвы «Отче наш», а также грамматики (напр., М. Кастрена, Ф. Видемана) и словари были записаны латинскими буквами. Позже, уже во второй половине XIX в., еще две книги с библейскими текстами на марийском языке были напечатаны латиницей — это Евангелие от Матфея на горном и луговом наречиях, изданные в 1866 и 1870 гг. Ф. Видеманом, эстонцем по национальности, в Лондоне. Значительное количество фольклорного текста — также латиницей — было издано финскими и венгерскими учеными. Таким образом, на начальном этапе марийская письменность развивалась в двух вариантах — на основе латинской и русской графики. Но усиление православной

миссионерской деятельности окончательно закрепило русскую графику в марийской письменности во второй половине XIX в.

Новый этап перевода Библии на марийский язык начинается во второй половине XIX в. В 1867 г. в Казани с целью религиозного просвещения нерусских народностей Поволжья было учреждено Братство св. Гурия. Это событие стало переломным моментом и в истории перевода Библии на марийский, о чем свидетельствуют следующие факты.

1. При Братстве св. Гурия была создана специальная комиссия по переводу библейских текстов на марийский язык. К переводческой деятельности стали привлекаться сами марийцы, к тому времени успевшие получить хорошее образование в духовных и учительских семинариях, а также в Казанской духовной академии.

2. Особое внимание стало обращать на язык переводов. В рамках религиозного просветительства была разработана т. н. система религиозного просвещения инородцев Ильминского. В основе этой системы лежало признание родного языка в качестве средства умственного и нравственного воспитания инородцев. По сути своей, эта система являлась завуалированной формой русификации. Но она сыграла весьма положительную роль в деле просвещения и пробуждения национального самосознания марийцев. Привлечение к переводческой деятельности самих марийцев привело к коренному изменению языка переводов Библии. Он стал понятным и доступным народу, что способствовало изменению отношения марийцев-язычников к христианской религии.

3. После создания переводческой комиссии значительно увеличился выпуск книг на марийском языке, и, прежде всего, текстов Библии. На марийский язык были переведены Священные истории Ветхого и Нового Завета, псалмы, Евангелия, молитвенники, катехизисы,

рассказы о жизни и деяниях святых и т. д. Всего с 1869 по 1916 гг. было издано 136 таких книг. Переводы текстов Библии стимулировали появление букварей, грамматик, словарей на марийском языке, так как нужно было готовить миссионеров из мари. С момента создания Братства св. Гурия до 1917 г. было подготовлено и издано 23 букваря и еще 10 книг для обучения русскому языку, которые также содержали значительный материал по марийскому языку.

В этих книгах марийский фольклорно-разговорный язык не просто переносился на бумагу — он обрабатывался, совершенствовался, преобразовывался в письменную речь, создавались новые слова и выражения, формировались лексические и грамматические нормы литературного языка. Язык стал выполнять новые функции, появились лексические и грамматические возможности для передачи мысли на более высоком уровне. Эти книги формировали современный марийский язык.

4. В процессе перевода Библии во второй половине XIX в. были созданы новый алфавит и орфография марийского языка. Они легли в основу современного марийского языка. В алфавите появились четыре новые буквы: *ä*, *ÿ*, *ö*, *h* для обозначения специфических звуков марийского языка. Автором их являлся известный религиозный просветитель, переводчик многих текстов Библии на марийский язык, автор букварей Г. Яковлев (1843–1912). Марийское письмо в библейских переводах второй половины XIX в. стало довольно точно передавать фонетико-грамматические особенности языка и потому было благосклонно воспринято марийцами. Народ потянулся к просвещению, к книге. И это заслуга библейского перевода.

5. Переводы Библии в какой-то мере способствовали стиранию диалектных границ марийского языка, и в первую очередь это относится к говорам восточной



диалектной зоны. Во второй половине XIX в. библейские тексты переводились на три наречия марийского языка. Кроме лугового и горного, на которые они переводились с момента появления письменности, Н. Ильминский предложил издавать книги и на восточном наречии. В этих переводах нередко в скобках давались слова из других диалектов, что в определенной степени способствовало созданию общенародного письменного языка.

6. Наконец, благодаря расширению переводческой работы, связанной с библейской тематикой, марийский язык стал постепенно внедряться в школьное обучение, в некоторых местах стал использоваться в качестве языка церковного богослужения. Все это самым серьезным образом укрепляло позиции формирующегося литературного марийского языка. Марийская письменность и литературный язык своим появлением всецело обязаны распространению христианства в крае и переводу книг христианского учения. Развитие школьного дела и образования также связано с христианизацией. Первые получившие образование марийцы были выпускниками новокрященских школ XVIII в., а последующее поколение просветителей – воспитанниками духовных семинарий и Казанской духовной академии.

Так, например, первый известный мариец, получивший высшее образование, Яков Андрианов окончил в 1801 г. Казанскую духовную академию. Его потомки образовали затем целую династию марийских просветителей, среди которых первый доктор наук из марийцев, профессор истории, получивший мировую известность, И.Н. Смирнов. До революции 1917 г., по нашим подсчетам, духовную академию закончили четыре человека (Я. Андрианов, А. Альбинский, С. Нурминский, П. Глезденев).

Выдающуюся роль в развитии марийской письменности и литературного языка сыграли воспитанные на

переводах Библии просветители марийского народа: Г. Яковлев, С. Нурминский, Н. и А. Смирновы, Т. и И. Удюрминские, Т. Семенов, И. Моляров, П. Глезденев, В. Васильев и др. Они были первыми переводчиками Библии и стояли у истоков современного литературного языка.

В переводах Библии формировался лексический фонд литературного языка. Были созданы новые лексические образования типа *святой шўлыш* ‘святой дух’, *Эрге-юмо* ‘Бог-сын’, *ача Юмо* ‘Бог-отец’, *кумутло* ‘троица’, *причащам подылаш* ‘причащаться’, *Юмын Шўлыш* ‘Дух Божий’, *пўтым кучаш* ‘поститься’ и т. д. Кроме того, через переводы Библии вошло в марийский язык много слов иностранного происхождения, главным образом связанных с совершением христианских обрядов: *пророк, апостол, литургий, служба, обедня, говетлаш, причащатлалташ, поп, алтарь, ырес, ладан* и т. д.

Для передачи библейских текстов в переводах использовался фольклорный марийский язык. Библейские тексты передавались как произведения устного творчества; в них часто употреблялись фольклорные обороты, напр., со словом *манын* :

*Тунам вара иктыжэ каласэн: тынин ватэт Сарра тыньланэт эргым ышта, манын* (перевод 1879 г.) «Тогда один из них сказал: твоя жена Сарра родит тебе сына».

*Мария сявурнэн ончалынат, палытэ, пакча ончышо манын шонэн, Иисус дэч йодын: ойзя улат чай тинь, Иисусын капшым тинь налынат тыр, каласэ, кушан пыштышыч тудым, минь миен налам манын* (перевод 1881 г.) «Мария обернулась и, не узнав, спросила Иисуса, думая, что он огородник: ты, наверное, хозяин, тело Иисуса взял ты, скажи, где его похоронил, я возьму его».

Переводы Библии начинают внедрять в марийский письменный язык сложные предложения, используют имеющиеся модели, создают новые; появляются различные сложные обороты, чего не было в языке фольклора.

Напр.: *Иисус Христос кавашке кюзэн кайымыжы лэч ончычак Шкэнжын тунэмшыштвлаклан кава гычын Святой Шюлышым колташ лин, тугэ ойлэн туныктэн кодэн: Миньланэм каваштат млändэ үмбялнат кэрэк могоане вият куатат пуалтын, тэ уло тунча кумдыкэш коштса, да чыла калыквлакым тугэ туныктызя, минь талада мом кюштэнам, вийгэ /чыла/ тудым аралаш туныктэн* (перевод 1881 г.).

Разумеется, переводная литература не была идеальной в языковом отношении. В ней было немало недостатков грамматического, орфографического и стилистического характера. Тем не менее, особо следует подчеркнуть, что язык переводов этого периода был близок к народному. Благодаря этому литературный марийский язык стал более демократичным. Большая часть переводов сделана хорошим, понятным народу языком.

Переводная религиозная литература, будучи практически единственной и поэтому самой распространенной в то время литературой, оказала, таким образом, серьезное влияние на становление марийского литературного языка, создала прочный фундамент для его развития.

Но в последующие, послереволюционные годы влияние этого жанра на литературный язык полностью прекратилось. В этот период были запрещены не только переводы и издание библейских текстов, но даже их чтение. Библейская литература была полностью оторвана от дальнейшего развития литературного языка. Правда, за рубежом было осуществлено несколько изданий еще дореволюционных переводов (Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна, 1973; Новый Завет — год издания неизвестен), но они не дошли до читателя, поэтому никакого влияния на литературный язык, естественно, оказать не могли.

В 80-х годах XX в. были сделаны некоторые переводы Библии. В частности, в 1986 г. вышла в свет книга «Новый Завет и Псалтирь» (издание ИПБ), но перевод

осуществлен человеком, владеющим, по-видимому, только народно-разговорным, а не литературным языком, поэтому он содержит много элементов разговорно-бытового языка и просто нелитературных выражений и оборотов.

С 90-х годов прошедшего века начался современный этап перевода Библии на марийский язык. В этот период переводится Детская Библия, Новый Завет, началась работа над Ветхим Заветом.

Главная особенность данного периода – привлечение к переводам грамотных людей, хорошо подготовленных специалистов-языковедов, знатоков марийского языка, стилистов. Характерную черту их деятельности составляет осознание того, что к языку нужно относиться бережно, заботясь о его чистоте, что необходимо умом и сердцем понять дух Библии, понять особенности его передачи средствами языка, потому что, как известно, язык Библии – это особый язык. Добиться этого нелегко, особенно средствами марийского языка в его сегодняшнем состоянии.

Современные переводчики, видимо, поняли, что при серьезном отношении к делу возможно добиться вполне качественного перевода библейских текстов и на марийский язык. Для этого необходимы творческий подход к использованию арсенала современного марийского литературного языка, тонкое и глубокое чувство языка, знание и дальнейшее развитие его возможностей, как лексических, так и стилистических.

В последнее время наметилась явная тенденция пополнения лексики за счет собственных словообразовательных возможностей марийского языка. Современные переводчики Библии активно включились в это движение. Они создали немало прекрасных слов и выражений. Можно также сказать, что в настоящее время происходит процесс обновления стиля религиозной литературы.

Развивая данный процесс, переводчики исходят из того, что этот стиль должен быть прежде всего доступным пониманию массового читателя, а также предельно «чистым» – содержать минимальное число заимствований из русского языка, т. е. придерживаются общей тенденции развития марийского литературного языка на современном этапе. Качество их работы во многом определит, воспримет ли этот стиль марийское общество.

Современные переводы Библии заметно обогатили литературный язык новыми словами. Это прежде всего слова из области религиозного учения, которые вносят в марийский язык немало понятий, требующих нового осмысления. Пополнение лексики происходит двумя путями:

1. Посредством восстановления слов, некогда перешедших в разряд архаизмов. В их числе такие слова, как *шнуй* ‘святой’, *сугынь* ‘завет’, *суксо* ‘ангел’, *тынеш пуртымаш* ‘крещение’, *ырес* ‘крест’, *кумытло* ‘троица’, *мунло* ‘мудрый’ и т. д.

2. Путем создания новых слов на базе собственных словообразовательных возможностей. Здесь используются три способа:

а) суффиксальный: *таныклаш* ‘свидетельствовать’, *шнуяндаш* ‘освящать’, *кугыжаланаш* ‘царствовать’, *тарешлаш* ‘служить’, *товарзе* ‘плотник’;

б) сложение слов: *шнуйоза* ‘господь’, *ойкондышо* ‘пророк’, *шурнышырчык* ‘саранча’, *югынного* ‘наследство’, *кучышвий* ‘власть’, *онаен* ‘священник’, *юмынполат* ‘храм’;

в) расширение семантики слов: *алгаштараш* ‘искушать’, *суап* ‘награда’, *масак* ‘чудо’, *шўлыш* ‘дух’, *тунемие* ‘ученик (последователь Иисуса)’, *Ача* ‘Отец (Божий)’, *Колтышо* ‘пославший (Бог)’, *ылыжмаш* ‘воскрешение’;

г) создание терминологических словосочетаний: *Шнуй шўлыш* ‘Святой дух’, *Поро увер* ‘Евангелие’,

*Айдемын Эрге* ‘Сын человеческий’, *кава кугыжаныш* ‘царство небесное’, *Тошто сугынь* ‘Ветхий Завет’, *У сугынь* ‘Новый Завет’, *Чынын Шўлышыжэ* ‘Дух Истины’, *Юмын Шзлыш* ‘Дух Божий’, *туштен каласымаш* ‘притча’, *тунныктен ойлымаш* ‘учение’, *ир мланде* ‘пустыня’ и т. д.

Таким образом, современные переводы Библии продолжают активно воздействовать на развитие литературного языка. Характер их воздействия соответствует современному направлению развития марийского литературного языка.

В заключение необходимо еще раз подчеркнуть, что марийский литературный язык возник и сформировался в процессе перевода библейских книг. И в дальнейшем своем развитии он испытывал существенное влияние литературы данного жанра.

## Переводы библейских реалий на коми язык

Е.А. Игушев, переводчик ИПБ, СыктГУ, г. Сыктывкар

---

Со времени распространения христианства в коми крае, с XIV в., в языке коми существуют библейские реалии, успешно адаптированные лексической и грамматической системой живого коми языка.

Первый переводчик библейских текстов – св. Стефан (Храп), получивший еще при жизни имя Великопермского за бескорыстную деятельность по распространению христианской веры среди коми, живущих в бассейне рек Вычегды и Камы, называемом Пермью. Для передачи библейских реалий и понятий христианской веры он использовал возможности коми языка.

Св. Стефан Пермский составил оригинальную азбуку из коми родовых знаков-тамги, насчитывавшую 24 буквы, «по числу звуков зырянского языка», как об этом сообщил его биограф Епифаний Премудрый в составленном им Житии Стефана Великопермского. Проф. В.И. Лыткин, впервые внимательно изучивший перевод Библии на древнекоми язык, пришел к выводу, что св. Стефан Пермский создал около 200 слов и словосочетаний, обозначающих библейские реалии, используя для этого лексические, фонетические и грамматические возможности современного ему коми языка. К ним можно отнести словосочетание *вежа Полтӧс* – ‘Святой Дух’, в котором компонент *полтӧс* ‘дух’, по мнению В.И. Лыткина, можно сопоставить со словом *пылсян* ‘баня’. Ср. соответствия из финно-угорских языков: морд. *pultams* ‘жечь, гореть’, фин. *polttaa* ‘жечь’, венг. *fulik* ‘стать теплым’, удм. *пыласькыны* ‘мыться, купаться’. Таким образом, реалию «дух» первый переводчик библейских текстов

на коми язык сопоставил с теплым баннным паром, что вызывало понятные ассоциации в сознании коми охотников и рыболовов того времени.

Проф. В.И. Лыткин в своей монографии «Древнепермский язык», посвященной расшифровке переводов Стефана Пермского, отмечает, что некоторые термины, встречающиеся в переводе религиозных текстов на коми язык, безусловно, искусственного происхождения. Таковыми следует считать, напр.: *водзсиись* ‘пророк’ (досл. ‘рано посвящающий’); *вöйтласьны* ‘принять крещение’ (досл. ‘утопляться’); *мортасьны* ‘очеловечиться’ (досл. ‘стать человеком’); *ййэжсьыны* ‘воплотиться’ (досл. ‘покрываться мясом’); *медал* ‘благодать’ (досл. ‘самый ум’), ср. соответствия из родственных языков: фин. *aly*, хант. *алете*, манс. *alima* ‘разум’, *öтичужöм* ‘единородный’.

Для передачи библейских реалий св. Стефан Пермский расширил семантику некоторых слов коми языка, придав им дополнительные оттенки значений: *мылтсалны* ‘остаться в живых, не потерять вечной жизни’, от слова *мыльöс* ‘объедки, пища, еда, оставшаяся после насыщения’; *пады косем* ‘распятый’; *пады косьны* ‘распятъ’, от *пад* ‘перекресток’ (ср. коми диал. (удорск.) *падöс* ‘крест на дороге, столб верстовой’), *косьны* ‘разорвать, разодрать’ (ср. совр.: *косявны* ‘порвать’, *косьом* — причастная форма от глагола *косьны*); *сюргум* ‘труба (иерихонская)’ от двух слов: *сюр* ‘рог’ и *гум* ‘полый стебель растений’<sup>1</sup>.

Иван Куратов (1839–1875), поэт, родоначальник коми литературы, основоположник коми литературного языка, в конце своей жизни активно работал над переводом Евангелия от Луки. В дневниковых записях он упоминает о своих планах — переводе на коми язык книг Нового Завета. Ранняя смерть И. Куратова помешала осуществить задуманное. Просветитель своего народа,

<sup>1</sup> Лыткин В.И. Древнепермский язык. М., 1952. С. 119.



И. Куратов понимал, что переводы Библии, несомненно, послужат функциональному развитию коми языка и его выразительных возможностей.

Характерными в этом отношении являются слова одного из писем поэта ученому-лингвисту Г.С. Лыткину, работавшему в Санкт-Петербурге. «У меня под рукой имеется Новый Завет на 25 языках. Из них при переводе на зырянский переводы русский, славянский, болгарский, латинский, французский, английский, итальянский и немецкий будут мне особенно полезны к разумению смысла Писания.

Древнегреческий экземпляр в этом отношении будет мне особенно важен. Кроме того, в изданиях французском, английском, немецком я имею отличный запас мест и ссылок, которые войдут в мой перевод. Превосходные же примеры: дерптско-эстонский и турецкий принесут не меньшую пользу указанием аналогичных примеров для постройки правильной пермской речи (как одного из алтайских языков) преимущественно же при построении сложных предложений, которые до сих пор не обработаны пермскими (зырянскими) грамматистами».

Актуальность переводов Библии на коми язык несколько не уменьшилась и в наши дни.

Переводы Библии на коми язык предусматривают использование лексико-грамматических возможностей коми языка при обозначении многих философских и общественных понятий, напр., «бытие» можно перевести на коми словом *вылӧм*. В коми фразеологии существует идиома: *овны-вывны* 'жить-поживать' и коми слово *вывны*, имеющее связанное употребление только в этом фразеологизме, можно активизировать для обозначения понятия 'бытие' — *вылӧм*. Оно понятно для любого носителя коми языка и легко запоминается.

Авторы коми переводов в своей работе над Св. Писанием кроме коми и русского использовали другие языки.

Св. Стефан Пермский владел греческим, латинским, церковнославянским. Иван Куратов пользовался переводами Евангелия на 25 языков, Г.С. Лыткин хорошо владел западноевропейскими языками: немецким, английским, французским. Коми переводческая группа Института перевода Библии продолжает лучшие традиции смыслового перевода Библии и в процессе работы использует переводы книг Нового Завета на немецкий, английский, церковнославянский, финский, венгерский, удмуртский, эстонский, татарский языки.

Коми переводческая группа ИПБ продолжает заложенные Стефаном Пермским, Г.С. Лыткиным, поэтом Иваном Куратовым традиции передачи библейских реалий средствами коми языка.

В своих новых переводах четырех Евангелий группа коми переводчиков ИПБ отказалась от ряда устаревших терминов, созданных Стефаном Пермским.

Современному коми читателю оказались непонятными, напр., слово *идӧг* — для обозначения понятия «ангел», *мезӧс* — для обозначения понятия «Господь». На это указали многочисленные опросы, проведенные среди комиязычных читателей.

В устной коми речи, как и в родственных финно-угорских языках, для обозначения библейского понятия «ангел» пользуются заимствованием из западноевропейских языков — *андел*, ср. венг. *angyal*, эст. *enkel*, фин. *enkeli*. В пробных выпусках четырех Евангелий на коми языке для термина «Господь» после долгих поисков удалось найти коми соответствие: *Ыджыд*, досл. ‘большой, хозяин, главный’. Другие библейские реалии также переданы исконными коми словами, напр.: христиане — *Кристос войтыр*, досл. ‘народ Христа’; грех — *мыж*, досл. ‘вина’; простить грехи — *мыж вештыны*, досл. ‘отодвинуть грехи’; царь — *ӧксы*, досл. ‘князь’; солдат — *шыпурта*, досл. ‘имеющий меч’; армия — *тышка вын*, досл.

‘боевая сила’; сад — *пуйӧр*, досл. ‘деревья в изгороди’; виноград — *винатусь*, досл. ‘винная ягода’; лампа, светильник — *бикок*, досл. ‘нога света’; закон — *оланподув*, досл. ‘фундамент жизни’; мужчина — *айморт*, досл. ‘отец-человек’.

Систематические опросы читателей свидетельствуют о том, что переводы Евангелий на коми язык, выполненные Институтом перевода Библии, понятны, ясны и не вызывают затруднений при чтении.

## **Проблемы перевода Св. Писания на мокшанский язык и пути их решения**

*А.И. Келина, О.Е. Поляков, переводчик ИПБ,  
НИИ языка, литературы, истории и экономики, г. Саранск*

---

---

Институт перевода Библии проводит трудную, но очень нужную для народов Российской Федерации работу: перевод Библии на их родные языки, в т. ч. на 12 финно-угорских языков, к которым относится и мокшанский язык. Различные библейские тексты на родных языках — это огромный вклад в развитие их культуры и языка. Финно-угорским отделением ИПБ к настоящему времени на мокшанский язык переведены и изданы в пробных изданиях «Иисусонь эряфоц» — «Жизнь Иисуса» (1993), «Исус итгнень ялгасна» — «Иисус — Друг детей» (1995), «Марконь коряс Евангелия» — Евангелие от Марка (1995), «Лукань коряс Евангелия» — Евангелие от Луки (1997), «Идень Библия» — «Детская Библия» (1999), идет работа над переводом Евангелия от Матфея и Евангелия от Иоанна.

Как показывает практика, перевод Библии оказался делом непростым, и переводчики сталкиваются с определенными трудностями. Большую сложность представляет создание библейской терминологии. Особенно эта трудность ощущается при переводе на те языки, которые испытали сильное влияние русского языка, т. е. в лексике которых большое количество русских заимствований. С другой стороны, сложность представляет и то, что в разных местах библейского текста один и тот же термин употребляется в разных значениях, к примеру, понятие «Церковь» может означать: 1) группу верующих во Христа, 2) собрание верующих, 3) всехристианское

сообщество. Библейская терминология на мокшанском языке создается на базе существующих способов словообразования:

1) при помощи суффиксации: *озкс* ‘моление’ < *озондомс* ‘молиться’; *эвонькс* ‘видение’ < *эвондамс* ‘появиться’;

2) путем сложения слов: *инешада* ‘потоп’ < *ине* ‘большой’ + *ведь* ‘вода’; *валвеляфкс* ‘иносказание, притча’ < *вал* ‘слово’ + *веляфтомс* ‘перевернуть’; *иняру* ‘святой’ < *инь* ‘най-’ + *ару* ‘чистый’; *инятя, прятя* ‘старейшина’ < *инь* ‘най-’, *пря* ‘голова’ + *атя* ‘старик’;

3) путем соединения (парные слова): *мий-рамай* ‘торговец’; *няи-маряй* ‘свидетель’;

4) из двух или более отдельных слов (составные имена): *Иняру Ваймопожф* ‘Святой Дух’ < *инь* ‘най-’ + *ару* ‘чистый’ + *вайме* ‘душа’ + *пожф* ‘дыхание’; *аф ару ваймопожф* ‘нечистый дух’ < *аф* ‘не’ + *ару* ‘чистый’ + *вайме* ‘душа’ + *пожф* ‘дыхание’; *койс тонафты* ‘законник’ < *кой* ‘обычай’ + *тонафтомс* ‘обучить’;

5) используются устаревшие слова: *неже* ‘грех’, *сенядомс* ‘искушать’, *ишим* ‘верблюд’, *орам* ‘толпа’ и т. д.;

6) расширяется значение существующих слов: *иняру* ‘очень чистый’ – в значении ‘святой’, *комбалкс* ‘колебание’ – в значении ‘волна’, *аруяфтомс* ‘сделать чистым’ – в значении ‘очистить’, *иняруяфтомс* ‘сделать очень чистым’ – в значении ‘освятить’.

На наш взгляд, в переводах на мокшанский язык удачными следует считать такие понятия, как: «Святой Дух» – *Иняру Ваймопожф*; «пустыня» – *шавамода*; «народ» – *тнал*; «храм» – *шкайкуд*; «притча» – *валвеляфкс*; «закон» – *кой*; «воля» – *мяльвий*; «синедрион» – *оцю пуромкс*; «законник» – *койти тонафты* и др.

Вызывал дискуссию перевод одного из самых ключевых понятий Библии – «Господь», встречающийся как в мокшанских, так и в эрзянских пробных изданиях: «Господь» – *Азор*. В мокшанском языке *Азор* означает

‘хозяин дома’, *оцязор* (*инязор*) ‘царь’. Таким образом, в переводе получается: Господь – Христос – Хозяин; Давид – *оцязор*, Ирод – *оцязор* (букв. ‘большой хозяин’). Выходит, словом *Азор* называем: Бога Отца, Бога Сына, Царя, хозяина дома.

На наш взгляд, в будущем нужно развивать сотрудничество эрзянской и мокшанской переводческих групп с целью гармонизации имен и названий. Пока имена и названия в переводах неидентичны: эрз. *Бетлехем* – мокш. *Вифлеем*; эрз. *Архелаус* – мокш. *Иерихон Архелай*; эрз. *Абрахам* – мокш. *Аврахам*; эрз. *Закарий* – мокш. *Захарий*; эрз. – мокш. *Ерихон* и т. д. У читателя может сложиться мнение, что это разные названия.

Проблемой в переводческой работе являются несложившиеся нормы орфографии некоторых слов. Иногда один и тот же термин в одном и том же переводе имеет двойное написание, к примеру, ‘плоть’. В одном случае написано как одно слово (*киськопе*), в другом – раздельно (*киське пе*).

Было бы неплохо обсудить в переводческих группах проблему употребления диалектных слов. В пробных переводах встречается, напр.: *моркиш* (Лк 12:37; 14:7, 24) ‘стол’ – лит. *шра*; и др.

Нам кажется, что нужно еще подумать о переводе таких слов и терминов, как, напр.: *оцю теv* ‘чудо’; (букв. ‘большое дело’); *калонь кундама афтома* (достаточно *афтома*) ‘сети’; *озксвяти* ‘священник’ (букв. ‘тот, кто ведет моление’); *озкс вятиень оцюня* ‘архиерей’ (букв. ‘главный из тех, кто ведет моление’); *кудбялькс* ‘комната’ (букв. ‘часть дома’); *паромяль* ‘милость’ (букв. ‘хорошее желание’); *каяфкс* ‘налог’ (букв. ‘то, что подано’), *вайтол* ‘лампада’ (букв. *вай* ‘масло’ и *тол* ‘огонь’); *эсь-кодемс крѣз лангс* ‘гвоздить на кресте’ и др.

Результаты тестирований должны решить судьбу некоторых вариантов перевода понятий, употребляемых в

пробных изданиях, напр.: *шкаймарай* ‘пророк’ (букв. ‘слышащий Бога’); *тямасть вяте тяряфнемас* ‘и не введи нас в искушение’.

Библейские тексты на мокшанском и эрзянском языках призваны сыграть большую роль в дальнейшем развитии языков мордовского народа. Но они должны быть понятны читателю, восприняты им. Для этого требуется:

- 1) тесное сотрудничество переводчиков;
- 2) соблюдение при переводе существующих орфографических норм мокшанского языка, принятых в 1995 г.;
- 3) тестирование на понятность-непонятность ключевых терминов («Господь», «пророк» и др.) Если употребляемое в переводе слово непонятно читателю, то надо обдумать употребление терминов, заимствованных из русского языка;
- 4) по мере возможности необходимо создавать идентичную терминологию для двух близкородственных (мокшанского и эрзянского) языков.

## **Употребление союзов как явление интерференции в переводах Библии**

А. Куосманен, богословский редактор ИПБ,  
Университет г. Тампере, Финляндия

---

---

И сказал им Иисус: идите за Мною,  
и Я сделаю, что вы будете ловцами  
человеков.

И они тотчас, оставивши свои сети,  
последовали за Ним.

И прошед оттуда немного, Он уви-  
дел Иакова Зеведеева и Иоанна,  
брата его, также в лодке починиваю-  
щих сети,

И тотчас призвал их.

И они, оставивши отца своего, Зве-  
дею в лодке с работниками, последо-  
вали за Ним.

И приходят в Капернаум; и вскоре в  
субботу вошел Он в синагогу и учил.

И дивились Его учению, ибо Он  
учил их как власть имеющий, а не  
как книжники.

(Мк 1:17-22, Синодальный перевод)

### *1. Введение*

Пол Эллингворт пишет: «Тот, кто читает Евангелие или по-гречески или в таком традиционном переводе, как King James Version, несомненно, бывает (неприятно) поражен монотонным повторением *καί* или *и* в начале предложений. Из 583 предложений Евангелия от Марка (по четвертому изданию текста Объединенных Библейских Обществ), примерно 376, или 64,5%, начинаются с *καί...*». Эта особенность библейского текста поражала нас уже в детстве. Евангелие от Марка в финском традиционном



перевод (1938) звучало для маленького читателя очень странно из-за обилия предложений, начинающихся с финского сочинительного союза *ja*.

Для ясного изложения проблемы перевода сочинительного союза *καί* мы сопоставили употребление начальных союзов, соответствующих *καί* греческого текста Евангелия от Марка, в традиционных и современных переводах на русский, английский и финский языки. Материалом для анализа послужили три первые главы Евангелия от Марка, так как текст этого Евангелия – лучший пример обилия инициальных союзов. Евангелие от Марка – «самое нарративное»<sup>1</sup> из всех Евангелий.

Для сравнительного анализа употребления сочинительных союзов использовались два английских (KJV – King James Version, NIV – New International Version), два русских (СП – Синодальный перевод, НП – Новый перевод с греческого подлинника Slavic Gospel Association, 1977) и три финских перевода (ФП-38 – Финский перевод 1938 г., СФП – Современный финский перевод 1972 г., ФП-92 – Финский перевод 1992 г.) на основе греческого текста (Textus Receptus, *Novum I*) Евангелия от Марка.

Цели данного анализа – выяснить степень интерференции греческого языка в традиционных и современных переводах Нового Завета, обсудить причины различий в переводах греческих союзов и рассмотреть связь между употреблением тех или иных союзов и естественностью языка перевода Библии.

## 2. Функции сочинительных союзов

В этом разделе рассматриваются функции греческого *καί*, английского *and*, русского *и* и финского *ja*.

---

<sup>1</sup> Инициальный *καί* – признак нарративного текста. Согласно Эллингворту [1, с. 125], это подтверждается высокой частотностью инициальных *καί* в притче о сеятеле (Мк 4:4-9).

### 2.1. Функции союза *καί*

Себастиан Флоор отмечает, что важнейшая функция греческого союза *καί* – сочинительная. Он употребляется в начале предложения/фразы или между словами и фразами.

Во-вторых, *καί* имеет адвербиальную, эмфатическую функцию. В этой функции он чаще всего появляется в постпозиции (после первого слова фразы). Этот *καί* имеет значения «действительно, даже, также, в самом деле». Флоор дает следующий пример:

*τίς ἄρα οὗτός ἐστιν ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;*

...кто же это, что и ветер и море повинуются Ему? (Мк 4:41)

По мнению Флоора, первый *καί* здесь лучше перевести словом *даже*.

### 2.2. Функции английского *and*

Основная функция английского *and* – присоединительная. Как и греческий *καί*, он соединяет слова, фразы и предложения. В грамматике Томсона и Мартине не дается примеров инициальных *and*.

Функции инициального *and* описываются в работе Халлидея и Хасана следующими примерами:

#### 1) присоединительный *and*:

‘I said you looked like an egg, sir,’ Alice gently explained. ‘And some eggs are very pretty, you know,’ she added... (Carrol: Alice in Wonderland)

#### 2) *and*, соединяющий серию вопросов:

Was she in a shop? And was that really – was it really a sheep that was sitting on the other side of the counter. (Carrol: Alice in Wonderland)

#### 3) *and*, соединяющий прямую речь и повествовательный текст:

‘...Who in the world am I? Ah, that's the great puzzle!’ **And** she began thinking ever all the children she knew... (Carrol: Alice in Wonderland)

### 2.3. Функции русского *и*

Т.М. Николаева выделяет две основные функции союза *и*:

1) Передача одного большого события как цельного через дополнительное его разбиение на сосуществующие пропозиции:

а) в этой функции *и* часто выражает одновременность действий:

Небо качается, улица качается, и наш пол качается. (Саша Черный)

б) союз *и* может быть также использован для выражения последовательности событий:

Это успокаивает его, и он спускается дальше. (Н. Гарин-Михайловский)

2) «Присоединительность»:

Он мог еще двадцать лет ездить на море, и я уверен, что не встретит ничего подобного. (И. Шмелев)

Николаева не дает примеров инициального *и*. Но в русской разговорной речи *и*, начинающий предложение, — весьма типичное явление:

И у меня самые лучшие воспоминания остались.

### 2.4. Значение и употребление финского *ja*

Союз *ja* чаще всего переводится на русский как *и*, реже как *да* или *а*. Юрки Каллиокоски в своей монографии подробно описывает употребление этого сочинительного союза в финском языке. Он приводит следующие примеры, в которых *ja* может начинать предложение:

1) Прагматическая функция.

Инициальный *ja* начинает новый речевой акт, особенно в устной речи, соединяя его с предыдущими актами. Такое употребление слова *ja* часто указывает на тематический переход в тексте (новая тема, возвращение к старой теме, продолжение темы).

## 2) Эмфатическая функция.

В письменном финском языке инициальный *ja* явно представляется как черта библейского языка, которая придает тексту особенную торжественность. Такое употребление *ja* не рекомендуется специалистами по финскому языку.

## 3) Функция «интимизации».

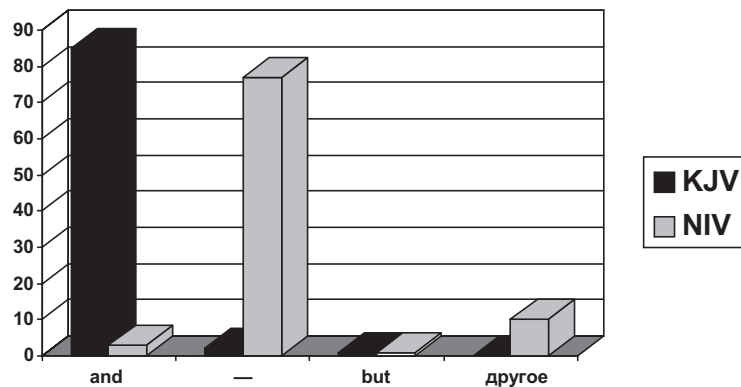
Употребление *ja* в разговорной речи является особым коммуникативным приемом, сближающим говорящего со слушающим.

## 3. Результаты анализа

Анализ проводился следующим образом: были составлены списки союзов, употреблявшихся в изучаемых переводах в начале предложения. Затем сравнивалась частота употребления различных слов, соответствующих каждому греческому *каі*. Для описания вариативности перевода было посчитано количество всех сочинительных союзов, употребленных в каждом из семи переводов.

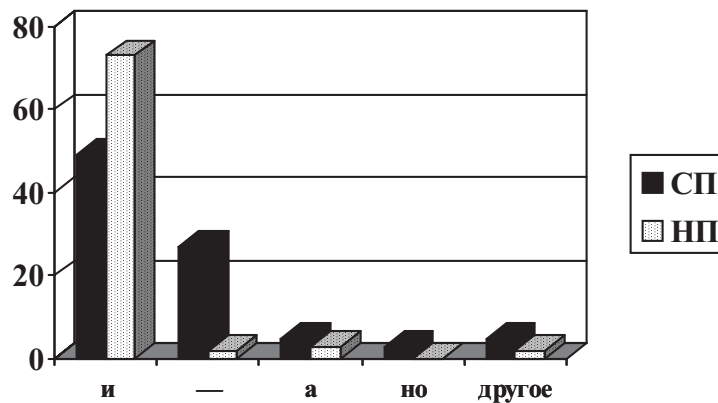
На рис. 1–4 показаны результаты данного анализа в графическом виде.

Рис. 1. Переводы инициальных *каі* в английских переводах.



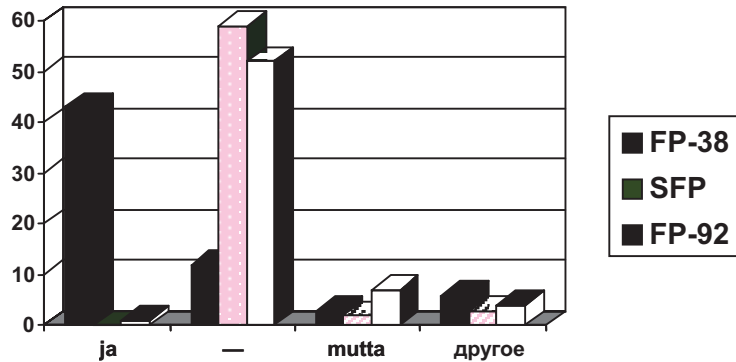
На рис. 1 представлена частота употребления различных переводов *καί* на английский. В текстах KJV и NIV можно наблюдать значительные различия: в KJV *καί*, как правило, переводится союзом *and*, в NIV греческий союз чаще всего не переводится, а если переводится, то для этого используются разнообразные варианты перевода, такие как: *but, so, as, since, now, because, also* (все кроме *but* отмечены на рис. 1 словом *other*).

Рис. 2. Переводы инициальных *καί* в двух русских переводах.



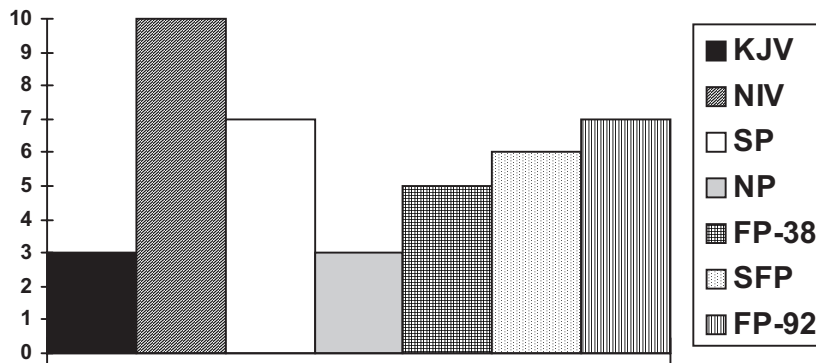
На рис. 2 можно видеть частоту употребления различных переводов *καί* на русский. Интересно в этих результатах то, что в новом русском переводе *καί* переводится почти без исключения как *и*, а в Синодальном переводе греческий союз весьма часто не переводится или переводится другими словами. Это доказывает, что новый перевод русского Нового Завета [18] был выполнен в соответствии с формальным принципом перевода. О богатстве русского языка СП свидетельствует то, что он содержит различные варианты перевода союза *καί*: *а, но, же, тогда, потом*.

Рис. 3. Переводы инициальных *каі* в трех финских переводах.



На рис. 3 видно, что из трех финских переводов формальный перевод 1938 г. (FP-38) наиболее консервативен. Два современных перевода (1972 и 1992 гг.) довольно близки в этом отношении: в них *каі* чаще всего не переводится, а если переводится, то различными словами. *Mutta* можно перевести как *но* или *а*. Иногда *каі* переводится на финский словами *niin*, *sillä* и *eikä*. Ближайшее русское соответствие союза *niin* — *так*. *Sillä* — приблизительно то же, что русское устаревшее слово *ибо*. *Eikä* и *нет/а нет* образуется из отрицательного слова *ei* и аффикса *-kä*.

Рис. 4. Число различных переводов *каі*.



На рис. 4 сопоставляются количественные данные различных переводов инициального *καί* в двух английских, двух русских и трех финских переводах Евангелия от Марка. Результаты этого анализа показывают, что наибольшая степень интерференции греческого языка в употреблении сочинительных союзов наблюдается в английском переводе KJV и в новом русском переводе, меньшая степень интерференции – в английском переводе NIV<sup>2</sup>. Русские переводы дали неожиданный результат: новый перевод с греческого подлинника оказался более консервативным в употреблении союзов, чем Синодальный перевод, в котором была обнаружена такая же высокая вариативность употребления союзов, как в современном финском переводе FP-92.

#### 4. Заключение

Результаты данного анализа показали, что степень интерференции греческого языка в употреблении сочинительных союзов резко варьируется в разных переводах Евангелия от Марка. Среди семи проанализированных нами переводов наибольшая интерференция греческого наблюдалась в английском переводе KJV и в новом русском переводе, самая низкая – в английском переводе NIV. В следующем списке представлены все семь переводов, перечисленных в порядке возрастания степени вариативности перевода союза *καί*:

1. KJV и новый русский перевод (1977).
2. Финский перевод 1938 г.
4. Современный финский перевод (1972).
5. Финский перевод 1992 г. и русский Синодальный перевод.
6. NIV.

Из этого списка видно, что хронология переводов не определяет степени греческой интерференции в них. Это

---

<sup>2</sup> О высоком качестве NIV говорится в [2].

объясняется тем, что принцип перевода (и особенно это относится к переводу Писания) все еще является спорным вопросом: формальный (или дословный) принцип перевода имеет своих сторонников и сегодня.

Кэтрин Барнуэлл так определяет главные задачи, стоящие перед переводчиком Библии: 1) точность, 2) ясность и 3) естественность текста. Анализируя различные варианты перевода греческого *kai*, мы хотели обратить внимание на третью задачу, т. е. естественность языка перевода. В результате дословного перевода греческих союзов текст становится неуклюжим, даже неприятным для чтения. В хорошем переводе союзы употребляются по синтаксическим правилам языка перевода. Об этом же говорит в своей статье Эллингворт: «...наша настоятельная рекомендация — избегать формального повторения монотонного инициального *kai* в Евангелии от Марка...».

#### Литература

1. Ellingworth P. The dog in the night. A note on Mark's non-use of kai. The Bible Translator. Technical Papers. Vol. 46. No. 1. UBS, 1995.
2. Fee G.D. and Stuart D. How to read the Bible for all its worth. A guide to understanding the Bible. Michigan, 1982.
3. Floor S. Emphasis markers in Greek discourse: a study in Louw and Nida's Lexicon. Notes on translation. Vol. 7. No. 1. SIL, 1993.
4. Glassman E.H. The translation debate. What makes a Bible translation good? Illinois, 1981.
5. Halliday M.A.K. and Hasan R. Cohesion in English. New York, 1990.
6. Kalliokoski J. Ja. Rinnastus ja rinnastuskonjunktio käyttö. SKS, 1989.
7. Novum 1. Uusi testamentti selityksin. Raamatun tietokirja. Vantaa, 1980.
8. Pyhä Raamattu. Uusi Testamentti. XII yleisen kirkolliskokouksen vuonna 1938 käytäntöön ottama suomennos. Suomen Kirkon Lähetysseura. Pieksämäki, 1979.
9. Pyhä Raamattu. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Suomen Piipiseura. Mikkeli, 1992.
10. The Holy Bible. The New International Version. Hodder and Stoughton, 1979.
11. The New Scofield Reference Bible. Authorized King James Version. Oxford, 1967.



12. Thomson & Martinet. A practical English grammar. Oxford, 1990.
13. Uusi Testamentti Nykysuomeksi. Suomen Kirkon Sisälähetysseura. Pieksämäki, 1972.
14. Барнуэлл К. Перевод Библии. Введение в принципы перевода. Burbach-Holzhausen, 1990.
15. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. В русском переводе с параллельными местами. Перепечатано с Синодального издания. Библейские Общества.
16. Куосманен А. Акцентное выделение в русской разговорной речи. Доклад на семинаре русского языка. Университет города Тампере, 1991.
17. Николаева Т.М. Сочинительные союзы **а, но, и**: История, сходства и различия. Славянские сочинительные союзы. М., 1997.
18. Новый Завет. Новый перевод. Illinois, 1977.

## **Употребление падежей в переводах Евангелия на коми язык**

*Г.А. Некрасова, фил. редактор ИПБ,  
Институт языка, литературы и истории, г. Сыктывкар*

---

---

Источником переводов Евангелия на коми язык до недавнего времени служили церковнославянский и русский Синодальный переводы. Поэтому при работе над переводом требовалось учитывать грамматические особенности языка источника и языка перевода, так как коми и русский языки относятся к разным морфологическим типам: коми – к агглютинативному, русский – к флективному. В данной статье мы попытаемся на основе анализа переводов Евангелия от Матфея на коми язык, изданных в 1882, 1979, 1992 и 1999 гг., определить степень грамматической интерференции в языке перевода, использование в нем грамматических структур языка источника на примере падежных словоформ. Прежде всего выделим основные аспекты данного вопроса: 1) глагольное управление; 2) дистрибуция синонимичных морфем разных падежей; 3) дистрибуция разных морфем одного падежа; 4) соотношение падежных словоформ и послеложных конструкций.

Глагольное управление в языках не только разных морфологических типов, но и одного типа, а иногда даже в диалектах одного языка не совпадает. При буквальном переводе глагольное управление языка источника нередко сохраняется в языке перевода. В переводах Евангелия на коми язык грамматическая интерференция отмечается преимущественно в переводе 1882 г. Так, например, одной из древнейших особенностей финно-угорского праязыка является широкое употребление лативных

конструкций, которые содержат падежные или наречные формы, отвечающие на вопрос «куда?». Глаголы в значении «оставить», «остаться», «оставлять», «погибать», «утонуть» в финно-угорских языках управляют лативными падежами, а в индоевропейских языках, в частности в русском, — локативными падежами, отвечающими на вопрос «где?». Данная особенность финно-угорских языков была учтена в переводах Института перевода Библии (ИПБ) последних лет. Буквальное калькирование отмечается только в переводе 1882 г., напр., в Мф 8:32:

*Со (пырысь-пыр) быдса чукөр кыр кӧдждаьнь тыӧ уськӧдчыс, сэс-ся ваын вӧйис* «Вот (сразу) целое стадо с обрыва кинулось в озеро, потом в воде утонуло» (1882);

ср.: *И со, ставныс порсьяс чукӧрнас уськӧдчисны бужӧд йывсяныс мореас и вӧйины ваӧ* «И вот все свиньи стадом кинулись с обрыва в море и в воде (букв. в 'воду') утонули» (1979);

*И со, став порсь стадаыс уськӧдчис бужӧдсяныс мореас и вӧйи ваӧ* «И вот целое стадо свиней кинулось с обрыва в море и утонуло в воде (букв. 'в воду')» (1992);

*Дзик пыр порсьяс ӧтчукӧрӧн чеччышитисны джуджыд кыр йывсянь, вӧйисны ваас* «Сразу свиньи вместе прыгнули с высокого обрыва, утонули в воде (букв. 'в воду')» (1999).

В переводе 1882 г. использовано словосочетание *вӧйины ваын* 'утонуть в воде' вместо *вӧйины ваӧ* — букв. 'утонуть в воду'.

В коми языке большинство падежей имеет одну грамматическую форму, только в диалектах некоторые морфемы имеют варианты и алломорфы. Наличие двух морфем в литературном языке отмечается только у аккумулятива, функционирование форм которого зависит от одушевленности/неодушевленности существительного.

В переводах Евангелия 1882, 1979, 1992 гг. нередко обнаруживается неправильное употребление форм аккумулятива как основного, так и посессивного склонений. Так, в переводе 1882 г. в неодушевленных существительных

вместо нулевой морфемы ( $\emptyset$ ) часто употребляется суффикс *-ös*. Напр., Мф 27:23:

*Кутшйём лёкторёс Сыё керыс?*

«Какое зло сделал он?» (1882);

ср.: *А кутшйём лёк вёчис Сйё?*

«А какое зло сделал он?» (1979).

При переводе Евангелия особое внимание следует обращать на употребление суффиксов аккузатива посессивного склонения, так как неправильное их использование часто искажает содержание. Напр., Мф 4:20:

*Пырысь-пыр тыльясёс кольём бёрын Сы бёрсянь ная мунысны*  
«Сразу оставив свои (букв. ‘мои’) сети они пошли за ним» (1882);

*И найё дзик пыр колисны тывъясё и вётчисны Сы бёрся* «И они сразу оставили свои (букв. ‘его’) сети и пошли за ним» (1979);

*Кык вок дзик пыр эновтисны тывъяснысё* «Два брата сразу оставили свои (букв. ‘их’) сети» (1999).

В переводе 1882 г. использован суффикс 1 л. ед. ч. *-ös*: *тыльясёс* ‘свои (мои) сети’; в переводе 1979 г. — суффикс 3-го л. ед. ч. *-сё*: *тывъясё* ‘его сети’; в переводе 1999 г. — суффикс 3-го л. мн. ч. *-нысё*: *тывъяснысё* ‘их сети’.

Отклонения в употреблении суффиксов аккузатива основного и посессивного склонений объясняются: 1) омонимией суффиксов *-ös* основного склонения с суффиксом 1 л. ед. ч. посессивного склонения; 2) флективным характером суффиксов аккузатива посессивного склонения, которые выступают как падежно-посессивные формы; 3) наличием указательной функции у посессивных суффиксов 2 и 3 л. ед. ч. Поэтому при переводе аккузативных форм следует учитывать особенности функционирования суффиксов аккузатива в коми языке, что было сделано при переводе Евангелия от Матфея, изданного в 1999 г.

Большинство падежей коми языка полифункционально. Поэтому ряд падежей имеет синонимичные функции.

В таких случаях при переводе необходимо учитывать условия дистрибуции синонимичных форм. В коми языке употребление синонимичных падежных форм может зависеть от семантики существительного и от синтаксических условий. Так, например, посессивные отношения могут выражать в приименной позиции номинатив, генитив и аблатив. Однако их функционирование зависит от формы определяемого слова: аблатив употребляется при аккузативной словоформе, генитив – при номинативной, номинатив – при остальных падежных формах в случае одиночного определения.

Непоследовательность использования падежных форм при выражении посессивных отношений отмечается в переводе 1882 г., напр.:

Мф 24:21: *муюгылдён* (генитив) *водзпомсянь* «от начала мира»;

Мф 13:35: *югыд* (номинатив) *пуксьёмсянь* «со дня сотворения мира (букв. 'мир')».

В приведенных словосочетаниях при эггессивной словоформе в первом случае употреблена генитивная словоформа, во втором – номинативная. Ср. эти словосочетания в переводе 1999 г., где в обоих случаях использована номинативная словоформа:

Мф 24:21: *Му пуксьёмсяньыс* «со дня сотворения мира (букв. 'мир')»;

Мф 13:35: *Му югыд пуксьёмсяньыс* «со дня сотворения мира (букв. 'мир')».

В переводе 1882 г. отмечается также непоследовательное употребление аблативной словоформы при прямом объекте. В ряде случаев она заменена генитивной словоформой, напр.:

Мф 4:8: *муюгылдён* (генитив) *сарствоясёс*, *наялён* (генитив) *ни-малёмёс сылы петкөдлө* «царство света, их величие ему показал» (1882);

ср.: *петкөдліс таладор югыдсьыс став муяссё*, *налысь* (аблатив) *мичлун-озырлунсё* «показал все земли этого света, их красоту-богатство» (1999).

Следует отметить, что в коми языке в субстантивных словосочетаниях определяющее слово стоит перед определяемым. В ряде случаев, в основном в стилистических целях, возможна перестановка компонентов словосочетания. Подобная перестановка невозможна при номинативной форме определения. Постпозиция определяющего слова по отношению к определяемому часто встречается в переводах 1979 и 1992 гг., что, видимо, объясняется желанием переводчиков максимально приблизить по форме свой перевод к источнику. Напр., Мф 14:1:

*Ирод кьліс сёрни Исус йылысь*  
«Ирод услышал разговор об Иисусе» (1979);  
*Ирод кьліс сёрни Исус йылысь*  
«Ирод услышал разговор об Иисусе». (1992);  
ср.: *Иисус йылысь юёр кыллыс*  
«об Иисусе разговор услышал» (1882);  
*Ирöd öксы кывлöма Исус йылысь*  
«Ирод царь слышал об Иисусе» (1999).

Словосочетание *сёрни Исус йылысь* построено по русскому образцу 'разговор об Иисусе'. При распространенном типе определений в коми языке возможен только твердый порядок слов. Нарушение его ведет к искажению смысла, как, напр., в Мф 14:3:

*Тайö Ирод ... сійöс ... пуксьöдіс тюрмаö Иродиада понда, аслас вок Филип гөтыр вöсна* «Это Ирод... его... посадил в тюрьму из-за Иродиады, из-за жены своего брата Филиппа (букв. 'из-за Иродиады, Филиппа, жены своего брата')» (1979);

*Öд Ирод ... пуксьöдіс ... Иоаннöс ... тюрмаö, аслас вок Филип гөтыр вöсна* «Ведь Ирод... посадил Иоанна в тюрьму, из-за жены своего брата Филиппа (букв. 'Филиппа, жены своего брата')» (1992);

ср.: *Ирод-тай ... Иоаннöс ... пемыдінö чöлтыс Иродиада понда, Филип воклөн гөтыр понда* «Ирод, оказывается, ... Иоанна... посадил в тюрьму из-за Иродиады, из-за жены своего брата Филиппа» (1882);

*Ирöдыс Иванöс ... пуксьöдöма дзескыдінö аслас Филип вокыслөн Ирöдида гөтырыс вöсна* «Ирод Иоанна... посадил в тюрьму из-за жены своего брата Филиппа, Иродиады» (1999).

В переводах 1979 и 1992 гг. мы видим калькирование словосочетания «своего брата Филиппа» – *аслас вок Филиппи*. Постановка имени собственного после нарицательного, к тому же перед другим нарицательным (*гöтыр* ‘жена’), исказила смысл и привела к бессмыслице. Из перевода 1979 г. следует: «Ирод посадил Иоанна из-за Иродиады, Филиппа, жены своего брата». В переводе 1992 г. имя Филипп также воспринимается как имя жены Ирода.

Следует также обратить внимание на перевод предложно-падежных конструкций, которые на коми язык часто переводятся послеложными конструкциями. Однако значения падежей и послелогов коми языка отличаются от значений падежей и предлогов русского языка. Поэтому не всегда предложные формы русского языка могут быть переведены послеложными конструкциями или соответствующими падежными формами коми языка. Грамматическая интерференция часто наблюдается в переводе конструкций с предлогами *на* и *с*. Русские конструкции с предлогом *на* обычно переводятся на коми язык конструкциями с послелогом с основой на *выв-/выл-*. Однако внешнеместное значение с темой контактности в коми языке могут выражать также внутриместные падежи иллатив, инессив и элатив. Данная особенность падежных форм была учтена только в переводе 1999 г. В остальных переводах использованы в основном послеложные конструкции, которые можно считать калькой русских предложно-падежных форм. Напр., Мф 15:35:

*Сэк йöзлы му вылö водны тиöктис* «Тогда людям на землю лечь приказал» (1882);

*Сэки тиöктис йöзыслы пуксявны му вылас* «Тогда приказал людям сесть на землю» (1979, 1992);

*Исус йöзыслы муас тиöктис пуксявны* «Иисус людям на землю (букв. ‘в землю’) велел сесть» (1999).

В переводах 1882, 1979, 1992 гг. русская предложно-падежная словоформа *на землю* перенесена в коми язык

последеложной конструкцией (*му вылӧ, му вылас* ‘на землю’), в переводе 1999 г. – иллативной формой (*муас* ‘в землю’). Рассмотрим другой пример – Мф 14:11:

*Сылысь юр доз вылын вайысны* «Голову его на посуде принесли» (1882);

*И вайисны юрсӧ сылысь тасьтӧ пуктӧмӧн* «И принесли голову его, на тарелку поставив» (1979);

*И вайисны юрсӧ сылысь блюд вылӧ пуктӧмӧн* «И принесли голову его, на блюдо поставив» (1992);

*Тайӧ юрсӧ нывлы тасьтын вайисны* «Эту голову девушке в тарелке принесли» (1999).

При переводе словоформы «на блюде» в переводах 1982 и 1992 гг. была использована последеложная конструкция: *доз вылын* ‘на посуде’, *блюд вылӧ* ‘на блюде’; в переводах 1979 и 1999 гг. – падежная словоформа: *тасьтӧ* ‘на тарелку’ (букв. ‘в тарелку’), *тасьтын* ‘на тарелке’ (букв. ‘в тарелке’).

Русские предложно-падежные формы с предлогом *с* обычно переводятся на коми язык комитативными формами. Однако дистрибуция комитатива в коми языке зависит не только от фактора одушевленности/неодушевленности, но и личности/неличности, а также активности/пассивности. Поэтому русскому предлогу *с* в коми языке не всегда соответствует комитатив. Напр., Мф 14:27:

*Но Иисус дзик пыр шыасис накӧд* «Но Иисус сразу заговорил с ними» (1992);

*Но Иисус дзик пыр шыасис накӧд* «Но Иисус сразу заговорил с ними» (1979);

ср.: *Пырысь-пыр Иисус шуыс наялы* «Иисус сразу сказал им» (1882);

*Дзик пыр Иисус налы шуис* «Сразу Иисус им сказал» (1999).

В переводах 1979 и 1992 гг. мы видим буквальное калькирование словосочетания «заговорить с ними». Слово-сочетание *шыасьны накӧд* ‘заговорить с ними’ грамматически неправильно, так как с глаголом *шыасьны* в коми



языке употребляется послеложная конструкция: *шыасьны на дорö* или *на дінö* ‘обратиться к ним, заговорить с ними’. В переводах 1982 и 1999 гг. произведена синтаксическая трансформация без искажения смысла: *шуис налы* ‘сказал им’.

Определенные трудности при переводе Евангелия вызывает отсутствие прямых эквивалентов не только идиоматических выражений, но иногда, казалось бы, вполне простых словосочетаний. Именно в таких случаях в переводах встречается несвойственное коми языку употребление падежных форм, что часто делает перевод непонятным или придает тексту двойной смысл. Например, в переводах 1979 и 1992 гг. так переведено словосочетание «сказать, говорить в ответ» в Мф 15:24 (15:28):

*воча кылöн шуны* «сказать в ответ» (1979, 1992);  
ср.: *Сэк Исус вочашуыс сылы* «Тогда Иисус ответил» (1882);  
*Иисус вочавидзис* «Иисус ответил ему» (1999).

В коми языке есть слово со значением «ответ» — *воча кыв* и слово со значением «сказать, говорить» — *шуны*. Однако для выражения значения «говорить в ответ» в коми языке используется только глагол со значением «отвечать». Это объясняется особенностью образования глагола: *воча шуны* букв. ‘сказать против’, *вочавидзны* букв. ‘против держать’.

Анализ употребления падежей показывает, что опубликованные переводы Евангелия от Матфея на коми язык не равноценны по качеству. Перевод 1882 г. во многом сохраняет форму оригинала. Он содержит не только прямые лексические заимствования, но и грамматические, несвойственные коми языку. Для переводов 1979 и 1992 гг. в целом характерно формальное перенесение синтаксических конструкций из языка источника, и лишь изредка они заменяются синтаксическими моделями языка перевода. Переводы 1882, 1979, 1992 гг.

следует отнести к типу дословных, буквальных переводов. В переводе ИПБ 1999 г. использованы разнообразные переводческие трансформации, соответствующие грамматическим и лексическим нормам коми языка и сохраняющие смысл оригинала.

### *Литература*

1. Миян Господьлӧн Иисус Крестослӧн вежа бурюӧр Матвейсянь / Перевод Г.С. Лыткина. СПб., 1882.
2. Матвейсянь бурвисьталӧм / Перевод В.И. Попова. Хельсинки—Стокгольм, 1979.
3. Матфейсянь святӧй бур юӧр / Перевод М.И. Попова. Хельсинки—Стокгольм, 1992.
4. Матвей серти бур юӧр / Перевод ИПБ. Хельсинки—Стокгольм, 1999.

## **Роль переводов Библии в формировании дореволюционной удмуртской литературы**

*А.Н. Уваров, литературовед, писатель, переводчик ИПБ, г. Ижевск*

---

---

До недавнего времени исследователи истории удмуртской литературы обходили стороной целое направление, реально существовавшее в духовной жизни народа, — переводную религиозную литературу. И о ста с лишним книгах на удмуртском языке — Евангелиях, молитвенниках, сборниках хоровых церковных песнопений — или умалчивалось вовсе, или труд переводчиков этих книг подвергался критике.

Дореволюционная литература у нас долгое время воспринималась настороженно, такое же отношение было и к переводчикам духовной литературы: Иоанну Васильеву, Григорию Верещагину, тем более, что они были священниками, а также к И.С. Михееву и И.В. Яковлеву, переведившим Евангелия, Часословы, жития.

Однако об их переводах и до настоящего времени удмуртские литературоведы говорят недостаточно. Венгерский исследователь финно-угорских литератур Петер Домокош критически относится к высказываниям удмуртских исследователей 30–40-х годов и более позднего времени, а также к мнению своего соотечественника Аладара Бана, который в 1911 г. в предисловии к IV тому «Всемирной истории литературы» (Világirodalom történet, IV, Élőszó, Budapest, 1911) написал: «Те немногие, написанные на языках финно-угорских народов, т. е. переведенные с других языков произведения религиозного содержания не могут называться литературой, и если они вообще чем-то ценны, то благодаря их значению для лингвистики». По поводу этого высказывания Петер

Домокош пишет: «Если думать, что у молодой венгерской литературы были такие же религиозные тексты, и наш письменный литературный язык сделал свои первые шаги, опираясь на схемы литературных памятников других народов, и только потом встал на ноги, а переводная литература в течение многих столетий должна была заменять оригинальную национальную литературу, мы, возможно, оценим переводные произведения родственных нам народов немного иначе, а такие произведения, как „Надгробная речь“, „Плач Марии“, наши рукописные памятники, финский перевод Библии Агриколы будем рассматривать не только как объект исследования, представляющий интерес для лингвистов, но и как общественно значимые, эстетически ценные произведения литературы» [1].

Открытый в 1818 г. Вятский Комитет Библейского общества сразу занялся вопросом издания удмуртских переводов Евангелия. Были найдены переводчики из священников, учителей и купцов, началась работа. К печатанию приступили в 1823 г. Переводы Евангелия были подготовлены на двух наречиях (глазовском и сарапульском)<sup>1</sup>. Первые печатные листы были разосланы для апробации на празднике Рождества в 1823 г. Удмуртские храмы огласились чтением Евангелия на родном языке прихожан. Удмурты, «услышав в чтении Евангелия собственное свое наречие, очень удивились тому и были в великой радости и уверяли потом, что они перевод сей довольно понимают и с великой охотой хотят слушать его более и чаще» [2].

На этом переводческая деятельность не завершилась, ряд священников приняли участие в переводе на удмуртский язык христианских веро- и нравоучительных

---

<sup>1</sup> По некоторым сведениям, переведенные на удмуртский язык книги были запрещены цензурой, по другим источникам, они вышли в свет. Напр., Евангелие от Матфея, СПб., 1823; См.: [4].

книг. Известны фамилии переводчиков-священников из разных приходов, таких как Н. Невоструев (с. Укан), С. Анисимов (с. Балезино), З. Кротов (с. Еловское), П. Тронин (с. Дебесс), Н. Утробин (с. Уни), А. Шкляев (с. Святицкое), И. Анисимов (с. Бусурман-Можга) и купец II гильдии И. Волков (г. Глазов). И все же при Вятском Епархиальном управлении переводы выполнялись не всегда квалифицированно. Обычно в качестве переводчиков привлекались священники, русские по происхождению, недостаточно глубоко знакомые с особенностями удмуртского языка. Тем не менее, представив параллельные русско-удмуртские тексты Евангелия, авторы доказали, что на удмуртский язык можно переводить священные тексты, их можно читать и понимать, следовательно, можно создавать литературу.

Евангелие в книжном оформлении, в переплете вышло только в 1847 г., в книгу в качестве приложения вошли основы христианского вероучения. Вместе с Евангелием на русском и удмуртском языках вышли «Азбуки» на глазовском и сарапульском наречиях с краткими историями Ветхого и Нового Завета, основами христианского вероучения. Автором перевода Евангелий от Матфея и Марка и «Азбуки» на глазовском наречии был свящ. Григорий Решетников. На сарапульское наречие удмуртского языка Евангелие от Матфея и «Азбуку» перевел о. Иоанн Анисимов. Немалый труд был проделан и правщиками – удмуртским купцом И. Волковым и учителем Петром Редниковым. В дальнейшем переведенное о. Иоанном Анисимовым и изданное в 1847 г. на сарапульском наречии Евангелие от Матфея было транслитерировано на латиницу Ф.И. Видеманом и издано в Лондоне в 1863 г. Эта работа имела практическое значение лишь для изучения удмуртского языка на Западе. В 1882 г. в Гельсингфорсе был издан удмуртский перевод Евангелия от Матфея. Сравнительное изучение этого

издания Евангелия и издания перевода на сарапульское наречие удмуртского языка 1847 г. показало, что они почти идентичны. Таким образом, текст издания 1882 г. является незначительно отредактированным текстом издания 1847 г. В удмуртских православных храмах продолжалось чтение священных текстов, пение молитв, но служба велась на церковнославянском языке, который плохо воспринимался и русскими прихожанами, а удмурты и вовсе его не понимали. На эту проблему было направлено основное внимание в Казанской школе переводчиков, которой руководил известный профессор-востоковед, замечательный педагог, религиозный просветитель народов Поволжья и Сибири Н.И. Ильминский. Подбирая переводчиков, учителей и миссионеров, он всегда отдавал предпочтение представителям тех народностей, среди которых и для которых они должны были работать. В конце 70-х годов прошлого века вдохновленный идеями Н.И. Ильминского удмуртский крестьянин К.А. Андреев в своей избе начал обучать грамоте односельчан. Известно, что на этой основе в Карлыгане (ныне Республика Марий Эл) была открыта центральная вотская школа. Выпускники карлыганской школы, казанских крященско-татарской школы и учительской инородческой семинарии стали переводчиками уже более высокого уровня.

В первые годы руководства Н.И. Ильминским Казанской учительской семинарией и Центральной крященско-татарской школой к переводам на удмуртский язык учебных и вероучительных книг был привлечен учитель Борис Гаврилов, из крещеных татар, который до этого перевел на татарский язык ряд христианских вероучительных книг. Он знал и удмуртский язык. Борис Гаврилов перевел и напечатал «Букварь для детей крещеных вотяков», «Начатки христианского учения с кратким катехизисом», «О главных церковных праздниках господних и богородичных», «Священную историю

Ветхого и Нового Завета», Евангелие от Матфея, «Наставление св. Тихона Задонского». Он также собирал удмуртский фольклор и опубликовал сборник произведений народного творчества [3].

Следует сказать, что переводы Б. Гаврилова по словарному составу отличаются от первых переводов Евангелия и «Начатков», опубликованных в 1847 г. Они основаны на казанском наречии и переводчик нередко использовал татаризмы, бытовавшие среди удмуртов данной местности. При этом переводе присуща смысловая точность; фразеологизмы, евангельские изречения, термины понятны и воспринимаются в основном носителями крайнеюжного диалекта удмуртского языка.

Первый в 1878 г. и последующие выпуски Казанской учительской семинарии дали переводчиков христианской духовной литературы, хорошо владеющих языком, знающих эквиваленты слов и выражений не только своего, но и других говоров. Это были Иоанн и Петр Васильевы, И.С. Михеев, И.В. Яковлев, В.К. Козмин, Г. Прокопьев, Михаил Ильин, Евгения Алпутова и др. При необходимости они в сносках давали эквиваленты непонятных слов, объясняя диалектные и лексические особенности. Это расширяло возможности родного языка, способствовало взаимопониманию носителей разных говоров и взаимообогащению диалектов, а в конечном счете — созданию общенационального языка.

В конце XIX — начале XX вв. издание книг на удмуртском языке осуществлялось по нескольким каналам:

- 1) издания переводческой комиссии православного миссионерского общества (Казань);
- 2) издания переводческой комиссии при управлении Казанского учебного округа;
- 3) издания переводческой комиссии 4-го благочиннического округа Глазовского уезда Вятской Епархии на глазовском наречии удмуртского языка.

Переводческие комиссии существовали также в Бирске Уфимской губернии, в Перми и Елабуге, т. е. в тех губерниях и уездах, где проживали удмурты.

В дооктябрьский период переводческими комиссиями было издано более 250 книг, из них более половины — религиозного содержания, остальные — просветительские по сельскому хозяйству, медицине, воспитанию детей и т. п. Каждый опубликованный перевод Евангелия имел большое духовное значение, но предназначался для носителей определенного наречия, а не всех говоров и диалектов удмуртского языка. Кроме того, для этих переводов были характерны буквализмы, кальки, иноязычные способы словообразования и синтаксические конструкции. Перевод полного Четвероевангелия, выполненный И.С. Михеевым в 1904 г., учитывал эти недостатки и почти полностью избежал их. Михеев стремился сделать удмуртский перевод как можно более понятным. В качестве основы он взял язык кукморских удмуртов, его идиоматику. В то же время Михеев давал многочисленные сноски, объясняющие читателям других регионов непонятные слова и выражения. Это сделало его перевод доступным для всего удмуртского народа, и он переиздавался в 1912 и в 1973 гг.

И.С. Михеев разделял нравственное учение христианства, он считал, что строительство и развитие удмуртской культуры возможно в союзе с Православием, и после февральской революции на съезде национальных меньшинств в Казани выступил за введение в школьную программу Закона Божия и преподавание его на родном языке. И.С. Михеев много сил отдавал обучению в школе на удмуртском языке. Полемизируя с ярким противником национального образования Дидо, И.С. Михеев в журнале «Русская школа» писал, что удмуртам нужны и переводы на родной язык, и учителя со знанием родного языка. Он писал, что переводы выполняются людьми,



хорошо знающими не только свое, но и другие наречия удмуртского языка, при этом тексты переводов читаются и исправляются учащимися Казанской учительской семинарии, уроженцами разных местностей, и эти книги на родном языке удмурты весьма охотно покупают повсюду. Иван Степанович отмечал, что ему приходилось бывать почти во всех уездах с удмуртским населением и на его беседы собирались сотни людей. Для удмуртов, утверждал педагог-просветитель, «наступила заря новой духовной жизни» [4].

В 90-х годах слушательницы вятских инородческих миссионерских курсов во главе со священниками Павлом Глезденевым и Иоанном Васильевым ежегодно летом совершали миссионерские экспедиции с проповедями и пением молитв на удмуртском языке по деревням по следующему маршруту: Кез – Дебессы – Шаркан – Сосновка – Якшур – Бодья – всего более 200 километров. Они производили огромное впечатление на удмуртов, никогда не видевших и не слышавших публичных выступлений и духовного пения на родном языке. «Все читалось, пелось – ясно, отчетливо и с глубоким выражением. Ясно и отчетливо раздались и первые слова бдения. Все обратилось в слух... Слова песнопений и ектений, довольно трудно понимаемые и русскими людьми, здесь, переведенные на вотский язык, ясно раскрывали сущность того или другого прошения, славословия, благодарения. В общем получилось величественное и умиленное зрелище. Чудный летний вечер, торжественное пение, чудодейственные „божественные глаголы“ на понятном и последней слепой вотячке языке – все вместе это производило сильное и глубокое впечатление на непривычного человека. Многие из толпы падали ниц, иной со слезами на глазах, другой – с отпечатком молитвенного восторга на лице – равнодушным тут уже не было места» [5]. Так писал автор, подписавшийся

«Мари», по-видимому, П. Глезденев, известный просветитель марийского и удмуртского народов. Понятно, что репертуар и перевод песнопений и проповедей составлялись П. Глезденевым и И. Васильевым.

В библиотеках Удмуртии обнаружено 70 удмуртских книг, брошюр, листовок христианского вероучительного характера, Евангелий и изданий по истории Ветхого и Нового Завета, Часослов и ряд молитвенников и житий. Все они переведены с русского и церковнославянского языков. Кроме того, в Петербурге мной было обнаружено более 20 книг, неизвестных современным удмуртам, и среди них «Рассказы из Ветхого и Нового Заветов», «Закон Божий», молитвенники на северном и южном удмуртских наречиях. Все они были размножены национальной библиотекой Удмуртии и представлены читателям. Знакомство с этими книгами позволяет сделать вывод, что они оказали определенное воздействие на формирование удмуртской письменности и литературного языка, на нравственные и художественно-эстетические идеалы литераторов-просветителей рубежа XIX–XX вв. Об этом свидетельствуют созданные просветителями буквари, книги для чтения, художественные произведения.

Многие краткие изречения и поучения в букваре И.С. Михеева: «Не бросайте в беде бедных людей», «У неимущего человека жизнь тяжелая», «Голодного накорми», обращения, призывающие не ходить в кабак, не курить, не красть, не жить в грязи и т. д. — помогали воспитывать детей в духе Евангелия, избавить человека от несправедливости, пороков и невежества.

В «Первой книге для чтения» И.С. Михеева небольшие рассказы объединены общим героем, мальчиком Колей, который окончил начальную школу, поступает в учительскую семинарию и выходит оттуда деятельным и полезным своему народу учителем. Все силы и знания он отдает просвещению народа. Для этого требуется терпение.

Недаром «Первая книга для чтения» на удмуртском языке завершается переводом рассказа Л.Н. Толстого «Бог правду видит, да не скоро скажет» — о великом терпении героя произведения, сосланного на каторгу по несправедливому обвинению. И.С. Михеев стремился воспитать в юном удмуртском читателе не только терпение, но и сострадание к людям. Во вторую, третью и четвертую книги для чтения входят произведения, представляющие собой обработки притч, басен, рассказов Л.Н. Толстого, К. Ушинского, а также других произведений русской и мировой литературы. Они воспитывали в детях способность сострадать и сорадоваться, учили добрым нравам и справедливости, дружбе, единению, уважению к другим народам. В небольших рассказах раскрываются народные представления о человеческом достоинстве и справедливости, о необходимости трудиться; образы скромных маленьких героев исполнены света и благородства, показано торжество добра, общечеловеческих ценностей, восходящих к христианским нравственным идеалам.

Эти же ценности утверждаются в изданных в начале века драмах И.С. Михеева «Не кради», «Непутевый Онтон», «Учитель-удмурт», «Ворожея» и в неопубликованных пьесах Г.Е. Верещагина «Опохмеляющийся», «Легко доставшиеся деньги», «Гуляка», «Удмуртский пир», «Женитьба под старость». Пьесы Г.Е. Верещагина раскрывают конфликты и характеры на материале семьи и быта, И.С. Михеев обращается к событиям и коллизиям общественной жизни. Богатство и бедность, честность и хитрость, добро и зло герои пьес оценивают сквозь призму народных, крестьянских идеалов. Современному подрастающему поколению не знакомы ни «своя» народная, языческая, ни мировая христианская религии. И нам необходимо по примеру первых просветителей финно-угорских народов предпринять меры по приобщению

его к истокам духовности и нравственности, заложенным христианской религиозной литературой.

Все вышесказанное было изложено в моей книге «Просветители» («*Югдыт съес*»), вышедшей в 1994 г. на удмуртском языке. В 90-е годы XX в. произошло значительное раскрепощение духовной жизни народа. На удмуртский язык переведен целый ряд богослужебных книг. Современный перевод Четвероевангелия, Нового Завета, Псалтири и молитвенников выполнен доктором филологических наук, диаконом Михаилом Атамановым. Язык перевода М. Атаманова отличается от прежних переводов тем, что основан на современном общепонятном литературном языке. Его перевод точно передает смысл оригинала, используя средства выражения и лексические возможности живого удмуртского языка. Автору удалось сохранить динамичность и эмоциональное содержание оригинала Евангелий, как и всего Нового Завета, Псалтири и молитвенников и – главное – верно передать на родном языке земную жизнь Иисуса Христа, Его божественную человечность, Его святость, страдание и смерть на кресте за человечество.

#### *Литература*

1. Вятские епархиальные ведомости. Вятка, 1911, №№ 8–9.
2. Гаврилов Б. Произведения народного творчества, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губернии. Казань, 1880.
3. Домокош П. История удмуртской литературы. Ижевск, 1993.
4. Ильин Я. Рой книг и статей об удмуртах (вотяках) областных и внеобластных (с 1762 до половины 1928 г.). Ижевск, 1929.
5. Луппов П.Н. Христианство у вотяков в первой половине XIX в. Вятка, 1911.
6. Михеев И.С. Вотские переводы и учителя. // Русская школа. 1900, №№ 5–6. С. 193–205.

## **Функциональные аналоги придаточных предложений времени русского исходного текста в коми переводах Евангелия от Матфея**

Е. Цыпанов, фил. редактор ИПБ,  
Институт языка, литературы и истории, г. Сыктывкар

---

---

Практика перевода богослужебных книг и Евангелия на коми язык имеет давнюю историю, начавшуюся с XIV в. В процессе развития от первых печатных переводов Евангелия начала XIX в. до современных переводов синтаксическое построение комиязычного текста постепенно изменяется. Задачей нашей работы является рассмотрение функциональных аналогов временных придаточных предложений русского исходного текста в различных переводах Евангелия от Матфея. В связи с тем, что в последнее время коми переводчики активно обращаются к современным переводам Евангелия на финский язык как к исходному тексту для перевода, далее в нашей работе будут приводиться примеры из современного финского перевода Библии 1992 г. [2].

Как известно, в восточных финно-угорских языках сложноподчиненные предложения развились относительно поздно, под влиянием русского языка. Предполагается, что в финно-угорском языке вообще не употреблялись сложные предложения, образованные с помощью союзов и союзных слов. Допускалось употребление сложных бессоюзных предложений, основанных на *асиндетоне*, т. е. на бессоюзной связи предикативных частей сложного предложения.

В современных финно-угорских языках положение принципиально иное: сложноподчиненные предложения давно уже укоренились в так называемых западных

финно-угорских языках (финском, эстонском, саамском, венгерском), испытавших сильное влияние индоевропейских языков и находящихся под ним. В восточных финно-угорских языках (марийском, удмуртском, обско-угорских) они появились относительно недавно под влиянием русского языка. Коми и мордовские языки занимают как бы промежуточное положение между этими языками. В коми сложноподчиненные предложения употребляются в устной диалектной речи, реже в фольклоре, часто в современном литературном языке наряду с исконными функциональными аналогами придаточных предложений: деепричастиями, послеложно-именными сочетаниями, простыми предложениями. Соотношение тех и других у разных носителей языка разное, об этом можно узнать из недавно опубликованной статьи М. Лейнонен [1, с. 81-98]. Хотя развитие сложноподчиненных предложений в художественной прозе, как убедительно показала В.М. Лудыкова [6, с. 48-66], намечалось только в литературе 30-х годов под возросшим влиянием переводов с русского языка, тем не менее, уже в богослужебных переводах XIX в. подобные синтаксические структуры употреблялись очень широко. Таким образом, перенос синтаксических структур языка иной типологии в коми язык происходил как через устную речь (при вербальном контакте), так и через переводы (значительную роль здесь сыграли первые переводы Евангелия XIX в.).

Заемствованные синтаксические конструкции стали проникать и в язык художественной литературы XIX в. В качестве примера приведем отрывок из стихотворения основоположника коми литературы Ивана Куратова:

<i>Кодыр библия ме лыдди,</i>	Когда Библию я читал,
<i>Сюртём дявёл ангел пыдди</i>	Безрогий дьявол вместо ангела
<i>Орчйён мекёд пукалігён</i>	Рядом со мной сидя, (букв. 'Во-время-сидения-рядом со мной')
<i>Сералис пыр ньёжйёникён.</i>	Смеялся всегда про себя.

Мы видим, что уже в текстах прошлого века употреблялись параллельно и придаточные предложения времени (*Кодыр библия ме лыдди* ‘Когда Библию я читал’), и исконные средства выражения сопутствующего, дополнительного действия (деепричастие с суффиксом *-игён*: *орчён мекёд пукалигён* ‘рядом со мной сидя’, букв. ‘во время сидения рядом со мной’). Придаточные времени хотя и редко, употребляются в фольклоре, напр.: *Кор лыыс усьё, сэки и лиась* ‘Когда камбий сходит, тогда и снимай’, *Кор кык китё морёс вылад пуктан, сэки рёботыд эштас* ‘С делами только тогда справишься, когда в могилу пойдешь’ [4, с. 60, 64]. Хотя намного чаще в языке фольклора употребляются исконные соответствия придаточным времени, напр., различные деепричастия: *Паччёртё пёжигён кынёмыд оз пёт*, букв. ‘Во-время-согревания своим телом печки брюхо не насытится’ [4, с. 118]. Рассмотрим теперь, каким образом передаются придаточные предложения времени в Евангелии от Матфея в разных коми переводах, а также в современном финском переводе 1992 г. [2].

Основные функциональные аналоги придаточных времени — деепричастия и послеложно-именные сочетания. Коми язык имеет очень разветвленную систему деепричастных форм, и выбор конкретного деепричастия зависит от многих факторов, в числе которых на первом месте стоит фактор времени или то, в каком грамматическом времени употреблен глагол придаточного предложения исходного текста. Как известно, между главной и придаточной частью сложноподчиненного предложения могут быть разные временные отношения: а) действия в главном и придаточном предложениях могут происходить одновременно; б) действие в придаточном предложении может предшествовать действию в основном или же в) следовать за ним. Рассмотрим временные отношения в сложноподчиненном предложении, выявляя



конкретные функциональные аналоги придаточных предложений времени.

1. Одновременность действий, т. е. действие в обоих предложениях развивается в одних временных пределах. В качестве примера рассмотрим различные переводы Мф 26:26:

*И когда они ели, Иисус взял хлеб и благословив преломил* (Синодальный перевод);

*Aterian aikana Jeesus otti leivän, suinasi, mursi ja antoi...* ‘Во время еды Иисус взял хлеб, благословил, преломил и отдал’ [2];

*Кор-нӧ найӧ сӕйсны, Исус нянь босьтіс, сійӧс, бурсиӧм бӧрын, чег-лаліс...* ‘Когда же они ели, Иисус хлеб взял, его, после благословения, преломил...’ [3];

*И кор найӧ сӕйсны, Исус босьтіс нянь и бурсиӧмӧн чегис...* ‘И когда они ели, Иисус взял хлеб и, благословив, преломил...’ [4];

*И кор найӧ сӕйсны, Исус босьтіс нянь и благословитӧмӧн чегис...* ‘И когда они ели, Иисус взял хлеб и благословив, преломил...’ [5];

*Сӕйиганыс Исус босьтіс нянь, Енлы аттьӧалана кывъяс шуиг чегис сіеӧс...*, букв. ‘Во-время-их-еды Иисус взял хлеб, говоря благодарственные слова Богу, преломил его...’ [6].

Если в переводах 1882, 1979 и 1992 гг. придаточные предложения времени исходного русского текста переданы аналогичными придаточными предложениями в соответствии с принципами дословного перевода, то в современном переводе указанную информацию, содержащуюся в придаточном предложении «когда они ели», очень экономно и кратко передает одно слово – деепричастие *сӕйиганыс*, букв. ‘во-время-их-еды’. Причем субъект действия «они» выражен суффиксом деепричастия *-иганыс*. На финском языке сделан смысловой перевод этого места: ‘во время еды’.

Действие, одновременное действию основного предложения, могут выражать многие виды деепричастий настоящего времени, помимо указанного, образованные при помощи суффиксов *-иг, -игӧн, -игкості, -игчӧж, -игам, -игад, -игас, -иганым, -иганыд*.



2. Действие в придаточном предложении предшествует действию главного, т. е. два действия развиваются в разных временных пределах, при этом действие придаточного предложения завершается к началу действия главного предложения. Рассмотрим переводы Мф 26:1:

*Когда Иисус окончил все слова сии, то сказал ученикам Своим...* (Синодальный перевод);

*Kun Jeesus oli puhunut kaiken tämän, hän sanoi opetuslapsilleen* ‘Когда Иисус сказал всё это, он сказал ученикам своим...’ [2];

*Кор сы быд кывъяс Есус помалис, велӧдчысьусыслы шуис: ...* ‘Когда свои все слова Иисус окончил, ученикам своим сказал...’ [3];

*Кор Исус помалис тайӧ став кывъяссӧ, сэки шуис Аслас велӧдчысь-ясыслы: ...* ‘Когда Иисус окончил эти все свои слова, тогда сказал Своим ученикам’ [4];

*Кор Иисус помалис тайӧ став кывъяссӧ, сэки шуис Аслас велӧдчысьясыслы: ...* ‘Когда Иисус окончил эти все свои слова, тогда сказал Своим ученикам’ [5];

*Тайӧс ставсӧ висьталӧм бӧрын Исус велӧдчысьясыслы шуис: ...*, букв. ‘После сказывания всего этого Иисус своим ученикам сказал...’ [6].

Из примеров достаточно ясно, что лишь в переводе ИПБ 1999 г. придаточное времени передается послеложно-именной конструкцией *висьталӧм бӧрын* ‘после сказывания’. Тексты 1882, 1979 и 1992 гг. и финский переведены дословно. На коми языке обычно не говорят *помалис кывъяссӧ* ‘окончил свои слова’. Поэтому приведенные коми переводы 1882, 1979 и 1992 гг., в которых применялось лексико-синтаксическое калькирование русского исходного текста, нам представляются неудачными.

Кроме приведенного сочетания, функциональными аналогами подобных придаточных предложений времени являются деепричастия с суффиксом *-ӧмӧн*, напр., *пуксьӧмӧн* ‘сев’. Рассмотрим переводы Мф 5:1:

*Увидев народ, он взошел на гору; и когда сел, приступили к Нему ученики Его* (Синодальный перевод);

*Кор нӧ йӧзӧс аддзис, керӧс вьлӧ Сійӧ кайес; кодыр Сійӧ пуксис, Сы дінӧ Сылӧн велӧдчысьяс матыстчисны* ‘Когда же людей увидел, на гору Он поднялся; когда Он сел, к Нему Его ученики приблизились’ [3];

*Исус йӧзӧс аддзӧм бӧрын, кайис гӧра вьлӧ, и кор пуксис, Сы дінӧ матыстчисны Велӧдчысьяс Сылӧн* ‘Иисус увидел (букв. ‘после видения’) людей поднялся на гору, и когда сел, к Нему приблизились Ученики его’ [3];

*Исус йӧзӧс аддзӧм бӧрын кайис гӧра вьлӧ; и кор пуксис, Сы дінӧ матыстчисны велӧдчысьяс Сылӧн* ‘Иисус увидел (букв. ‘после видения’) людей поднялся на гору; и когда сел, к Нему приблизились ученики Его’ [5];

*Ас гӧгӧрсьяс уна йӧзӧс аддзӧм бӧрын Исус кайис керӧсӧ. Сійӧс кытшалисны велӧдчысьяс. Исус пуксьӧмӧн пондӧс велӧдны* ‘Увидев (букв. ‘после видения’) вокруг себя многих людей Иисус поднялся на гору. Его окружили ученики. Иисус, сев, начал учить’ [6].

3. Действие в придаточном предложении следует за действием в главном, т. е. два действия развиваются также не одновременно, при этом действие в придаточном предложении произойдет или может произойти после завершения действия в главном. Такое отношение в исходном тексте часто передается посредством сложных предложений или соединения нескольких сложноподчиненных предложений. Перевести дословно и семантически адекватно такие конструкции на коми язык достаточно сложно. В качестве примера рассмотрим переводы Мф 17:9, где употреблены два придаточных предложения времени с разными временными отношениями между главной и придаточной частями.

*И когда сходили они с горы, Иисус запретил им, говоря: никому не рассказывайте о сем видении, доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых* (Синодальный перевод);

*Kun he laskeutuivat vuorenrintettä, Jeesus sanoi heille: «Älkää kertoko tätä näkyä kenellekään ennen kuin Ihmisen Poika on herätetty kuolleista»* ‘Когда они спускались с горы, Иисус сказал им: не рассказывайте об этом видении никому до того времени, как Сын Человеческий будет воскресший из мертвых’ [2];

*Кор джуджыд керӧс вывсьянь наеӧ лэччисны, наеӧлы Есус вӧйпис-шуис: сы аддзылӧм ылысь кодлыкӧ эн весьталӧ, кытчӧдз кулӧмауссянь морт Пи оз ловзы* ‘Когда с вершины крутой горы они спускались, им Иисус говорил-сказал: об этом видении кому-то не говорите, пока из мертвых человеческий Сын не воскреснет’ [3];

*И кор вӧлі лэчӧны найӧ гӧра вывсьыс, Исус ӧлӧдіс найӧс, шу-алӧмӧн: некодлы энӧ висьтавлӧй тайӧ аддзылӧм йывсьыс, кытчӧдз Мортлӧн Пи оз чеччы кулӧминысь* ‘И когда они спускались с горы, Иисус предупредил их, говоря: никому не рассказывайте об этом видении, пока Человеческий Сын не восстанет из смерти’ (букв. ‘места смерти’) [4];

*И кор вӧлі лэчӧны найӧ гӧра вывсьыс, Исус ӧлӧдіс найӧс, шу-алӧмӧн: некодлы энӧ висьтавлӧй тайӧ аддзылӧм йывсьыс, кытчӧдз Мортлӧн Пи оз ловзы кулӧмысь* ‘И когда спускались они с горы, Иисус предупредил их, говоря: никому не рассказывайте об этом видении, пока Человеческий сын не воскреснет из смерти’ [5];

*Керӧсысь лэччиганыс Исус шуис налы: «Аддзывлӧмтор йывсьыныд мукӧдыслы Морт Пи ловзытӧдз энӧ висьталӧй»* ‘Во время их спуска-ния с горы Иисус сказал им: об увиденном вашем другим до воскрешения Человеческого Сына не рассказывайте’ [6].

Как видно из переводов, исконный функциональный аналог придаточному времени, деепричастие несовершившегося (последующего) действия с суффиксом *-тӧдз* (*мыссьытӧдз* ‘до умывания’) употреблен лишь в переводе ИПБ 1999 г. [6]. В финском переводе и в остальных коми переводах приведены структурные кальки — придаточные предложения времени, аналогичные русским конструкциям. При анализе перевода этого стиха в целом особое внимание обращает на себя краткость перевода ИПБ 1999 г. [6], состоящего всего из тринадцати слов. В остальных переводах для передачи идентичного содержания употреблено следующее количество слов: в переводе 1882 г. — двадцать одно слово, в переводах 1979 [4] и 1992 [5] гг. — по двадцать три слова. Для сопоставления: в исходном русском тексте этот стих также состоит из двадцати трех слов, в финском переводе 1992 г. [2] девятнадцать слов.

В иных случаях для оформления придаточных предложений времени, относящихся к будущему, используются деепричастия настоящего времени или одновременного действия, напр., Мф 10:19:

*Когда же будут предавать вас, не заботьтесь, как или что сказать; ибо в тот час дано будет вам, что сказать* (Синодальный перевод);

*Mutta kun teidät luovutetaan viranomaisten käsiin, älkää olko huolissanne siitä, miten tai mitä puhuisitte, sillä teille annetaan tuona hetkenä sanat, jotka teidän tulee puhua* 'Но когда вас будут отдавать в руки представителей властей, не беспокойтесь о том, как и что вы сказали бы, тем самым вам передадут в тот миг те слова, которые вам следует сказать' [2];

*Кор-нõ тiянõс сетны пондасны, эн тõждысьõ, кыдз сёрнитны, мые шуны; сы кадõ тiунлы сетсяс тай, мый сёрнитны* 'Когда же вас предавать начнут, не беспокойтесь, как говорить, что сказать; в то время вам дастся, что говорить' [3];

*А кор нуõдасны тiянõс мыждõм вылõ, энõ тõждысьõй, кыдзи или мый шуны, сы вõсна мый сэки лоõ сетõма тiянлы, мый висьтавны* 'А когда поведут вас на суд, не беспокойтесь, как или что сказать, потому что тогда будет дано вам, что сказать' [4];

*А кор нуõдасны тiянõс мыждõм вылõ, энõ тõждысьõй, кыдзи или мый шуны, сы вõсна мый сэки лоõ сетõма тiянлы, мый висьтавны* 'А когда поведут вас на суд, не беспокойтесь, как или что сказать, потому что тогда будет дано вам, что сказать' [5];

*Тiянõс вузалiгõн энõ полõй кыдзи-мый шуанныд: сiйõ кадас тiянлы воасны колана кывьясыс* 'Во-время-предавания вас не бойтесь что-как скажете: в это время к вам придут нужные слова' [6].

Как мы видим, последний пример из перевода ИПБ 1999 г. [6] представляет собой смысловой перевод, построенный по законам коми языка, придаточное времени передано деепричастием с суффиксом *-iгõн*. В остальных случаях перевод является калькой синтаксической структуры исходного текста.

Однако при употреблении деепричастий настоящего времени, на наш взгляд, недостаточно отчетливо передается идея будущего отдаленного действия. Поэтому

придаточное времени здесь можно было бы выразить простым предложением с глаголом в форме будущего времени, напр., *Тянёс пондасны вузавны. Сэки энё полёй кыдз-мый шуанныд...* ‘Вас будут предавать. Тогда не бойтесь как-что сказать’. Подобный способ перевода также отражает особенности исконного синтаксиса коми языка.

Нам представляется необходимым привести различные функциональные аналоги придаточных предложений времени, содержащихся в исходном русском тексте:

а) структурный аналог — придаточное предложение со значением времени (см. примеры выше);

б) исконный аналог — деепричастия настоящего и прошедшего времени, послеложно-именные конструкции (см. примеры выше);

в) простое предложение или предикативная единица сложного бессоюзного предложения, напр., перевод Мф 9:10:

*И когда Иисус возлежал в доме, многие мытари и грешники пришли и возлегли с Ним и учениками Его* (Синодальный перевод);

*Бöрынджык Матвей ордын Иисус сёйö вöлі. Сэтчö воисны вот перйысьяс, мукöд мыжа йöз. Ставыс найö нукалісны Иисукöд, сы велöдчысьяскöд öти пызан сайын* ‘Позднее у Матфея Иисус трапезничал. Туда пришли мытари, другие грешные люди. Все они сидели с Иисусом, с его учениками за одним столом’ [6];

г) обстоятельство, выраженное словосочетанием или словом, когда содержание придаточного предложения времени как бы остается между строк, подразумевается, а на время действия указывают наречия, существительные, словосочетания и т. п., как, напр., Мф 9:18:

*Когда Он говорил им сие, подошел к Нему некоторый начальник и, кланяясь Ему, говорил: ...* (Синодальный перевод);

*Сы кадö Иисус дорö локтіс öти веськöдлысь, пидзöс вылас корис: ...* ‘В это время к Иисусу подошел один начальник, на коленях попросил...’ [6].

В качестве заключения можно сказать, что современные коми переводы Института перевода Библии, сделанные в 90-х годах, демонстрируют явную тенденцию к изменению синтаксического строения текста, выражающуюся в использовании исконных разговорных, фольклорных структур, и приближающую текст к нормам разговорного коми языка. Это означает изменение теоретических и практических принципов библейского перевода. Анализ способов передачи придаточных предложений показал, что переводы XIX–XX вв. были дословными или формальными, т. е. переводчики только копировали строение сложных предложений исходного текста без учета особенностей синтаксиса своего языка. Смысловой коми перевод Евангелия от Матфея 1999 г., сделанный Институтом перевода Библии, выгодно отличается самобытностью языка, краткостью, отсутствием усложненности, вычурности, простотой и доступностью изложения.

#### *Литература*

1. Leinonen M. The Influence of Russian on Sentential Subordination in Komi Zyryan. – *Dialectologia et Geolinguistica*. № 6, 1998.
2. Raamattu, Evankeliumi Matteuksen mukaan. Mikkeli, 1992.
3. Коми мойдъяс да сыланкывъяс. Сыктывкар, 1963. 128 лб.
4. Коми шусьогъяс да кывйбзъяс. Сыктывкар, 1983. 208 лб.
5. Куратов И. Менам муза. Сыктывкар, 1979. 608 лб.
6. Лудыкова В.М. Синтаксис коми рассказа 20-х годов. – *Грамматика и лексикография коми языка. Труды ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Вып. 58, Сыктывкар, 1995.*
7. Миян Господьлön Иисус Крестослön вежа бурюөр Матвейсянь / Пер. Г.С. Лыткина. СПб., 1882.
8. Матвейсянь бурвисьталöм / Пер. В.И. Попова. Сыктывкар, 1979.
9. Матфейсянь святой бур юөр / Пер. М.И. Попова. Сыктывкар, 1992.
10. Матвей серти бур юөр / Пер. ИПБ. Сыктывкар, 1999.

# **Второе пленарное заседание**

---

**Доклады**

## **Русский Синодальный перевод Ветхого Завета между Масоретским текстом и Септуагинтой**

А.А. Алексеев, РАН, Санкт-Петербург

---

---

Литургическая и богословская значимость Ветхого и Нового Завета в христианстве не равны, это отражается и на их исторических судьбах. Первые библейские переводы у славян появились в IX в., причем Новый Завет целиком вошел в литургическое употребление уже к концу этого столетия, тогда как Ветхий Завет был представлен только Псалтырью и Паримийником. Последний включал в себя следующие разделы:

- 1) 8 чтений в навечерие Рождества Христова, 13 чтений в навечерие Богоявления и 3 чтения на Водосвятие;
- 2) чтения Великого поста и Пятидесятницы, когда в течение этих двух циклов читается 126 отрывков из Ветхого Завета;
- 3) чтения месящеслова в течение года, всего около 50 перикоп.

В порядке своего значения ветхозаветные книги располагаются в Паримийнике следующим образом:

Исаия — 49 чтений, Бытие — 32, Притчи — 30, Исход — 13, Иеремия — 9, 3–4 Царств — 7, Иов и Иезекииль — по 5 чтений, Иона и Захария — по 4, Даниил — 3, Числа, Второзаконие, Навин, Иоиль, Софония — по 2, Судьи, Михей, Малахия, Премудрость Соломона — по 1.

Целиком входит в Паримийник лишь книга Ионы. Книги Исаии, Бытия и Притч — на 30–40 процентов своего объема, остальные книги — весьма незначительными частями. Книги Левит, Руфь, 1–2 Царств, Ездры, Неемии, Есфирь, Екклесиаст, Песнь песней, Плач и некоторые малые Пророки вообще не читаются за богослужением.



Хотя для келейного монастырского чтения и богословского употребления большая часть Ветхого Завета была переведена к концу IX в., но в течение нескольких столетий переписывалась и читалась крайне мало. Историко-текстологические исследования показывают, что славянский перевод опирался на две поздние редакции LXX – С (= catenae) и R (= redaktion), открытые А. Ральфсом в 1923 г. [4]. Редакция С представляла собою тот текст, на который опирались византийские отцы Церкви при создании катен; редакция R не была описана А. Ральфсом исчерпывающе. Это текст, который находился в употреблении в VI–IX вв. и обладал чертами так называемой Лукиановской рецензии, т. е. наличием дублетов и сближением с еврейским текстом. В частности, он известен по унциальному кодексу VIII в. Codex Venetus (Венеция, Bibl. Marc., Gr. 1). При первом печатном издании в 1581 г. в составе Острожской Библии Ивана Федорова славянский перевод ветхозаветных книг был слегка отредактирован по греческому тексту, изданному впервые в Венеции издательством Альда Мануция (1518). При окончательной редактуры в 1751 г. больших изменений в него внесено не было; текст 1751 г., известный как Елизаветинская Библия, находится в современном церковно-богослужебном употреблении.

Как в греческой рукописной традиции, ветхозаветные книги у славян были собраны в сборники следующего состава: Восьмикнижие, Пророки, книги Премудростей.

Книги Пророков распространялись почти исключительно в сопровождении толкований, книги Премудростей также нередко сопровождалась ими. Восьмикнижие составляло часть хронографических компиляций, которые изготовлялись по образцу византийских мировых хроник. Лишь в конце XV в. в Новгороде был изготовлен первый полный кодекс Библии – Геннадиевская Библия 1499 г., который в составе и расположении текстов

воспроизводил печатную Вульгату. Для этого кодекса были собраны все переведенные ранее славянские тексты, а также впервые переведены с латыни следующие книги: 1 и 2 Паралипоменон, 1–3 Ездры, Неемии, Товита, Иудифь, Премудрости Соломона, 1–3 Маккавейские. Острожская Библия воспроизвела состав текста Геннадиевской Библии; некоторые книги, ранее переведенные с латыни, были переведены заново с греческого оригинала Альдины (1518) или слегка отредактированы по нему [7, с. 211-212].

Церковнославянский язык, на котором существует славянский перевод со времени своего возникновения, конечно, чужд русскому человеку, не имеющему специальной подготовки, и далек от обыденной языковой практики. Особенно труден язык Ветхого Завета в связи со сложным синтаксисом и буквальной манерой перевода, которая характерна и для перевода с еврейского на греческий, и для перевода с греческого на славянский. Известно, что русские писатели XVIII и XIX вв. использовали для чтения переводы Библии на европейские языки (Ломоносов пользовался немецким переводом Лютера, Пушкин – еврейско-французской диглоттой) [6, с. 43-50]. Даже в духовных учебных заведениях были в употреблении переводы Библии на европейские языки [10, с. 138].

Поскольку практика домашнего чтения Св. Писания в России, как и вообще у православных, была развита мало, почти единственным способом знакомства с текстом оставалась его литургическая рецитация. Новый Завет читался и читается целиком (за исключением Апокалипсиса), он гораздо доступнее по своей языковой форме, в церковной проповеди толковались и толкуются исключительно новозаветные чтения; это происходит в частности и потому, что весь круг праздников опирается на новозаветные события и последующую историю Церкви. При чтении ветхозаветных паримий дьяконом выработалась

особая манера чтения текста нараспев и с сильным повышением голоса к концу чтения («погласица»), что подчас вообще лишало возможности понимать читаемый текст. Нужно заметить, что эта манера своего рода «артистического» чтения сохраняется порою до сих пор, при том что количество читаемых ветхозаветных паримий имеет постоянную тенденцию к сокращению. Падение интереса к Ветхому Завету в русской религиозной среде характеризуется, в частности, и тем фактом, что в XVII–XVIII вв. из обращения практически ушли ветхозаветные апокрифы (Исход Моисея, сказания о царях Соломоне и Давиде, история Еноха, видения Варуха, Исаии и т. д.), тогда как все большее распространение получали апокрифы новозаветные, а также Апокалипсис.

В 1813 г. в Санкт-Петербурге было открыто Российское Библейское Общество, первой задачей которого стал русский перевод Св. Писания. Труды Общества Новый Завет на русском был напечатан в 1823 г. Несколько позже, в 1825 г., было отпечатано Восьмикнижие в переводе с еврейского оригинала, но оно уже не вышло в свет в связи с закрытием Общества и остановкой работы. Самым деятельным и образованным среди членов Общества был, вероятно, свящ. Герасим Павский (1787–1863). Он не прекратил работы по переводу и использовал опыты перевода Ветхого Завета на своих лекциях в Санкт-Петербургской Духовной академии, где был профессором. Занимая чисто научную позицию, он стремился показать, как в Ветхом Завете представлена религиозная система иудаизма. Поэтому его перевод был сочтен «соблазнительным», и Священный Синод запретил его распространение даже в учебных целях [10, с. 133–207].

Здесь нужно остановиться на том различии, которое можно наблюдать в истории перевода на русский язык Нового и Ветхого Завета. И русское общество, и особенно государственное и церковное руководство с недоверием

относились к мысли о необходимости перевода Ветхого Завета. Действительно, греческий язык Нового Завета сравнительно прост в своем лексиконе и синтаксисе (за исключением, может быть, нескольких пассажей у ап. Павла), его текст вследствие частого повторения на богослужении был гораздо лучше знаком христианам всех слоев русского общества, поэтому разница между языком новозаветного текста и русским литературным языком в середине XIX в. не казалась слишком большой. Напротив, Ветхий Завет был мало известен из-за малой вовлеченности в богослужение, о чем уже говорилось. Из-за сложности и противоречивости содержания он был или казался источником соблазна. Атеистическая и так называемая отрицательная критика со времени Бенедикта Спинозы (1632–1677) именно на нем упражнялась во вскрытии противоречий и недостатков Библии. В первой половине XIX в. в науке вообще господствовало убеждение, что еврейской письменности до времени Ездры не существовало, а значит, не было и Пятикнижия, которое могло появиться лишь в эпоху строительства Второго Храма. Это заставляло церковные власти с опаской относиться к популяризации Ветхого Завета посредством его перевода на общепонятный язык.

Однако наиболее сложный вопрос, который вовлекал в сферу дискуссии перевод Ветхого Завета, касался языка оригинала, с которого следует делать перевод.

Сегодня хорошо известно, что еврейская масоретская традиция представляла собою целенаправленную стабилизацию текста, устранение из него почти всех рукописных вариантов. Осуществляемая в эпоху христианства, эта редакция была вызвана необходимостью размежеваться с христианской традицией толкования и понимания Ветхого Завета. Кумранские находки подтвердили, что в дохристианскую эпоху вариантность еврейской рукописной традиции была так же велика, как вариантность

Септуагинты. С того времени как эллинистический иудаизм перешел на персидский и арабский языки, на другие языки Средиземноморья и Европы, свое значение для него потеряла не только Септуагинта, но также переводы-таргумы Акилы, Симмаха, Феодотиона, выполненные во II в. Казалось бы, был найден *modus vivendi* для двух религий: христианство пользуется Септуагинтой (LXX), иудаизм — своим собственным Масоретским текстом (MT).

Впрочем, уже научная пытливость Оригена (185–254) изменила это равновесие в пользу еврейского текста. Через составленные им Гекзаплы в греческие рукописи влился новый поток гевраизмов; в дальнейшем другая, более поздняя, редакция, которую часто, но без серьезных оснований приписывают мученику Лукиану (†312), внесла в них еще один поток гевраизмов; наконец, блаж. Иероним (342–420) вслед за Оригеном<sup>1</sup> отказал Септуагинте в догматическом авторитете и вновь обратился к еврейским источникам для своего перевода Вульгаты. Хотя отцы Церкви и критиковали еврейскую традицию за преднамеренное извращение христологических пророчеств, наполняющих Ветхий Завет, на деле они относились к ней с уважением, пользуясь таргумами Акилы, Симмаха, Феодотиона, если не владели еврейским языком. Реформация не только подтвердила авторитет Масоретского текста, но придала ему новую значимость, поскольку все реформационные переводы, начиная с Лютера, стали выполняться с еврейского оригинала. Сама канонизация Вульгаты в 1546 г. на Тридентском соборе и последовавшие ее издания в виде Сикстины и Клементины в 1590 и 1592 гг. явились откликом

---

<sup>1</sup> Следует заметить, что Ориген, в отличие от блаж. Иеронима, не отказывал Септуагинте в догматическом авторитете, и в своих толкованиях и комментариях в большинстве случаев опирался именно на нее. — Примеч. ред.

на протестантские переводы и фактически служили утверждению мысли о догматическом авторитете МТ.

К концу XVIII в. приобрели известность рукописные варианты еврейских ветхозаветных рукописей, собранные Бенжаменом Кенникотом и Джованни Бернардо де Росси [1; 2; 3]. Оказалось, что количество лексических различий рукописной традиции МТ совершенно незначительно. Напротив, появившееся одновременно издание Оксфордской Септуагинты Холмса и Парсонса [5] показало наличие в греческих рукописях такой безграничной вариантности, которая не поддавалась осмыслению. В результате в научных кругах сложилось убеждение, что все еврейские рукописи МТ восходят к одной-единственной рукописной копии, с полной точностью воспроизводя оригинальный текст. Безусловно, это резко повышало достоинство МТ в текстологическом отношении.

Таким образом, в середине 1850-х годов, когда в России возникли условия для возобновления перевода Св. Писания на русский язык, не было сформулировано никакой научной концепции в пользу традиционного для Православия греческого текста Септуагинты. Инициатором нового этапа перевода Ветхого Завета на русский язык стал московский митроп. Филарет Дроздов (1783–1867), один из активных участников переводческих начинаний первого Русского Библейского Общества в 1813–1826 гг., бывший в то время ректором Санкт-Петербургской Духовной академии.

В 1858 г. он опубликовал статью о догматическом достоинстве Септуагинты, в которой указал, что как новозаветные авторы, так и отцы Церкви пользовались именно этим текстом, что его значение состоит в том, что он отражает ветхозаветный оригинал, каким последний был за два-три столетия до христианской эры [9]. Статья была написана еще в 1845 г. и предназначалась для защиты именно еврейского Масоретского текста Библии, в то

время подвергавшегося особенно суровым оценкам в той среде, которая в какой-то мере испытывала на себе влияние католицизма [10]. В 1860 г. митроп. Филарет способствовал публикации старой статьи 1834 г. архим. Макария Глухарева (1792–1847) в защиту догматического достоинства МТ [8]. В 1862 г. он добился от Священного Синода согласия на использование МТ в качестве основы перевода и составил инструкцию, как поступать переводчику в случае расхождений между МТ и LXX. Он же пригласил Даниила Хвольсона (1819–1911), профессора Петербургского университета, литовского еврея по происхождению и православного по вероисповеданию, и поручил ему обработку переводов, выполненных в свое время о. Герасимом Павским и архим. Макарием Глухаревым [10, с. 207, 261-323].

Итак, в Синодальном переводе была сделана попытка примирить расхождения МТ и Септуагинты. В круглых скобках в текст введены были добавления последней. Среди вариантов мы видим мелкие и незначимые отличия вроде «И явился Господь Аврааму, и сказал (ему)» (Быт 12:7), «вот жена твоя; возьми (ее) и пойдя» (Быт 12:19).

Все пояснения и распространения Септуагинты таргумического характера также отмечены в Синодальном переводе. Ср.: «Иосиф, увидев между ними Вениамина (брата своего, сына матери своей), сказал» (Быт 43:16); «(Беззаконник же) заколающий вола – то же, что убивающий человека» (Ис 66:3) и т. п.

Кроме того, прибавлены в круглых скобках все значительные по размеру добавления Септуагинты, а именно: Втор 32:43-44; Нав 24:34-36; 3 Цар 2:35 (портрет Соломона); 2 Пар 35:20 и 36 (молитва Манассии); Есф 10:3 и др.

Однако издатели не нашли приема для показа структурных различий между МТ и LXX там, где тождественное содержание иначе располагается по стихам текста,



например, для глав Исхода 36–39, описывающих устройство Храма, для книги Иисуса Навина 15:21–62 и др. Равным образом, в Синодальном переводе не отмечены добавления МТ, например, добавление в конце книги Иова.

Все богословские решения Синодального перевода естественно следуют христианской традиции и не стремятся дать интерпретации еврейского оригинала. Так, *עַלְמָה* в знаменитом пророчестве Исаии 7:14 переведено ‘дева’ в соответствии с греч. *παρθένος*, что, впрочем, совпадает и с английским переводом 1611 г. King James Version, выполненным с еврейского оригинала, — *a virgin*.

Сразу после выхода Синодального перевода в 1876 г. полемика, которая до тех пор не покидала стен Священного Синода, перешла на страницы печати. Критика шла по двум направлениям: стилистические недостатки перевода (следует признать, что стилистика перевода не использовала богатых возможностей русского литературного языка); догматические недостатки МТ для христианского использования. Общее мнение склонялось к тому, что Русская Православная Церковь оказалась обладательницей двух разных Библий — одной для литургического применения за богослужением, другой — для домашнего чтения. В свете крайне незначительного использования Ветхого Завета за богослужением и полной неизвестности его во внебогослужебном применении, в его церковнославянской языковой версии говорить о «двух Библиях» было большим преувеличением. Серьезных попыток обосновать догматические несовершенства МТ или текстологические достоинства LXX также не было предпринято.

В конце XIX в. и первые десятилетия XX в. проф. Казанской духовной академии П.А. Юнгеров (1856–1921) опубликовал в переводе с греческого текста Септуагинты (по изданию В. Swete) значительные части Ветхого



Завета с научными комментариями [11, с. 229-234]. Этот опыт не претендовал на религиозное использование, так что не вышел за пределы академических кругов; к тому же революция надолго сделала неактуальным вопрос о переводе Св. Писания.

Публикация первого русского перевода Библии имела большие и важные последствия. Во-первых, в конце XIX в. Библия стала одной из наиболее читаемых в России книг, и за последние три десятилетия перед революцией ее было продано несколько миллионов экземпляров. Во-вторых, появление удобопонятного текста способствовало развитию богословия как в духовных учебных заведениях, так и в светских кругах, и в конце XIX – начале XX вв. русское богословие стало вызывать немалый интерес в православном мире. В-третьих, появление удобопонятного текста привело к распространению в Российской империи множества протестантских деноминаций, для которых понятный текст Св. Писания является жизненным условием существования. Будучи единственным русским переводом, Синодальный перевод стал межконфессиональным текстом, способствуя взаимопониманию разных христианских групп.

Итак, самой необычной стороной русского Синодального перевода является сопоставление и совмещение двух источников, которые нередко понимаются как взаимоисключающие, – МТ и LXX. В действительности, большинство добавлений носят таргумический характер, они содержат пояснения переводчика, так что никоим образом не могут вступить в противоречие с МТ или служить основанием богословских различий. Те пассажи, в которых различия значительны по своему объему, вызваны к жизни сложным развитием текста в домасоретский период; иначе говоря, будучи принадлежностью Септуагинты в дохристианскую эпоху, такие расхождения не могут трактоваться как имеющие специально христианский

характер. Здесь уместно еще раз напомнить, что различие между МТ и LXX заключено по большей части в том, что МТ сужает вариантность Библии, в каждом случае выбирая одно возможное чтение из набора вариантов. Поэтому зачастую уровень вариантности внутри LXX больше, чем расхождения между МТ и LXX. Стоит обратить внимание на то, что в нескольких случаях А. Ральфс в издании 1935 г. вынужден печатать греческий текст в два столбца, — так велики расхождения между различными греческими источниками (см. книги Судей; 1 Царств 17–18; 1 Царств 4, 9; 1 Паралипоменон; 2 Ездры 10, 19–21; Товит; Даниил). Публикуемые тома Геттингенской Септуагинты также демонстрируют громадный диапазон текстового варьирования<sup>2</sup>.

Оценивая решение митроп. Филарета и его сотрудников, можно также напомнить, что сегодня Объединенные Библейские Общества в своей переводческой деятельности приняли за правило сопоставление и соединение разных источников текста. Переводчику предоставляется возможность переводить основной греческий текст изданий или выбирать чтение из критического аппарата. Такая практика сведения вариантов господствовала в эпоху, когда Библия распространялась в рукописях, а не в печатных изданиях. Ее возрождение может служить знаком живого и открытого отношения к Слову Божию.

В начале XX в. выдающийся знаток истории славянской Библии И.Е. Евсеев (1867–1921), профессор Санкт-Петербургской духовной академии, выдвинул концепцию «народной Библии». Он предложил делать

---

<sup>2</sup> В 1908 г. при Академии наук в Геттингене А. Ральфс основал специальное научное общество по изучению и изданию Септуагинты (Septuaginta-Unternehmen), которое к настоящему времени изучило и издало большую часть книг Ветхого Завета по версии Септуагинты. Основой издания служит греческий текст, впервые опубликованный А. Ральфсом в 1935 г., к которому прибавлен обширный критический аппарат.

новый перевод Св. Писания на русский язык с того греческого текста, на который опирался перевод свв. Кирилла и Мефодия в IX в. Едва ли нужно говорить о тех чисто научных трудностях, которые пришлось бы преодолеть для реализации этого плана, главный вопрос заключается в том, почему русская «народная Библия» должна стать моментальным снимком одного исторического среза в долгой истории Св. Писания и оказаться в изолированном положении среди других переводов на национальные языки христианских народов. Иногда и сегодня можно заметить отсветы этой идеи И.Е. Евсеева на страницах периодических изданий; едва ли те, кто касается этого вопроса, понимают, что вдохновлялся И.Е. Евсеев своим чисто научным интересом к текстологии Септуагинты.

Перед наличием громадной вариантности в греческом тексте следует отметить, что состав его и объем были определены для митроп. Филарета составом и объемом церковнославянской версии, отразившей тысячелетнюю историю выработки и применения текста в России и ставшей своего рода общепринятым текстом (*textus receptus*) для русского религиозного сознания в XIX в. Возможно, это был единственный способ выхода из проблемы, не имевшей чисто научного решения. Даже сегодня единственной формой Септуагинты, доступной для использования, остается издание А. Ральфа (1935), но эта форма текста лишена церковной рецепции и не связана с литургической практикой Православия.

Можно говорить о некоторых недостатках Синодального перевода, и в частности следует отметить, что слишком мелочное воспроизведение всех особенностей греческого текста отражает в нем тенденцию к абсолютизации греческого текста со всеми его случайными деталями. В немалой степени это было вызвано общественно-религиозной напряженностью, сопровождавшей появление перевода. Техника подачи вариантных различий также не

обладает ни достаточной наглядностью, ни достаточной гибкостью. Но следует воздать должное мудрости и мужеству митроп. Филарета и его сотрудников, которые привели к принятию необычного и смелого решения и проведению его в жизнь. Решение это было вызвано глубоким уважением к традиции, к религиозным настроениям русского общества в середине XIX в., но точно также и признанием достижений современной науки. Благодаря этому решению мы не чувствуем сегодня никакого противоречия между двумя формами Ветхого Завета, воспринимая их как краткую (МТ) и пространную (LXX) редакции единого текста.

#### *Литература*

1. De Rossi G.B. *Variae lectiones Veteris Testamenti*. Parma, 1784–1788.
2. Kennicott B. *The collations of the Hebrew manuscripts of the Old Testament*. 1760–1769.
3. Kennicott B. *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus*. Vol. 1–2. 1776–1780.
4. Rahlfs A. *Studie über den griechischen Text des Buches Ruth* // *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse* (aus dem Jahre 1922). Berlin, 1923. S. 47–188.
5. *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus*. Ed. R. Holmes et J. Parsons. Vol. 1–5. Oxonii, 1789–1827.
6. Алексеев А.А. Библейский перевод как форма религиозной деятельности // *Перевод Библии: Лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты: Материалы конференции, Москва, 28–29 ноября 1994 года*. М., 1996.
7. Алексеев А.А. *Текстология славянской Библии*. СПб., 1999.
8. Глухарев Макарий, архим. *О потребности для российской церкви переложения всей Библии с оригинальных языков на современный русский язык* // *Прибавления к творениям святых отцев*. Книга 2. 1861.
9. Дроздов Филарет, митроп. *О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого текста семидесяти толковников и славянского перевода священного писания* // *Прибавления к творениям святых отцев*. Книга 1. 1858.
10. Чистович И.А. *История перевода Библии на русский язык*. СПб., 1899.
11. Юнгеров П.А. *Русские писатели-богословы*. Вып. 2: *Исследователи и толкователи Священного Писания: Библиографический указатель*. М., 1999.

## **О традициях литовского перевода Библии и о межконфессиональном сотрудничестве**

Иеромонах В. Алюлис, г. Вильнюс

---

---

**Две традиции.** Литовский народ имеет две традиции перевода Библии: католическую и протестантскую. Католическая традиция зародилась раньше, но развивалась очень медленно, находясь под сильным влиянием латинской Вульгаты (*Vulgata*) и польского перевода Якуба Вуйка (*Jakub Wujek*). Протестантская традиция родилась позднее, в эпоху Реформации, но оказалась более жизнеспособной. Она во многом следовала немецкому переводу Мартина Лютера. Во второй половине нашего века обе традиции, постепенно сближаясь, сделали решительный шаг к переводу с оригинала и к методу динамического эквивалента, в результате чего в 1999 г. был осуществлен внеконфессиональный перевод Библии с языков оригинала.

**Католическая традиция** развивалась на территории Великого Княжества Литовского начиная с конца XIV в., т. е. с самого начала христианизации Литвы, но в течение 200 лет она ограничивалась устным переводом евангельских чтений при богослужении.

Поскольку Литва находилась в политической унии с Польшей, высшие сословия населения Литвы мало-помалу усваивали польский язык и могли читать Библию по-польски. Интересно, что первый полный перевод Библии на польский язык в 1453–1461 гг. был осуществлен по велению королевы Софии Гольшанской (*Sofija Alšėniškė*), жены Йогайлы (*Jogaila*), первого литовского монарха на польском троне.

Ровно 400 лет тому назад, в 1599 г., в Кракове был напечатан фундаментальный польский перевод Библии отца иезуита Якуба Вуйка. Этот перевод считался своего рода каноническим вплоть до конца прошлого столетия. В том же 1599 г. в Вильнюсе (*Vilnius*) каноником Микалоюсом Даукшой (*Mikalojus Daukša*) был издан первый литовский сборник проповедей «Постилла» (*Postilla*) с переводом и пастырским комментарием евангельских чтений на воскресные и праздничные дни всего литургического года.

После этого евангельские чтения печатались десятки раз. Кроме того, с амвона и из книг так называемой Священной истории верующие католики знакомились с главными персонажами и событиями Ветхого и Нового Завета. Исследователи отмечают, что качество языка евангельских чтений оставалось высоким и в XVII–XVIII вв., несмотря на снижение языкового и стилистического уровня популярной религиозной литературы того времени.

В 1816 г. Российское Библейское Общество издало в Вильнюсе полный перевод Нового Завета на литовский язык епископа Арнулфаса-Юозапаса Гедрайтиса (*Arnulfas Juozapas Giedraitis*).

Наконец, в 1911–1937 гг. в Каунасе был издан в шести томах первый полный католический перевод Библии на литовский язык, подготовленный архиепископом Юозапасом-Йонасом Сквиряцкасом (*Juozapas Jonas Skvireckas*). Параллельно с литовским переводом был напечатан латинский текст Вульгаты, а также дан обширный библейско-богословский комментарий. В 50-х годах второе, исправленное издание вышло в Риме, а в 80-х его переиздали в Литве, в серии «Мировая литература».

**Протестантская традиция** развивалась намного быстрее и шире. Уже в первой литовской книге, «Катехизисе» Мартинаса Мажвидаса (*Martynas Mažvydas*), напечатанной

в Кенигсберге в 1547 г., был помещен перевод двух псалмов. Йонас Бряткунас (*Jonas Bretkūnas*) в 1590 г. окончил перевод всей Библии, который не был опубликован, но расходился в рукописных копиях и оказал влияние на работу других переводчиков и развитие литературного языка.

Реформатский деятель Самуэлис-Богуславас Хилинскис (*Samuelis Boguslavas Chilinskis*) в 1667–1669 гг. самостоятельно перевел всю Библию (Ветхий Завет, вероятно, с еврейского). Из-за разных недоразумений завершить печатание этого перевода в Лондоне не удалось.

В 1701 г. в Кенигсберге впервые был опубликован полный перевод Нового Завета, подготовленный Соломоном Биттнером (*Solomon Bittner*, нелитовец). В 1735 г., тоже в Кенигсберге, был издан перевод всей Библии, который на основе Библии Лютера подготовила группа пасторов с Йоганном Якобом Квандтом (*Johann Jakob Quandt*).

Усовершенствованные издания «квандтовского» перевода подготовили соответственно в 1755, 1816 и 1853 гг. Адомас Шимельпфенигис, Людвикас Рэза и Фридрихас Куршайтис (*Adomas Šimelpfenigis, Liudvikas Rėza, Fridrichas Kuršaitis*, известные в немецкой библейской литературе как *Adam Schimmelpfennig, Ludwig Rhesa, Friedrich Kurschat*). При каждом последующем издании немало внимания уделялось усовершенствованию языковой формы перевода.

**Влияние на литовскую литературу.** Сами переводы Библии, казалось бы, могли иметь лишь ограниченное влияние на нашу народную литературу: католические переводы запаздывали, а протестантские были малодоступны и не вполне приемлемы для католического большинства. Они издавались в Кенигсберге, печатались готическим шрифтом, их употребляли литовцы лютеранского вероисповедания, в большинстве издавна живущие в Восточной



Пруссии, отделенные от Литвы государственной границей. Правда, там же был написан первый шедевр литовской литературы, поэма «Времена года» («*Metai*»). Ее автор Кристийонас Донялайтис (*Kristijonas Donelaitis*) был пастором прихода Тольминкемис (*Tolminkiemis, Tolmingkehmen*), который после Второй мировой войны получил русское название «Чистые пруды». При усиливающейся германизации светская литовская литература в этом регионе развиваться дальше не могла.

Несмотря на ограниченные возможности прямого влияния библейских переводов, библейская фразеология вошла в народную речь и в литовскую литературу через Священную историю и проповеди. Таким образом были освоены многие библейские обороты: «от Адама и Евы», «Ноев ковчег», «Соломонова мудрость», «Содом и Гоморра», «Ирод-кровопийца», «Иуда-предатель», «фарисейство», «от Анны к Каиафе». Тем же путем народ усвоил много библейских идей и правил жизни: «не делай другому, что тебе не мило»; «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу»; «блаженны страждущие»; «прости их, Господи, ибо не ведают, что творят» и т. п.

В связи с распространением перевода Ю.Й. Сквиряцкаса (его перевод Нового Завета издавался несколько раз в карманном формате как в самой Литве, так и в эмиграции), также с преподаванием религии в начальных и средних школах расширилось в народе знакомство с библейскими понятиями и фактами, участилось их применение в литературе.

Литовский институт фольклора и литературы издал в текущем 1999 г. исследование доктора литературоведения Дали Чёчите (*Dalia Čiočytė*) под названием «Библия в литовской литературе». В нем автор указывает, что уже у Донялайтиса мысли о судьбе человека, о добродетелях и пороках выражаются библейскими терминами и интонациями, и эта манера, своего рода *имитация* мотивов



Библии, продолжается вплоть до нашего столетия, включая его первую треть. Глубокий смысл избранных библейских пассажей в достойной форме раскрывали такие авторы, как Йонас Мачюлис-Майронис и Юргис Балтрушайтис (*Jonas Mačiulis-Maironis, Jurgis Baltrušaitis*).

В XX в. библейские мотивы часто подвергаются *трансформации* для выражения дуализма современного восприятия мира, например, в философской лирике Винцаса Миколайтиса-Путинаса, в романе «Сыны неба и земли» Винцаса Креве-Мицкявичюса (*Vincas Mykolaitis-Putinas, Vincas Krėvė-Mickevičius*).

В нашем веке появляются также попытки *деформации* библейских архетипов, их использования для изображения могущества зла ввиду неспособности человека открыться перед лицом Трансцендентного. Яркими представителями этого эксперимента являются Юозапас Альбинас Гярбачяускас и Римантас Шавялис (*Juozapas Albinas Herbačiauskas, Rimantas Šavelis*).

В советский период гонения на религию в течение многих лет Библия в Литве была вообще недоступна, и лишь в эмиграции литовские поэты, например, Бярнардас Бразджёнис (*Bernardas Brazdžionis*), поддерживали эту традицию, следуя примеру и стилю ветхозаветных пророков.

Когда в 60-е годы, во время и после Второго Ватиканского Собора, советское правительство (в пропагандистских целях) разрешило издание перевода Нового Завета и Псалтири, в обществе сразу появился живой интерес к источнику Божественного Откровения и сокровищнице мудрости и поэзии – Св. Писанию.

После восстановления государственной независимости Литвы, а вместе с ней и религиозной свободы, этот интерес не уменьшается, но побуждает к изданию научной и популярной вспомогательной литературы для изучения Библии, а также к литературному творчеству. Поэт

Сигитас Гяда (*Sigitas Geda*) недавно самостоятельно перевел Песнь песней Соломона и Псалтирь.

**Межконфессиональное сотрудничество.** Вскоре после Второй мировой войны несколько протестантских деноминаций, действующих среди литовской эмиграции в США, учредили Комитет по переводу Библии и заключили договор с д-ром Альгирдасом Юренасом (*Algirdas Jurėnas*). Первым плодом сотрудничества явилось издание в 1961 г. Британским Библейским Обществом его перевода Нового Завета и Псалтири, в дальнейшем дорабатывавшегося и переиздававшегося. Перевод д-ром Юренасом Ветхого Завета затянулся и опубликован не был.

Межконфессиональное сотрудничество католиков и протестантов началось после Второго Ватиканского Собора в самой Литве около 1970 г. В процессе перевода Нового Завета Чесловасом Кавальяускасом (*Česlovas Kavaliauskas*) редактор перевода Вацловас Алюлис (*Vaclovas Aliulis*) пригласил к сотрудничеству сеньора лютеранской церкви Йонаса Калванаса (*Jonas Kalvanas sr.*, позднее епископ), который внес ряд ценных замечаний к подготовленной рукописи, но воздержался от оценки богословского комментария.

Благодаря сеньору Калванасу мы вошли также в контакт с Объединенными Библейскими Обществами, получали от них вспомогательную литературу, освоили метод динамического эквивалента, к которому раньше приближались лишь интуитивно.

Перевод Ч. Кавальяускаса был издан в Вильнюсе в 1972 г. и хорошо принят не только католиками, но и лютеранами, и баптистами. Этот перевод перепечатывался несколько раз в Литве и за границей. Второе пересмотренное издание вышло в 1988 г. и через год было перепечатано большим тиражом в Польше на средства читателей австрийских католических газет.

Наше межконфессиональное сотрудничество расширилось и окрепло благодаря основанию в 1992 г. Литовского Библейского Общества (ЛБО), в состав которого вошли католики, православные, старообрядцы, лютеране, реформаты, баптисты, адвентисты и пятидесятники. Уже вскоре, в 1993 г., ЛБО издало Новый Завет в переводе Ч. Кавалаяускаса с внеконфессиональными введением и текстологическими комментариями.

Последнее двадцатилетие XX в. ознаменовано дальнейшим общехристианским сотрудничеством, в котором участвуют литовские христиане на родине и в эмиграции. Методист Костас Бурбулис (*Kostas Burbulis*) издал в 80-х годах свой перевод Библии в двенадцати небольших томах, взяв за основу текста Нового Завета перевод Ч. Кавалаяускаса.

К. Бурбулис снабдил свой перевод библейско-богословским комментарием, что является большой редкостью для протестантских изданий переводов Библии. При обсуждении данного вопроса на форуме Директорского совета ЛБО неоднократно высказывалось мнение о необходимости комментария, но мы приняли окончательное решение, что давать комментарий могут отдельные церкви и деноминации в соответствии с их традицией. Молодая церковь «Слово веры» в 1996 г. издала перевод К. Бурбулиса в одном томе — в своей редакции и без комментария.

По инициативе Католического Епископата Литвы в 1991–1995 гг. в США на средства эмиграции был издан в четырех томах пробный текст перевода Ветхого Завета прелата Антанаса Рубшиса (*Antanas Rubšys*), профессора Манхеттенского колледжа. Таким образом увидел свет первый полный перевод Ветхого Завета на литовский с языков оригинала: еврейского и арамейского — для канонических книг и с греческого — для второканонических.

Потом главы Епископата и Директорский совет ЛБО договорились об одновременном издании внеконфессионального перевода Библии в двух версиях: одна с кратким комментарием, соответствующим католической традиции, другая без комментария по традиции Библейских Обществ. Таким образом наш народ впервые в истории получил полный и при этом внеконфессиональный перевод Св. Писания с языков оригинала.

За основу этого текста приняты вышеуказанные переводы А. Рубшиса (ВЗ) и Ч. Кавалаяускаса (НЗ). Замечания и поправки к ним давала (согласовывая с проф. Рубшисом) специальная комиссия ЛБО, которую составили четыре человека (католик, баптист, реформат и адвентист). Трансатлантические расстояния и некоторые методологические различия, увы, не позволили достичь полного совпадения двух изданий, но оставшиеся немногочисленные расхождения касаются стиля, а не сути. Издание Епископской Конференции вышло в свет в декабре 1998 г., а издание Библейского Общества – в октябре 1999 г.

Кроме немногочисленных языково-стилистических различий имеются еще два: а) во внеконфессиональном издании второканонические книги помещены после канонических, а в издании Епископской Конференции они включены в соответствующие блоки исторических, поэтико-дидактических и пророческих книг; б) правописание ветхозаветных имен во внеконфессиональном издании более верно следует нормам, установленным Государственной комиссией литовского языка.

**Главные особенности внеконфессионального перевода.** Возможности лексики и грамматики литовского языка позволяют создать точный и звучный перевод. Именно к этому стремились как сами переводчики, так редакторы и консультанты – филологи и стилисты. Кстати, до

1989 г. специалисты-миряне могли нам помогать только неофициально. Наряду со стремлением к точности все участники перевода придавали большое значение соблюдению норм и традиций литовского литературного языка. Так, переводчики, редакторы и консультанты избегали газетных штампов, считались с тенденцией нашего языка отдавать предпочтение глаголу перед существительным, постоянно искали оригинальные литовские слова, чтобы заменить ими уже привычные интернациональные термины. В переводе сохранены там, где это необходимо, лишь термины, передающие национально-исторический колорит, например: «дидрахма», «статир», «стадий», исчисление часов дня и ночных стражей с объяснением их значения в примечаниях.

У нас до сих пор нет адаптированного перевода типа «Good News», «Gute Nachricht». Существует мнение, что это собственно и не перевод, а пересказ, который может быть использован для «Детской Библии».

При стилистическом редактировании мы уделяли внимание благозвучию библейского перевода, что должно давать возможность достойно использовать его в богослужениях как в рамках отдельных конфессий, так и в межконфессиональных.

Мы надеемся, что использование перевода Библии, подготовленного общими усилиями разных христианских конфессий, будет служить дальнейшему развитию их взаимопонимания и дружбы.

## **Иллюстрированные Библии XVI–XVII вв. в русских средневековых библиотеках**

*О.А. Белоброва, Институт русской литературы РАН, Санкт-Петербург*

---

---

В книговедении, да и в библеистике распространено мнение, будто бы в Древней Руси до XVII в. не были известны иллюстрированные Библии. Действительно, первые печатные издания Библии – Острожская 1581 г. и Московская 1663 г. – не имеют сюжетных гравюр. В то же время хронографические сочинения, которые по традиции начинались ветхозаветными событиями, при их переписке украшались многочисленными миниатюрами: таковы, например, рукопись переводной Хроники Амартола, XIII–XIV вв. (РГБ, ф. 173, № 100), псковская толковая Палея, 1477 г. (ГИМ, Синод. собр., № 210), наконец, целый том Лицевого летописного свода, XVI в. (ГИМ, Музейское собр., № 358)<sup>1</sup>. Но это были единичные парадные рукописи, созданные для княжеской или царской библиотеки. В середине XVI в. избранные ветхозаветные сюжеты были изображены в стенописях Золотой и Грановитой палаты Московского Кремля<sup>2</sup>.

Издавна сопровождалась рисунками и красочными миниатюрами (чаще всего расположенными на полях рукописей) Псалтири, украшение которых составило

---

<sup>1</sup> Обзор миниатюр Хроники Георгия Амартола и Лицевого летописного свода приведен в кн.: Подобедова О.И. Миниатюры исторических рукописей: К истории рус. лиц. летописания. М., 1965; Протасьева Т.Н. Псковская Палея 1477 года // Древнерусское искусство: Художеств. культура Пскова. М., 1968. С. 97–113.

<sup>2</sup> Подобедова О.И. Московская школа живописи при Иване IV: Работы в Московском Кремле 40–70-х годов XVI в. М., 1972. С. 59–68.

своеобразную древнерусскую традицию<sup>3</sup>. Позднее, в XVII–XIX вв., подробно иллюстрировались Апокалипсисы.

По мере распространения в Московском государстве книг иностранного происхождения значительное место среди них стали занимать печатные чешские и польские Библии с гравюрами на дереве. Судя по данным описей (иногда — по записям на книгах), пражские издания Библии Франциска Скорины 1517–1519 гг. находились в московской Патриаршей библиотеке, в Новоспасском монастыре, а также в библиотеках отдаленных монастырей: Спасо-Евфимиева в Суздале, Красногорского на Пинеге, Николаевского Карельского и Соловецкого<sup>4</sup>. Что касается польских Библий XVI в. с гравюрами на дереве, они были настолько известны в России, что в 1653 г. московскому послу в Польше князю Б.А. Репнину-Оболенскому велено было купить среди самых нужных книг Библию «польскую Вуйкову большую» (подразумевалась Библия Якуба Вуйка, известная в краковских изданиях 1561, 1575, 1577 и 1599 гг.)<sup>5</sup>. В РГАДА находится экземпляр 1577 г., приобретенный в 1681 г. для царя Феодора Алексеевича, а в БАН — Новый Завет 1596 г. с владельческой записью на книге: «сeдьмeсeдeсeтaя ис книг Тимофеа Литвинова», который служил дьяком Иноземного приказа, встречавшим в Москве польских послов в 1671 г.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Розов Н.Н. О генеалогии русских лицевых Псалтирей XIV–XVI веков // Древнерусское искусство: Художественная культура Москвы и прилегающих к ней княжеств XIV–XVI вв. М., 1970. С. 226–257.

<sup>4</sup> Голенченко Г.Я. Книги Франциска Скорины в белорусских, русских и украинских собраниях XVI–XVII вв. // Белорусский просветитель Франциск Скорина и начало книгопечатания в Белоруссии и Литве. М., 1979. С. 149–163.

<sup>5</sup> Белокуров С.А. О библиотеке московских государей в XVI столетии. М., 1898. С. 33–34.

<sup>6</sup> Веселовский С.Б. Дьяки и подьячие XV–XVII вв. М., 1975. С. 294–295.

Наряду с названными иллюстрированными чешскими и польскими изданиями Библии поступали в Россию и цельногравированные немецкие и нидерландские альбомы-увражи, не содержавшие канонического текста Библии, т. е. состоящие из одних гравюр (причем каждая гравюра дополнена подписями, чаще на латинском языке и ссылками на книгу, главу и стих Библии). Не без влияния подобных альбомов в Киеве в 40-е годы XVII в. возникла цельногравированная Библия Илии (133 гравюры), а в 90-е годы в Москве (или в Ярославле) Библия Василия Кореня (36 гравюр)<sup>7</sup>. Но эти альбомы гравюр сохранились в единичных экземплярах, в то время как привозные «фряжские», т. е. иностранные «Библии в лицах» (с картинками) получили гораздо более широкое распространение, поскольку они выходили значительными тиражами и были известны во многих странах Европы. Эти издания отличались не только отсутствием текста для чтения, но и особым альбомным форматом (вытянутым по горизонтали), рассчитанным на рассматривание гравюр, избирательно представляющих сюжеты и персонажи библейских книг. Среди подобных альбомов-увражей назовем Библию Петера ван дер Борхта (далее Библию Борхта), известную в брюссельских изданиях 1580, 1581 гг., в лейденском издании 1593 г., а также и в амстердамских изданиях 1613, 1639 и 1673 гг.<sup>8</sup> Нам довелось ознакомиться с отечественными экземплярами, содержащими 60 гравюр (Научная библиотека Гос. Эрмитажа), а также 100 гравюр (БАН, РГБ и Библиотека Музея истории религии). Характеристику гравюр этой Библии, в частности,

---

<sup>7</sup> См.: Илия // Художники народов СССР. Библиографический словарь. М., 1983. Т. 4. Кн. 1. С. 500; Сакович А.Г. Народная гравированная книга Василия Кореня 1692–1696 (и факсимильное воспроизведение). М., 1983.

<sup>8</sup> Würzbach A. *Niederländisches Künstler Lexicon*. Wien und Leipzig. 1906. B. 1 «A–K». S. 140–141; Hollstein F.W.H. *Dutch and Flemish etchings, engravings and woodcuts ca. 1450–1700*. Amsterdam. S. a. P. 99–108.



принадлежавших А.А. Виниусу, находим в трудах известных отечественных историков искусства<sup>9</sup>.

В числе немецких увражей примечательна Библия Маттиаса Мериана (258 гравюр меньшего формата), представленная изданиями 1625–1627 гг. и 1638–1643 гг. (Франкфурт-на-Майне), а также более поздними амстердамскими переизданиями. В последних гравюры сопровождаются наборным текстом в стихах, иногда на пяти европейских языках. Мы привлекали к нашим исследованиям различные экземпляры, в том числе дополненные русскими подписями (БАН, ГПИБ, РНБ, Научная библиотека Академии Художеств)<sup>10</sup>.

Среди более поздних иллюстрированных Библий, известных в России, отметим Библию Кристофа Вайгеля (*Biblia Ectypa*), изданную в Аугсбурге в 1695 г. и переиздававшуюся в XVIII в. У Вайгеля Библия имеет формат книги «в лист», вытянутый по вертикали. На каждом ее листе размещено четыре мелкие гравюры; общее их количество – 840. Мы исследовали экземпляры с русскими рукописными подписями, добавленными к наборным латинским и немецким (РНБ, Научная библиотека Академии Художеств и др.)<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Доброклонский М.В. «Книга Виниуса». Памятник русского собирательства XVII–XVIII вв. // Известия АН СССР. VII серия. Отд. гуманитарных наук. Л., 1929, № 3. С. 215–230; Левинсон Н.Р. Альбом «Книга Виниуса» – памятник художественного собирательства в Москве XVII века // Ежегодник Гос. Исторического музея за 1961 год. М., 1962. С. 71–98. Воспроизведения гравюр из Библии Борхта см. в изданиях: 1) Артаксерсово действо: Первая пьеса русского театра XVII в. / Подгот. текста, статья и коммент. И.М. Кудрявцева. М.; Л., 1957. Вклейки к с. 144–145; 2) Сакович А.Г. Народная гравированная книга 1692–1696. Илл. 29 и 30.

<sup>10</sup> Белоброва О.А. Древнерусские вирши к гравюрам Маттиаса Мериана // ТОДРЛ. Л. 1990. Т. 44. С. 443–479; она же. Симеон Полоцкий – автор вирш к гравюрам Библии Маттиаса Мериана // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 526–528.

<sup>11</sup> См.: Белоброва О.А. Библия Вайгеля в России // Немцы в России: Проблемы культурного взаимодействия. СПб, 1998. С. 219–224.

Наибольшим распространением в Московском государстве пользовалась Библия большого формата альбомного типа, представляющая собой подборку из 450–476 гравюр работы различных нидерландских мастеров XVI – начала XVII вв. (их не менее 16). Этот увраж составил в 30-е годы XVII в. нидерландский типограф и гравер Николай Пискатор (*Claes Visscher*). Свой труд он обозначил латинским заглавием «*Theatrum biblicum hoc est Historiae sacrae Veteris et Novi Testamenti tabulis aeneis expressae...*» В течение XVII ст. увраж издавался в Амстердаме несколько раз (известно также одно издание, предпринятое в Алькмааре в 1646 г.)<sup>12</sup>. В России в ученой среде XIX и начала XX вв. этот увраж называли «Библия Пискатора»<sup>13</sup>. Между тем, Николай Пискатор (иначе Клаус Виссхер) переиздавал не только собранную им обширную подборку гравюр, но и другие иллюстрированные Библии, в том числе Библию М. Мериана и П. Борхта. Издания Виссхеров распространялись далеко за пределами Нидерландов, в том числе и в России, и именно они оказались во многих российских монастырских, келейных и частных библиотеках конца XVII – первой половины XVIII вв. Известно не менее 30 экземпляров Библии Пискатора, дошедших до нашего времени в различной степени сохранности, с многочисленными приметами их обращения в российской среде, в частности, с русскими подписями на полях гравюр. Еще в начале XX в. их поиском в

<sup>12</sup> Гамлицкий А.В. Библия Пискатора, ее издания и иконографические источники // Филевские чтения. Тезисы конференции 16–19 мая 1995 г. М., 1995. С. 19–22.

<sup>13</sup> Так названа эта Библия в трудах Д.А. Ровинского (Русские граверы и их произведения с 1564 г. до основания Академии Художеств. М., 1870. С. 34, 346; Русские народные картинки. СПб., 1881. Т. 4. С. 590, 749); Н.В. Покровского; И.Э. Грабаря; А.И. Успенского; М.И. Соколова; И.М. Тарабрина и других авторов последующего советского периода. В западно-европейской научной литературе данный увраж обычно обозначается как *Theatrum biblicum...*

отечественных собраниях и изучением занимался сотрудник Российского Исторического музея И.М. Тарабрин<sup>14</sup>. Именно к этому времени сформировались основные направления в оценке роли иностранных иллюстрированных Библий в российской культуре конца XVII – первой половины XVIII вв.

Одно из направлений касалось влияния гравюр иностранных Библий на древнерусское изобразительное искусство – это привлекло и продолжает привлекать искусствоведов. Другое направление посвящено древнерусским подписям к гравюрам на полях цельногравированных изданий, что стало достоянием литературоведов и филологов (но не оценено как опыт экзегетики). Третье связано с изучением состава русских библиотек позднего средневековья, что позволило оценить место иностранных Библий в русской читательской среде. Пожалуй, до сих пор распространение иностранных иллюстрированных Библий в России не вызвало серьезного интереса в сфере библеистики. Примечательно в этом отношении высказывание И.Е. Евсеева: «С XVII в. особым вниманием пользовалась у нас иноземная Библия Пискадора. В иллюстрациях этой Библии, как равно и в других изображениях нового времени, нет органической связи с текстом и разумением славянской Библии, поэтому они относятся к истории искусства, а не Библии»<sup>15</sup>. Нам представляется, что автор недооценил факт возникновения в русской читательской среде циклов подписей к сюжетным гравюрам иноземных Библий, о чем будет сказано ниже. Но сначала коснемся третьего направления, имеющего общее значение. Оно представлено в

<sup>14</sup> Тарабрин И.М. Библия Пискадора в истории русской письменности и искусства // Известия XV Археологического съезда в Новгороде. М., 1911, № 9. С. 99–101.

<sup>15</sup> Евсеев И.Е. Очерки по истории славянского перевода Библии. Пг., 1916. С. 166.

отечественной науке работами Н.Д. Чечулина, С.А. Белокурова, А.И. Соболевского, посвященными проникновению и распространению в Московском государстве иностранных книг<sup>16</sup>, а также трудами о составе библиотек интересующего нас периода, в частности, М.И. Слуховского, С.П. Луппова<sup>17</sup> и многих других авторов. В указанных работах использованы материалы документального характера, позволяющие отметить в самой общей форме приток иностранных изданий в XVII–XVIII вв., в том числе «лицевых», т. е. иллюстрированных Библий. Но обычное обозначение самих книг в описях и других учетных документах («Библия фряжская большая» или «малая», «лицевая») не позволяло атрибутировать их библиографически; о покупной цене, например, экземпляра иноземной Библии можно узнать из описания факта кражи в 1687 г. у царского живописца Богдана Салтанова: «цена десять рублей с полтиною»<sup>18</sup> (цена достаточно высокая по тем временам). Наиболее существенное значение для нашей темы представляет круг учреждений и частных лиц, имевших библиотеки.

Что касается оценки роли иностранных иллюстрированных Библий в древнерусском изобразительном искусстве, главным образом, XVII – начала XVIII вв., здесь за последние 130 лет накоплен немалый опыт. В области

<sup>16</sup> Чечулин Н.Д. К вопросу о распространении в Московском государстве иностранных влияний. М., 1902; Белокуров С.А. О библиотеке московских государей в XVI столетии. М., 1898; Соболевский А.И. 1) Образованность Московской Руси XV–XVII веков. СПб., 1892; 2) Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. М., 1903.

<sup>17</sup> Слуховский М.И. Библиотечное дело в России до XVIII века. М., 1968; Луппов С.П. 1) Книга в России в XVII веке. Л., 1970; 2) Книга в России в первой четверти XVIII века. Л., 1973; 3) Книга в России в послепетровское время: 1725–1740. Л., 1976. См. также: Неволин Ю.А. Новое о кремлевских художниках-миниатюристах XVI в. и составе библиотеки Ивана Грозного // Сов. архивы. 1982, № 1. С. 68–70, с илл.

<sup>18</sup> Успенский А.И. Царские иконописцы и живописцы XVII в.: Словарь. М., 1910. Т. 2. С. 241.

гравюры отмечены две неполные перегравировки Библии Мериана. Одна была осуществлена в начале XVIII в. двумя мастерами-монахами – иереем Дмитрием Пастуховым и Григорием Тепчегорским. Она известна под названием «Библия I Д» (иерея Дмитрия). Другая – «Библия Нехорошевского» – исполнена в 1746 г. гравером М. Нехорошевским. Подробно описавший обе эти Библии Д.А. Ровинский ввел их в науку еще в 1881 г., причем безошибочно определил, что «картинки этой Библии скопированы с немецкого образца...»<sup>19</sup>, хотя и не назвал с какого именно. Понятен выбор для копирования наименее громоздкой Библии. Известны также перегравировки отдельных листов, выполненные московскими граверами, в частности, из Библии Пискатора, – о них сообщал еще в 1870 г. Д.А. Ровинский<sup>20</sup>.

Влияние гравюр иностранных Библий сказалось в русской культуре и в области прикладного искусства. Примеры обращения к библейским сюжетам (об Эсфире, о Сусанне, о жене Пентефрия и др.), взятым, в частности, из Библии Пискатора, выявлены у граверов-серебряников конца XVII – начала XVIII вв. не только у московских, но и у новгородских и псковских, изготавливавших серебряную утварь (стаканы, ковши и др.) по заказу именитых людей<sup>21</sup>, а также у северян-резчиков

<sup>19</sup> Ровинский Д.А. Русские народные картинки. Кн. 3: Притчи и листы духовные. СПб., 1881. С. 259–268.

<sup>20</sup> Ровинский Д.А. Русские граверы и их произведения с 1564 г. до основания Академии Художеств. М., 1870. С. 34, 364. См. также каталог выставки: Алексей Федорович Зубов. 1682–1751. Л., 1988. С. 6, 20, 42, № 1, 3, 104–109. Ил. 1, 3.

<sup>21</sup> Постникова-Лосева М.М. 1) Серебряное дело в Новгороде XVI и XVII веков // Древнерусское искусство: Художественная культура Новгорода. М., 1968. С. 307–334; 2) Василий Андреев – резчик по серебру XVII в. // ПКНО. Ежегодник 1981. Л., 1983. С. 378–391; Бобровницкая И.А. Изделия новгородского серебряника Григория Иванова из коллекции Оружейной палаты // Там же. С. 368–377.

по кости и у мастеров финифти. За последние годы установлено, что композиции из цикла «Страстей», выполненные в технике шитья на плащанице Агаповой (Рязань, 1680), также восходят к гравюрам из «Theatrum biblicum»<sup>22</sup>.

Весьма возможно, что первые театральные постановки времени царя Алексея Михайловича («Артаксерксово действо», «Иудифь») создавались также не без влияния композиций из Библий Борхта, Пискатора и Мериана<sup>23</sup>.

Наконец, наиболее значительное влияние гравюр иностранных Библий испытала монументальная храмовая живопись позднего русского средневековья, что было установлено в конце XIX в. Выявление прототипов этого рода продолжается и поныне, поскольку ведутся реставрационные работы, осуществляются расчистки стенных росписей и случаются находки и открытия. В изучение этой традиции существенный вклад внесли Н.В. Покровский, И.Э. Грабарь и П.П. Муратов, М.К. Каргер, Е.П. Сачавец-Федорович, Б.В. Михайловский, Б.И. Пуришев, А.В. Бакушинский, И.Л. Давыдова-Бусева, Е.Я. Остащенко, Т.Е. Казакевич и др.<sup>24</sup> В самом деле, достаточно

<sup>22</sup> Силкин А.В. 1) Плащаница Агаповой // Древнерусское искусство. М., 1990. (Новые открытия реставраторов. Вып. 1.) М., 1990. С. 42–76; 2) Развитие темы литургии в строгановском шитье // Русское искусство позднего средневековья: Образ и смысл. М., 1993. С. 166–189.

<sup>23</sup> В коллективном труде «Первые пьесы русского театра» (М., 1972) в качестве иллюстраций привлечены гравюры из немецкой и польской Библии XVI в., но не из отечественных собраний (хотя таковые в них сохранились), а из Национальной библиотеки в Варшаве (с. 206 и 252). И.М. Кудрявцев в своей замечательной книге «Артаксерксово действо» (М.–Л., 1957) привел гравюры из Библии Борхта в переиздании Пискатора, 1639 г. и из Библии Пискатора, 1674 г. (вклейки к с. 144/145 и 256/257).

<sup>24</sup> Покровский Н.В. Стенные росписи в древних храмах греческих и русских // Труды VII Археологического съезда в Ярославле 1887 г. М., 1890. С. 288; Грабарь И.Э., Муратов П.П. Западные влияния // Игорь Грабарь. История русского искусства. М., б. г. Т. 6: Живопись. С. 515–534; Каргер М.К. Из истории западных влияний в древнерусской живописи //

припомнить стенные росписи ярославской церкви Ильи Пророка, ярославских храмов Иоанна Предтечи и Богоявления, Воскресенского собора Романова-Борисоглебска, костромского Троицкого собора в Ипатьевском монастыре, Знаменского собора в Новгороде и другие, чтобы оценить широкое обращение русских мастеров к ветхозаветным и новозаветным композициям, бесспорно восходящим к гравюрам Библии Пискатора. Не менее убедительно определен А.В. Бакушинским источник сюжетов стенной росписи начала XIX в. Крестовоздвиженской церкви села Палех — это безусловно гравюры Библии Вайгеля 1695 г.; а Е.Я. Осташенко принадлежит атрибуция образцов для икон иконостаса Похвальского придела Успенского собора Московского Кремля в гравюрах Библии Мериана.

Приведенные примеры внедрения в русскую художественную практику библейской иконографии по европейским образцам не исчерпывают сферу их влияния. Остается еще одна область — это русские подписи, которые

---

Материалы по русскому искусству. Л., 1928. Т. 1. С. 66–77; Сачавец-Федорович Е.П. Ярославские стенописи и Библия Пискатора // Русское искусство XVII века: Сб. статей по истории русского искусства допетровского периода. Л., 1929. С. 85–108; Михайловский Б.В., Пуришев Б.И. Очерки истории древнерусской монументальной живописи со второй половины XIV в. до начала XVIII в. М.—Л., 1941. С. 125, 176–177; Бакушинский А.В. Искусство Палеха. М., 1932. С. 14; Бусева (Давыдова) И.Л. 1) Основные проблемы нарышкинского стиля. Рукоп. депонир.: ИНИОН АН СССР. Ст. 7. VI. 1978 г., № 2222. С. 28–37; 2) Новые иконографические источники русской живописи XVII в. // Русское искусство позднего средневековья: Образ и смысл. М., 1993. С. 193–194, 204–205; 3) К проблеме использования западноевропейских образцов в русской иконописи // Церковная археология. СПб., 1998. Вып. 4. С. 61–63; Осташенко Е.Я. Иконостас Похвальского придела Московского Кремля // Произведения русского и зарубежного искусства XVI — начала XVII века: Материалы и исследования (Гос. музей Московского Кремля). М., 1984. Вып. 4. С. 147–162; Казакевич Т.Е. О ярославских экземплярах Библии Пискатора и их отражении в монументальных храмовых росписях (в печати).



вписывались чернилами почти в каждый экземпляр иностранной иллюстрированной Библии, попавший в русскую среду. Среди этих подписей особую группу составляют записи владельцев. Они позволяют установить принадлежность иностранных иллюстрированных Библий ряду русских монастырских библиотек, в частности, Антониево-Сийскому, ярославскому Спасскому, Спасо-Каменному, Соловецкому, Троице-Сергиеву; иногда Библии находились в келейной библиотеке высокопоставленного духовного лица (архиепископа, архимандрита монастыря, патриарха). Некоторые экземпляры Библий принадлежали государственным учреждениям – Посольскому приказу, Оружейной палате; другие входили в состав царской библиотеки. Наконец, ряд книг и альбомов принадлежали частным владельцам – иностранцам, служившим в России, состоятельным людям купеческого звания, иконописцам. Записи о принадлежности иностранных Библий в России привлекали внимание ученых, это отражено, например, в работах И.М. Тарабрина, А.Г. Сакович, А.В. Гамлицкого<sup>25</sup>.

Кроме владельческих записей на полях гравированных Библий встречаются русские приписки. Одни представляют собой перевод сюжетных или персональных кратких наименований. Другие являются цитатами славянского перевода Библии. Некоторые, следуя за латинскими гравированными подписями, составляли их пословный русский перевод, иногда неумелый и

---

<sup>25</sup> Тарабрин И.М. Библия Пискагора... С. 99–101; Сакович А.Г. Неизвестный экземпляр Библии Пискагора из Предтечева Монастыря Красной слободы Темниковского уезда Рязанской митрополии // ПКНО. Ежегодник 1990. М., 1992. С. 18–33; Гамлицкий А.В. К вопросу о древнерусском читателе Священных книг (Библия Пискагора. Экземпляр ГМИИ и РГБ) // Библия в культуре и искусстве. (Випперовские чтения. Вып. 27.) М., 1996. С. 137–151. Здесь опубликован исповедальный текст записей владельца Библии – архим. Иосифа, который считал важным ограничить доступ «мирских людей» к гравюрам Библии.



несовершенный. Примером подобного рода подписей может служить Библия Пискатора 1650 г. из собрания БАН. Тек. пост. 732<sup>26</sup>. Наконец, особую группу образуют Библии с древнерусскими виршами, написанными на полях гравюр и составленными специально к определенному увражу. В этом деле, видимо, существовала некая соревновательность, судя по тому, что к одному и тому же альбому библейских гравюр относились стихи разных авторов. Примечательно, что почти все иностранные иллюстрированные Библии, попавшие в Россию в течение последней трети XVII – первой трети XVIII вв., получили такое рукописное дополнение, в сущности превращавшее альбомы гравюр (расчитанные на их рассматривание и разглядывание) в книги для чтения. Ничего подобного уже не происходило позднее, в XIX в. К переписыванию стихов, да и прозаических текстов привлекались опытные каллиграфы. Например, подьячий Посольского приказа Василий Степанов в 1699 г. «Библию в лицах изображенную подписывал»<sup>27</sup>. Справщик Печатного двора (и поэт) Карион Истомин «Библию большую в лицах подписал вновь виршами»<sup>28</sup>. Вписывание русских стихов или прозы под гравюры требовало умения и еще одного – образца или модели. И таковые были обнаружены еще в конце XIX в. Достаточно напомнить о рукописи с виршами Мардария Хонькова к Библии Пискатора, которую обнаружил и исследовал еще в 1895 г.

<sup>26</sup> О ней и ее подписях см.: Белоброва О.А. Библия Пискатора в собрании Библиотеки Академии наук СССР // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей и редкой книги Библиотеки АН СССР. 1985. Л., 1987. С. 184–216.

<sup>27</sup> Цит. по кн.: Демидова Н.Ф. Служилая бюрократия в России XVII века и ее роль в формировании абсолютизма. М., 1987. С. 174.

<sup>28</sup> Цит. по кн.: Браиловский С.Н. Один из «пестрых» XVII столетия. СПб., 1902. С. 423.

М.И. Соколов<sup>29</sup>. Вскоре А.И. Успенский нашел еще один список тех же стихов, и ему удалось их опубликовать в 1913 г.<sup>30</sup> А публикация текста по рукописи, найденной М.И. Соколовым, состоялась в 1993 г.<sup>31</sup> Благодаря этим хорошо сохранившимся рукописям выяснились имя составителя вирш, имя их заказчика и время составления — 1679 г. Сохранились и сами увражи с добавлением стихотворных подписей.

На несколько лет раньше были написаны вирши к гравюрам Библии Мериана; их автором оказался придворный поэт Симеон Полоцкий. Об этом не подозревали И.М. Снегирев, а затем и Д.А. Ровинский, еще в XIX в. обратившие внимание на эти вирши на их русских перегравировках<sup>32</sup>. В 1990 г. нам довелось опубликовать и этот полный стихотворный цикл к гравюрам Библии Мериана<sup>33</sup>. Несколько раньше мы подготовили общий обзор сложившейся практики внесения древнерусских подписей к увражам-альбомам гравюр, иллюстрировавшим сюжеты из Библии<sup>34</sup>. В обзоре назван ряд анонимных вирш, происхождение которых пока не установлено.

<sup>29</sup> Соколов М.И. Славянские стихи Мардария Хоныкова к лицевой Библии Пискатора // Археологические известия и заметки, изд. Моск. Археологическим обществом. М., 1895, № 9–10. С. 300–321.

<sup>30</sup> Успенский А.И. Царские иконописцы и живописцы XVII века. М., 1913. Т. 1. Приложение. С. 1–51 (2-я пагинация).

<sup>31</sup> Белоброва О.А. Вирши Мардария Хоныкова к гравюрам Библии Пискатора // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 4. С. 334–433.

<sup>32</sup> Снегирев И.М. Лубочные картинки русского народа в московском мире. М., 1861. С. 34; Ровинский Д.А. Русские народные картинки. Кн. 3. № 811–813. С. 259–269.

<sup>33</sup> Белоброва О.А. 1) Древнерусские вирши к гравюрам Маттиаса Мериана // ТОДРЛ. Л., 1990. С. 443–479; 2) Симеон Полоцкий — автор вирш к гравюрам Библии Маттиаса Мериана. СПб., 1996. С. 526–528.

<sup>34</sup> Белоброва О.А. О древнерусских подписях к некоторым нидерландским цельногравированным изданиям XVII века // ТОДРЛ. Л., 1989. Т. 43. С. 70–81.

Остается упомянуть о наиболее позднем опыте составления вирш-подписей к Библии Вайгеля (Нюрнберг, 1712), гравюры в которой не совпадают с изданными в 1695 г. Как оказалось, эти весьма посредственные вирши сочинил ассессор Кирияк Кондратович в 1754 г.<sup>35</sup>

Итак, мы могли убедиться, что появление в русской среде иллюстрированных Библий иностранного происхождения не осталось незамеченным. Они вызвали подражания. Гравюры из этих Библий использовались как образцы иконописцами, украшавшими стенной росписью храмы, а необходимость пояснить сюжеты гравюр стимулировала составление русских подписей, в том числе силлабических вирш. Русские вирши записывались на полях гравюр и под соответствующими композициями на стенах храмов, для чего создавались рукописные сборники образцовых текстов. Над виршами трудились опытные поэты. Это превращение увражей в книги для чтения, по-видимому, отвечало требованиям русской читательской среды конца XVII – начала XVIII вв. Виршевые подписи к гравюрам на библейские сюжеты по мере их «публикаций» стали достоянием последователей силлабической поэзии. Но значение этих текстов как опыт экзегетики позднего средневековья остается нераскрытым.

#### *Список принятых сокращений*

АН – Академия наук

БАН – Библиотека Академии наук (Санкт-Петербург)

ГИМ – Государственный Исторический музей (Москва)

ГИПБ – Государственная историческая публичная библиотека (Москва)

ПКНО – Памятники культуры. Новые открытия

---

<sup>35</sup> Белоброва О.А. Библия Вайгеля в России. С. 221–224.

РГАДА – Российский Государственный архив древних актов  
(Москва)

РГБ – Российская Государственная библиотека (Москва)

РНБ – Российская Национальная Библиотека (Санкт-Петербург)

ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН

## **Библейский перевод как литературный перевод**

А.С. Десницкий, консультант ИПБ, Москва

---

---

В данном докладе речь пойдет главным образом о практике перевода Библии. Сразу стоит оговориться, что здесь имеются в виду переводы, которые выполняются в Институте перевода Библии, Библейских Обществах и подобных организациях: неконфессиональных, неакадемических, предназначенных для широкого читателя. В переводах, созданных для внутрицерковного или сугубо университетского употребления, действуют несколько иные законы, говорить о которых подробно мы сейчас не будем.

Прежде чем обратиться к главной теме, отметим одну характерную тенденцию современной библейской науки, непосредственно связанную с задачами переводчика. Все больше внимания уделяет библеистика тексту как таковому, все дальше отходит она от былых споров между фундаменталистами, настаивавшими на однозначно-дословном истолковании каждого слова, и либеральными теологами «с душою прямо тюбингенской», стремившимися отбросить это слово в поисках реконструируемого исторического факта<sup>1</sup>. Библеисты все более проникаются той идеей, что сама попытка установить раз и навсегда однозначное соотношение между словом и фактом по сути бесплодна и методологически ошибочна, что задача ученого — исследовать текст в его целостности и полноте, а не занимать бесперспективную круговую оборону вокруг каждой его буквы, как это делали фундаменталисты,

---

<sup>1</sup> См. интересный обзор различных тенденций в современной библеистике в краткой, но насыщенной статье: Селезнев М.Г. Вместо предисловия // Библейские исследования: Сб. статей / Сост. Шварц Б. М., 1997. С. 9–24.

и не расчленять его на гипотетические прото-элементы в не менее безнадежных поисках утраченного времени, как это делали либеральные «библейские критики».

Обращаясь к тексту, современная библеистика все чаще анализирует Библию при помощи стандартных литературоведческих методов. В современной западной библеистике на смену направлениям под звучными названиями *source criticism*, *redactional criticism* и т. д. приходит *literary criticism*<sup>2</sup>. Нетрудно заключить из названий самих методов, в чем заключается кардинальное различие между ними: первые сориентированы на предысторию текста, последний — на текст как таковой.

Соответственно и переводчики Библии все более склонны прибегать к стандартным техникам литературного перевода, зарекомендовавшим себя на ином, небиблейском, материале. Цель данного доклада — показать некоторые теоретические основания данного подхода и обсудить некоторые связанные с ним практические проблемы.

Литературный анализ Библии и, соответственно, литературный ее перевод можно было бы назвать новыми методами, если бы сам подход тут не состоял в применении к Библии стандартных методов, хорошо всем знакомых и доказавших свою эффективность. Вот как определил это направление один из наиболее убежденных его сторонников, Р. Олтер: «Под литературным анализом я имею в виду тщательное и всестороннее изучение языка в его художественном употреблении. Сюда относятся комбинации идей, условности, настрой, звучание, образность, синтаксис, нарративные стратегии, композиция и многое другое; иными словами, речь идет о наборе исследовательских приемов, с помощью которых изучалась

---

<sup>2</sup> Английское слово *criticism* лучше всего перевести как «анализ»; *literary criticism* не имеет никакого отношения к *литературной критике*, т. е. к написанию рецензий на произведения современных авторов.

поэзия Данте, пьесы Шекспира и романы Толстого»<sup>3</sup>. Но если перед филологом стоит задача по разбору этих особенностей художественного произведения, то на долю переводчика выпадает еще более ответственная роль — передать их средствами другого языка.

Поскольку перевод Библии для нас есть не что иное, как перевод Св. Писания, невозможно обойти молчанием богословские обоснования того или иного метода перевода. Если мы попробуем взглянуть на Библию глазами богослова, то сможем применить к ней те определения, которые христианская Церковь отнесла в свое время к главному герою этой книги — Иисусу Христу — и которые сохраняются сегодня у всех основных конфессий. Библия есть книга богочеловеческая, в которой божественное и человеческое начала соединены неслитно и нераздельно. Как и бывает обычно в богословии, эта точка зрения занимает срединное положение между некоторыми крайностями: божественное лишь облечено в человеческую форму; божественное полностью растворено в человеческом и т. д. Эти богословские положения можно считать ошибочными, однако они широко распространены и лежат в основе как некоторых научных теорий, так и многих реально существующих переводов.

Для одних (условно назовем их «фундаменталистами») Библия казалась слишком священной, чтобы подходить к ней с земными мерками, для других (их назовем «либералами») Библия в ее нынешнем виде была слишком недостоверным источником и нуждалась прежде всего в анатомическом расчленении<sup>4</sup>. Одни, называя ее Словом

---

<sup>3</sup> Alter R. *The Art of Biblical Narrative*. New York, 1981. P. 12–13.

<sup>4</sup> Под «расчленением» здесь имеется в виду не только «критика источников» в духе Гарнака, но и «демифологизация» по Бульману. Сколь бы ни были различны их подходы, одна идея их безусловно объединяет: Библия в ее нынешнем виде нуждается в своего рода расчленении ради извлечения из нее доподлинного смысла, релевантного для современного читателя.

Божиим, отказывались видеть в ней человеческое слово; другие, напротив, полагали, что она есть лишь несовершенная человеческая оболочка, вместившая слово Божие в искаженном виде, — ветхая одежда, которую можно и нужно отбросить в поисках подлинного слова. Читатель, искушенный в святоотеческом богословии, без труда увидит здесь аналогию с монофизитством и несторианством, двумя учениями, которые были отвергнуты ранней христианской Церковью как ереси.

Однако если мы применяем к Библии халкидонский догмат и утверждаем, что она есть полностью слово Божие, но и полностью человеческое слово, причем одно неотделимо от другого, но и не может быть слито с другим — тогда, оставляя божественную природу этой книги теологу и проповеднику, филолог и переводчик видят свою задачу в исследовании ее человеческой природы. Теология и филология идут в данном случае рука об руку — и вместе с тем вполне самостоятельно. Ни теологическая схема не должна становиться «руководящей и направляющей силой» литературного анализа, как настаивают фундаменталисты, ни филологические конструкции не должны присваивать себе силу догматов, что пробовали делать либералы. Полагаю, что подобный подход к Библии отдает должное ее человеческому началу, не забывая в то же время о божественном.

Перевод древних текстов есть явление лингвистическое и вместе с тем — культурное. Переводчик не просто заменяет конструкции одного языка конструкциями другого, он знакомит читателя, принадлежащего к одной культурной традиции, с текстом, относящимся к другой традиции, зачастую очень несхожей с первой. В какой мере лингвистический перевод подразумевает культурный перенос? Ответы могут быть разными. Возможно стремление приблизить читателя к культуре источника (архаизация) или, напротив, перевести текст в максимально



близкую для него культурную среду (осовременивание). В то же время на практике чаще всего происходит третье: создается некоторый в достаточной мере условный и искусственный мир, занимающий срединное положение между культурой оригинала и культурой аудитории.

К. Райс и Х. Фермеер<sup>5</sup> в свое время назвали это явление «имитирующим переносом». С одной стороны, перевод неизбежно выводит текст из культурной среды оригинала и приближает его к культурной среде читателя, но, с другой стороны, этот процесс никогда не бывает полным. Переводчик создает средствами языка, на который он переводит, некоторую своеобразную модель, имитирующую мир языка, с которого он переводит. Особенно хорошо это заметно на материале поэзии. Например, в русской словесной культуре усилиями блистательного переводчика А. Гелескула возникла своя Испания; мы ценим и любим эту страну такой, какой рисует нам ее переводчик. Ее жители говорят по-русски, но с легким акцентом, и это нас вполне устраивает. Читая, к примеру, «Романс об испанской жандармерии» Ф.Г. Лорки, мы как-то не торопимся заменить жандармов омовцами, а цыган «лицами кавказской национальности», хотя нам так было бы ближе.

Этот «мир художественного слова», как правило, уже существует в представлении человека, берущего в руки книгу: он ведь примерно представляет себе, о чем она, где и когда происходили описанные в ней события — хотя совершенно не обязательно его представления соответствуют действительности. Это верно и в отношении Библии: сегодня очень трудно представить себе такого читателя, который раскрыл бы Библию, совершенно не подозревая, о чем именно пойдет речь в этой кни-

---

<sup>5</sup> Reiß K., Vermeer H.J. Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie. Tübingen, 1984.

ге, и не имея в ее отношении никаких ожиданий. Такие представления и ожидания могут даже мешать адекватному восприятию, подробнее об этом будет сказано ниже. Однако никак нельзя сказать, что эти «информационные шумы» неестественны, что нам не нужно обращать на них никакого внимания, ведь и первые читатели книги Бытия, очевидно, еще до того, как прочли первое слово, уже имели некоторое представление о том, Кем были сотворены небо и земля и какую роль сыграли в истории их народа Авраам, Исаак и Иаков.

Если существуют разные подходы к пониманию природы библейского перевода, то существуют и различные теории, порождающие различные типы переводов. Нередко их классифицируют по степени дословности/вольности, выстраивая по ранжиру: на одном фланге стоит неуклюжий подстрочник, на другом – свободный пересказ, а все прочие типы перевода выстроились в строгую шеренгу между ними. На самом деле все не так просто: вольность или дословность могут быть не только количественно, но и качественно разными. Принципиальное расхождение состоит в уровне, на котором устанавливается эквивалентность перевода оригиналу. Перечислим здесь некоторые варианты, наиболее распространенные в наше время.

1. Традиционный **дословный** перевод настаивает на соответствии отдельных слов, самое большее – выражений. В наше время этот метод отстаивает, например, А.М. Камчатнов<sup>6</sup>. Критерии соответствия могут быть разными, от этимологического соответствия до ноэматической и эйдетической тождественности (как у Камчатнова). Этот почтенный метод хорош в том отношении, что читатель приближается к оригиналу, но, с другой стороны, у него возникает масса недоразумений, разрешить которые он может только при обращении к дополнительным

---

<sup>6</sup> Камчатнов А.М. История и герменевтика славянской Библии. М., 1998.

источникам информации (выслушав проповедь, прочтя комментарий или пройдя специальный курс обучения). Этот тип перевода, по сути, был единственным на протяжении двух тысячелетий, начиная с Септуагинты и вплоть до девятнадцатого века.

Однако не стоит забывать, что если на протяжении этих двух тысячелетий объем письменных текстов, доступных рядовому читателю, был существенно меньше, чем этот читатель мог освоить, то сегодня ситуация кардинально изменилась. Символом средневековой книжности можно считать единственную во всей округе Библию, лежащую на должном месте в церкви и прикованную к чему-нибудь неподвижному тяжелой цепью. На логотипе одного из первых издательств (XVI в.) была изображена келья монаха-книгочея, в которой можно было насчитать около десяти томов — несметное богатство, огромная по тем временам личная библиотека! Сегодня, как и любой средний горожанин, утром по дороге на работу я прохожу мимо нескольких лотков с прессой и дешевыми книгами, но мне не хватает времени даже на то, чтобы пробежать взглядом по всем обложкам. Если мне нужно что-то конкретное, я ищу именно это издание, отфильтровывая остальную информацию как ненужную. Даже моя домашняя библиотека содержит некоторое количество книг, которые я, вероятно, не раскрою до конца своей жизни, если только не возникнет какая-то особая необходимость, но расставаться с этими томами я тоже не спешу. Не буду и упоминать о новых информационных горизонтах, которые открываются перед нами в мире компьютерных технологий, в частности, в интернете.

Иными словами, для современного читателя принципиально невозможна ситуация, при которой он ценит единственное доступное ему издание и выжимает из него всю доступную ему информацию, продираясь сквозь

тернии малопонятных слов и выражений. Ему есть из чего выбрать, и он вынужден выбирать. Это объективная ситуация, как объективно и желание читателя выбрать нечто удобочитаемое. Следовательно, буквальный перевод, как бы ни был он хорош во всех прочих отношениях, своей тяжеловесностью порой просто подталкивает читателя к другому выбору, заставляет его искать более понятное и более легкое чтение.

С другой стороны, традиционный буквальный перевод никогда не существовал сам по себе: он был элементом определенной традиции, он существовал внутри определенной группы единомышленников и воспринимался ими в связи с их вероучением и религиозной практикой. Скажем, славянский текст Библии на Руси существовал в контексте богослужения, проповеди, духовного образования и едва ли можно было представить себе ситуацию, когда человек начинал читать Библию вне этого контекста — ситуацию, в которой находится подавляющее большинство наших современников. Книга книг больше не прикована тяжелой цепью к стене церкви, она стоит на книжных полках среди сотен других изданий, она продается в магазинах вместе с эзотерической макулатурой и раздается на улицах бродячими проповедниками. Мы можем сокрушаться об этом, но мы не в состоянии этого изменить.

Следовательно, в традиционном обществе неясности дословного перевода толковались внутри самой традиции. Писание было одним из ее элементов, обретавшим смысл в тесной связи со всеми остальными (богослужением, проповедью, богословским образованием, молитвенной практикой и т. д.). Но взятый сам по себе дословный перевод Писания неполон, он требует пояснения, и где найдет его нынешний читатель Библии, который в большинстве своем не ходит еженедельно в церковь и не имеет даже начального богословского образования на уровне церковноприходской школы? В качестве

необходимого дополнения он с большой долей вероятности возьмет то, что попадет под руку: ту же самую эзотерическую макулатуру с соседней полки или проповедь бродячего проповедника, зазывающего в неведомо какую общину.

Потому в нашей нынешней ситуации дословные переводы представляются мне вполне уместными для внутрицерковного, прежде всего богослужебного употребления — т. е. для полноценной жизни в той традиционной среде, которой они всегда принадлежали. В то же время для широкого читателя они могут оказаться не просто устаревшими, но и в полном смысле этого слова соблазнительными.

Отдельно следует сказать здесь о так называемых филологических или научных переводах, призванных передать с максимальной точностью значение тех или иных слов и выражений оригинала. Как и церковные переводы, они уместны и полезны в определенной замкнутой среде в качестве одного из элементов почтенной традиции. Для широкого читателя они тоже порождают немало соблазнов — можно привести в качестве примера один стих из книги Экклесиаста (12:3) в переводе И.М. Дьяконова — Л.Е. Когана<sup>7</sup> (для сравнения справа приведен литературный перевод А.Э. Графова<sup>8</sup>):

В день, когда трясущимися станут  
стражи дома,  
И скрючатся твои бойцы,  
И будут мельничихи праздно, ибо  
станет их мало,  
И потускнеют глядящие в окошки.

Придет день, когда дрогнут  
стражники,  
и склонятся сильные,  
и те, что мелят, остановятся —  
слишком мало их будет,  
а те, что глядят в окна,  
уже ничего не увидят.

---

<sup>7</sup> Ветхий Завет: Плач Иеремии. Экклесиаст. Песнь песней. Пер. с древнеевр. Под ред. Селезнева М.Г. М., 1998.

<sup>8</sup> См.: Мир Библии. М., 1998. № 5.

Можно не сомневаться, что в левой колонке значение каждого древнееврейского слова передано с максимальной этимологической точностью, но в целом текст звучит довольно комично.

2. **Смысловой** перевод — диаметрально противоположный принцип, на котором настаивают наиболее радикальные современные переводчики, добивающиеся соответствия смысла оригинала (как они его понимают) смыслу перевода. Апологию такого подхода можно найти, к примеру, у К. Барнуэлл<sup>9</sup>. Смысловой перевод обычно противопоставляется дословному как единственная его альтернатива, но на самом деле это далеко не так. Это лишь его противоположность, другая крайность, которой на самом деле присущи не менее серьезные органические недостатки.

Если при дословном переводе слишком много внимания обращается на форму текста, так сказать, на его историческую плоть, то при переводе смысловом этой плотью слишком легко пренебрегают ради извлечения из текста его духа. Форма здесь оказывается пустой оболочкой, нужной для автора лишь в той мере, в какой ему нужны перо и чернила (или компьютер с принтером). Заменить одно перо на другое или сменить рукописный пергамент на электронный файл не значит изменить содержание написанного, полагает такой переводчик — и то же отношение он переносит на план выражения, который на самом деле неразрывно связан с планом содержания. С той же легкостью, с какой заменяет он слова и конструкции одного языка на слова и конструкции другого, он готов отказаться и от культурных реалий, и от особенностей поэтики оригинала и, что, как кажется, печальнее всего — от многозначности текста. Из множества возможных толкований он выбирает одно и навязывает его читателю на

---

<sup>9</sup> Барнуэлл К. Перевод Библии. Введение в принципы перевода. Билефельд [Германия], 1990.

правах специалиста, который лучше потребителя знает, как обращаться со сложным изделием (именно так и объяснял мне достоинства подобного подхода один из пламенных его сторонников, занимающийся библейским переводом в одной из азиатских стран). Потребителю остается только нажать на кнопку (раскрыть книгу) и воспользоваться тем, что предложит ему специалист.

Впрочем, и этот замысел далеко не всегда осуществим. Весьма характерен в этом отношении один абзац из предисловия к «Современному переводу библейских текстов»<sup>10</sup>: «Лингвисты, работавшие над настоящим переводом, руководствовались мнением, что хороший перевод означает легкость понимания. Основные усилия были направлены на то, чтобы как можно точнее донести до русского читателя послания авторов Библии, пользуясь простым и доходчивым языком, каким эти книги и были написаны в первом веке Христианской эры». Нетрудно убедиться, что русский язык самих «лингвистов» не только не прост и не доходчив, но и содержит грубые ошибки, причем не только стилистические, но и лексические: так, слово «послание» они употребляют в значении английского слова «message», которое в данном контексте лучше перевести как «мысль» или «замысел». А еще лучше — переписать весь абзац целиком, например, так: «Переводчики — специалисты в области лингвистики — исходили из того, что понятность есть главное условие качественного перевода. Прежде всего они стремились передать русскому читателю мысль библейских авторов таким же простым и доходчивым языком, на каком был написан в первом веке нашей эры Новый Завет».

Чтобы показать основную разницу между дословным и смысловым переводом, приведем два примера. Первый из них представляет отрывок из всем хорошо известного

---

<sup>10</sup> Библия. Современный перевод библейских текстов. М., 1993.

50-го псалма (ст. 3–5) в Синодальном и «Современном» переводах:

Помилуй меня, Боже, по великой милости Твоей, и по множеству щедрот Твоих изгладь беззакония мои. Многократно омой меня от беззакония моего, и от греха моего очисти меня, ибо беззакония мои я сознаю, и грех мой всегда предо мною.

Помилуй, Господи, меня, Твоею милостью великой, великой жалостью Твоею сотри с меня мои грехи. Смой беззакония мои, от всех грехов меня очисти. Я сознаю все преступленья и жалкие мои грехи, о них я думаю всё время.

Желающие могут самостоятельно заняться поиском стилистических ошибок в правом столбце (вроде «жалостью сотри с меня грехи»), но дело не только в них. Очевидно, что здесь текст псалма передает скорее личное восприятие отдельного переводчика, сводя богатую палитру чувств и мыслей псалмопевца к довольно примитивному морализаторству.

Другой отрывок – новозаветный, из послания к Ефессянам (2:8-10), и в качестве пары к Синодальному мной был выбран другой перевод, а именно «Слово Жизни»<sup>11</sup> (надо признать, что в части Нового Завета «Современный перевод» позволяет себе заметно меньше свободы):

Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился. Ибо мы – Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять.

Вы спасены по благодати и вере, и это не ваша заслуга, это дар Божий. Никто не может заработать спасения делами, и потому никто не может хвалиться тем, что он, якобы, заслужил спасение. Мы изделие в руках Божьих, изделие, сотворенное Иисусом Христом для совершения добрых дел, которые Бог заранее приготовил для нас.

<sup>11</sup> Слово Жизни. Новый Завет в современном переводе. СПб., 1993.



Нетрудно убедиться, что в подобном смысловом переводе возникли смыслы, никак не выводимые из оригинала. Так, Павел не утверждает, что люди сотворены непосредственно Иисусом Христом или что «Бог заранее приготовил для нас добрые дела». С другой стороны, весьма существенное для павловых Посланий определение, как именно соотносятся в деле спасения вера и благодать («благодатью спасены через веру») совершенно исчезает в новом переводе: «спасены по благодати и вере».

Верны эти утверждения или не верны, но они принадлежат переводчику, а не апостолу, и отражают не столько оригинал, сколько его толкование. А толкования, по определению, могут быть разными, могут зависеть и от конфессиональной принадлежности, и от убеждений, и, в конце концов, от прихоти толкователя. В этом нет ничего страшного, пока толкование остается на уровне личного мнения одного человека или группы людей, но когда толкование вносится в текст Библии, то оно воспринимается читателем уже как Слово Божие. Имеем ли мы право на такую подмену? Ответ для меня вполне очевиден.

К тому же и основной исходный тезис сторонников смыслового перевода о том, что они переводят Библию на такой же простой язык, как язык оригинала, оказывается не вполне верным. Оригинал далеко не так прост и однороден, как можно было бы подумать: в нем есть и сложные риторические и поэтические построения, и разнообразие стилей, и многозначность — но при смысловом переводе все это растворяется в каком-то усредненном и дистиллированном варианте.

Вероятно, перевод, именуемый смысловым, тоже имеет право на существование и будет востребован людьми, принципиально не способными к чтению серьезной литературы — например, в изданиях для детей. Но я бы не

торопился его утверждать в качестве стандарта для полноценных переводческих проектов.

3. Принцип **динамического** эквивалента, который отстаивает в ранних своих работах Ю. Найда<sup>12</sup>, подразумевает, что перевод должен оказать на аудиторию примерно такое же воздействие, какое оказал оригинал. Надо сказать, что в полной мере осуществить эту задачу решительно невозможно — слишком изменились и сами читатели, и окружающий мир, и статус переводимых текстов.

В определенном смысле теорию динамического эквивалента можно считать попыткой упорядочить практику смыслового перевода и ввести ее в какие-то рамки, поскольку в наиболее радикальном своем варианте она предполагает полную свободу для каждого конкретного переводчика с его идеями и фантазиями. Однако подробно останавливаться на этой теории мы не будем, поскольку она получила свое дальнейшее развитие в другой модели.

4. **Функциональный** эквивалент подразумевает адекватную передачу речевых функций, присущих тому или иному высказыванию. Эта теория была предложена Ю. Найдой и Я. де Вардом<sup>13</sup> как развитие теории динамического эквивалента и одновременно — как исправление некоторых ее крайностей.

У Ю. Найды и Я. де Варда мы встречаем следующий список функций<sup>14</sup>:

- ◆ экспрессивная или выразительная (выражение чувств говорящего);
- ◆ когнитивная или мыслительная (размышления вслух);

<sup>12</sup> Nida E.A. *Toward a Science of Translating*. Leiden, 1964.

<sup>13</sup> Вард Я. де, Найда Ю. *На новых языках заговорят. Функциональная эквивалентность в библейских переводах*. СПб., 1998.

<sup>14</sup> Там же. С. 28–37.

- ◆ межличностная (установление статуса участников речевого акта и отношений между ними);
- ◆ контактная или фатическая (установление контакта со слушателем);
- ◆ информативная (передача информации);
- ◆ императивная (попытка изменить поведение слушателя);
- ◆ перформативная (изменение состояния или статуса объекта, например, фраза «Объявляю вас мужем и женой»);
- ◆ эмотивная (в отличие от экспрессивной, вызывает определенную эмоциональную реакцию у слушателя);
- ◆ эстетическая (концентрация внимания на самом высказывании, прежде всего на его форме).

В более новых источниках можно найти еще более дробное членение или даже совершенно новые функции, как, например, магическую или функцию хранения и передачи национального самосознания и культурных традиций<sup>15</sup>.

Впрочем, какой бы длины ни был список, общий принцип не меняется. Каждое высказывание, как правило, несет в себе несколько функций, задача переводчика — максимально полно передать их средствами языка, на который осуществляется перевод. По сравнению с предыдущими типами перевода, значительно расширяется круг тех составных элементов, которые попадают в поле зрения переводчика. Скажем, эмотивная или эстетическая составляющие в теории смыслового или динамического перевода принципиально не учитываются.

Именно этот тип библейского перевода можно считать доминирующим в современной практике, в частности, в

---

<sup>15</sup> Слосарева Н.А. Функции языка. // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 564–565.

деятельности Института перевода Библии и Библейских Обществ. Из современных русских образцов можно назвать новозаветные переводы В.Н. Кузнецовой, хотя в целом ряде случаев она явно тяготеет к динамическому эквиваленту в понимании Найды (и именно такие случаи вызывают больше всего критических замечаний).

Однако если теория функционального эквивалента появилась как развитие теории динамического эквивалента и одновременно — как исправление некоторых ее недостатков, можно задаться вопросом: не подсказывает ли многолетний опыт применения этой теории на практике, какие в ней существуют пробелы и в каком направлении она может быть доработана в дальнейшем?

Мне представляется, что по крайней мере одно такое направление вырисовывается достаточно четко. Функциональный перевод в строгом понимании этого слова рассматривает отдельные высказывания или их сочетания, но обращает мало внимания на структуру произведения в целом. В какой-то мере это естественно: теория Найды — де Варда в значительной мере обобщала опыт работы по переводу на доселе бесписьменные или младописьменные языки стран Азии и Африки, на которых к тому моменту литературной традиции просто не существовало (именно на них пришелся центр тяжести в деятельности Библейских Обществ и других подобных организаций в 50-е — 70-е годы XX в.). Сегодня мы в России и СНГ работаем с языками, на которых существует многолетняя (если не многовековая) литературная традиция, включая и традицию литературного перевода. Более того, многие из переводчиков Библии на языки народов России и СНГ, работающих, в частности, в ИПБ, прошли в свое время школу литературного перевода.

Парадоксальным образом, почву для этой теории в небольшой степени подготовила Советская власть. С одной стороны, она всячески стимулировала описание и развитие

языков, не имевших до того ни грамматической, ни литературной традиций и активно вовлекала их в общее культурное пространство. Каким бы нелепым ни казался нам в то время лозунг о новой советской культуре, «национальной по форме и социалистической по содержанию», нельзя не признать, что для развития и взаимопроникновения национальных культур Советского Союза он был в немалой степени благотворным. С другой стороны, идеологические запреты привели к тому, что библейские переводы могли появляться только под рубрикой литературных: именно так были выпущены в свет весьма значительные переводческие опыты И.М. Дьяконова и С.С. Аверинцева. Впрочем, известно одно исключение: научно-атеистический перевод книги Иова, выполненный М.И. Рижским<sup>16</sup>.

Сегодня этот новый опыт неизбежно приводит к осмыслению того, как соотносятся меж собой перевод Библии и литературный перевод, и в каком-то смысле подталкивает нас к новым теоретическим моделям, отражающим это соотношение. Такой моделью могла бы стать теория литературного эквивалента. По сути дела, она представляла бы не что иное, как расширение теории функционального эквивалента (прежде всего в той ее части, которая касается эстетической функции) до уровня целого произведения или, по крайней мере, его отдельных частей.

5. **Литературный** эквивалент можно было бы определить как адекватную передачу в переводе художественной ткани произведения. Существует ли теория, объясняющая такую эквивалентность? Скорее нет, чем да. Нет — потому что среди переводчиков Библии этот термин пока не в ходу, как нет пока и никаких специальных книг по

---

<sup>16</sup> Рижский М.И. Книга Иова. Из истории библейского текста. Новосибирск, 1991.

этой теме. Да — потому что на практике он существует уже несколько десятилетий, если говорить о России (про другие страны мне судить труднее) и находит так или иначе свое отражение в книгах по общей теории перевода и в отдельных статьях<sup>17</sup>.

Основная идея здесь заключается в том, что при создании перевода Библии, рассчитанного на массового читателя, мы можем и должны пользоваться стандартными приемами литературного перевода, естественно, учитывая своеобразие переводимого текста и специфику аудитории. Массовый читатель упомянут здесь не случайно: очевидно, что по-другому должны делаться переводы, предназначенные для аудитории, знакомой с библейским текстом в большей мере (а сюда относятся и богослужебные, и академические переводы), или, напротив, для аудитории неподготовленной (например, для детей или умственно отсталых — а на Западе в последнее время появляются и такие).

Вопрос о том, нужно ли вообще переводить Библию для массового, т. е. по преимуществу нецерковного читателя, я предпочел бы оставить сейчас в стороне. Я знаю, что есть немало людей, которые отвечают на него отрицательно<sup>18</sup>, но в то же время я знаю, что жизнь отвечает на него положительно. На такие переводы есть спрос, соответственно есть и предложение. Можно сколько угодно твердить, что Библия принадлежит Церкви и не может быть читаема и толкуема иначе, как в ее ограде — но реальность состоит в том, что нецерковный человек ее *уже* читает, не спросившись у нас, *уже* ищет новых переводов, и потому было бы разумно обеспечить

<sup>17</sup> Напр.: Селезнев М.Г. Контрасты и краски библейского текста с точки зрения переводчика // Мир Библии. М., 1998, № 5. С. 77–80.

<sup>18</sup> Напр.: Кригер М. В чем опасность библейских обществ // Богослужебный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации. М., 1999. С. 379–411.

его качественными переводами, не дожидаясь, пока другие при нашем попустительстве его обеспечат переводами некачественными или отредактированными в духе того или иного сомнительного вероучения. По-видимому, для тех, кто с таким подходом не согласен, настоящий доклад просто лишен всякого смысла.

Здесь надо оговориться, что подобный способ перевода, которому, как нетрудно догадаться, принадлежат мои симпатии, отнюдь не свободен от недостатков. Как показал упомянутый выше опыт авторских литературных переводов советского времени, их недостатки, как водится, были продолжением их достоинств: яркий авторский стиль нередко порождал довольно нестандартные решения, и в результате читатель порой слышал голос переводчика отчетливее, чем голос автора. В этом, пожалуй, нет большой беды, если автор, к примеру, Гёте, а переводчик — Пастернак, но в нашей ситуации едва ли кто осмелится затмить собой псалмопевца или евангелиста.

Эта характерная для литературных переводов черта в значительной мере может быть смягчена, если над переводом работает единая команда, а не просто некоторое количество индивидуалов. Тогда в ходе совместного обсуждения наиболее спорные и нестандартные речевые обороты будут сглаживаться и нивелироваться, а к авторским находкам прибавятся редакторские. В пользу такого подхода меня убедил собственный опыт работы над книгами Притчей и Иова в составе переводческой группы Российского Библейского Общества. В конце концов, Библия была написана не одним человеком; даже в одной книге перед нами нередко предстает целое соцветие стилей, жанров и голосов и потому подобный подход к переводу вполне адекватен самой Книге книг: не бесцветный буквализм и не буйство фантазии, а сбалансированный узор авторских и редакторских голосов.

Впрочем, приходится признать, что полный перевод Библии на русский язык, который без оговорок можно было бы назвать литературным, остается делом будущего, и по всей видимости, не самого близкого.

Предложенный выше список теоретических моделей в принципе может быть продолжен, а на практике мы обычно видим сочетание различных вариантов. Выбор, какому пути следовать, в огромной степени зависит от конкретной ситуации: степени грамотности аудитории и ее знакомства с Библией; ее ожиданий и предубеждений; открытости данной культуры к иноязычным и инокультурным элементам; ее близость к библейскому миру и т. д. Наконец, немалую роль играет и цель, которую ставит перед собой переводчик: очевидно, что перевод, предназначенный для богослужебного употребления, будет существенно отличаться от перевода, предназначенного для школьной хрестоматии.

В соответствии с общими принципами переводчики решают и частные проблемы. Сейчас мы можем перечислить только некоторые из них и посмотреть, какие решения могут быть предложены с точки зрения зарождающейся теории литературного эквивалента.

**1. Следовать традиции или создавать традицию?** Если говорить о библейском переводе на территории бывшего СССР, то практически во всех случаях, с которыми мы имеем дело, носителям языка перевода уже знакомы многие библейские имена и понятия, а порой и сюжеты. Следует ли активно использовать это предварительное знание, или, напротив, следует тщательно уводить читателя от представлений, которые существенно отличаются от библейских реалий?

Этот вопрос оказывается значимым даже для переводчиков на русский язык. С одной стороны, у нас есть тысячелетняя традиция, развитая богословская терминология



и т. д. Но, с другой стороны, это богатство не всегда идет на пользу: оно может лишить читателя непосредственности восприятия. Например, с самого начала евангельской притчи о мытаре и фарисее любой русский читатель понимает, что фарисей — это кто-то очень плохой, а мытарь — или непонятно кто, или (для тех, кто заглядывал в православный молитвослов, открывающийся «молитвой мытаря») — кто-то, явно достойный подражания. Что же нового для себя откроют они в притче, где, как может показаться, порицается дурной человек и оправдывается хороший? Пожалуй, с точки зрения динамического перевода, можно было бы заменить фарисея на академика, а мытаря — на рэкетира, но такая вольность едва ли будет одобрена даже самой радикальной аудиторией.

Тот же вопрос встает и в отношении терминологии. Например, слово «крещение» существует в языках всех народов, так или иначе соприкасавшихся с христианством, но оно нередко обозначает нечто отличное от того, что делал на Иордане Иоанн Креститель. Должны ли мы в данной ситуации оставить существующий термин или выбирать новое слово со значением «омовение, окунание» (возможно, ритуальное)? По-видимому, для христианских народов предпочтительным будет первое решение, а для народов с иной традиционной религией — второе, поскольку «крещение» в их представлении есть обращение в другую религию, к тому же порой насильственное и чисто внешнее.

Можно взять и другой пример: насколько широко можно использовать при переводе Библии термины из мусульманской духовной практики? Слово «мечеть», например, может быть принято для обозначения синагоги (тем более, что в некоторых языках, например, в кумыкском, современные синагоги и называются «еврейскими мечетями»), но иерусалимский Храм или, тем

более, Церковь как объединение верующих должны быть названы иначе.

С точки зрения литературного перевода не будет ничего страшного, если в переводном тексте появятся новые слова, даже напрямую заимствованные из языка оригинала. В конце концов, читая про Шерлока Холмса, мы внутренне готовы к тому, что по Лондону ходят констебли, а не милиционеры, и это ничуть не затрудняет нашего понимания. Здесь вопрос состоит скорее в степени понятности, приемлемости и, наконец, допустимой концентрации этих заимствований — в каждом конкретном случае она неодинакова. Мы знаем, что даже близкородственные языки, как, например, нидерландский и немецкий, могут сильно различаться по степени открытости к лексическим заимствованиям. Существующая традиция литературного перевода может помочь определить допустимую степень иноязычных элементов.

Если перевод принимается культурой, он становится началом определенной традиции. В дальнейшем в рамках данной культуры могут возникать оригинальные тексты, опирающиеся на язык и стиль прежних переводов и живущие в том самом условном мире, который был переводом порожден. Так, в русской языковой среде образ Шерлока Холмса прижился настолько, что вошел в оригинальные русские анекдоты, в значительной мере подражающие языку Конан-Дойля.

Итак, история показывает, что мы одновременно и следуем традиции, и порождаем традицию. Не случайно так много докладов, представленных на этой конференции, посвящено влиянию библейских переводов на развитие национальных литератур. Надо полагать, характер этого влияния во многом определяется качеством перевода, и тут можно задать второй вопрос:

**2. Какой стиль выбирать?** Следует ли по возможности переводить библейские тексты в том стилистическом

регистре, в котором они были изначально написаны, или, напротив, в том регистре, который предполагается для данного типа текстов в данной культуре?

На практике существуют оба этих подхода, и обычно происходит нечто среднее. Безусловно, полностью восстановить языковую ситуацию Палестины новозаветного времени (не говоря уже о ветхозаветных эпохах) мы не в состоянии. Едва ли кто-то в здравом уме вздумает подражать такой характерной черте евангелиста Марка, как неправильный греческий язык с сильным еврейским акцентом и решит создать новый русский перевод его Евангелия на одесском жаргоне. Но, с другой стороны, будет вполне разумно переводить Марка, в отличие от Луки и Иоанна, кратким, энергичным стилем, лишенным особых риторических прикрас. Точно так же и в Ветхом Завете переводчик может постараться хотя бы в некоторой степени передать стилистическое разнообразие оригинала. Разумеется, здесь существуют жесткие ограничения: библейский перевод не должен содержать таких стилей, которые в данной культуре воспринимаются как явно небиблейские. Какие-то выражения могут выглядеть слишком современными, какие-то — слишком просторечными.

И все-таки можно попытаться отобразить хотя бы в некоторой степени стилистическую пестроту разнообразных библейских текстов, оставаясь, разумеется, в рамках нормы единого литературного языка. Весьма интересный опыт решения подобных вопросов предлагает в своих новозаветных переводах В. Кузнецова. Как уже было сказано выше, ее труд опирается скорее на принцип функциональной эквивалентности с некоторым отступлением в сторону эквивалентности динамической, но сейчас мне хотелось бы отметить некоторые его характерные особенности с точки зрения литературного перевода. Рассмотрим Рим 3:27-29 в Синодальном переводе (слева) и в переводе В. Кузнецовой (справа):

Где же то, чем бы хвалиться? уничтожено. Каким законом? законом дел? Нет, но законом веры. Ибо мы признаём, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона. Неужели Бог есть Бог Иудеев только, а не и язычников? Конечно, и язычников.

– Так чем же нам теперь гордиться?  
– Нечем.  
– На основании какого Закона? Закона, требующего дел?  
– Нет, Закона, требующего веры. Потому что утверждаем: человек может быть оправдан верой, без дел Закона.  
– А Бог? Он Бог только евреев? Или язычников тоже?  
– Да, Он – Бог и язычников.

Мы видим, насколько легче воспринимаются сложные риторические построения Павла благодаря тому, что у Кузнецовой они разбиты на отдельные реплики. Павел действительно как бы спорит с воображаемым оппонентом, но для читателя Синодального перевода этот прием остается не вполне ясным, что затрудняет понимание текста. Правда, подобное оформление текста в виде реплик может вызвать у читателя некоторое недоумение (кто с кем разговаривает?), и, чтобы понять, так ли это, потребовалась бы серьезная апробация. С другой стороны, в этом переводе нелогичным выглядит переход от второй «реплики» к третьей. Перед нами та самая неизбежная в переводе ситуация, когда, приобретая одно, мы утрачиваем другое.

Однако не всегда опыт В. Кузнецовой можно считать вполне удачным. Сравним, например, 1 Кор 6:13-15 в тех же двух переводах:

Пища для чрева, и чрево для пищи; но Бог уничтожит и то и другое. Тело же не для блуда, но для Господа, и Господь для тела. Бог воскресил Господа, воскресит и нас силою Своею. Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы? Итак, отниму ли члены у Христа, чтобы сделать их членами блудницы? Да не будет!

«Пища для брюха и брюхо для пищи!» Да, Бог уничтожит и то и другое. Но тело не для разврата, а для Господа. И Господь для тела. Бог воскресил Господа и нас воскресит Своей силой. Разве вы не знаете, что ваши тела – части тела Христа? И ты часть тела Христа хочешь превратить в тело проститутки? Боже упаси!

Синодальный перевод звучит сегодня возвышенно и архаично, что едва ли отражает довольно простой стиль Павла, писавшего на стандартном литературном языке той эпохи. В. Кузнецова ставит своей целью приблизиться к стилистической окраске оригинала. И что получается в результате?

В таком переводе возникает неоправданное стилистическое напряжение, как если бы ап. Павел, подобно фельдкурату Кацу из романа Я. Гашека, читал торжественную проповедь, еле сдерживая рвущиеся наружу ругательства. Сниженная лексика на грани непристойной («брюхо») сменяется здесь возвышенной («воскресит Своей силой»), а затем и разговорно-нейтральной («проститутка»). «Брюхо» просто не может сочетаться с нейтральной «пищей», а разве только со «жратвой» — так что нет ничего удивительного в том, что в более ранней версии перевода вместо «проститутки» присутствовала «шлюха». Возможно, употребленные Павлом греческие слова прекрасно сочетались друг с другом в рамках единого греческого дискурса, но с точки зрения русской стилистики такое едва ли допустимо.

Впрочем, стилистический контраст может быть значимым изобразительным приемом и входить в изначальный замысел автора. Именно это демонстрирует следующий пример — Лк 1:1, 2, 5.

Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова...  
Во дни Ирода, царя Иудейского, был священник из Авиевой чреды, именем Захария, и жена его из рода Ааронова, имя ей Елисавета.

Поскольку уже многие предприняли составление рассказа о событиях, происшедших у нас и известных нам от людей, которые с самого начала были их очевидцами и служителями слова...  
Во времена Ирода, царя Иудеи, был священник по имени Захария, из смены Авия. У него была жена, тоже из рода Аарона, ее звали Елизавета.

Евангелист Лука начинает с изящного вступления, выстроенного по всем правилам эллинистической риторики, но само повествование ведет простоватым и несколько гебраизированным греческим языком, подражая историческим отрывкам Ветхого Завета в их греческом переводе. Это безусловно значимый факт, это своеобразная декларация о намерениях автора, выраженная эстетическими средствами. Как передается это в переводах?

Синодальный, в силу своей тяжеловесной дословности, сохраняет стилистическое разногласие. Но если повествование в целом попадает в такой же стилистический регистр русского языка: выглядит простым, несколько архаичным и смоделированным по образцу какого-то древнего иноязычного текста, — то вступление из изящной риторической конструкции превратилось в неудобоваримый образец канцелярита. В то же время у Кузнецовой стилистическое различие просто пропадает, текст становится гладким и одинаковым. Ошибок здесь нет, но что-то очень важное потеряно.

Еще один частный случай — вопрос о соотношении поэзии и прозы. Ученые сходятся в том, что Библия не знает жесткого формального разграничения прозы и поэзии, которое было присуще, к примеру, классической русской литературе, однако многие отрывки Библии выглядят скорее поэтическими, нежели прозаическими. В качестве основных формальных признаков библейской поэзии обычно называются аллитерации, некоторая ритмическая упорядоченность и параллелизм — черты, которые достаточно легко поддаются переводу и звучат поэтично практически на любом языке. Богослов может поразмышлять, не по Божию ли промыслу библейская поэзия получила именно такое внешнее оформление, которое делает ее открытой к переводу практически на все языки мира, а переводчик, как обычно, дает на этот вопрос практический ответ.

Единой системы здесь не существует — одни и те же отрывки Библии выглядят в разных переводах то как проза, то как своеобразная поэзия, разумеется, без строгого размера и без рифмы. Мера поэтичности здесь определяется каждым самостоятельно, и надо полагать, что активное использование поэтических средств языка, на который мы переводим, не только украшает перевод, но и приближает его к оригиналу. В качестве удачного примера здесь можно привести отрывок из книги Деяний (2:18-19а, где цитируется Иоиль 2:28 и далее) в переводе на башкирский язык А.Х. Хакима (слева — Синодальный текст):

И на рабов Моих и на рабынь Моих в те дни излию от Духа Моего, и будут пророчествовать. И покажу чудеса на небе вверху и знамения на земле внизу...

Үз Рухымды койормон колдарыма —  
Ир-атка һәм катын-кызға.  
Һәм Мин әйткән һүзәрҙе  
Иҫлан итер улар.  
Күрһәтермен юғарыла —  
күктә мөгжизәләр,  
Ә түбәндә — ерҙә ғәләмәттәр.

Я не знаю ни башкирского языка, ни законов башкирской поэзии, но мне показалось, что этот перевод вполне созвучен оригиналу.

Впрочем, нередко у переводчика возникают вопросы относительно не только формы, но и содержания текста.

**3. Какую имплицитную информацию следует делать эксплицитной?** Современные читатели Библии во многих отношениях существенно отличаются от первых ее читателей; в дословном переводе многое будет ими не понято или будет понято неверно. В какой мере мы должны раскрывать информацию, хорошо знакомую библейским авторам, но не знакомую нашим читателям? Например, в Деян 1:12 говорится о том, что Елеонская гора находилась от Иерусалима «в расстоянии субботнего пути». Чтобы правильно понять текст, читатель должен представлять

себе, что в субботу иудеи не отходили от поселения дальше, чем на определенное расстояние (по-видимому, немногим менее километра). Разумеется, сегодня об этом практически никто не знает. Что же делать переводчику?

Существует несколько способов решения этой проблемы. Один заключается в том, чтобы переводить текст как он есть, не обращая особого внимания на такого рода трудности, в данном случае — выбрать что-то вроде «расстояния, которое может пройти человек в субботний день». Для людей сведущих такой перевод, по-видимому, идеален, но неискушенный читатель будет практически обречен на неверное понимание этого места. Он, скорее всего, решит, что путь от Иерусалима до Елеонской горы занимал целый день, и только удивится, почему этим днем обязательно была суббота, — возможно, у иудеев был обычай путешествовать по выходным?

Разумеется, к переводу можно дать примечание. Однако это имеет смысл делать лишь в той ситуации, когда предполагаемые читатели в основном уже знакомы с иудейскими правилами о соблюдении субботы (иначе пришлось бы втискивать в примечание маленький трактат об иудаизме середины I в. н. э.) и, что не менее важно, имеют привычку к чтению примечаний. Но если перевод Деяний оказывается одной из первых библейских книг на данном языке и предназначен он для простой аудитории, это явно не выход.

В таком случае будет оправданным вовсе отказаться от упоминания субботы и указать, что Елеонская гора находилась не далее версты от Иерусалима. В данном случае даже неважно, насколько точно мы укажем само расстояние, лишь бы выбранное выражение прозвучало естественно. Излишняя точность («... в 850 метрах от городских стен») только придаст тексту ненужный колорит современного географического описания. Точно так же неразумно было бы вводить в текст явное указание



на обычаи иудеев («... на расстоянии пути, который, с точки зрения религиозных правил, можно было проходить в субботний день, предназначенный Богом для молитвы и отдыха»). В оригинале эта деталь выглядит второстепенной, и любое неоправданное ее выпячивание только разрушает единую ткань повествования, уводя внимание читателя от главных событий.

С этим вопросом самым тесным образом связан следующий:

#### **4. Насколько многозначным должен оставаться текст?**

Одна из особенностей Библии заключается в ее открытости к самым разнообразным истолкованиям — но насколько открытым может быть в данном отношении перевод? Должен ли переводчик брать на себя роль толкователя и снабжать читателя-потребителя готовым продуктом, не требующим с его стороны ничего, кроме поглощения? С другой стороны, должен ли он самоустраняться от экзегетических вопросов, оставляя читателя наедине с непонятным текстом?

Очевидно, верный ответ лежит где-то посередине. Библия не есть легкое развлекательное чтение, и после первого прочтения что-то в ней должно оставаться непонятным, что-то должно потребовать вдумчивого неторопливого чтения. Но все же переводчик безусловно не должен вносить в текст больше неясностей, нежели предусмотрел автор. Если у нас есть все основания предполагать, что изначальный замысел автора и состоял в том, чтобы предложить читателю двусмысленное высказывание, переводчик, с моей точки зрения, обязан постараться передать эту двусмысленность адекватно. Он не вправе обкрадывать своего читателя, насильно навязывая ему одну из нескольких равноправных интерпретаций. Но если неясность перевода вызвана его невысоким качеством или даже культурной дистанцией между оригиналом и читателем, тут налицо недоработка переводчика.

У этой проблемы есть и еще один аспект. Библейские тексты, в отличие от шумерских мифов или древнекитайской поэзии, непрерывно живут в разных религиозных общинах в качестве Св. Писания — с момента их написания и по сей день. Это означает, что они постоянно подвергаются реинтерпретации в соответствии с потребностями и вероучением этих общин. Мне представляется, что в этой ситуации переводчику важно избежать двух крайностей.

Первая состоит в желании создать сугубо конфессиональный перевод, максимально приблизив библейский текст к тому вероучению, которое исповедует сам переводчик, отсекая при этом все нежелательные истолкования. Каким бы оправданным ни выглядел этот подход в глазах ревнителей чистоты веры, он не находит поддержки в самой Библии. Она не есть справочник по догматике и, как мы знаем, все ереси оправдывались набором библейских цитат. Замечателен тот риск оказаться непонятым, который берет на Себя Бог, приходя к людям — и в воплощении, и на страницах Библии, — и не нам ограждать Его от возможного недопонимания. Разумеется, и конфессиональный перевод, расставляющий все точки над *i* строго определенным образом, тоже имеет право на существование, но только для внутриконтрессионального употребления, о котором у нас речь сейчас не идет.

Другая крайность заключается в том, чтобы, напротив, сконцентрироваться на «изначальном» значении библейского текста, отсекая тем самым все позднейшие его интерпретации. Так, некоторые русские переводчики настаивают, что слова «крещение» и «покаяние» не могут использоваться при переводе Евангелия, поскольку сегодня они обозначают строго определенные церковные обряды. Вместо них предлагаются «омовение» и «обращение», которые передают в целом ту же идею, но не предполагают сугубо церковного контекста. Как уже было

сказано выше, такой подход может быть вполне оправдан при переводе на языки мусульманских народов, для которых церковная лексика обозначает нечто чуждое и чисто внешнее. Но для народов с христианской традицией подобный перевод будет означать не что иное, как сознательный отказ от этой традиции, как весьма смелое утверждение о полном несоответствии свершаемых в Церкви обрядов тому «омовению» и «обращению», которые проповедовал Иисус. Стоит ли отмечать, что такое умозаключение выглядит не менее смело, чем утверждение о полной тождественности одного и другого, и что немалое число читателей с ним принципиально не согласится.

По-видимому, сбалансированный подход к переводу Библии должен оставлять дверь открытой и для последующих интерпретаций в рамках христианской традиции. Не такой ли пример показывают нам евангелисты, когда приводят ветхозаветные пророчества порой совсем не в том смысле, в каком понимали их первые слушатели пророков?

Впрочем, литературный подход к переводу Библии дает пищу для размышления не только богословам, но и лингвистам.

**5. Можно ли использовать риторические структуры как средство организации дискурса?** В последнее время все чаще при анализе библейского текста исследователи стремятся выйти за тесные рамки классической грамматики, состоящей из морфологии и синтаксиса, и взглянуть на дискурсное строение текста. Соответственно, повышаются и требования к переводчикам: в их задачу входит не только правильно подбирать слова и сопрягать их в предложения, но и выстраивать текст таким образом, чтобы он был связным, стройным и понятным (за вычетом тех случаев, когда нарушение этих правил есть осознанная стратегия автора — см. выше).

Чтобы осуществить это на практике, переводчики и лингвисты занимаются дискурсным анализом языков, на

которые осуществляется перевод. Они изучают употребление тех или иных слов и конструкций языка, порядок слов, длину и структуру предложений. Однако в любом языке есть еще одно очень важное средство организации дискурса, которое условно можно назвать риторикой. Два высказывания могут не иметь абсолютно никаких формальных связей, но ценную подсказку читателю могут дать принятые в той или иной словесной традиции условности. Именно на этом построена такая характерная черта библейской поэзии, как параллелизм: «Вол знает владетеля своего, и осел — ясли господина своего, а Израиль не знает Меня, народ Мой не разумеет» (Ис 1:3).

В разных языках дискурс строится по-разному, и переводчику безусловно нужно учитывать, какие риторические структуры в его языке будут соответствовать риторическим структурам в Библии, какую роль они играют, как воспринимаются читателем.

Область эта еще очень плохо изучена, и мне не хотелось бы останавливаться на этом вопросе подробнее. Можно просто отметить, что литературоведческий подход к изучению Библии и литературный подход к ее переводу открывают перед нами немалую перспективу.

Подводя краткий итог, скажу, что ни по одному из перечисленных выше вопросов невозможно вынести окончательное и однозначное решение, да и сам их список далек от исчерпывающей полноты. Но все же опыт литературного перевода небиблейских текстов (который, как правило, есть у многих наших переводчиков) может дать ценную подсказку, по крайней мере, в некоторых случаях. Разумеется, надо отдавать себе отчет в том, что Библия, как бы к ней ни относиться, существенно отличается во многих отношениях от обычных литературных произведений и потому техника литературного перевода не может быть применена к ней без соответствующей адаптации.

В заключение в качестве иллюстрации мне хотелось бы привести небольшой отрывок библейского текста в нескольких русских переводах, принадлежащих к различным типам. Я выбрал тот текст, перевод которого доставил мне самому немало мучительных и радостных минут – Иов 28:20-28.

	<b>Синодальный текст: дословный традиционный перевод</b>	<b>М.И. Рижский: дословный научный перевод</b>	<b>«Современный перевод»: смысловый тип перевода</b>
20	Откуда же исходит премудрость? и где место разума?	А мудрость откуда происходит, И где оно, разума место?	Откуда же мудрость исходит, где обитает разум?
21	Сокрыта она от очей всего живущего и от птиц небесных утаена.	Скрыта она от глаз всего живого И (даже) от птиц небесных утаена.	От глаз всего живого это спрятано, сокрыто даже от небесных птиц.
22	Аваддон и смерть говорят: «ушами нашими слышали мы слух о ней».	Аваддон и смерть говорят: «(Только) ушами нашими слышали мы слух о ней».	Смерть и разрушение говорит: «Только слух об этом достиг наших ушей».
23	Бог знает путь ее, и Он ведает место ее.	Бог (один) знает дорогу к ней, И он (лишь) ведает место ее.	Только Господь знает путь к мудрости, только один Он знает, где она обитает.
24	Ибо Он прозирает до концов земли и видит под всем небом.	Ибо он проникает взором до краев земли, Видит все, что под небесами.	Поскольку Он землю озирает до краёв и видит всё, что есть под небесами.
25	Когда Он ветру полагал вес и располагал воду по мере,	Когда он ветру придал вес И расположил воды по мере,	Когда определял Он силу ветра и меру океану полагал,
26	когда назначал устав дождю и путь для молнии громоносной,	Когда установил закон дождю И путь для грозовой тучи,	когда задумывал, где пасть дождю и молний путь решил, —

27	Тогда Он видел ее и явил ее, приготовил ее и еще испытал ее	Тогда он увидел и исчислил ее, Установил и испытал ее.	тогда увидел мудрость Он и понял ее ценность, испытав.
28	и сказал человеку: «вот, страх Господень есть истинная премудрость, и удаление от зла — разум».	И сказал человеку: «Вот, страх господень — это и есть мудрость, И удаление от зла — разум».	И так сказал Он человеку: «Страх перед Господом есть мудрость, и разум — быть в стороне от зла».

	<b>С.С. Аверинцев: «авторский» литературный перевод</b>	<b>А.С. Десницкий (редактура: А.Э. Графов, Л.В. Маневич, М.Г. Селезнев, Е.Б. Смагина): «авторско-редакторский» литературный перевод</b>
20	Но мудрость — где ее обрести и где разумения копь?	Так откуда же приходит мудрость и где добывают разум?
21	Она сокрыта от глаз всего, что живет, и от птиц небесных утаена.	Утаена она от глаз всего живого, сокрыта даже от птиц небесных.
22	И Аваддон и смерть говорят: «Только слухом мы слышали весть о ней!»	Гибель и Смерть о ней скажут: «Знаем только понаслышке».
23	Бог — вот Кто знает к ней путь, и Он ведает место ее,	Но путь к ней ведает Бог, только Он знает, где она:
24	ибо видит Он до концов земли, и все, что под небом, зримо Ему!	взор Его достигает края земли и всё, что под небесами, Он видит.
25	Когда Он ветру давал мощь, и полагал меру движению вод,	Когда Он взвешивал ветры, когда полагал меру водам,
26	и для дождя назначал устав и стезю для громоносных туч,	когда давал Он устав дождям и бурям громовым указывал дороге,
27	вот тогда Он узрел, исчислил ее, испытал ее, и устроил ее,	тогда Он увидел мудрость и исчислил,
28	и сказал человеку так: «Вот, бояться Господа — это мудрость, и удаляться от зла — разум».	и утвердил ее, испытав. А человеку сказал: «Господа бояться — вот в чем мудрость; сторониться зла — вот в чем разум».

## Сумароков. Парафразы 143-го псалма

К.Б. Енсен, Орхусский Университет, Дания

---

В 1743 г. состоялось своеобразное соревнование трех поэтов.

Возник спор о том, какая метрическая стопа является наиболее подходящей для русских стихотворений: ямба или хорей. В. Тредиаковский настаивал на том, что лучшая стопа – хорей, М. Ломоносов же доказывал, что и ямбами можно писать прекрасные стихотворения. Они привлекли к спору и А. Сумарокова и решили издать три анонимных парафразы одного и того же псалма Давида: 143-го – чтобы читатели могли сами определить, какое стихотворение лучше, и тем решить вопрос о превосходстве того или иного размера<sup>1</sup>. Непосредственно в результате этого соревнования ничего не решилось, но, как известно, в русской стихотворной традиции победил ямб.

Интересно, что эти три парафразы основываются не столько на определенном переводе Библии, сколько на уже существующем переложении псалма, а именно из Псалтыри Симеона Полоцкого 1680 г.

Псалтырь Полоцкого имела широкое распространение в первой половине XVIII в. Это было переложение силлабическое и рифмованное. Современники Полоцкого неоднозначно относились к его работе. Некоторые ее критиковали за якобы слишком свободную интерпретацию,

---

<sup>1</sup> Три оды парафрастические псалма 143 сочиненные чрез трех стихотворцов из которых каждый одну сложил особливо. В Санктпетербурге при императорской академии наук, 1743. Полностью перепечатаны в кн. Куник А.: Сборник материалов для истории Императорской Академии Наук в XVIII веке. Часть II. СПб., 1865. С. 419–434.

которая в отдельных местах расходилась с официальной церковной интерпретацией псалмов. Однако нет сомнения в том, что для Тредиаковского Псалтырь Полоцкого имела большое значение. Именно полемизируя с Полоцким, Тредиаковский составил свою Псалтырь как доказательство превосходства силлабо-тонической системы стихосложения. Так он пишет в предисловии к своей Псалтыри 1750 г. Для Ломоносова, как утверждают его биографы, Псалтырь Полоцкого также имела большое значение<sup>2</sup>.

В полном собрании сочинений Сумарокова 1781 г. напечатаны два варианта переложения 143-го псалма. Один из них, очевидно, написан значительно позже другого, очень близкого к переложению, напечатанному в 1743 г. во время соревнования трех поэтов<sup>3</sup>. Приведу последнюю часть обоих вариантов:

Первый вариант (1743 г.):

*Как грозд росю напоенный,  
Сыны их в юности своей;  
И дочери их преукрашенны,  
Подобьем красоты церквей:  
Богаты, славны, благородны;  
Стада овец их многоплодны.*

*Волы в лугах благоуханных,  
Во множестве слатчайших трав,  
Спокаясь от трудов им данных,  
И весь их скот пасомый здрав:  
Нет вопля, слез, и нет печали,  
Которьб их не миновали.*

<sup>2</sup> О соревновании см.: Jensen K.B. and Mosler P.U. Paraphrase and Style. A Stylistic Analysis of Trediakovskij's, Lomonosov's and Sumarokov's Paraphrases of the 143rd Psalm // Scando-Slavica, Tomus XVI. Copenhagen, 1970. P. 57–73.

<sup>3</sup> Сумароков А. Полное собрание всех сочинений. Тт. I–X. М., 1781.



*О! вы щастливые народы,  
Имущи таковую часть!  
Послушны вам земля и воды,  
Над всем, что зрите, ваша власть.  
Живущиеж по Творчей воле,  
Еще сто крат щастливы боле.*

Второй вариант:

*Не двигнется спокойство наше,  
И здраво отроки врозтут,  
Девицы наши процветут,  
Сто крат весенней розы краще.*

*Не будем во трудах ленивы,  
Умножим тучные стада,  
И после пота и труда,  
Обогатятся наши нивы.*

*Скончай бурливую погоду,  
И беспокойство прекрати,  
И щедро очи обрати,  
К Царю и ко всему народу!*

Между вариантами существует значительная разница, но одна отличительная деталь требует ответа на вопрос о том, какой перевод псалмов был основой для второго переложения Сумароковым 143-го псалма.

Дело в том, что в последних строках второго варианта везде притяжательные местоимения 3 л. мн. ч. — «их» — заменены притяжательными местоимениями 1 л. мн. ч. — «наши».

Не только у Полоцкого, но и в переводе Библии, который был распространен в XVIII в., мы находим в этих строках слово «их». Откуда же тогда взялось у Сумарокова «наши»?

В авторитетном издании комментариев к псалмам немецкого исследователя Германа Гункеля мы находим следующие комментарии к 143-му псалму (который у него идет под номером 144)<sup>4</sup>.

Ссылаясь на многих исследователей, Гункель утверждает, что псалом этот составной. Первая его часть представляет собой частично хвалу, частично плач, вторая — хвалебная песнь Израилю. Есть исследователи, которые делят псалом не на две, а на три части, но все они единодушны в том, что составляет последнюю часть: восхваление Израиля.

С точки зрения вопроса об изменении «их» на «наши» меня интересует только эта, вторая, часть.

В комментариях Гункеля мы находим сведения, которые проливают свет на недоразумение, связанное с этим вопросом, а именно: в арамейском тексте встречаются морфемы, указывающие на 3 л. мн. ч., что противоречит употреблению 1 л. мн. ч. во всем остальном тексте. То есть в арамейском тексте есть какое-то разногласие между «их» и «наши».

Церковнославянские переводы в общем основаны на греческом переводе, на так называемом переводе Семидесяти — Септуагинте, и следовательно, мы находим во многих церковнославянских переводах — «их». Это относится к изданиям XVIII в.

В Риме, в Pontificio istituto orientale, я нашел Библии 1751 и 1779 гг. — там везде «их». В Псалтири 1722 г. (Львов) и 1774 г. (Полтава) — также «их».

Возможен другой источник — перевод Библии Франциска Скорины на белорусском языке 1517–1519 гг. Это перевод с Вульгаты, а не с Септуагинты, но мне кажется маловероятным, что Сумароков имел доступ

---

4 Gunkel H. Die Psalmen übersetzt und erklärt von... Göttingen, 1926.

к изданию Скорины, так как «ни у нас в России, ни между славянами, Библия его не пользовалась уважением»<sup>5</sup>.

Еще один возможный источник — переложения псалмов А.П. Фирсова 1683 г., основанные на древнееврейском тексте. Но это тоже невероятно, так как перевод Фирсова остался в рукописном виде и, кроме того, был запрещен патриархом Иоакимом<sup>6</sup>.

Во всех изданиях XVIII в., к которым я имел доступ, употребляется местоимение «их» — и остается непонятным, откуда взялось у Сумарокова «наши».

В большинстве изданий псалмов XIX в., которые я видел, также сохраняется местоимение «их». Например, в библиотеке Конгресса в Вашингтоне я нашел «Псалтирь в стихах» — двухтомное издание священника Гавриила Пакатского (Петербург, 1818) и «Псаломские песни или сто пятьдесят псалмов псалтыри Давида Пророка и Царя» в переложении У. Носовича (Петербург, 1869) — и здесь употреблено местоимение «их».

Но в издании «Книга хвалений или псалтирь на русском языке», выпущенном в Москве в 1822 г. (это, кажется, первое издание Российского Библейского Общества), мы находим «наши». («Сыны наши да будут как растения, возрасшие в юношеской свежести; дочери наши, как столпы изящной работы в строении чертога; Житницы наши полны, обильны хлебом всякого рода; овцы наши пусть ходят тысячами, тмами во дворах наших; Волы наши тучны; да не будет нападений, ни бегства, ни вопля на улицах наших. Блажен народ, у которого все сие! Блажен тот народ, у которого Бог Иегова».)

---

<sup>5</sup> Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. Репринтное воспроизведение издания 1899 г., Российское Библейское Общество. М., 1977. С. 13.

<sup>6</sup> Чистович. Указ. соч. С. 3.

Книга эта интересна тем, что псалмы напечатаны только на русском языке, без параллельного церковнославянского текста. В предисловии это объясняется тем, что издание только на русском языке могло быть «совершено скорее, и, будучи дешевле, тем удобнее могло притти в употребление между людьми всех состояний». Мысль интересная, особенно если учесть, что ни в церковных, ни в светских кругах не было единогласия в том, что надо распространять библейские тексты как можно более широко. Эта Псалтирь переведена с «еврейского» (вероятно, имеется в виду — с арамейского), как написано в предисловии: «на котором она первоначально написана», в отличие от церковнославянского перевода, который был сделан с греческого перевода — Септуагинты. Многочисленные разногласия между церковнославянским и русским переводами объясняются именно этим. В предисловии к Псалтири приведены только отдельные примеры этих разногласий, но зато здесь изложен принцип, которого придерживались в своей работе переводчики: «В тех местах, где в Еврейском подлиннике встречались слова, более или менее отличные своим значением от слов Греческого перевода, и где слова Еврейские в сравнении с Греческими представляли более ясности, и более взаимного согласия в целом составе речи, переводчики, без сомнения, обязаны были с особенною точностию держаться слов Еврейских». Можно представить, что такое отношение к церковнославянскому переводу не везде в России встречалось с одобрением. Может быть, именно поэтому мы и в XIX в. встречаем переводы и парафразы 143-го псалма, основанные на греческой версии. Осознание возможных возражений явно чувствуется в объяснениях примеров несогласий между еврейским и греческим текстом. Издатели — митроп. Новгородский и Санкт-Петербургский Серафим, митроп. Московский

Филарет<sup>7</sup> и архиепископ Ярославский Симеон — отвечают своим будущим оппонентам такими словами: «если где переводчики более илие менее уклонялись от древнего перевода, то всегда приведены были они к сему необходимости искать, сколько можно, ясного разумения Священныя книги, и сие разумение заимствовали всегда из Еврейского подлинника, вникая в него со всевозможным тщанием». В этом же предисловии есть ссылка на издание «толкования на Псалтири, изданной с дозволением Святого Синода в Синодальной Типографии в двух частях в 1814 году».

Интересно обратиться к этому толкованию, потому что, вопреки множеству ссылок на еврейский текст Псалтири, в толковании 143-го псалма, тем не менее, написано «их», а не «наши», как в издании Псалтири 1822 г.

В «Толковании на Псалтирь», сделанном архиепископом Иринеем из Пскова<sup>8</sup> в 1814 г., 143-й псалом объясняется следующим образом: Давид благодарит Бога за победу над Голиафом. И в этой части псалма Давид «научает, что грешники и в щастии несчастливы, а праведники всегда блаженны». Толкуя далее отдельные строки псалма, Ириной должен был каким-то хитроумным образом найти логику в последней части псалма. Местоимение «их» в этой части объясняется тем, что речь идет о «сыновьях века», которым противопоставляются «сыны Божии». Это, вероятно, надо понимать таким

<sup>7</sup> Василий Михайлович Дроздов, 1783–1867 гг. был некоторое время преподавателем греческого и еврейского языков. С 1816 г. он «усердно работал над переводом Библии на русский язык. Это навлекло на него впоследствии (с 1824 г.) немилость, так что одно время положение Филарета было сильно поколеблено. <...> В 1858 г. по его настоянию был издан русский перевод Библии». Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. II. СПб.; репринт. изд.: М., 1992. С. 2231–2232.

<sup>8</sup> Ириной, архиепископ Псковский и Рижский (Иван Клементьевский, 1753–1818). См.: Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. I. СПб.; репринт. изд.: М., 1992. С. 954.

образом, что «сыны века» — люди светские, безбожные. Благосостояние их, описываемое в подробностях, объясняется так, что «между сынами Божиими и сынами века сего не изобилие, ниже недостаток временных благ делает различие; ибо много есть Божиих сынов и таких, кои сими благими довольно изобилуют, и после жизнь вечную получают; и напротив много есть сынов века сего таких, кои бедственно погибли в нищете, во изгнании, в заточении или на виселицах. Но то, что делает различие между сынами царствия и сынами геенны или между сынами тьмы, и сынами света, есть расположение сердца».

Примечательно, что автор «Толкования на Псалтирь» 1814 г. даже не сомневается в том, какое местоимение использовать. Напротив, он дает пространное и довольно хитроумное толкование местоимения «их» в 143-м псалме. А через несколько лет, в 1822 г., в издании Псалтири, которое ссылается на «Толкование» 1814 г., безо всякого объяснения употреблено местоимение «наши». По мнению автора настоящей статьи, это обстоятельство делает тот факт, что Сумароков перешел от местоимения «их» к местоимению «наши» где-то между 1743 и 1781 гг., т. е. не менее чем за 41 год до появления Псалтири 1822 г., еще более интересным и значительным.

Толковая Библия, изданная в начале нашего века и известная как «Библия Лопухина», утверждает, что псалом написан Давидом и что он является молитвой перед борьбой с Голиафом, но написан после победы. В Толковой Библии в последней части псалма мы находим слово «наши» — и смысл ее объясняется так: «Давид желает, чтобы с победой над филистимлянами для евреев открылась новая эра счастливой и довольной жизни»<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета. Петербург, 1904–1907. — Второе издание. Институт перевода Библии. Стокгольм, 1987. Т. 4. С. 401.

## **Библейские темы в русской музыкальной культуре XVII–XX вв.**

*Е. Коляда, музыковед, богословский редактор ИПБ, Москва*

---

---

В богатой сокровищнице русской культуры последних четырех столетий библейская тематика получила сравнительно небольшое, но вполне определенное место. Она занимала и занимает умы русских писателей, волновала и продолжает волновать воображение художников<sup>1</sup>, оставила небольшой, но яркий след в творчестве композиторов, и по сей день является неисчерпаемым источником вдохновения.

Сюжеты, темы книг Св. Писания всегда присутствовали в русском музыкальном искусстве со времени христианизации Киевской Руси. Псалмы, прославляющие все службы дневного, седмичного и годового кругов, вводят древнейшие ветхозаветные тексты в литургический обиход, в то время как в текстах иных песнопений,

---

<sup>1</sup> Достаточно назвать школьные драмы св. Димитрия Ростовского, древнерусские притчи и повести, «Рифмотворную Псалтирь» и «Вирши в Великий Пяток» Симеона Полоцкого, поэтические переложения псалмов М. Ломоносова, А. Сумарокова, Ф. Глинки и Н. Языкова, трагедии Г. Державина и А. Глобы, стихотворения Н. Гумилева и М. Волошина, наконец, романы М. Булгакова и В. Тендрякова; в изобразительном искусстве библейская тематика представлена многочисленными росписями православных храмов, выполненных как анонимными художниками XVII–XVIII вв., так и известными мастерами прошлого (А. Лосенко, Г. Угрюмов, А. Марков, В. Маковский, К. Брюллов, Г. Семирадский, В. Суриков) и начала нынешнего столетия (В. Васнецов, М. Нестеров, М. Врубель), в полотнах лучших представителей русской школы живописи (А. Иванов, И. Крамской, К. Брюллов, В. Поленов, Н. Ге, В. Суриков и др.) и в произведениях наших современников (М. Шагал, о. В. Савиных, О. Поляков).

главным образом кондаков и стихир двенадцатых Господских праздников, легко узнаваемы события Нового Завета. Таковы кондаки Рождества Христова «Дева днесь», Преображения Господня «На горе преобразился еси», стихир Пасхи. Если эстетика и тематика древнерусской музыкальной культуры ориентировались преимущественно на Св. Писание, то в новое время оно становится лишь одной из широкого спектра тем, привлекавших внимание композиторов. При этом сюжеты для своих произведений они заимствуют не только непосредственно из Ветхого и Нового Заветов, но и из позднейших литературных – будь то проза или поэзия – или музыкальных обработок первоисточника.

В исторической ретроспективе стилистических направлений отечественного музыкального искусства XVII–XX вв. каждое отмечено интересом к тем или иным аспектам библейского повествования, соответствующим определенным идеологическим и эстетическим концепциям эпохи и облеченным в наиболее типичные жанры и формы. Так, во второй половине XVII в., когда музыкальное творчество начинает постепенно выходить за рамки литургического, но в целом еще остается церковным, библейская тематика представлена в трех основных барочных жанровых сферах: театральной (школьные драмы), концертной (партесный концерт), фольклорной (кант, псальма, духовный стих).

В пьесах, отвечавших центральной дидактической концепции школьного театра – концепции моралите – нашли отражение многие события Св. Писания, содержащие духовные и нравственные примеры, такие как патриотический подвиг Эсфири («Действо об Эсфири»), мудрость и великодушие Иосифа («Иосиф Патриарх»), благородство царя Давида («История о царе Давиде и царе Соломоне»), всепобеждающая сила христианской



любви (комидии и притчи о блудном сыне), промыслительное явление и искупительная, жертвенная смерть Господа Иисуса Христа (Рождественская и Пасхальная драмы). Вставные музыкальные номера были неизменным компонентом сценического действия. В них запечатлен практически весь жанровый и стилистический спектр музыкального искусства второй половины XVII – первой трети XVIII вв.: древнерусский знаменный и греческий распевы, народные песни, виватные канты, псалмы, а также сочинения музыкантов того времени. К сожалению, нам не известны ни авторы русских школьных пьес на библейские сюжеты, ни составители музыкального репертуара, за некоторым исключением (св. Димитрий Ростовский, который, как принято считать, сам писал музыку к собственным драмам).

Текстовой основой партесных концертов, как анонимных, так и принадлежащих перу известных композиторов, нередко служили псалмы, причем выбор, как правило, падал на псалмы хвалебного характера (Пс 80 «Радуйтесь Богу» В. Титова). Немало и других фрагментов Св. Писания самого различного содержания фигурируют в барочных концертах. Так, молитва ветхозаветного пророка Ионы, взывающего ко Господу из чрева кита (Иона, гл. 2), стала текстовым источником покаянного концерта «Возопих всем сердцем моим» (80-е годы), отразившего, как и множество иных произведений подобного рода, драматизм мироощущения и духовные искания человека на пороге общественных перемен. Еще один фрагмент, на сей раз из Нового Завета, важнейший с точки зрения вероучения, – ключевые строки Послания к Римлянам «Кто ны разлучит от любви Божия» (8:35-39) – был использован в виде перифраза в ряде сочинений безымянных музыкантов, которые можно назвать по аналогии со школьными драмами «концертами-моралите».

Разнообразные библейские темы естественным образом проникли и в фольклорную в широком смысле, партесную музыку<sup>2</sup>, послужив основой для целого ряда духовных кантов на новозаветные сюжеты, например, приношение даров новорожденному Христу («Шедше трие Цары», Мф 2:1-12), избиеение младенцев («Глас слышен в Раме», Мф 2:16-18<sup>3</sup>), Преображение Господне («На Фаворе преобращся», «На гору идущим учеником», Мф 17:2-3). Близкие духовным кантам по ряду признаков духовные стихи отличаются, однако, от них тематически (основываются чаще на сюжетах Ветхого Завета) и образной сферой – в них, в частности, получил развитие древний жанр «песни плачевной» (плачи об Адаме, плач Иосифа). Псалмы относятся к роду «душеполезной» музыки и, как говорится в предисловии к «Рифмотворной Псалтири» С. Полоцкого, предназначены для того, чтобы «о сладости пения увеселятися духовно»<sup>4</sup>. Их тексты, как явствует само слово «псальма», представляют собой свободную обработку псаломских стихов. Например, в псалме «Господи мой, ярость Твою» отчетливо проступает «образ» Пс 37; в сочинении В. Титова «Все языцы руками плещите» и в псалме безымянного автора «Все языцы, всех стран лица» слышится юбилейная Пс 46; в псалме «Егда от Вавилона» безошибочно узнается начало Пс 136; псальма «Хвалите Господа с небес»

<sup>2</sup> Учитывая широчайшую популярность в различных слоях общества, а также тот факт, что авторство текста и музыки можно установить лишь в отдельных случаях, канты, псалмы и духовные стихи вполне допустимо считать фольклорным творчеством.

<sup>3</sup> Ст. 18 является цитатой из Ветхого Завета (Иер 31:15), но в канте подразумеваются именно новозаветные события.

<sup>4</sup> Как известно, именно «Рифмотворная Псалтирь», положенная на музыку В. Титовым, известным представителем партесного стиля, послужила непосредственным источником большинства псалм. Этот сборник стал своего рода стилистическим эталоном и для более поздних сочинений данного жанра.

заимствует первые строки хвалитного Пс 148; наконец, псалма «Крепкий, Чюдный, Бесконечный» является своеобразным минициклом, состоящим из нескольких псалмов (44, 71, 103, 143).

Пришедший на смену барокко классицизм принес в русское музыкальное искусство не только новые идеалы, стилистические ориентиры, жанры и формы, но и иную сюжетную направленность творчества музыкантов, чьи взоры отныне обратились преимущественно к античной мифологии. Тем не менее, библейская тема нашла свою нишу. Ею стал духовный концерт. В корпусе текстов многочисленных произведений подобного рода преобладающее место занимают псалмы, что обусловлено в первую очередь богослужебным назначением данного жанра. В творчестве М. Березовского, Д. Бортнянского, С. Дегтярева, С. Давыдова сложился определенный устойчивый круг псалмовых стихов, охватывающий тексты различного характера: от проникновенной молитвы (Пс 142:1 «Господи, услыши молитву мою»; Пс 24:1 «К Тебе, Господи, воздвигох душу мою»; Пс 3:5 «Гласом моим ко Господу воззвах»; Пс 7:1 «Господи Боже мой, на Тя уповах»; Пс 62:1 «Боже, Боже мой, к Тебе утреннюю»), радостного прославления Господа (Пс 33:1 «Радуйтесь, праведные о Господе»; Пс 47:1 «Велий Господь и хвален зело»; Пс 133:1 «Се ныне благословите Господа»; Пс 150 «Хвалите Бога во святых Его») до глубокого покаяния (Пс 37:1 «Господи, да не яростию Твоею»; Пс 21:1 «Боже, Боже мой, вскую мя оставил еси»; Пс 38:5 «Скажи ми, Господи, кончину мою»; Пс 70:9 «Не отвержи мене во время старости»). Формирование текстового репертуара, очевидно, было связано с литургической практикой и диктовалось содержанием конкретного религиозного праздника либо целого периода церковного календаря (например, в Великий пост требовались концерты на стихи из покаянных псалмов 21, 27, 50, тогда как в светлые

Пасхальные дни всеобщему ликованию соответствовали псалмы-юбилеи 45, 65, 150).

В светском музыкальном искусстве XVIII в. библейская тематика практически не нашла отражения. За все столетие русскими композиторами не было создано ни одной оперы ни на ветхозаветный, ни на новозаветный сюжет. Да и среди театральных постановок произведений западноевропейских авторов на русской сцене таковые не встречаются. Очевидно, помимо внешних факторов (оперное воплощение текстов Св. Писания не вписывалось в эстетику классицизма), влияли и внутренние причины. Поэтому композиторы еще не решались изображать библейских персонажей обыкновенными людьми, заставить их петь или тем более танцевать. Кроме того, немалое влияние на формирование круга оперных сюжетов оказал процесс становления национальной композиторской школы — он обусловил интерес музыкантов прежде всего к русской сказочной и бытовой тематике. Вместе с тем, бурное развитие концертной жизни в России XVIII в. и введение в репертуар произведений западноевропейских мастеров, многие (если не большинство) из которых основывались на библейских сюжетах<sup>5</sup>, несомненно оказало огромное воздействие, но не столько на современников<sup>6</sup>, сколько на следующее поколение русских музыкантов.

<sup>5</sup> Концертные афиши прямо-таки пестрят названиями, связанными с эпизодами из Ветхого (чаще) и Нового (несколько реже) Завета. Это «Passionis oratorium» Г.Ф. Телемана (1764), «La Passione di Jesu Christo» Н. Йомелли (1779) и Дж. Паизиелло (1783), оратории «Семь слов Спасителя на Кресте» И. Гайдна (1789), «Смерть Авеля» Н. Пиччини (1792), «Betulia liberata» Дж. Ансельми (1796).

<sup>6</sup> Из сочинений русских композиторов XVIII в. известна лишь ранняя, к тому же не сохранившаяся оратория И.Е. Фомина «Жертвоприношение Авраамово», написанная им в Италии, и кантата С.А. Дегтярева на текст Пс 17 «Возлюблю Тя, Господи». Однако нередко звучали произведения иностранцев, приглашенных ко двору. Так, в Петербурге в 1785 г. была исполнена оратория Дж. Сарти «Господи, воззвах к Тебе» (Пс 3), а двумя годами ранее в Москве — оратория «Betulia liberata» М. Стабингера (1783).

Возникновение и осознание в XIX в. понятия историзма в искусстве повлекло за собой появление театральных представлений, опер, камерных хоровых, вокальных и даже инструментальных сочинений на историческую тему. Одним из первых на «свежую» тенденцию отреагировал музыкальный театр. Примечательно, что самыми ранними произведениями исторической тематики были пьесы именно на библейские (главным образом ветхозаветные) сюжеты<sup>7</sup>. Так, в 1808 г. была осуществлена постановка трагедии Г.Р. Державина «Ирод и Мариамна» с музыкой («хорами», как указывают авторские пометки) С.И. Давыдова. Двумя годами позже состоялась премьера трагедии А.А. Шаховского «Дебора, или Торжество веры», хоровые номера для которой написал О.А. Козловский. В 1817 г. увидела свет драма А.И. Клушина «Суд царя Соломона» «с хорами и балетами» соответственно А.Н. Титова и А.П. Глушковского, а в 1824 г. — трагедия «Эсфирь» в переводе с французского П.А. Катенина, с музыкальным оформлением О.А. Козловского.

Затем на новое направление откликнулось и музыкальное искусство, прежде всего появлением исторической оперы, важнейшего жанра прошлого столетия<sup>8</sup>. Правда, большинство русских оперных либретто XIX в. в отличие от музыкально-драматических произведений отражали события прежде всего национальной истории. К ним обращались крупнейшие композиторы-классики:

---

<sup>7</sup> Правда, в русле романтической концепции. Исторический реализм придет позднее.

<sup>8</sup> Жанр исторической оперы возник во Франции в начале XIX ст. (отцом жанра считается Э. Мегюль) и скоро проник в Италию (например, нашел отражение в творчестве Дж. Россини). Именно в ней и представлены библейские, в первую очередь ветхозаветные, темы. В качестве примера приведем произведения «Иосиф Прекрасный» и «Иосиф в Египте» Мегюля, «Моисей в Египте» Россини. Все три были поставлены в первой трети XIX в. на российской сцене и, несомненно, оказали влияние на русских композиторов.

М.И. Глинка («Жизнь за царя», 1836), А.П. Бородин («Князь Игорь», 1869–1887), М.П. Мусоргский («Борис Годунов», 1869, «Хованщина», 1872–1880), Н.А. Римский-Корсаков («Псковитянка», 1871), П.И. Чайковский («Мазепа», 1883). Вместе с тем музыкантов привлекали и исторические события из далекого прошлого человечества, в том числе из Св. Писания<sup>9</sup>. При этом источником сюжетов служили главным образом книги Ветхого Завета, чаще других – неканонические. Так, А.Н. Серов сочинил свою первую оперу «Юдифь» (1862, либретто Д.И. Лобанова, К.К. Званцова, А.Н. Майкова), А.Г. Рубинштейну принадлежит духовная (по определению самого автора) опера<sup>10</sup> «Маккавеи» (1874). В начале творческого пути М.М. Ипполитов-Иванов создал оперу «Руфь» (1887, либретто А.К. Толстого). Отчасти к данной категории можно отнести и неоконченную легендарно-историческую оперу М.П. Мусоргского «Саламбо» (1863) по роману Г. Флобера, сюжетные мотивы которой перекликаются с сюжетом оперы Серова «Юдифь»<sup>11</sup>. Помимо крупных сценических форм, ветхозаветная историческая

<sup>9</sup> Интерес к Св. Писанию вполне можно рассматривать как одну из граней увлечения Востоком, в целом характерного для русского искусства XIX в.

<sup>10</sup> Жанр духовной оперы, весьма близкой оратории, в целом не характерен для русского музыкального искусства. По существу, он представлен только в творчестве А.Г. Рубинштейна и является следствием увлечения музыканта западноевропейской ораториальной традицией (прежде всего, монументальными библейскими циклами Генделя, Гайдна, Бетховена, Мендельсона, Берлиоза, Листа, неоднократно исполнявшимися в России), непосредственным влиянием Листа, а также страстным желанием утвердить свое имя как композитора за пределами родины. Последнее проявляется даже в выборе авторов текста: это англичанин Дж. Мильтон («Потерянный рай») и немцы Ю. Роденберг («Вавилонское столпотворение»), С. Мозенталь («Моисей»), Г. Бульгаупт («Христос»). О типологическом родстве обоих жанров свидетельствует и тот факт, что сам Рубинштейн нередко называл свои духовные оперы ораториями.

<sup>11</sup> Существует не лишнее основания предположение, что свою «Саламбо» Мусоргский задумал как своего рода музыкальный полемический ответ на оперу Серова.

тематика нашла иное, концертное жанровое воплощение в средних и малых музыкальных формах. К ним относятся хоровые композиции Мусоргского «Поражение Сеннахериба»<sup>12</sup> (1867) на стихи Дж. Байрона (из цикла «Еврейские мелодии») в переводе А.К. Толстого и в свободном переложении самого автора 20-й главы Четвертой Книги Царств, и «Иисус Навин» (1877), в которой был использован текст 6-й главы Книги Иисуса Навина, отредактированный самим композитором<sup>13</sup>, а также сольная баллада «Царь Саул» (1863) из сборника «Юные годы» на слова Дж. Байрона в переводе П.А. Козлова – героический эпизод из жизни израильского царя (1 Цар 11)<sup>14</sup>.

Наряду с историческим аспектом композиторов интересовали и иные стороны Св. Писания. Библейские аллегории, связанные с извечным вопросом о взаимоотношении небесного и земного, божественного и человеческого, нашли свое отражение в сценическом варианте оратории А.Г. Рубинштейна «Потерянный рай» (1856) и его же духовной опере «Вавилонское столпотворение» (1869). Сюда же можно отнести и драматическую поэму «Небо и земля» М.О. Штейнберга (1918) по одноименной пьесе Дж. Байрона<sup>15</sup>. Действующим лицам Библии были посвящены духовная опера А.Г. Рубинштейна «Моисей»

---

<sup>12</sup> В церковно-славянской и русской традиции имя ассирийского царя пишется «Сеннахирим».

<sup>13</sup> Интонационный материал заимствован Мусоргским из собственной оперы «Саламбо». Это «Боевая песнь ливийцев», в свою очередь основанная на напевах израильских народных песен.

<sup>14</sup> Примечательно, что все три произведения отличает ярко театральная тенденция и выразительная, почти драматическая музыкальная декламация.

<sup>15</sup> Первоначально либретто (В.И. Бельский) предназначалось для Римского-Корсакова, намеревавшегося создать оперу на байроновский сюжет, но замысел композитора так и остался невоплощенным. Обращение Штейнберга к данному либретто не случайно и продиктовано в большой степени актуальностью звучащих в нем идей, в частности, тезиса о неизбежности божественного промысла и смирения человека перед величием Творца.



(1891), а также опера-поэма М.Ф. Гнесина «Молодость Авраама» (1923) на собственный сюжет<sup>16</sup>, правда, творцы текста и музыки этих произведений наделили ветхозаветных героев апокрифическими чертами. Не оставила равнодушной музыкантов и древняя поэзия — она заняла в их творчестве особое место и нашла воплощение в различных жанрах — от масштабных спектаклей до вокальных миниатюр. А.Г. Рубинштейн сочинил театрализованное действо «Суламифь» (1883), в основу которого легла прекрасная лирика «Песни Песней». Строки этой книги в стихотворном переложении Л.А. Мея вдохновили Мусоргского на создание «Еврейской песни» («Я цветок полевой», 1867), приоткрыв лирическую сторону могучего таланта музыканта, проявляющуюся не часто. Красота ветхозаветной поэзии покорила М.Ф. Гнесина, написавшего проникновенный цикл «Страницы из Песни Песней» (1919).

События Нового Завета не нашли широкого отражения в оперном творчестве русских композиторов XIX в. Из значительных творений известна лишь духовная опера «Христос» А.Г. Рубинштейна<sup>17</sup> (1891) и симфоническая картина А.К. Лядова «Из Апокалипсиса»<sup>18</sup> (1912). Своеобразное «двойное преломление» получил конкретный эпизод из жизни Господа — бегство в Египет — в сделанной М.А. Балакиревым фортепианной транскрипции увертюры ко второй части ораториальной трилогии

<sup>16</sup> Интерес к Библии и ее персонажам носил у Гнесина сугубо национальный характер (перед началом работы композитор дважды побывал в Палестине), при том, что постановка задумывалась им в духе античной драмы.

<sup>17</sup> Заметим, однако, что при столь большом количестве произведений на тексты Библии А. Рубинштейн оставался человеком нерелигиозным, в чем он сам откровенно признавался.

<sup>18</sup> Это произведение, как и поэма Штейнберга, во многом отразило настроения эсхатологического ожидания, витавшие в среде русской интеллигенции на рубеже веков. Правда, у Лядова они приобретают скорее характер сказочной фантастики, столь близкой его мироощущению.



Г. Берлиоза «Детство Христа». Еще два момента новозаветного повествования: мученическую смерть Иоанна Крестителя и крестные страдания Господа Иисуса Христа — изобразил музыкальными средствами А.К. Глазунов, сочинив пляску Саломеи для одноименной драмы О. Уайльда (1908)<sup>19</sup> и музыку к известной мистерии «Царь Иудейский», принадлежавшей перу великого князя Константина Константиновича Романова (1913)<sup>20</sup>.

Псалмы, как и в XVIII в., продолжают свою музыкальную жизнь главным образом в духовных концертах, а также в отдельных номерах и полных циклах Всенощной и Литургии. Последние все больше и больше привлекают внимание не только церковных композиторов (Д. Аллеманов, А. Архангельский, о. В. Зиновьев, Н. Компанейский, А. Копылов, прот. М. Лисицын, Г. Ломакин, А. Львов, прот. В. Металлов, А. Никольский, Н. Потулов, Д. Яичков, К. Шведов), но и светских, в том числе таких крупных мастеров, как А.А. Алябьев, М.М. Ипполитов-Иванов, А.Д. Кастальский, А.Т. Гречанинов, Н.Н. Черепнин, П.Г. Чесноков, наконец, П.И. Чайковский и С.В. Рахманинов. В состав богослужебных псалмов входят определенные, веками закрепленные стихи Пс 103 «Благослови, душе моя, Господа», Пс 1 «Блажен муж», Псс 129, 141, 142 «Господи, воззвах» и полиелейных Псс 134–135 «Хвалите имя Господне» в музыкальном цикле Всенощного бдения и Пс 102 «Благослови душе моя, Господа» и Пс 145 «Хвали, душе моя, Господа» в цикле

---

<sup>19</sup> Роль Саломеи исполняла знаменитая Ида Рубинштейн, для которой и была сочинена музыка пляски.

<sup>20</sup> Известно, что идею написать мистерию о страстях Христовых задолго до ее создания, еще в 1889 г. великому князю подал П.И. Чайковский, советовавший изложить их в поэтической форме «с евангельской простотой и почти буквально придерживаясь текста». Стало быть, композитор, по меньшей мере, интересовался этой темой, а, может быть, даже и вынашивал собственный замысел.

Литургии<sup>21</sup>. Что касается духовных концертов<sup>22</sup>, то здесь число используемых псалмов значительно сократилось по сравнению с предыдущим столетием и ограничивается лишь несколькими текстами, среди которых первое место безусловно занимает Пс 136 «На реках вавилонских» (Н. Римский-Корсаков, Д. Аллеманов, П. Чесноков, А. Касторский, Г. Львовский, А. Карасев, свящ. И. Беляев, Александр, епископ Можайский). У отдельных авторов встречаются также Пс 133 «Се ныне благословите Господа» (М. Ипполитов-Иванов), Пс 90 «Живый в помощи Вышняго» (иеромонах Нафанаил), Пс 107 «Готово сердце мое», Пс 113 «Во исходе Израилева из Египта», Пс 23 «Господня земля» (А. Никольский).

Особого упоминания достойно нелитургическое использование тематики псалмов в кантате С.И. Танеева «По прочтении псалма» (1915) на стихи А.С. Хомякова. В своем произведении поэт не касается конкретных текстов библейской книги, а передает обобщенное восприятие Псалтири, философское размышление о божественной космогонии и осознание места в ней человека. Эти мысли оказались созвучны настроению композитора, задумавшего передать средствами музыки витавшие в обществе идеи, выразить реакцию русской интеллигенции на разразившуюся мировую войну.

Бурные события первых десятилетий нашего столетия, приведшие Россию к национальной катастрофе, негативно сказались и на ее музыкальной культуре. Библейская тема на долгие годы оказалась вычеркнутой из сферы

---

<sup>21</sup> Имеется в виду воскресная Литургия, где Псс 102 и 145 образуют первый антифон, так как композиторы создавали именно праздничные музыкальные циклы. В будничной службе антифоны состоят из иных псалмов, которые поются на обиходный напев.

<sup>22</sup> Хотя термин «духовный концерт» редко фигурирует в качестве авторского определения жанра, тем не менее, типологически музыкальные переложения псалмов ближе всего именно к данной категории.

внимания советских композиторов, чьи творческие устремления были направлены совсем в иное русло. Те немногие произведения, в которых были использованы тексты из Св. Писания, сочинялись и исполнялись на Западе. В частности, балет «Блудный сын» на сюжет евангельской притчи (Лк 15:11-32) был написан С.С. Прокофьевым в 1928 г. во Франции по заказу С.П. Дягилева, вскоре блестяще осуществившего его постановку в Париже. Безусловно одно из лучших творений композитора, сумевшего поднять танец до уровня высокой музыкальной драмы, балет отразил ностальгические настроения русской творческой интеллигенции, оторванной от родины и тяжело переживавшей разрыв с ней. Совершенно в ином, чисто западном духе звучит кантата А.Н. Черепнина «Рождественская игра» («Le jeu de Nativité», 1945), в которой отчетливо слышны отголоски, с одной стороны, средневековых литургических действий, а с другой — французской барочной кантаты.

Особое место библейская тема занимает в заграничном периоде творчества И.Ф. Стравинского. Она отличается разноплановостью жанров и сюжетов, заимствованных композитором из обоих Заветов. Стравинский обратился к текстам Св. Писания довольно поздно, создав в 1930 г. знаменитую «Симфонию псалмов»<sup>23</sup>. Следует отметить, что это было первым воплощением ветхозаветной поэтической лирики в крупной вокально-инструментальной форме<sup>24</sup>. Впоследствии Стравинский напишет три кантаты: «Вавилон» (1944) по книге Бытия (11:1-9), содержащую глубокое философское осмысление событий второй мировой войны, «Threni» (1958), для которой автор отобрал наиболее образно яркие, экспрессивные

---

<sup>23</sup> Единственное сочинение на новозаветный текст, написанное до этого — молитва Господня «Отче наш» (1926).

<sup>24</sup> Текстовая композиция «Симфонии» строится на Псс 38/39:13-14 (1-я часть), 39/40:2-4 (2-я часть), 150 целиком (3-я часть).

строки Плача Иеремии (гл. 1, 3, 5), и «Проповедь, притча и молитва» (1961). Две первые части этого произведения основаны на вероучительных наставлениях ап. Павла о любви и вере (Рим 8; Евр 11) и рассказе о мученической смерти архидиакона Стефана (Деян 6:8-15; 7:54-60). Последним сочинением Стравинского на библейскую тему стала священная баллада «Авраам и Исаак» (1963), в ее основу положен известный эпизод жертвоприношения Авраама (Быт 22). Отдельно стоит «Canticum sacrum ad honorem Sancti Marci nominis» («Священное песнопение во славу имени святого Марка», 1956), где великий мастер, соединив различные фрагменты Ветхого (Второзакония, Псалтири, Песни Песней) и Нового (Мк 9, 16) Завета в одно целое, создал уникальную композицию, раскрывающую вселенский мессианский смысл вечной Книги. В целом в библейских текстах музыкального наследия Стравинского прослеживается определенная линия: начав с Вульгаты («Симфония Псалмов») и в дальнейшем еще дважды используя ее («Threni», «Canticum sacrum»), прибегнув затем к классическому английскому переводу Библии<sup>25</sup> («Вавилон», «Проповедь, притча и молитва»), композитор в конце концов максимально приблизился к первоисточнику, сохранив в балладе «Авраам и Исаак» не только текст, но и язык оригинала. Однако, за исключением молитвы «Отче наш», он ни разу не обратился ни к церковно-славянскому, ни к русскому текстам Св. Писания.

В самой России после многих лет полного игнорирования библейские мотивы вновь зазвучали в творчестве современных композиторов. Диапазон текстовых и сюжетных заимствований весьма широк. Наряду с использованием хорошо известных псалмов («Из глубины взываю

---

<sup>25</sup> Так называемая Authorized King James Version, Библия короля Иакова (1611).

к Тебе» М. Броннера, «Хвалите имя Господне» В. Пьянкова, «Хвалите Господа с небес», «Господь просвещение мое» Н. Лебедева), ветхозаветной любовной («Песнь Песней» С. Слонимского) и скорбной лирики («Плач Иеремии» В. Мартынова), рождественской темы («Рождественская звезда» Л. Родионовой и В. Рябова, «Рождественская оратория» В. Мартынова), нынешнее поколение музыкантов обращается в своих произведениях к не совсем типичной («Апокалипсис» В. Мартынова, «Св. Стефан» В. Калистратова, «Семь зарниц Апокалипсиса» В. Дашкевича), а то и вовсе не характерной для русского искусства тематике («Из Екклесиаста» А. Лемана, «Песнь Деворы» М. Коллонтая, «Лестница Иакова» Д. Смирнова, «Сыновья Ноя» Ш. Каллоша). Жанры и формы, в которых получили музыкальное выражение библейские тексты и сюжеты, весьма разнообразны — от вокальных и инструментальных миниатюр («Семь библейских эпиграфов» М. Коллонтая), камерных хоро-вых (кантата «Иудейские древности» Н. Сидельникова, концерт «Воскрешение» В. Григоренко) и симфонических сочинений («Ессе homo» И. Манукян, «Арфа царя Давида» Д. Кривицкого) до крупных полотен («Святые Страсти Господни» Н. Лебедева, «Восемь духовных симфоний» и «Катехизис» М. Коллонтая), причем во многих случаях заметна явная тенденция к новым синтетическим, как чисто музыкальным (псалом-концерт для гитары М. Цайгера, концерт-симфония «Сын Человеческий» Т. Сергеевой), так и музыкально-театральным формо-жанрам (симфония-балет «Саломея» В. Котова, «Мистерия апостола Павла» Н. Каретникова).

Итак, в отечественной музыкальной культуре XVII—XX вв. библейская тематика представлена весьма многогранно. Тем не менее, при значительном разнообразии сюжетных и текстовых заимствований в наследии русских композиторов, независимо от времени их жизни и

творчества, выделяется несколько сюжетно-тематических констант. Наряду с темой Христа (Рождество Христово, Страсти Господни), историческими фактами, почерпнутыми из книг Ветхого Завета (Иисуса Навина, Руфи, 1–4 Царств, Есфири, Юдифи, 1–2 Маккавейских), авторов привлекали образцы высокой поэзии в Псалтири, Песне Песней, Плаче Иеремии, евангельская проповедь и притча, наконец, мистические образы Апокалипсиса. Подобный сюжетно-тематический круг сформировался не случайно. В нем, как в зеркале, отразились и созвучные древним библейским событиям события русской истории, и духовные проблемы человечества, всегда волновавшие русское общество, и неиссякаемое влечение к прекрасному, к лире, искони присущее русскому народу, для которого Св. Писание всегда было и остается одновременно и центром притяжения, и источником творческого вдохновения, ибо воплощает вечные устремления и чаяния человека — все то, что заключено в имени «Бог».

## **Язык Библии и финский литературный язык**

А. Миеликяйнен, Университет г. Ювяскюля, Финляндия

(Перевод на русский: А. Куосманен)

---

---

### **История финских переводов Библии**

Всего Библию переводили на финский язык три раза: первый раз в XVII в. и два раза в XX в. Эти переводы выполнены комиссией по переводу Библии и приняты в официальное пользование Финской лютеранской церковью. Однако история перевода финской Библии начинается уже в XVI в., следовательно, с этого времени начинается и развитие литературного финского языка.

Микаэль Агрикола — реформатор и епископ — издал первый перевод Нового Завета в 1548 г. Его целью был перевод всей Библии, но он успел перевести только несколько частей Ветхого Завета. Он опубликовал и другую церковную литературу, в том числе молитвенник, служебники, а также азбуку. До Агриколы финский язык в письменном виде практически не существовал, так что он стал основоположником литературного финского языка.

Итак, у первой комиссии по переводу Библии в начале XVII в. была хорошая основа для работы. Библия 1642 г. — «Biblia» — огромная, роскошная книга, но вскоре стало очевидно, что нужно и другое издание, меньшее по размеру. Поэтому на основе первого перевода в XVII и XVIII вв. были опубликованы три новых издания, переработанные тремя священниками.

Третье из этих изданий, Библия 1776 г., отредактированная Антти Лицелиусом, была в употреблении и в течение следующих столетий, вплоть до 1938 г. И в наши дни этим изданием все еще пользуются некоторые

направления лютеранской церкви. Правда, правописание и язык перевода несколько обновились. (Дальше мы будем называть этот перевод рабочим термином «Библия Лицелиуса».)

В XIX в. финский язык подвергся значительным изменениям. Поэтому в 60-е годы XIX в. была создана комиссия для нового перевода Библии. В 1938 г. был принят в печать окончательный вариант этого перевода, выполненный формальным методом. Но язык перевода настолько отличался от норм современного языка, что в начале 70-х годов была создана еще одна комиссия по переводу Библии, использовавшая при работе над текстом метод динамического перевода. Новый перевод напечатан в 1992 г. (Эти переводы будут в дальнейшем называться «формальным» и «динамическим» переводом.)

Помимо официальных переводов, неоднократно издавались (особенно в нашем веке) неофициальные переводы Библии или ее частей или исправленные версии. Эти неофициальные версии создавались частными лицами или группами. Формальный перевод также подвергался переработке: его делали или более современным или более дословным, и сейчас на его основе создается совершенно новая версия. Существуют также два перевода на современный разговорный финский язык: перифраз «*Elävä Uutinen*» («Живая Новость»), выполненный на основе «*Living Bible*», и «Новый Завет на современном финском языке», основанный на греческом подлиннике.

### **Язык Библии как литературная норма**

Первые столетия истории финского литературного языка (XVI в. – начало XIX в.) называются периодом старого литературного финского языка. В то время финский язык мало использовался в письменном виде, и большинство изданных текстов были духовными или церковными. Было напечатано и несколько грамматик



и словарей на латинском, но в них не описывались нормы финского литературного языка. Издаваемая литература сама становилась образцом для писателей.

Вполне естественно, что язык Библии 1642 г. стал нормой литературного языка. Этот перевод приобрел значение некоего нормативного справочника: по текстам старого литературного финского языка нетрудно определить, писались ли они до или после 1642 г. Комиссия по переводу Библии унифицировала правописание Агриколы и систематизировала формы склонения, сделав тем самым библейский текст более понятным для читателя.

Антти Лицелиус, который издал в XVIII в. даже две Библии, был священником, но он хотел развивать финский язык не только для духовной жизни. Он основал первую финскую газету и сам издавал ее в течение года. Лицелиус значительно обновил орфографию и грамматику финского языка — это был большой шаг, приблизивший литературный язык к современному.

В языковой реформе Лицелиуса есть одна интересная особенность: реформы языка светских текстов значительно радикальнее, чем в тексте Библии. Даже орфография газетных и библейских текстов различна. Именно язык Библии стал нормой, которой придерживались. Реформы, произведенные в газетных текстах, были зафиксированы в грамматиках в качестве нормы только в начале XIX в.

#### **Отделение языка Библии от литературного финского языка**

В начале XIX в. остро обсуждался вопрос реформы литературного языка. Старый литературный финский язык основывался на западных диалектах, а в самом начале своего развития — на юго-западных диалектах окрестности г. Турку (Турку был тогда и административным и церковным центром всей Финляндии). Автор одной

грамматики того времени даже назвал этот литературный язык «библейским диалектом», тем самым противопоставив его восточным диалектам — языку народной поэзии. Высказывались мнения о том, что нужно развивать литературный язык в сторону восточных диалектов, или даже радикальнее — взять за основу литературного языка исключительно восточные диалекты. Победил компромисс, и с первых лет XIX в. начался длительный период реформы. Основой литературного языка оставались западные диалекты, но при этом происходило его обогащение чертами восточных диалектов: фонетическими вариантами, формами склонения, производными и диалектными словами. Тогда же начался процесс очищения языка от иноязычных элементов, например, от заимствованных синтаксических структур.

В XIX в. употребление финского языка расширилось: зародились финская пресса, художественная литература, театр, школьная система. Язык стал объектом научного исследования. В это же время в языке Библии Лицелиуса было сделано несколько осторожных исправлений, но даже самые незначительные изменения вошли в него на много десятилетий позже, чем в светский язык. Итак, язык Библии вскоре «отстал» от светского языка, он все еще соблюдал нормы XVIII в. Поэтому Библия постепенно потеряла свое нормативное значение, а нормы финского литературного языка были зафиксированы в грамматиках и словарях.

В этой новой ситуации была создана вторая комиссия по переводу Библии (1861). Она применяла формальный (т. е. дословный) метод перевода. В начале работы в комиссии поддерживалась идея употребления современного языка, но в процессе работы члены комиссии сменялись, и на последнем этапе работы у них сформировались более консервативные взгляды. Комиссия заявила, что стремится к сохранению в переводе старого,

драгоценного церковного языка и слов, приобретших стилистический оттенок «святости».

Таким образом формальный перевод окончательно закрепил отделение библейского языка от светского, начавшее развиваться в особой социолингвистической ситуации XIX в. Так сформировался самостоятельный «библейский» финский язык, стилистическая разновидность которого — «духовный» язык — и сегодня существует в Финляндии. Признаками этого стиля являются поэтичность, торжественность и возвышенность.

#### **Стилевые признаки старинного языка Библии**

Что же типично для церковного финского языка? Каков он, «язык Библии», канонизированный переводом 1938 г., — язык, с которым многие читатели даже сегодня не хотят расстаться? Что именно делает его возвышенным или торжественным?

По своей звуковой и морфологической структуре формальный перевод близок к современному языку. Его особенности восходят к западным диалектам, однако они считаются не диалектными формами, а скорее архаизмами. Хорошим примером является форма генитива множественного числа, которая образуется от основы единственного числа (*kätten* ‘рук’, *vetten* ‘вод’ — в современном финском *käsien*, *vesien*), также как и притяжательный суффикс 3 л. *-nsa*, *-nsä* (*armossansa* ‘в Его милости’ — сейчас с суффиксом восточных диалектов *armossaan*). Грамматическая структура, выражающая необходимость свершения действия *pitää tekemän* ‘должен сделать’ (выражается двумя разными инфинитивами) также восходит к западным диалектам, в современном же языке предпочитается восточная структура *pitää tehdä* (выражается глаголами в одной и той же форме инфинитива). Для всех этих вариантов типично то, что они, начиная с XIX в., постепенно исчезали из литературного

языка, т. е. в течение длительного времени употреблялись наряду с восточными вариантами. Примечательно, что их описание не исчезло из современных грамматик. Переводчики Библии при выборе грамматических форм предпочитали старый, устоявшийся — западный — вариант.

Форма, которая является совершенно чуждой для разговорной речи и диалектов, — императив 1 л. мн. ч. *menkäämme* ‘да выйдем’; вместо него в побуждениях используется пассивная форма настоящего времени (*mennään* ‘выйдем’). Императивные формы часто употребляются в формальном переводе для передачи указаний и побуждений (*kiittäkäämme* ‘да прославим’, *rukoilkaamme* ‘да помолимся’). Они сохранились и во многих местах динамического перевода. В разговорных репликах Евангелия такие формы звучат очень торжественно, даже искусственно. В рождественской истории (Лк 2:15) пастухи говорят: *Menkäämme nyt Betlehemiin!* ‘Да пойдем в Вифлеем!’ В динамическом переводе это сказано намного проще: *Nyt Betlehemiin!* ‘Сейчас в Вифлеем!’

Синтаксическая структура старого финского литературного языка подвергалась сильному влиянию иностранных языков. Язык перевода часто формально повторял конструкции языка оригинала, т. е. древнееврейского, греческого, шведского, немецкого и латинского. Поэтому в Библии того времени встречалось много выражений, звучащих не по-фински, например, в постпозитивных структурах и в использовании пассива, агенса и будущего времени. В финно-угорских языках пассив отличается от пассивных конструкций германских языков, и у него нет своей категории будущего времени (оно выражается формой настоящего времени).

В XIX в. литературный язык особенно старательно очищался от иноязычных синтаксических признаков. Однако язык формального перевода труден для чтения именно из-за сложности синтаксиса. Предложения длинные и

сложны по форме, особенно в Посланиях Нового Завета, и они все еще полны пассивных конструкций и конструкций будущего времени. Порядок слов в этом переводе также часто заимствован, например, в предложениях с глаголом в конце, как в немецком языке. В финском порядке слов достаточно свободен: он не оказывает влияния на смысл предложения, но влияет на коммуникативную значимость актантов и особенно на актуальное членение. Порядок слов в формальном переводе Библии, нетипичный для финского языка, часто странным образом акцентирует слова и придает языку Библии свою особую, даже пафосную ритмику.

#### **Лексика как признак библейского языка**

Вышеупомянутые грамматические архаизмы типичны не только для языка Библии. Старинные формы могут употребляться и в поэтическом, и в торжественном стиле, сложные синтаксические конструкции уже давно являются признаками юридического текста. Главными же признаками, определяющими библейский стиль, являются лексика и фразеология.

Со времен Агриколы финский язык пополнял свой словарный запас из трех источников. Во-первых, из разговорной речи, т. е. из диалектов. Даже религиозные термины могли иметь диалектное происхождение. Слово *ehtoollinen* ‘вечеря’ (производное от слова *ehtoo* ‘вечер’) имело в западных диалектах значение ‘ужин’, но теперь оно понимается только как ‘причастие’. Таким образом малоупотребительные или уже исчезнувшие из диалектов слова, лишившись своих исходных значений, превратились в религиозные термины.

Во-вторых, новые слова образовывались с помощью словообразовательных средств от уже существующих слов или путем их соединения. Известно, что финский — агглютинативный язык, в котором употребляется много

суффиксов, а также имен и глаголов. Даже Агрикола в свое время образовывал новые слова этим способом. Вышеупомянутое слово *ehtoollinen* образовано суффиксом *-llinen*, который раньше имел темпоральное значение ‘происходящий вечером ужин’. Этот суффикс получил в церковном языке более абстрактное значение: с его помощью образовались такие центральные прилагательные, как *ajallinen* ‘временный’ (< *aika* ‘время’), *taivaallinen* ‘небесный’ (< *taivas* ‘небо’), *maallinen* ‘земной’ (< *maa* ‘земля’), *maailmallinen* ‘мирской’ (< *maailma* ‘мир’), *hengellinen* ‘духовный’ (< *henki* ‘дух’).

В-третьих, слова заимствовались из иностранных языков. При отсутствии финского соответствия авторы, пишущие на старом литературном финском, иногда даже пользовались прямыми заимствованиями. В переводах Библии нашего века прямые заимствования используются только как специальные термины (напр., *synagoga*, *farao*, *apostoli*, *evankeliumi*). Такие сейчас уже принятые новые заимствования, как *negatiivinen*, *sosiaalinen* или *normaali*, не относятся к библейскому словарю. Иностранные языки оказали влияние на лексику финского языка и иным образом: кальками. Со времен Агриколы существовал буквальный (поморфемный) перевод иностранных слов на финский. Итак, производные и сложные слова часто являются кальками, напр., *ajallinen* (< лат. *temporalis*) и *opetuslapsi* (нем. *Lehrjunge*).

В таком литературном языке, как финский, имеющем достаточно длинную историю, со временем происходят различные изменения именно в словарном составе. Лексика – всегда самый изменяемый элемент языка. Значение многих старых слов стало более абстрактным, и центральные понятия христианства стали богословскими терминами: *armo* ‘милость’, *pelastus* ‘спасение’, *pyhä* ‘святой’. Особенно тогда, когда слова уже не употребляются в своем первоначальном значении, они легко становятся

частью религиозной лексики. То же происходит с вышедшими из употребления производными словами. Отглагольные производные слова старого финского литературного *katumus* 'покаяние', *lankeemus* 'падение', *luopimus* 'отречение', *anteeksiantamus* 'прощение', *ylösnousemus* 'воскресение', *Kristuksen (toinen) tulemus* '(второе) пришествие Христа' уже стали религиозными терминами. Вместо аффиксов *-mus*, *-mys* в светском языке теперь употребляются другие аффиксы, напр.: *-minen*, *-o/-ö*; ср. *tuleminen* или *tulo* 'приход'.

### Современный библейский язык

Лексика старого финского литературного была ограниченной. Она развивалась с развитием литературы, но даже в конце периода старого литературного языка многих слов основного словаря, существующих в современном языке, еще не было, не говоря уже о научно-культурной лексике. Начиная с XIX в. в литературный язык вошли тысячи новых слов.

Как уже было изложено выше, эти слова имели три источника: 1) брались непосредственно из диалектов; 2) сознательно создавались по законам словообразования (производные и сложные слова); 3) заимствовались из иностранной лексики. Из восточных диалектов в финский язык пришли совершенно новые типы аффиксов: напр., аффикс возвратности *-utu-*, *-yty-* (*käyttäytyä* 'вести себя', *mikäutua* 'приспосабливаться'); вместо него раньше пользовались иностранными кальками или невозвратными глаголами.

В то же самое время (с 60-х годов XIX в. по 30-е годы XX в.), когда в Финляндии шла работа над формальным переводом, финский язык постоянно подвергался изменениям. Несмотря на то, что язык перевода в основном был архаическим, переводчики смело использовали новый словарь. В результате этого в Библию 1938 г.



включено много бытовой лексики, которая отсутствует в переводе Лицелиуса. Эта тенденция была заметна в работе последней комиссии по переводу: в динамическом переводе много слов, которых не было в формальном. Общим признаком этих двух переводов является богословская терминология, существующая со времен Агриколы и сохранный в обоих переводах.

Новый динамический перевод 1992 г. резко отличается от формального и принципом перевода, и языковыми критериями. Морфология и синтаксис полностью модернизированы, лексика обновлена: архаизмы устранены, и, наряду со знакомыми религиозными терминами, употребляются их современные соответствия, взятые из светского словаря. Такие понятия, как «вечный», «праведный», «набожный», «блаженный», «терпеливый», выражаются различными способами, и выбор слова зависит от контекста.

На стиль динамического перевода повлияло и то, что архаическим словам предпочитались их нейтральные соответствия. Фигуры речи, типичные для языка Библии, сделаны более нейтральными или сопровождаются вербальными пояснениями. Это особенно заметно в Ветхом Завете. Язык стал значительно менее образным, даже приобрел оттенок публицистичности. Кроме этого, в новом переводе учтено различие стилей в разных типах текстов (исторических, поэтических, письмах). Итак, язык перевода больше не является единым «библейским» финским языком, как в предыдущих переводах.

Издание современного перевода вызвало оживленную реакцию в Финляндии, потому что формальный перевод приучил финнов к особому библейскому языку, отличному от светского. Язык динамического перевода упрекали в просторечности, и высказывалось мнение, что изменилось даже представление о Боге из-за того, что Он описы-



вается в новых выражениях. Однако молодое поколение с радостью приветствовало эти изменения — для них содержание Библии стало намного понятнее.

### **Заключение**

В период с XVI по XVIII вв. духовный финский язык и светский почти совпадали. Теперь духовный язык является лишь одним из стилей языка. Но в сложной социолингвистической ситуации нашего времени и он не сохранился единым, а варьируется в зависимости от ситуации. Язык Библии уже не имеет того нормативного значения, которое он имел до XIX в. Кроме того, он также не остался единым, и даже для официального употребления существуют разные переводы. Переводы Библии интересуют не только богословов и лингвистов: во время церковных праздников в нашей прессе особенно часто печатаются отрывки из Евангелия на разных диалектах.

Из-за недостатка времени мы не затронули тот общественный и научный контекст, в котором развивался финский литературный язык и в котором зародились переводы Библии. Развитие финского литературного языка тесно связано с общественным развитием, т. е. с образованием, литературой, общим положением финского языка. Отделение светского языка от духовного закрепилось в XIX в. при разделении светской и церковной администрации.

К тому же богословские течения разных времен оказывали влияние на религиозный язык (напр., изменялись значения слов) и, таким образом, и на язык Библии. Нам представляется, что описанное выше многообразие переводов Библии отражает различные богословские взгляды и духовные нужды сегодняшнего раздробленного плюралистического общества.

*Список финских переводов Библии*

- 1548 Se Wsi Testamenti (Новый Завет, Микаель Агрикола)
- 1642 Biblia (первая комиссия по переводу Библии)
- 1685 Biblia (редактор Хенрик Флоринус)
- 1758 Biblia (редактор Антти Лицелиус)
- 1776 Biblia (редактор Антти Лицелиус; продолжают издаваться новые версии)
- 1938 Pyhä Raamattu (нормальный перевод второй комиссии)
- 1992 Pyhä Raamattu (динамический перевод третьей комиссии)
- 1969 Uusi Testamentti (Новый Завет, формальный перевод Аапели Саарисало)
- 1972 Uusi testamentti nykysuomeksi (Новый Завет на современном финском, динамический перевод)
- 1977 Elävä Uutinen (перифраз Нового Завета, на основе «Living Bible»)
- 1999 Uusi testamentti (Новый Завет, формальный перевод)

**Перевод архим. Макария (Глухарева)  
среди русских переводов Ветхого Завета  
первой половины XIX ст.**

Б.А. Тихомиров, ДАиС, Санкт-Петербург

---

---

В задачу данного сообщения входит определение места, роли и характерных особенностей перевода архим. Макария (Глухарева) в той работе по переводу Св. Писания на русский язык, к которой в России приступили во втором десятилетии XIX ст., и верхней пограничной датой которой нужно признать 1847 г., год смерти архим. Макария. Работа, охватывающая целую эпоху, начало которой отмечено романтическим ореолом надежд и ожиданий, вскоре сменившимся драматизмом реакции и консерватизма. Этому времени принадлежат три перевода Ветхого Завета (не будем касаться некоторых частных переводов отдельных книг как, безусловно, не повлиявших на общую ситуацию с переводом этого периода): перевод под эгидой Российского Библейского Общества (РБО), официальный проект, к которому был причастен значительный круг лиц, включая высших государственных сановников и церковных иерархов; перевод прот. Герасима Павского, осуществлявшийся в рамках его учебного академического курса древнееврейского языка; и перевод архим. Макария, вызванный к жизни конкретными потребностями христианской миссии, как их представлял архим. Макарий, первый алтайский миссионер. Триумvirат разных по объему и мотивам своего появления переводов, демонстрирующих при этом, что принципиально, глубокое внутреннее родство и единство. Собственно, эта схожесть при очевидном своеобразии истории их создания и образует тот общий фон, на котором каждый

из переводов обретает свои оригинальные очертания и должное место.

Многие стороны переводческой работы архим. Макария становятся понятными только в связи с неординарностью личности самого переводчика. Поэтому в начале разговора о переводе архим. Макария вполне уместно остановиться на некоторых чертах его характера. В своей деятельности архим. Макарий предстает как пастырь, миссионер, монах, автор церковно-богословских и духовно-поэтических текстов, переводчик Св. Писания. При этом, за какого рода труд или служение он бы ни брался, его подход можно охарактеризовать как предельно независимый. Уверенно можно утверждать, что в становлении архим. Макария как пастыря и церковного деятеля значительную роль сыграли настроения в обществе во втором десятилетии столетия и, в частности, атмосфера Санкт-Петербургской Духовной Академии, где он учился в 1814–1817 гг. Всесторонняя оценка этого времени – дело специального исследования, но, безусловно, его определенная свобода сформировала в будущем пастыре широкий и открытый кругозор, которому о. Макарий и оставался верным до конца своей жизни. Примером проявления этой стороны его личности может служить его взгляд на христианское единство и церковную исключительность – вопрос, по сей день остающийся одновременно и самым острым и деликатным в христианском мире. Он мог, не скрываясь, молиться с представителями иных христианских конфессий, строил планы о храме в Москве с тремя приделами – для православных, католиков и лютеран<sup>1</sup>. Позиция, в основании которой лежало видение глубинного единства христианства, не без романтического ореола, опередившая

---

<sup>1</sup> См.: Харлампович К.В. Архимандрит Макарий Глухарев. По поводу 75-летия Алтайской миссии. СПб., 1905. С. 8.

прагматический экуменизм XX в. более чем на столетие. Отметим, что здесь он следует за своим непосредственным академическим руководителем и духовным наставником, знаменитым Московским святителем митроп. Филаретом (Дроздовым), в годы ученичества о. Макария написавшего: «никакую Церковь, верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложной»<sup>2</sup>. Принципиальным видится выбор им иноческого звания, что отвечало его внутреннему духовному настрою и некоторым мистическим устремлениям. Действительно, весь его жизненный путь предстает как поиск духовного. Здесь горение его души. Поиск, который для него был отнюдь не проторенной, мощеной дорогой, но «узким», в евангельском смысле, путем (рассказывают, в Сарове святой старец Серафим предсказал ему тяжелый жизненный крест<sup>3</sup>). О своих внутренних исканиях он постоянно беседовал со свт. Филаретом еще во время обучения в Академии, об этом писал ему впоследствии в Москву, об этом советовался с теми многими духовниками-старцами, которых он неизменно искал и с которыми сводила его жизнь. Здесь он целиком в атмосфере духовной жизни Церкви, вне которой он себя просто не мыслил. В рамках его духовного поиска нужно рассматривать и обращение к делу православной миссии. Архим. Макарий стоит у истоков миссионерского движения в Сибири, являясь организатором и первым начальником Алтайской миссии. Лучшей характеристикой миссионерского периода деятельности архим. Макария будут слова таких авторитетных ученых, как востоковед Н.И. Ильминский и выдающийся русский богослов и церковный

<sup>2</sup> Филарет (Дроздов), архим. Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви, с присовокуплением выписки из Окружного Письма Фотия, патриарха Цареградского, к Восточным Патриаршим Престолам. СПб., 1815. С. 28.

<sup>3</sup> См.: Харлампович К.В. Указ. соч. С. 19.

историк о. Г. Флоровский. Н.И. Ильминский писал: «По силе и благодати Божией, явились нерукотворно, т. е. без человеческой миссионерско-научной и искусственной подготовки и выправки, два миссионерских огня в Сибири: Иннокентий<sup>4</sup> и Макарий Глухарев... В том и в другом, в Иннокентии и Макарии, обитала таинственная и благодатная сила и действенность, и они прочно насадили христианскую веру среди полудиких племен Алтая и отдаленнейших окраин Сибири»<sup>5</sup>. Прот. Г. Флоровский впоследствии отзовется о деятельности Алтайской миссии при архим. Макарии как об «одном из самых героических и святых эпизодов в нашей истории», а о ее первом начальнике как об «одном из самых замечательных людей той эпохи»<sup>6</sup>. Собственно, отмеченных черт достаточно, чтобы, не ставя под сомнение его церковности, говорить об о. Макарии как о христианине, несущем свой крест за Христом. Но свое христианское призвание он осознавал предельно широко и свободно, без ограничений и шор. Обе указанные стороны его личности были принципиально важны для дела перевода, в котором вскоре после начала этой работы он определенно обрел важнейший труд своей жизни.

Побудительные причины обращения архим. Макария к работе по переводу Библии на русский язык усматриваются вполне определенно. Это — практические задачи православной миссии, которые он, как начальник Алтайской миссии, знал непосредственно. В этом они иные, нежели у РБО, иные, чем у прот. Г. Павского. Ар-

---

<sup>4</sup> Святитель Иннокентий Московский (Попов-Вениаминов; 1797–1874). Знаменитый миссионер на Алеутских о-вах, Камчатке и Вост. Сибири. Осуществил перевод Св. Писания на языки: алеутский, корякский и якутский. С 1868 г. митроп. Московский. Канонизирован в 1977 г.

<sup>5</sup> Письма Н.И. Ильминского к К.П. Победоносцеву. Казань, 1895. С. 185.

<sup>6</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 189, 187.

хим. Макарий обращается к русскому языку как языку христианской миссии среди «инородцев». Приходит он к этому уже после осуществленных в Миссии первых переводов на одно из алтайских наречий. Так, за время пребывания архим. Макария начальником Миссии на телеутское наречие были сделаны следующие переводы: Четвероевангелие, почти полностью; несколько апостольских Посланий и Книга Деяний; многие псалмы и выборочные места из Ветхого Завета; краткая Священная история; краткий катехизис митроп. Филарета; огласительные поучения и сборник молитв. Тем не менее, на каком-то этапе своей миссионерской деятельности он отдает предпочтение русскому языку. На рубеже 30–40-х годов он составляет вероучительные пособия, причем не только для крещеных алтайцев, но и для проживающих русских: «Начальное учение человеком, хотящим учиться книг Божественного Писания», «Алфавит Библии». Св. Писание в них цитировалось на русском языке. Их можно рассматривать как программные начинания Миссии, поскольку таким образом ставился вопрос о приобщении новокрещеных к культуре русского Православия, и выбор русского языка становился принципиальным. Этот выбор определялся концепцией миссии. Вот что писал о. Макарий по этому вопросу к митроп. Филарету: «Одно из важнейших дел, составляющих службу миссии, есть обучение новокрещенных инородцев грамоте не только природных наречий их, но и славянской и русской, потому что они призваны участвовать в общественном богослужении нашей Церкви, совершаемом на славянском языке, и потому что, вошедши в общение с народом русским в единой вере, для лучшего познания сей спасительной веры они должны искать общения с ним в самом языке русском и изучать сей живой язык, на котором, по милости Божией, имеет Церковь наша уже Новый Завет и некоторые из священных

книг Ветхого»<sup>7</sup>. При этом миссию русской Церкви архим. Макарий видит достаточно широкой, не ограничивая ее только «инородцами»-язычниками. В 1839 г. он посылает в Священный Синод проект с выразительным названием: «Мысли о способах успешного распространения христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе». Самому о. Макарию уже приходилось заниматься проповедью христианства по всем этим направлениям. Кроме того, Миссия окормляла и православных русских, живших в районе ее действия; в этой среде миссионеры столкнулись с крайне низким уровнем религиозной грамотности. Так вырисовываются масштабы православной миссии архим. Макария, в которой одной из насущных задач выступает требование серьезной работы в направлении общего религиозного просвещения. В этих рамках, как настоятельно необходимый, и встает для него вопрос о переводе Св. Писания на русский язык. Таким образом изначально это миссионерский перевод, причем свое миссионерское служение о. Макарий мыслит не менее как миссию ко всей России.

Не может не вызывать удивления сама история перевода Св. Писания архим. Макарием. Остается только преклониться перед мужеством этого человека, нашедшего в себе силы почти в одиночку бросить вызов официальной негативной позиции по этому вопросу, последовательно и до конца отстаивать свои убеждения. Действительно, только такой человек, как о. Макарий, мог приступить к переводу в 30–40-е годы, когда даже мысль о подобном начинании была труднопредставима. К замыслу перевода он приходит в 30-х годах, именно, высказываясь о его необходимости в письме к митроп. Филарету от 1834 г. 1834 год! Всего восемь лет прошло с тех

---

<sup>7</sup> Письма архим. Макария Глухарева, основателя Алтайской миссии. Казань, 1905. Письмо 66. С. 151.



пор, как на кирпичном заводе Александро-Невской Лавры был сожжен готовый тираж Восьмикнижия на русском языке, закрыто РБО. Настроение как церковных, так и светских властей не предполагало самой возможности постановки вопроса о продолжении перевода. Даже столь ревностный сторонник русского перевода, как митроп. Филарет, более чем кто-либо сделавший для него, когда осуществлялся перевод РБО, определенно предпочитал тогда не поднимать этот вопрос. Очевидно, архим. Макарий своим письмом ставил митрополита в крайне затруднительное положение. И долгое молчание святителя можно рассматривать как более чем красноречивый ответ на предложение о Макария. Лишь через три года, когда архим. Макарий в 1837 г. непосредственно приступил к переводу и публично заявил о нем письмом в Комиссию Духовных Училищ, последовал ответ святителя: «Беседу с вами начать надобно, кажется, с мыслей ваших о полном переводе Библии на русское наречие. Вы употребили немало труда на изложение сих мыслей, но посев ваш пришел не на готовую землю и не во время сеяния. Сомнения о полезности перевода, доселе сделанного, и прекословия о достоинстве его или не прекратились, или возникли вновь, так что продолжение сего дела более угрожало бы умножением сомнения и прекословий, нежели обнадеживало бы умножением плода духовного...»<sup>8</sup>. Вежливая и осторожная попытка дать понять отцу архимандриту всю несвоевременность его начинания. Она также как нельзя более наглядно демонстрирует сложившуюся ситуацию с переводом.

---

<sup>8</sup> Письма Филарета, митроп. Московского и Коломенского, к Высочайшим особам и разным другим лицам. Тверь, 1888. С. 124. Само письмо архим. Макария от 1834 г. митроп. Филарет впервые издаст в 1861 г., когда начнется публикация перевода Макария, в журнале «Прибавления к творениям св. отцов», кн. XX.

С безнадежной настойчивостью обращался архим. Макарий с вопросом о необходимости русского перевода в официальные церковные и государственные инстанции: в 1834 г. указанным письмом к митроп. Филарету; в 1836 г. письмом к тогдашнему обер-прокурору Священного Синода С.Д. Нечаеву; в 1837 г. посланием в Комиссию Духовных Училищ, куда отсылает и первый свой переводческий опыт — Книгу Иова; в 1838 г. — опять в Комиссию, с переводом Книги Исаяи; в 1839 г. пишет несколько посланий на Высочайшее имя Государя Николая Павловича; и, наконец, в том же, 1839 г. — обращение непосредственно в Священный Синод, направляя сюда новый, пересмотренный перевод книг Иова и Исаяи. Уже саму эту настойчивость архим. Макария в попытках дать делу перевода официальный ход в то время нужно признать из ряда вон выходящей. Но более того, в своей настойчивости он постоянно нарушал и столь значимые в то время для общества, как светского, так и церковного, правила приличия. Так, известный церковный писатель и общественный деятель А.М. Муравьев, педантичное благочестие которого явно было задето, так отзывается о встрече с о. Макарием: «...внезапностью и своими вольными приемами архимандрит Макарий действительно озадачил нас, кроме разве митрополита Московского, которому подобные приемы, очевидно, были уже известны... И чего тут не было наговорено — и все страшно обличающим и угрожающим карами небесными языком и тоном, не взирая на присутствие двух первосвятителей [вторым был митроп. Киевский Филарет (Амфитеатров), принципиальный и последовательный противник русского перевода], хотя и в домашней беседе...»<sup>9</sup>. В своем обращении в Священный Синод он доходит до прямых угроз кары Божией России

<sup>9</sup> Цит. по: Харлампович К.В. Указ. соч. С. 56.

за оставление дела перевода, уподобляясь в выборе лексики ветхозаветному пророку, возвещающему суд Господень. Напрямую пишет на Высочайшее имя...

От него отмахнулись, пожурив для острастки – наверное, так можно отнестись к двум кратковременным епитимиям, которые ему были определены Священным Синодом в доме его епархиального архиерея, бывшего его ученика, во время исполнения которых он продолжал переводить. При этом разительный контраст представляет отношение к двум «законнепослушным» переводчикам этого очевидно неблагоприятного для дела перевода времени: прот. Г. Павскому и архим. Макарию. Архим. Макарий буквально кричал о переводе. От него отворачивались, не слыша. Он стучал в спины, продолжая убеждать. В отношении прот. Г. Павского, чья работа по переводу Св. Писания велась в рамках учебного процесса и не претендовала выйти за границы учебного заведения (литографированные варианты переводов, которые и дали основание для расследования, делались студентами исключительно по собственной инициативе), был проведен целый показательный процесс, на котором заслуженному протоиерею, доктору богословия, профессору Санкт-Петербургской Духовной Академии и Санкт-Петербургского Университета, законоучителю наследника престола пришлось давать обстоятельные и унижительные объяснения.

Неудача в официальных инстанциях и внутренние трудности никак не сказались на решимости архим. Макария продолжать переводческий труд. Уже с самого начала работы своим авторитетом священника и личным энтузиазмом он привлекает к переводу многих лиц из своего обширного окружения. Близкие и просто знакомые люди, сочувствующие о. Макарию, переписывают варианты переводов. Своей сотруднице по Миссии Софье де-Вальмон он пишет: «Достопочтенная сестра о Господе, благодарю за труды, и посылаю исправленный перевод

кн. Иова; старайтесь писать как можно правильнее и степенным почерком; видите как Непряхина пишет; впрочем, Вы не все буквы у нее перенимайте...»<sup>10</sup>. Упомянутая в этом письме его духовная дочь Е.Ф. Непряхина на пятом десятке лет принимается за изучение французского, немецкого и английского языков, чтобы помощь в переводе была более действенной. К делу перевода он привлек даже находящиеся в ссылке в Тобольске декабристов: М.А. Фон-Визина, П.С. Бобрищева-Пушкина, Н.П. Сви-стунова — их знанием европейских языков о. Макарий воспользовался для перевода современных библейских комментариев<sup>11</sup>. Это в 30–40-х годах! Были у архим. Макария помощники в этом деле и среди духовенства: свящ. Н. Лавров, прот. Е. Остромысленский... По сути, под его началом работал целый штат сотрудников. Когда в 1842 г. о. Макарий оставил Миссию, получив назначение на служение настоятелем Троицкого Оптина монастыря Орловской епархии близ г. Болхова, он продолжил свою переводческую работу, сохранив все уже отлаженные в этом деле связи. У него также было намерение посетить Святую землю, где и завершить работу над русским переводом, возможно, изданием. В 1847 г. Священный Синод дает архим. Макарию благословение на поездку в Святую землю, и только преждевременная кончина в возрасте 54 лет накануне отъезда оборвала планы архим. Макария.

История милостиво отнеслась к памяти архим. Макария. Не кануло в неизвестность его переводческое наследие. Перевод издали. Произошло это после того, как в 1856 г., при следующем императоре, Александре II, был официально возобновлен труд перевода Библии

<sup>10</sup> Письма архим. Макария... Указ. изд. Письмо 209. С. 416.

<sup>11</sup> См.: Харлампович К.В. Архимандрит Макарий и тобольские декабристы // Русский архив. 1904, февраль.

на русский язык. Новый перевод предварялся публикациями переводов первой половины века. «Увидели свет» и перевод прот. Г. Павского, и перевод архим. Макария, изданные в академической богословской периодике, как в свое время и предлагал о. Макарий. Перевод Ветхого Завета архим. Макария печатали в «Православном обозрении» за 1860–1867 гг. Как многие достойные имена из раскола времен возвращается к нам сегодня и имя о. Макария — на Юбилейном Архиерейском Соборе в августе 2000 г. архим. Макарий (Глухарев) прославлен как общечтимый святой. Российское Библейское Общество в том же 2000 г. переиздало его перевод Пятикнижия. Достойный христианского пастыря путь и достойное признание.

О характере переводческой работы архим. Макария очень выразительно рассказывает Д.Д. Филимонов, его помощник и биограф, уже на второй(!) день знакомства с о. Макарием приглашенный им участвовать в переводе: «После обычного приветствия, усадив меня подле себя за стол, заваленный рукописями и книгами, о. Макарий подал английский перевод Библии и попросил передать по-русски, как можно ближе к английскому тексту, первую главу из книги Иова. Хотя это было несколько *ex abrupto*, но я счел долгом беспрекословно исполнить его желание. По окончании 1-ой главы он дал мне французский и затем немецкий тексты, прося продолжать читать и передавать для сличения ту же главу по-русски. Сам о. Макарий между тем все время следил по исписанной по-русски тетради, проверяя с еврейским текстом, справляясь по временам с различными комментариями и высказывая при том нередко замечания: какой по его мнению перевод оказывался ближе к еврейскому»<sup>12</sup>. В этом кратком описании представлена и основная методика

---

<sup>12</sup> Филимонов Д.Д. Материалы для биографии основателя Алтайской миссии архимандрита Макария. М., 1888. С. 192.

работы о. Макария, и почти все источники перевода: еврейский текст как базисный, современные европейские переводы и комментарии к ним как ориентиры в работе.

Принципиальным в деле перевода представляется выбор еврейского, Масоретского текста (МТ). Обоснование этого выбора было представлено архим. Макарием во всех его официальных посланиях — и к свт. Филарету, и в Комиссию Духовных Училищ, и к Нечаеву, и к Государю Императору, и в Священный Синод. Отметим, что в этом он полностью солидарен со своими коллегами по переводу — Библейским Обществом и прот. Г. Павским. Позиция эта достаточно прозрачна. Прежде всего, еврейский язык для Ветхого Завета — это язык «оригинала»: «Молим даровать нам полную российскую Библию на российском наречии, верно переведенную с *оригинальных языков* еврейского и эллинского»<sup>13</sup>. За этими словами стоит очень многое. Они выражают ожидания и чаяния еще начала столетия, связанные с переводом, а именно стремление получить ясный и понятный текст Библейского Откровения, «Библию, которая сама себя изъясняет»<sup>14</sup>. Ожидание обретения тайны Откровения, не только «сокрытой от веков и родов», но и затемненной непонятным языком и непрямым переводом Славянской Библии. «Перевод всей Библии Ветхого Завета с еврейского языка на российский будет уже и сам по себе исполнением заповеди Спасителя, и трудом, который будет увенчан Его благословением; а между тем сей труд будет награжден *святыми корыстями разума*, которые обогатят и украсят Российскую церковь паче всех сокровищ мира и паче всякого великолепия вещественного, — многими *прозрениями в таинства Божии*, принадлежащие и открывающиеся душам, которые со страхом

<sup>13</sup> Письма архимандрита Макария... Указ. изд. Письмо 71. С. 181.

<sup>14</sup> Там же. С. 182.

Божиим и верою приступают к размышлению о путях Божиих, прозрениями, которые сретаются с неизглаголан-ными воззрениями Премудрости Божией, веселящими душу верною ей, неверную же обличающими и к верно-сти воззывающими»<sup>15</sup>. «...Иная мера нашему времени, просвещаемому паки Еврейской Библией Ветхого Завета и Эллинской Нового»<sup>16</sup>. «Многие места в пророческих кни-гах Ветхого Завета усердные христиане знали бы наизусть, если бы сии книги были столь доступны для общего ра-зумения на российском наречии, как они вразумительны на других новейших языках в переводе с еврейского»<sup>17</sup>. Се-годня, спустя более чем полтора столетия, такой взгляд, безусловно, представляется несколько упрощенным. От-метим, что впоследствии Синодальный перевод, избрав еврейский текст как базисный, гораздо более осторожно, можно даже сказать, деликатно отнесся к предшествую-щей традиции отечественного библейского перевода, не дерзая категорически отказаться от греческого текста Семидесяти (LXX).

И конечно же, перевод с еврейского для архим. Ма-кария имел миссионерское значение именно в том ши-роком понимании им задач христианской миссии, о ко-торых шла речь выше: «Вот богодухновенная Библия Ветхого Завета на российском наречии в переводе с ев-рейского, читайте ее бедным евреям; и когда они с удо-вольствием будут видеть, что Библия наша совершенно сообразна с их Библией, тогда вы [миссионеры] открывайте им, каким образом Иегова ведет их рукою Моисея и пророков к Иисусу...»<sup>18</sup>. Опять ожидание обретения ясного и, наконец-то, единого текста Откровения – воп-рос, и сегодня по-прежнему остающийся актуальным,

---

<sup>15</sup> Там же. С. 176.

<sup>16</sup> Там же. Письмо 63. С. 135.

<sup>17</sup> Там же. Письмо 71. С. 166.

<sup>18</sup> Там же. С. 182.



но трудноразрешимым для библеистики и христианского богословия.

Теперь о «вспомогательных» источниках перевода архим. Макария. Естественно, как и любой другой переводчик, о. Макарий обращался к тому, что было сделано в библейском переводе до него. Это обычная составная часть переводческой работы, и было бы странным, если бы он этого не делал. Среди его источников необходимо указать переводы и комментарии на современные европейские языки, также сделанные ранее русские переводы: перевод «Восьмикнижия»<sup>19</sup> под эгидой РБО и перевод прот. Г. Павского.

Широкое использование о. Макарием в своей работе современных европейских переводов наглядно представлено в вышеприведенном отрывке из воспоминаний Д.Д. Филимонова. Он ими активно пользуется, тем более, что с этими переводами в России оказалась тесно связанной домашняя практика чтения Св. Писания. Так, известно, что образованная часть общества, причем не только аристократия, но даже и семинаристы предпочитали чтению Библии на славянском языке современные европейские переводы. Из «различных комментариев», которыми пользовался о. Макарий, в его письмах определенно

---

<sup>19</sup> «Восьмикнижие» – условное, иногда употребляемое в библеистике название первых восьми книг Библии: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие (собств. «Пятикнижие»), Иисуса Навина, Судей, Руфь. В обозрениях истории перевода Ветхого Завета РБО можно столкнуться с двумя версиями об объеме сделанного перевода Ветхого Завета: Восьмикнижии и Пятикнижии. Такое смешение происходит из-за того, что первоначально было напечатано Пятикнижие, но в связи с последующим решением об издании полного текста Ветхого Завета в пяти томах объем первого тома определили в восемь книг. Три книги допечатывались и прибавлялись к уже готовому изданию. (Об истории издания см.: Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. СПб., 1873, 1899; М., 1997. С. 40–41; о причинах расширения тома и его последующей судьбе – там же. С. 117–118; 255.)



названы два: Остервальда (1663–1747), швейцарского пастора и богослова, редактора французского перевода Библии, и Розенмюллера (1768–1835), немецкого востоковеда, автора пространного библейского комментария. Безусловно, сам архим. Макарий не делал акцента на каком-либо переводе или комментарии. Так, в отношении комментария Розенмюллера он может высказаться следующим образом: «при переводе книги Исаяи пророка, пользуясь ученостию Розенмюллера, я не последовал его жалкой неверности»<sup>20</sup>. Об одном из французских переводов: «Посылаю Французскую Библию. Я удивляюсь, как Г. Женуд мог издать такой перевод в то время, когда немецкие и английские богословы представляли ему столь богатые пособия»<sup>21</sup>. Видимо, не стоит усматривать и тем более преувеличивать здесь возможную зависимость.

Более важно сказать об отношении перевода архим. Макария к названным русским переводам: переводу РБО и переводу прот. Г. Павского, поскольку именно эти три перевода создают ситуацию с переводом первой половины XIX ст. Наше сравнение будет основываться на издании перевода архим. Макария в «Православном обозрении» 1860–1867 гг. На связь и преемственность своего перевода с переводом прот. Г. Павского вполне определенно указывает сам о. Макарий: «Я за учителем моим по Еврейской Библии следовал как ученик, а не как невольник, и не все мнения его принял за самые верные, но в некоторых местах удержался на других основаниях; и, хотя, при священном тексте сих книг находятся у меня прежние объяснительные примечания, которые также пересмотрены и исправлены, однако поправок в тексте было так много, что перевод, сделанный мною, стал уже

---

<sup>20</sup> Письма архимандрита Макария... Указ. изд. Письмо 73. С. 187.

<sup>21</sup> Там же. Письмо 212. С. 418.

не моим. Усердно желаю, чтобы он соделался нашим»<sup>22</sup>. В состав литографированного перевода прот. Г. Павского, которым располагал и о. Макарий, входили следующие библейские книги: Иова, Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песни Песней, Исаяи, Иеремии, Иезекииля, Даниила, 12 малых пророков. Вышеприведенное высказывание о. Макария хронологически относится к самому началу его работы по переводу Св. Писания (1840) и непосредственно касается книг Иова и Исаяи. Тем не менее, мы вправе будем отнести его ко всему своду данного литографированного перевода. Сверка этих переводов, показавшая их очевидную близость, была осуществлена И.А. Чистовичем<sup>23</sup>, поэтому нет смысла проводить новое сравнение; остается только присоединиться к сделанным И.А. Чистовичем выводам.

Видимое сходство обнаруживает перевод архим. Макария и с переводом Восьмикнижия, сделанным РБО в 20-е годы. Уничтоженный в большем своем объеме, его тираж не имел публичного распространения. Тем не менее, в узком кругу он определенно был известен. Со значительной степенью уверенности можно предположить, что экземпляром данного издания располагал и архим. Макарий, о чем косвенно может свидетельствовать упоминание данного издания в его послании Священному Синоду<sup>24</sup>. Во всяком случае сличение переводов показывает их явную близость. Можно отметить незначительные стилистические отличия в подборе отдельных слов. К примеру, Быт 2:2: «совершил» у Макария и «окончил» в переводе РБО и т. п. Они, как правило, не затрагивают строя предложения и не влияют на содержание текста. Перевод архим. Макария более последователен

<sup>22</sup> Там же. Письмо 78. С. 209–210.

<sup>23</sup> Чистович И.А. Указ. соч. С. 329–333.

<sup>24</sup> Письма архимандрита Макария... Указ. изд. Письмо 78. С. 209.

в своей ориентации на еврейский текст; это, в частности, проявляется в передаче собственных имен. Перевод РБО в этом старается не отходить от традиции Славянской Библии. Напр., «Беэр-Шава» (Быт 21, 31, 32 и др.) у Макария, когда перевод РБО сохраняет традиционное «Вирсавия»; «Реуэл» и «Циппора» (Исх 2, 18, 21 и др.) в противоположность «Рагуил» и «Сепфора»; «Елишева, сестра Нахашонова» (Исх 6, 23), а не «Елисавета, сестра Наассонова». Подобный список легко можно продолжить. Хотя в отношении наиболее известных имен, произношение которых в МТ существенно иное, таких как «Исаак» (רַבְעָא – МТ), «Моисей» (מֹשֶׁה), архим. Макарий остается на позиции традиционного прочтения.

Несколько неопределенно выглядит практика двух переводов в отношении личного, священного божественного имени. У архим. Макария в книгах Бытие и Исход везде читается «Иегова», что отвечает представлениям о правилах прочтения священного имени в это время. В переводе Библейского Общества употребление формы «Иегова» сочетается с традиционным именем-заменой «Господь», и подобный порядок сохраняется для всего Восьмикнижия. Поскольку такое смешение никак не отвечает исходным библейским текстам (МТ, LXX), выбор переводчиков РБО в данном случае представляется полностью произвольным. В книгах Левит, Числа, Второзаконие, Иисуса Навина, Руфь, далее, выходя за границы Восьмикнижия, всех четырех Царств, 1-2 Паралипоменон – у Макария везде стоит «Господь». В остальных книгах, где он находит поддержку в переводе прот. Г. Павского (исключая книги Ездры и Неемии, не входящие в литографированный перевод Павского), употребляется форма «Иегова», и соответствие переводу Павского в этом отношении полное. Скорее всего, такая непоследовательность вызвана незавершенностью перевода архим. Макария. Действительно, даже из его переписки

становится очевидным, что перевод существовал во многих вариантах и постоянно редактировался. К сожалению, издатели XIX в. никак не охарактеризовали публикуемый ими текст в отношении к тем рукописным вариантам, которые у них имелись, поэтому в настоящий момент проследить тенденции перевода в связи с окончательным выбором автора по данному вопросу вряд ли представляется возможным.

Таким образом, можно констатировать глубокую внутреннюю связь и близость русских переводов первой половины XIX ст.: РБО, прот. Г. Павского, архим. Макария. Можно ли на этом основании утверждать, как это делает И.А. Чистович, что перевод архим. Макария «не имеет значение труда самостоятельного»?<sup>25</sup> Скорее, эта близость дает основание оценить труд о. Макария в более широком аспекте замысла и характера работы. То, что архим. Макарий выступает как самостоятельный переводчик, очевидно. Другое дело, стремился ли он придать своей работе отличительные и индивидуальные черты. Здесь наш ответ, основанный на сопоставлении переводов, будет отрицательным. По сути, архим. Макария как переводчика можно отнести к той традиции библейского перевода, где само имя переводчика практически не фигурирует, поскольку речь идет о переводе Священного текста Божественного Откровения. Такая «анонимность» перевода широко представлена в русской библейской традиции, начиная от отечественных изданий Славянской Библии, где лишь специальные разыскания позволяют узнать имена справщиков и переводчиков. В этом отношении и ближайший к Макарию перевод РБО до сих пор оставляет открытую для исследования область, а завершающий XIX в. Синодальный перевод авторизуется только именем церковного авторитета. Мы знаем, как

---

<sup>25</sup> Чистович И.А. Указ. соч. С. 329.

архим. Макарий встал на стезю перевода Св. Писания. В определенном отношении он идет путем «непослушания» церковному начальству, видя в деле перевода свой долг христианина и пастыря. Собственно, данная дилемма и поставляет его имя как переводчика, организатора и главного исполнителя этого проекта. Тем не менее, главная его цель безусловно в ином — дать народам Российской Империи (и русскому — в первую очередь) понятный текст Божественного Откровения. Его миссия — нести Слово Божие народам России. И, определенно, перед ним она предстает как завершение переводческой работы РБО и прот. Г. Павского. В таком случае само имя переводчика должно отойти на задний план и значимым должен быть прежде всего конечный результат, а именно перевод в полном объеме и его издание. Совершенно очевидно, что такое издание в России тогда было невозможно. И планировавшаяся поездка о. Макария в Палестину представляется как завершение всей работы по переводу, включая публикацию. Предположение о том, что именно таковы были планы архим. Макария, делает Д.Д. Филимонов<sup>26</sup>. Кроме того, мы должны помнить, что «авторизованный» перевод архим. Макария появляется как посмертное издание и в связи с публикациями, предваряющими новый, уже официальный проект перевода. Здесь уместно отметить, что предложение предварительной публикации осуществляемых переводов с целью их обсуждения архим. Макарий высказывал еще в 1834 г. в послании митроп. Филарету.

Говоря о значении перевода архим. Макария, необходимо прежде всего отметить, что это практически полный перевод Ветхого Завета: все канонические книги (исключая Псалтирь, единственную ветхозаветную книгу, изданную в переводе РБО 1822 г., и потому, естественно,

---

<sup>26</sup> См.: Филимонов Д.Д. Указ. соч. С. 193.

не вошедшую в план его работы — как не занимался он и переводом Нового Завета, уже сделанным и изданным), также 1 и 2 Маккавейские книги. В этом отношении он объемлет и перевод РБО, и перевод Павского, и шире их обоих вместе взятых. Таким образом перевод Макария предстает логическим завершением переводческой работы его предшественников. Он довел до конца дело переводчиков РБО и прот. Г. Павского, так что можно констатировать, что в России в первой половине XIX ст. был осуществлен полный перевод Библии на русский язык. Его значение, как и других русских переводов Библии этого периода, заключается также в том, что все вместе они подготовили почву для Синодального перевода. И хотя на новом этапе переводческой работы были избраны несколько иные принципы перевода — используя для перевода Ветхого Завета Масоретский текст как базисный, Синодальный перевод в значительной степени ориентирован и на текст LXX — последний перевод во многом опирается на результаты своих предшественников. Здесь, хотя и с оговорками, можно говорить о преемственности. Некоторые решения, принятые в переводах РБО и Макария, кажутся предпочтительными сравнительно с Синодальным переводом. Приведем одно характерное различие. Так, переводы РБО и Макария (здесь они буквально совпадают), согласно еврейскому тексту, дают следующую передачу Быт 11:4: «сделаем себе имя, чтобы нам *не* рассеяться по лицу всей земли», тогда как версия Синодального, который в данном случае следует переводу LXX и Славянскому тексту, выглядит следующим образом: «прежде *нежели* рассеемся по лицу всей земли». Здесь переводы дают разное толкование, и смысл библейского текста, кажется, лучше передается первым вариантом. Можно полагать поэтому, что переводы первой половины XIX в. отнюдь не исчерпали своего актуального значения. Они могут использоваться

и при осуществлении нового русского перевода, необходимость появления которого диктуется как изменением языка, так и развитием библеистики.

И последнее, о чем необходимо сказать. Совсем недавно, в конце 1996 г. секта т. н. Свидетелей Иеговы осуществила издание «Священного Писания», где Ветхий Завет представлен в «Опыте переложения на русский язык Еврейских Писаний русского архим. Макария (из Православного Обозрения за 1860–67 гг.) и Псалтири русского прот. Г.П. Павского (изд. 1822 г.)». В пресс-релизе к данному изданию «Исторический перевод Библии, доступный теперь русскому народу» в качестве побудительного мотива публикации приводятся слова М. Морозова, представителя «Управленческого Центра Свидетелей Иеговы в России»: «Мы рады сохранить важную часть русского наследия и надеемся сделать Священное Писание доступным как можно большему числу россиян». Не будем и на этот раз обманываться в отношении благих намерений «Свидетелей». Их интерес к переводу архим. Макария определенно иной. Истинный мотив издателей вполне явственно звучит в аннотации к опубликованному ими тексту и, очевидно, непосредственно связан с особенностью их доктрины: «В сравнении с уже существующими на русском языке переводами Библии эти труды особенно знаменательны тем, что в них более 3600 раз встречается имя Бога – Иегова».

Сама публикация «Свидетелей» представлена как воспроизведение издания «Православного обозрения». Это не совсем так. Перевод книг Левит, Чисел, Второзакония, Иисуса Навина, Руфь дан по изданию Восьмикнижия РБО. Мотив отхода издателей от перевода архим. Макария в данном случае представляется вполне прозрачным – это как раз те книги, в которых у о. Макария форма «Иегова» не встречается, так как переводчик пользовался именем-заменой «Господь». В книгах

Бытие, Исход, Судей, где в переводе везде стоит «Иегова», издатели следуют «Православному обозрению» с тем отступлением, что личные библейские имена приводятся в традиционной славянской транскрипции в отличии от еврейской, принятой о. Макарием. По всей видимости, издатели не нашли смысла в том, чтобы менять привычные формы там, где это напрямую не связано с особенностями их основной доктрины. Так что при ближайшем рассмотрении издание «Свидетелей» оказывается во многом произвольным толкованием работы о. Макария.



**Комментарии Корнелия а Ляпиде  
к библейским книгам и ранние проповеди  
св. Димитрия Ростовского**

*М.А. Федотова, Институт русской литературы РАН, Санкт-Петербург*

---

Творчество свт. Димитрия, митрополита Ростовского и Ярославского (1651–1709), было необыкновенно обширным; он автор многих литературных и церковно-исторических произведений: «Книги житий святых», «Летописа келейного», «Розыска о раскольнической брынской вере», проповедей, молитв и других сочинений. На протяжении более чем двух веков творчество Ростовского митрополита привлекало внимание и читателей: его произведения расходились в многочисленных рукописных списках, издавались и переиздавались. Однако до настоящего времени остается малоисследованной именно рукописная традиция бытования сочинений Димитрия Ростовского. Изучение же рукописной традиции позволяет затронуть достаточно широкий круг вопросов, связанных с источниками его сочинений, их творческой историей, методами работы автора.

Как известно, далеко не всегда можно точно определить тот или иной источник влияния и назвать сочинение, которым пользовался писатель. Так, В.И. Кречотень, изучая творчество Антония Радивиловского, отмечал: «Только в трех случаях с достаточной точностью можно установить издания тех книг, из которых Антоний Радивилковский брал материал для своих сочинений»<sup>1</sup>. Что касается Димитрия Ростовского, то благодаря сохранившейся библиотеке можно определить издания, выявить основные источники его произведений. Как книги из его келейной библиотеки, так и

---

<sup>1</sup> Кречотень В. И. Оповідання Антонія Радивиловського. Київ, 1983. С. 72.

рукописи, особенно авторские, с правкой самого митрополита, имеют многочисленные записи и пометы, а «на основе анализа маргиналий, помет и рукописных вставок в книгах из библиотеки Димитрия удастся проследить все основные моменты работы писателя с источниками, выявить характерные черты его литературной манеры»<sup>2</sup>.

Как отмечают в последние годы многие исследователи творчества Димитрия Ростовского (А. Державин<sup>3</sup>, Дж. Беркофф<sup>4</sup>, Л. Янковска<sup>5</sup>), большинству произведений митрополита был свойственен метод компиляции. А. Державин, блестяще показавший использование этого метода в Четьях-Минях митрополита, пишет следующее: «Димитрий Ростовский имевшиеся у него материалы сначала критически изучал, а затем принимался за стилистическую обработку, собранные материалы служили уже только канвой, по которой вышивалась совершенно самостоятельная, далеко превосходящая изложение сотрудников работа»<sup>6</sup>. Не останавливаясь подробно на исследованиях творчества Димитрия Ростовского последних

<sup>2</sup> Последний общеславянский писатель Димитрий Савич Туптало и главная книга его жизни. Каталог выставки, посвященной 300-летию написания в Киеве первой части знаменитых «Четий-Миней» и 280-летию со дня кончины их автора. Составитель Ю.А. Лабынцев. Киев, 1989. С. 75.

<sup>3</sup> Державин А.М. Четии-Миней Святителя Димитрия, митрополита Ростовского, как церковно-исторический и литературный памятник. Сочинение протоиерея Александра Державина // Богословские труды. М., 1976. Т. XV. С. 61–145; Т. XVI. С. 46–141.

<sup>4</sup> Bercoff G.B. The “Letopisec” of Dimitrij Tuptalo, the metropolitan of Rostov, in the context of western European culture // Ricerche slavistiche. Vol. XXXIX–XL. 1992–1993 / 1. P. 293–364.

<sup>5</sup> См., напр.: Янковска Л.А. 1) Литературно-богословское наследие святителя Димитрия Ростовского: восприятие иезуитской науки XVI–XVII вв. / Автореф. дисс. на соискание ученой степени докт. филолог. наук. МГУ. М., 1994; 2) Latopis celijny św. Dymitra Rostowskiego wobec biblijnej historiografii protestanckiej (Chronologia Jana Funcka i inne źródła) // Roczniki humanistyczne. 1996. Tom XLIV, zeszyt 7. S. 7–35.

<sup>6</sup> Державин А.М. Указ. соч. Т. XV. С. 122.

лет, хотелось бы отметить следующее: компиляция как авторский творческий метод митрополита Ростовского особенно явно проявляется при изучении рукописного наследия святителя и, на наш взгляд, только изучение рукописных списков сочинений митрополита (как известно, произведения Димитрия Ростовского издавались в большом количестве), а также его сохранившейся библиотеки может быть перспективным в исследовании творчества митроп. Димитрия<sup>7</sup>.

Так же как и остальные сочинения митрополита, проповеди Димитрия Ростовского, и украинские, и произнесенные в Московии, были созданы компилятивным методом. Компилятивный метод составления проповедей выражается в использовании большого количества цитат, прежде всего из святоотеческой литературы, которые приводятся по западноевропейским изданиям, комментариям, в заимствовании некоторых толкований, примеров у европейских комментаторов и проповедников. И наиболее часто, начиная с первой книги Димитрия Ростовского «О чудях пречестной и преблагословенной Дѣвы Марии» и кончая «Летописом келейным», а также в большинстве украинских проповедей митрополита, т. е. в словах, произнесенных им на Украине в бытность его официальным казнодеем (проповедником) или архимандритом ряда монастырей в Малороссии, цитируются книги

---

<sup>7</sup> Изучение рукописных списков сочинений Димитрия Ростовского и его келейной библиотеки помогает определить источники его произведений; напр., как отметила Л.А. Янковска, на 320 листах авторизованной рукописи «Келейного летописа» (ГИМ, Синодальное собр. № 53) «имеется 134 ссылки и цитаты из трудов Корнелия а Ляпиде, св. Роберта Беллармина, Дидакуса де Безы, Франциска де Мендозы, Иеремии Дрекселя, Горация Турселлино, Бусьера, Бекана, Гартунга, Фабера, Петра Скарги и Фомы Млодзяновского, Иакова Вуека, Герберта Росвейда, Каспра Дружбицкого и Михаила Гинкевича...» (См.: Янковска Л.А. Литературно-богословское наследие святителя Димитрия Ростовского: восприятие иезуитской науки XVI–XVII вв. С. 46.)

комментариев толкователя Св. Писания Корнелия а Ляпиде (Cornelius a van de Steen Lapide).

Корнелий а Ляпиде (1567–1637) – датский иезуит, преподаватель Св. Писания в Лувене и Риме, снискал себе славу как толкователь и комментатор Св. Писания, который написал комментарии на все книги Библии<sup>8</sup>. Книги его комментариев, возможно, в XVII в. издавались наиболее часто. Книги Корнелия а Ляпиде были широко известны и на Украине, в частности, некоторые из них имелись в библиотеке Антония Радивиловского, Иоанна Максимовича, позднее у Стефана Яворского, Феофилакта Лопатинского. «Корнелий, – по мнению Дж. Беркофф, – был типичным представителем барочного стиля и образованности, конечно, он не был интеллектуальным лидером настолько, чтобы считаться наиболее выдающимся представителем критической и филологической мысли XVII в. Его библейские и теологические комментарии, безусловно, исключали самые передовые философские и филологические достижения времени, но также исключали и схоластические и бесплодные общие места антипротестантских взглядов»<sup>9</sup>. Невозмутимый дух его комментариев, исключаящий желчную полемику, и спокойные объяснения, безусловно, привлекли внимание Ростовского митрополита, который в своих произведениях цитирует не только толкования самого Корнелия а Ляпиде, «но и в великом множестве <...> приводимые им (Корнелием – М.Ф.) выдержки из творений

<sup>8</sup> Bibliotheque de la Compagne de Iesus. Premiere partie: Bibliographie par les Peres Augustin et Aloys De Backer. Seconde partie: Histoire par le Pere Auguste Carayon. Nouvelle Edition. T. IV. Bruxelles-Paris, 1893. Col. 1511–1526.

<sup>9</sup> Bercoff G.B. The “Letopisek” of Dimitrij Tuptalo, the metropolitan of Rostov, in the context of western European culture. P. 337. (Цитируется в переводе.)

святых отцов, в частности Иоанна Златоуста, Григория Великого, Иллария Пиктавийского, Августина Иппонского, Иеронима Стридонского, Амвросия Медиоланского и других»<sup>10</sup>.

В библиотеке Дмитрия Ростовского было 10 книг — комментариев Корнелия а Ляпиде. В «Росписи книг келейных», составленной после смерти митрополита иеромонахом Филаретом, о них запись: «Корнелѣуса, книг 10...» Это следующие книги:

«30. Корнелѣус а Ляпиде, ин (12) профетас мѣнорес» — *Commentaria in Dvodecim Prophetas Minores. Auctore R. P. Cornelio Cornelii a Lapide, e Societate Iesu, olim in Loouaniensi, post in Romano Collegio sacrarum Litterarum Professore. Antverpiae. Apud Hieronijnrum Verdussen Anno (1685).* До Дмитрия Ростовского книга принадлежала Иоанну Максимовичу, впоследствии митрополиту Тобольскому и Сибирскому, о чем свидетельствует запись-автограф на самой книге<sup>11</sup>.

«31. Корнелѣус а Ляпиде, ин Еклес. ет Кантика Кантикорум, ет либрум Сапиентие» — *R. P. Cornelii Cornelii a Lapide e Societate Iesu, Commentarius in Ecclesiasten, Canticum Canticorum, et Librum Sapientiae. [Antverpiae, 1694]*<sup>12</sup>.

«32. Корнелѣус а Ляпиде ин (4) Евангелиа» — *R. P. Cornelii Cornelii a Lapide e Societate Iesu. Commentarius*

<sup>10</sup> Янковска Л.А. Литературно-богословское наследие святителя Дмитрия Ростовского: восприятие иезуитской науки XVI–XVII вв. С. 40.

<sup>11</sup> Книга первоначально принадлежала библиотеке Московской духовной академии. (См.: Систематический каталог библиотеки Московской Духовной Академии, составленный библиотекарем М. Д. Академии И.И. Корсунским. М., 1888. Т. 1. Вып. 1. № 1219. С. 175.) Эту книгу удалось обнаружить в библиотеке РГБ, МК. Lapide, С.С. а/IV — лат. 2°. *Commentaria...* (инв.: VIII — 33127).

<sup>12</sup> См. описание: Систематический каталог библиотеки Московской Духовной Академии. № 1225. С. 176. Сейчас книга хранится в РГБ: МК. Lapide, С.С. а/IV — лат. 2°. *Commentarius...* (инв.: VIII — 29542).

in Quatuor Evangelia. [Antverpiae, 1695]. Два тома в одной книге: Tomus I, complectens Commentaria in Matthaeum et Marcum. Tomus secundus, complectens Expositionem Litteralem [et] Moralem in S. S. Lucam [et] Ioannem, indicibus necessariis illustratus<sup>13</sup>.

«33. Корнеллус а Ляпиде, ин Провербиа Саломонис» — Commentaria in Solomonis Proverbia. Auctore R. P. Cornelio Cornelii a Lapide e Societate Iesu<sup>14</sup>.

«34. Корнеллус а Ляпиде, ин Еклес. кви ест Сирах» — Commentaria in Ecclesiasticum auctore R. P. Cornelio Cornelii a Lapide e Societate Iesu. Olim in Louaniensi, nunc in Romano Collegio Sacrarum Literarum Professore. [Antverpiae ...1634]<sup>15</sup>.

«35. Корнеллус а Ляпиде, ин 4 профетас маiores» — Commentaria in quatuor prophetas majores. Auctore R. P. Cornelio Cornelii a Lapide a Societate Iesu. Postrema editio aucta et recequita. Antverpiae, 1689. 2<sup>o</sup><sup>16</sup>.

«36. Корнеллус а Ляпиде, ин Иосве, Юдикум ет либрум Регум» — Commentarius in Iosve, Iudicum, Ruth, IV libros Regum et II Paralipomenon. Auctore R. P. Cornelio

<sup>13</sup> Систематический каталог библиотеки Московской Духовной Академии. № 1227. С. 177. Комментарии находятся в РГБ: МК. Lapide, С.С. а/IV — лат. 2° [т. 1–2]. Commentarius... (инв.: VIII — 29826–29827).

<sup>14</sup> Книга из библиотеки Димитрия Ростовского не обнаружена, какое издание было у митрополита, также неизвестно.

<sup>15</sup> Возможно, у Димитрия Ростовского было другое издание (Антверпен, 1643, 1664, 1701; Париж, 1638, 1642), пока книга не обнаружена.

<sup>16</sup> Именно об этом издании говорится в каталоге И.И. Корсунского, см.: Систематический каталог библиотеки Московской Духовной Академии. № 1222. С. 176. Книга пока не обнаружена, но форзацные записи были воспроизведены литографическим способом Амфилохием Угличским: Летописец, списанный св. Димитрием в Украине с готового 2-й редакции, до 1617 года, с его примечаниями по полям и с 25-ю номерами снимков его почерка из 30 рукописей и печатных книг, ему принадлежащих и диплома, ему преподнесенного Московскою Духовною Академиею. Издание Амфилохия, Епископа Угличского. М., 1892. № 6. Л. 17 об.

Cornelii a Lapide e Societate Iesu, S. Scripturae olim Louanii, postea Romae Professore. ... [Anverpiae, 1617]<sup>17</sup>.

«37. Корнеліус а Ляпиде, ин Пентатевхум» – Commentaria in Pentatevchum Moysis. Auctore R. P. Cornelio Cornelii a Lapide, e Societate Iesu. In Louaniensi Academia Sacrae Scripturae Professore. Antverpiae, apud Heredes Martini Nutii et Ioannem Meursium, [1616]<sup>18</sup>.

«38. Корнеліус а Ляпиде, ин Акта Апостолорум, ет Епистоляс Каноника, ет Апокалипсім» – Auctore R. P. Cornelii Cornelii a Lapide, e Societate Iesu, Commentaria in Acta Apostolorum, Epistolas Canonicas, et Apocalipsin ... Antverpiae apud Martini Nutium. [1627].

«39. Корнеліус а Ляпиде ин епистоляс диви Павли» – Commentaria in omnes D. Pavli Epistolas. Auctore Cornelio Cornelii a Lapide e Societate Iesu, in Louaniensi Academia Sacrae Scripturae Professore ... Antverpiae [1614]<sup>19</sup>.

Под влиянием книг Корнелия были созданы многие фрагменты и сюжеты украинских проповедей Димитрия (из 14 известных нам ранних украинских проповедей 7 имеют такие ссылки)<sup>20</sup>. Остановимся на цитатах из «комментариев» датского иезуита более подробно.

<sup>17</sup> Экземпляр, принадлежащий Димитрию Ростовскому, не обнаружен, поэтому год издания, которое было у Димитрия, указать трудно; книга при жизни Димитрия Ростовского несколько раз переиздавалась: Антверпен, 1644, 1653, 1666, 1676, 1700.

<sup>18</sup> Книга неоднократно переиздавалась: экземпляр, находившийся в келейной библиотеке Ростовского митрополита, утерян. По мнению Дж. Беркоф, «Комментарии» на Пятикнижие Моисея и на послания ап. Павла были лучше других разработаны и более всех использовались Ростовским митрополитом. (См.: Bercoff G.V. The «Letopisek» of Dimitrij Tuptalo, the metropolitan of Rostov, in the context of western European culture. P. 337.)

<sup>19</sup> Две последние книги неоднократно переиздавались, экземпляры из келейной библиотеки Димитрия не найдены.

<sup>20</sup> Об украинских проповедях Димитрия Ростовского см. подробнее: Федотова М.А. Ораторская проза Димитрия Ростовского (украинский период: 1670–1700 гг.). Автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. филолог. наук. СПб., 1995.

Так, в «Слове на сошествие Святого Духа» (1693) читаем две прямые цитаты из Корнелия а Ляпиде. Корнелий, комментируя Первое Послание к Коринфянам ап. Павла (7:19) «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа», использует трактат Тертуллиана «De cultu feminarum». Димитрий Ростовский цитирует Тертуллиана по Корнелию а Ляпиде: Tertul. de cultu fem. С:1. Citata a Cornel. a Lap. in epist. ad cor. cap: 6. v. 19. fol. 237. 2 А. (Маргиналию привожу по списку: Ярославский музей-заповедник, № 15249, л. 173, содержащему наиболее четкую сноску; большинство же списков не имеет ни указания на Тертуллиана, ни ссылки на Корнелия а Ляпиде, а только на Первое Послание к Коринфянам ап. Павла.)

<p>Корнелий а Ляпиде Acute et eleganter Tertullian... huius templi aedituam et antistitem consistuit pudicitiam. Nam cum omnes (inquit) templum simus Dei, illato in nos et consecrato Spiritu Sancto, eius templi aeditua et antistes pudicitia est, quae nihil immundum, nec profanum inferre sinat, ne Deus, ille qui inhabitat, inquinatam sedem offensus derelinquat.</p>	<p>Димитрий Ростовский А хто жъ священникомъ въ той церквѣ? Повѣдаеть, же священникъ въ той церквѣ – цѣломудрие, и мовить: «Вси храмъ есмы Божий, освятившу насъ Святому Духу». Того храма церковникъ есть и священникъ есть целомудрие, еже ничто же скверно или нечисто внутрь внести попускаеть, да некогда Богъ (в храме томъ) обитай, обрѣтши престоль</p>
--	---

Димитрий Ростовский использует и второе толкование Корнелия а Ляпиде этого же стиха из Первого Послания к Коринфянам ап. Павла, в частности, он дает перевод отрывка из жития св. Серафимы, которое Корнелий а Ляпиде приводит по «Vitae sanctorum» Лаврентия Сурия. У Димитрия Ростовского это следующий текст: «Спытано разъ святую мученицу Серафиму: „Гдѣ



церковь Бога твоего, ему же кланяешься и приносишь жертву?“ Отповѣдала святая: „Азь, чистоту соблюдая, церковь есмь Бога моего, Ему же себе самую приношу в жертву“. Рекль тирань: „То аще чистота отъ тебе отъята будеть, убо престанеши быти церковию Богу твоему?“ Отказала мученица словами апостольскими: „Иже рас- тлить церковь Божию, растлить его Богъ“ (1 Кор 10:17). Проважена потомъ бывши до параднаго дому, гды до ней присланныи отъ мучителя вшли два вшетечника, а Хри- стова двѣ удалися на молитву до Бога, внетъ тыи пали на землю мертвы...» Обе цитаты соответствуют книге «*Commentaria in omnes Divi Pavli epistolas*» Корнелия а Ляпиде (Антверпен, 1635). В этой же проповеди по Корнелию а Ляпиде цитируется Иоанн Златоуст.

В другом ораторском произведении Димитрия Рос- товского, «Поучении на память святых девятчисленных мучеников кизических», по той же схеме приводятся две цитаты из 35 гомилии Григория Двоеслова (ссылки есть только в одной авторской рукописи из Синодального со- брания (ГИМ) № 146, л. 324 об.); а в «Слове на праздник святой Варвары» (1692) цитируются Амвросий Медио- ланский, Василий Великий, дается большой фрагмент из 37-й беседы св. Августина.

Димитрию Ростовскому принадлежит еще одна про- поведь на праздник св. Варвары (1691), в которой Рос- товский митрополит очень искусно использует черты, присущие поэтике барокко: он «строит» символические ряды, сравнивая достоинства мученицы Варвары со свой- ствами и характеристиками деревьев. При этом про- поведник также пользуется комментариями Корнелия а Ляпиде. При сравнении с высотой кедра («кедърова вы- сота славиться») Димитрий цитирует «*Commentaria in quatuor prophetas majores*». В проповеди дана следующая маргиналия: *Cornelius a Lapide in Prophetas Ezecielem. cap. XVII, v. 23.*

<p>Корнелий а Ляпиде (л. 1067)</p> <p>In Cypro enim nascitur 130 pedes habens in longitudine, orassitudine autem ad quinum hominum complexum</p>	<p>Димитрий Ростовский (РНБ, Основное собр., Q.I.269. Л. 193)</p> <p>...иждь на певъныхъ мѣсцахъ ростеть такъ высоко, же долъгота его будетъ на сто тридцять стопъ, а грубость, якъ пяти челоувѣковъ обняти.</p>
--	--

При сравнении с финиковым деревом («то есть пальма — древо триумфальное, на знакъ Христоваго надъ смертью и дияволомъ звитязьтва») Димитрием Ростовским приводится рассуждение св. Киприана, который также цитируется по Корнелию а Ляпиде: «Citatus a Cor. A Lapide in Mat. cap. 27. v. 35. folio 535 и NB» (л. 195).

<p>Корнелий а Ляпиде (л. 535)</p> <p>Ascendist Domine palmam, quia illud crucis tuae lignum postendebat triumphum de diabolo, vel de principatibus et potestatibus et nequitijs spiritualibus victoriam, erantque in manibus tuis duo cornua, in quibus erat fortitudo tuo abscondita et imperium tuum super humerum tuum.</p>	<p>Димитрий Ростовский (л. 195)</p> <p>Возьшель еси Господи на финикъ (ascendisti Dui Palmas), яко то креста твоего древо, познаменоваше торжество надъ началами и вѣластми, и нечистотами, духовъную побѣду, и бѣху въ руку твою два рога, въ нихъ же бяху крѣпость твоя сокровенна и власть твоя на рами твоємъ.</p>
--	--

Так как «Комментарии на Четвероевангелие» датского иезуита из библиотеки св. Димитрия сохранились, то можно проследить и работу автора над этим фрагментом. В данной книге он отмечен Димитрием красными чернилами, в том числе и рассуждение св. Киприана, а на обороте верхнего переплетного листа запись св. Димитрия Ростовского: «Cruх Christi ex quo ligno» («Крест Христа из какого дерева»). О финике в проповеди есть и еще одно рассуждение. Оно является заимствованием из «естествословца Pluta» и заимствовано также из Корнелия а Ляпиде.

Большое влияние книги датского иезуита оказали еще на две проповеди Дмитрия Ростовского: «Слово на Рождество Христово» и «Брань архистратига Михаила с седмоглавым змеем».

«Слово на Рождество Христово», произнесенное 25 декабря 1698 г. в Чернигове, несмотря на богатую рукописную традицию (нам известно 22 его списка), только в одном списке из Основного собр. РНБ (Q.I.269) имеет ссылки на Корнелия а Ляпиде, после проповеди запись (л. 14 об.): «A celando. Cor. in Gene. Cap. 1. V. 6. Folio 42. Bernardus. Citatus a Cornelio in Luc. Cap. 7. V. 37. Folio 102. 2C. Scamaim. Corneli a Lapide in Genes. Cap. 1. V. 6. Fol. 41. 1B.»

В «Слове на Рождество Христово» нет цитат из святоотеческой литературы, взятых из «Комментариев» Корнелия а Ляпиде. Здесь Дмитрий Ростовский использует переводы с еврейского и латинского языков слова «небо» (שמים и caelum), необходимые проповеднику для сравнительного ряда. У Корнелия а Ляпиде в «Commentaria in Genesis» (cap. 1. V. 6, f. 41) сказано: «Scamaim, id est, ibi aquae <...> scamaim, id est aqueum». У Дмитрия Ростовского: «Щожъ тое словко „скамаимъ“ въ нашемъ языку, якъ его назвати? Повѣдають толковники, же тое словко выкладається „водное“, скамаимъ – водное альбо воднистое...» Дальше Дмитрий Ростовский пишет: «Небо въ латинскомъ языку называется „caelum“ отъ „caelando“, отъ закрытѣя, отъ затаенѣя». Это не что иное, как цитата из Корнелия «Caelum latine a celando» (Commentaria in Pentateuchum Moysis. Folio 42). Таким образом становится понятным, что использовал Дмитрий Ростовский в своей проповеди и как расшифровывается его запись после проповеди. Помимо этого, у Ростовского митрополита есть в проповеди цитата: «Быль той, що назваль слезы аггелским напоемъ: слезы кающихся вино есть аггельское». Это слова из гимна св. Бернарда

«Lachrimae peccantentius vinum angelorum» (так в рукописи, следует читать: lacrimae paenitentium vinum angelorum), приведенного Корнелием а Ляпиде в «Commentaria in Lucum» (cap. VII. Vers. 37. 2 C. folio 102), поэтому имя его мы встречаем в этой же записи после проповеди. Под влиянием этого гимна Димитрий ввел в «Слово на Рождество Христово» большой пассаж, органично вписавшийся в проповедь и придавший ему красоту и лиричность.

Отметим, что в украинских проповедях св. Димитрия, которые читаются в сборнике Q.I.269 Основного собр. РНБ (это два слова на праздник св. Варвары: «Слово на Рождество Христово» и «Брань архистратига Михаила») и имеют ссылки на комментарии Корнелия а Ляпиде, эти цитаты весьма своеобразно оформлены: указания на Корнелия идут не на полях рукописи, в маргиналиях, а в тексте самой проповеди, и цитата приводится на двух языках — сначала дается латинский текст, а затем его перевод. Трудно сказать, является ли такое «оформление» свидетельством черновой рукописи или автор работал над текстом уже позднее, «расшифровывал» его, записывал для памяти.

Наиболее значительное влияние латинского толкователя на творчество св. Димитрия, большое количество цитат мы видим в проповеди «Брань архистратига Михаила и ангелов его с седмоглавым змием», произнесенной в Михайловском Златоверхом храме в 1696 г. Можно сказать, что источником образной системы проповеди (изображения семи небесных архангелов, развития заданной темы «Михаил и ангелы его брань сотворивши со змием», многих красочных картин изображаемой брани) послужила 1-я глава «Commentaria in Apocalypsin S. Iohanni apostoli» Корнелия а Ляпиде. Димитрий Ростовский, изображая «по имени и ряду» семь архангелов, делает перевод текста Корнелия со с. 19 «Комментариев» и цитирует этот текст в проповеди и в «нотата» — заметке после текста

проповеди. У Корнелия изложена история о постройке на месте «бань Диоклитиановых» храма «во имя семи святых архангелов» и есть упоминание о византийском храме, построенном наподобие ему в Панормии (Палермо), «сицилийском граде», и у Димитрия это же повествование со ссылкой: «Corn. a Lap. in Aros. cap. 1. fol. 18. 1:C:D. et seq. (л. 241)». Отличие заключается лишь в следующем: у Корнелия приведены только факты и отсутствует «динамическое» описание строительства храма, которым Димитрий распространяет свой текст, заканчивающийся так: «Стало тедь то же працою христианскою, а працою крававою, бо многихъ тамъ и постинано, помучено за Христа Бога нашего. Совершилася пиенкная структура, яко палаць, що звано фермы, то есть теплицы, альбо баня царя Диоклитиана, где той поганинь своихъ уживаль вчасовъ и роскошей». По Корнелию Димитрий приводит описание семи архангелов, изображенных на мозаике в своде купола Палатинской капеллы в Палермо, давая соответствующую маргиналию на латинском языке: Corn. in Aros. cap. 1. fol. 19 2D (л. 242 об.). Корнелий и сам в этих толкованиях не оригинален, он ссылается на иезуитов Салмерона и Лаврентия Маселиуса.

<p>Корнелий а Ляпиде Michael enim pedibus calcans Luciferum, laeua virentem palmam gestabat dextera lanceam in cuius summa vexillum candidum, rubra cruce intertexta, se hastae conuo- luebat.</p> <p>Gabriel faculam laterna in- dusam dextera gerebat, sinistra speculum ex viridi iaspide rubris maculis immixtis...</p>	<p>Димитрий Ростовский Святой Михаилъ изображень быль допчумъ ногами Люцыпера, левицею держащъ зеленую паль- му, а десницею копие, наверхъ котораго хоруговь бѣлая, около копии обвиваючаяся, червонимъ крестомъ претикана. Святой Гав- рииль изображень держащъ фо- нарь альбо лехтарню зъ вожден- ною внутрь свѣщею, а в шуйцы звѣрцадло держащъ зъ зеленого ясписа камня, зъ червленостию мѣсцами змѣшаннаго.</p>
---	--

Пользуясь этими изображениями, Димитрий Ростовский в проповеди «приводит героев в действие» — архангелы поражают своим символическим оружием «седмглавого змия», например: Архангел Уриил, описанный и у Корнелия а Ляпиде по изображению в Палермском храме, и также у Димитрия, как «держаш десницею меч обнажен, обращенный противу персии, в шуйцы же испущенной — пламень огненный», «на тую голову добывает мече и оразъ и огня, мечемъ абы поразиль и убиль, огнемъ абы спалиль въ порохъ».

По «Комментариям» Корнелия (л. 19. 1В;С;D) приведены в проповеди Димитрия и численность «легионов бесовских» («Cogn. a Lap.», л. 233 об.), и толкование св. Феофилакта и св. Григория «бесѣдовника», т. е. Двоеслова («citata a Cornelio», л. 234).

В конце проповеди (лишь в немногих рукописных списках) содержатся любопытные добавочные заметки Димитрия о семи архангелах, его «библиографические» записи о том, где и в каких книгах Библии мы можем встретить упоминания об архангелах. После этого идут толкования имен архангелов, также заимствованные из комментариев Корнелия: Cornelius a Lapide in Apocalypsin. Cap. 1. Fol. 19. (л. 253 об.):

- Michael. Quis ut Deus — Кто подобен Богу<sup>21</sup>
- Gabriel. Fortitudo Dei — Сила (могущество) Бога
- Raphael. Medicina Dei — Лекарство Бога
- Uriel. Lux vel ignis Dei — Свет или огонь Божий
- Saelthiel. Oratio Dei — Молитва Бога
- Iehudiel. Confessio vel Laus Dei — Исповедь или хвала Богу
- Barachiel. Benedictio Dei — Благословение Бога
- Aliter ibidem — Там же иначе
- Michael, Victoriosus — Победоносный

<sup>21</sup> Перевод наш. — М. Ф.

Gabriel, Nuncius – Благовещающий  
Raphael, Medicus – Исцеляющий  
Uriel, Fortis Socius – Мужественный спутник  
Iehudiel, Remunirator – Вознаграждающий  
Barachiel, Auditor – Помощник  
Saethiel, Orator – Оратор (Ритор)

Эти «нотата» имеются только в сборниках из собрания Соколова № 81 (ГИМ) и из Основного собрания, Q.I.269 (РНБ). Следует указать и еще на одну помету, читаемую только в этих двух сборниках: «Nis pone exemplum destribus vosis, a.s. Dorotheo, ex Paradiso misis Theofillo. Vide de hoc Februaris 6. In vita S. Dorotheas. (Следует читать: Nis pone exemplum dstrictae vocis, a st Dorotea, ex Paradiso missae Theophilo. Vide de hoc Februaris 6. In vita S. Doroteas.» Здесь следует привести пример устрашающего гласа св. Дорофеи, посланный Феофилу из Рая. Смотри это место 6 февраля в житии св. Дорофеи.) Маргиналия относится к фрагменту: «Якъ бовѣмъ рожа запахомъ своимъ повавляетъ пчелу до збирания меда, такъ духовный оный цвѣтъ влячностию своею побуждаетъ человѣка до нелѣнностныхъ праць, подвиговъ и трудовъ, заслугующихъ себѣ въ небѣ сладкючь вѣчнаго благословенства онаго». Димитрий Ростовский имеет в виду следующий момент из жития св. Дорофеи: св. Дорофея послала схоластику Феофилу из Рая по его просьбе яблоко и цветки розы; получив их, Феофил устранился, поверил в Иисуса Христа, а потом принял мученическую смерть от рук Саприкия. Димитрий ссылается здесь на свои Четы-Минеи<sup>22</sup>, в которых в соответствующем месте второго тома указывает в маргиналии Пролог. Однако сюжет взят не из Пролога, а из «Комментариев на

<sup>22</sup> Димитрий Ростовский. Книга житій святыхъ въ славу святыхъ животворящихъ Троицы Бога хвалимаго въ святыхъ своихъ. На три месяцы вторыя, декември, януаріи и февруаріи. Киев, 1695. Л. 632–636 об.



Пятикнижие Моисея» Корнелия а Ляпиде, не указанных ни в Четьих-Минях, ни в «Брани архистратига Михаила». Дмитрий добавляет здесь одну деталь: вместе с розовыми цветами св. Дорофея посылает Феофилу яблоко. По мнению Дж. Беркофф, житие св. Дорофеи было особо значимым для Дмитрия Ростовского; исследовательница пишет, что Дмитрий Ростовский считал житие св. Дорофеи «доказательством существования „промежуточного рая“, где души умерших ожидают посмертной славы»<sup>23</sup>.

Было бы недостаточным указать лишь на то, что Дмитрий Ростовский в своих украинских проповедях использует комментарии Корнелия а Ляпиде на библейские книги. Для творчества св. Дмитрия Корнелий а Ляпиде важен еще и в другом: с помощью цитат из сочинений датского иезуита мы можем атрибутировать некоторые до этого неизвестные тексты и приписать их перу Дмитрия Ростовского. Например, «Слово в неделю 27, о жене сляченной» было известно в одном рукописном списке, в котором не было атрибутировано (РНБ., собр. Титова, № 608, л. 24–37 об.), но так как оно находилось в сборнике с проповедями св. Дмитрия, исследователи приписали его Ростовскому митрополиту. Обнаруженный нами еще один список этой проповеди в Успенском собрании № 88 (ГИМ) имеет глоссу: «Glossa citat. Cornel. in Matt. 7. v. 23. folio 184. 1:A». Проповедник в Слове, объясняя, почему Господь «не видит и не знает <...> некоторыхъ особъ», обращающихся к нему, цитирует на латинском языке: «Non novit lux tenebras, id est non aspicit, quia si aspiceret, tenebra non essent» («Не знает свет тьмы, то есть не видит, ибо, если бы видел, тьма бы не существовала» — Пер. авт.). Цитата из книги Корнелия а Ляпиде толкуется Дмитрием Ростовским так: «Темности

<sup>23</sup> Bercoff G.B. The «Letopisec» of Dimitrij Tuptalo, the metropolitan of Rostov, in the context of western European culture. P. 342.



грѣховной были полны тыи особы, и прето хоць тѣломъ тутъ же были предъ очима Христовыми, але сердце ихъ помраченное, умъ ихъ потемненный далеко отстоял от Христа; прето Христось не видѣль, не глядель на нихъ милосердными, прелюбезными, человѣколюбивыми своими очима». Маргиналия на полях указывает на издание Корнелия а Ляпиде «*Commentarius in quatuor Evangelia*» (Антверпен, 1695, л. 184). Благодаря этой маргиналии, в новонайденном списке проповеди можно с большой долей уверенности утверждать, что «Слово в неделю 27» принадлежит Ростовскому митрополиту. Точно так же, благодаря ссылкам на книги Корнелия, удалось атрибутировать и проповеди на праздник св. Варвары, произнесенные Димитрием в Батурине в разные годы. Проповеди эти читаются в единственном обнаруженном нами списке из сборника Q.I.269 (РНБ), полностью состоящем из церковных проповедей. Проповеди в сборнике не приписываются ни одному проповеднику. В его состав входит ряд слов, принадлежащих св. Димитрию и известным исследователям ранее (одни проповеди малороссийские, другие произнесены в Москве и Ростове). В составе данного сборника из 54 слов выделяется 19 анонимных проповедей на «украинском наречии», все они стилистически однородны. Однако только четыре проповеди из них можно с полной уверенностью приписать Димитрию Ростовскому, и две из них — проповеди на праздник св. Варвары — можно считать сочинениями св. Димитрия благодаря маргиналиям, ссылкам на комментарии Корнелия а Ляпиде. Этот вывод нам помогают сделать точные соответствия ссылок на Корнелия а Ляпиде в рукописи пометам на книгах комментариев датского иезуита, находящихся в библиотеке св. Димитрия.

Комментарии к библейским книгам Корнелия а Ляпиде, как мы указывали, встречаются в библиотеках нескольких представителей русской культуры XVII–XVIII вв.:

Антония Радивиловского, Иоанна Максимовича (некоторые книги из его библиотеки потом перешли в библиотеку Димитрия, в том числе и книги комментариев Корнелия а Ляпиде, о чем свидетельствуют надписи на них), Стефана Яворского и Феофилакта Лопатинского. Трудно судить о том, как использовали эти проповедники и деятели культуры данные комментарии. Антоний Радивилковский, по заключению В.И. Крекотня, в своих проповедях их практически не использовал; Стефан Яворский, один из самых ярких представителей схоластической проповеди, также пользовавшийся иезуитской литературой, в своем арсенале, согласно исследованию Ст. Чистовича, Корнелия а Ляпиде не имел, «большим почетом у Стефана пользовались Дрекелей, Вийера, Маршанций и Фабер»<sup>24</sup>. Книги Корнелия а Ляпиде почти в полном составе были в библиотеке Феофилакта Лопатинского, но какое влияние они оказали на его творчество — это еще предстоит определить исследователям.

На русский язык комментарии к библейским книгам Корнелия а Ляпиде не переводились. Нам известна лишь одна попытка такого перевода. В 1754 г. справщик Печатного Двора Григорий Кондаков сделал перевод «Комментариев на книгу пророка Даниила» Корнелия а Ляпиде. Перевод остался в рукописном виде: РГАДА, ф. 196, № 1656. Характеристика переводчика комментариев совершенно отлична от отношения к ним Ростовского митрополита: последний внимательно изучал все толкования, истории, цитаты, «приклады», встречающиеся в комментариях к Св. Писанию Корнелия а Ляпиде, часто использовал, несмотря на принадлежность к различным конфессиям. Григорий Кондаков написал перед сделанным им переводом: «И понеже оное толкование

---

<sup>24</sup> Чистович Ст. Неизданные проповеди Стефана Яворского // Христианское чтение. 1867, ч. 1, февраль. С. 264.

---

весьма пространно и направлено по изволению автору-  
ву многими историями и примерами, мало к изъясне-  
нию пророческих речей приличными. Того ради здесь  
собрали одни только толкования те, которые до проро-  
ческих речей следуют, а прочее все выключено».

*Список принятых сокращений*

ГИМ – Государственный Исторический Музей  
МК – Музей Книги  
РГАДА – Российский Государственный Архив Древних Актов  
РГБ – Российская Государственная Библиотека  
РНБ – Российская Национальная Библиотека

## **Из опыта перевода Евангелия от Луки на бесписьменный бежтинский язык**

М.Ш. Халилов, переводчик ИПБ,  
Институт ЯЛИ им. Г. Цадасы ДНЦ РАН, г. Махачкала

---

---

### **Бежтинцы и бежтинский язык**

Бежтинский (капучинский, хванский) язык относится к цезской (дидойской) подгруппе аваро-андо-цезской группы дагестанских языков. Самоназвание бежтинцев — *бежкъаса*, а бежтинского языка — *бежкъалас миц*. Этноним ‘бежтинцы’ происходит от бежт. *беж* ‘двор, загон’ (-*къа* формант эссива I серии), аварцы их называют *беж-тIал*, *хъванал*, цезы — *кибура*, а грузины — *лекIеби*, *капучелеби*. Этноним ‘капучинцы’ (‘капучины’) по своему происхождению, видимо, грузинский (название ‘капучинц’, возможно, связано с грузинским словом *тIкъанIучIи* ‘тулуп’ — *тIкъанIучIелеби* ‘люди, носящие тулупы’). Этноним ‘хваны’ происходит от аварского *Хъван гIор* ‘река Хван’, *хъванал* — ‘люди, живущие вдоль реки Хван’ (под ‘хванами’ подразумеваются и бежтинцы, и гунзибцы).

Бежтинский язык наиболее близок гунзибскому языку, с которым образует особую генетическую ветвь внутри цезских языков. С точки зрения морфологической типологии, для бежтинского языка характерна агглютинация. Представлены некоторые элементы флективности в словообразовании и аналитизма в структуре глагольных форм. В диалектном отношении бежтинский язык слабо дифференцирован. В языке различается три говора: собственно бежтинский, хашархотинский и тлядальский, при этом хашархотинский занимает промежуточное положение между двумя другими говорами.

Бежтинцев во всех переписях до 1926 г. (включительно) фиксировали как народность, а с 1939 г. они официально именуется аварцами. Поэтому весьма затруднительно дать точные сведения о численности бежтинцев. В настоящее время общее число говорящих на бежтинском языке — около 10 тыс. человек (ср.: в 1926 г. их число достигало 2,5 тыс. чел.). Бежтинцы проживают в населенных пунктах Бежта, Тлядаль, Хашархота Цунтинского района Республики Дагестан, расположенных на высоте более 1650 м над уровнем моря, а также в селах Чантлискуре и Сарусо Кварельского района Республики Грузия и в некоторых селах Бабаюртовского (сс. Караузек, Качалай), Кизилюртовского и Кизлярского (сс. Рыбалка, Заречное, Вперед) районов, в Махачкале; незначительное число бежтинцев проживает в других республиках РФ и за границей — в восточной Турции.

Бежтинский язык является бесписьменным и функционирует как бытовой. Сами бежтинцы пользуются письменностью на аварском и русском языках. Однако в последние годы бежтинцы все активнее просят официальные органы республики Дагестан создать письменность на их родном языке.

Бежтинцы издавна были трехязычными. Кроме родного языка, языками общения с сопредельными народами для них служили аварский и грузинский. Впоследствии языком более широкого общения стал русский. Языками частной переписки между бежтинцами или бежтинцами и представителями других национальностей служат аварский и русский. В настоящее время наблюдается интенсивное развитие бежтинско-русского двуязычия с сохранением бежтинско-аварского и бежтинско-грузинского.

В зависимости от места проживания бежтинцев (в сельской местности или в городе) существуют некоторые особенности функционирования бежтинского языка.

Основная часть бежтинцев компактно живет в сельской местности. Бежтинский язык употребляется в следующих сферах: а) в семейно-бытовом общении; б) в начальных классах и дошкольных учреждениях на начальной стадии подготовки детей как вспомогательный язык; в) для общения с представителями соседних народностей — с гунзибцами и частично с гинухцами. Сфера употребления родного языка для бежтинцев, живущих в городе, сужается. Он служит только языком семейного общения, при этом в каждой семье разговаривают на том диалекте, представителями которого являются родители. Если языки супругов относятся к разным диалектам, то в семье обычно функционируют оба диалекта, однако дети разговаривают на диалекте отца и иногда на смешанном диалекте.

Первые материалы по бежтинскому языку встречаются в сравнительном словаре Палласа. О бежтинском языке упоминает П.К. Услар в письмах к А. Шифнеру, рассматривая его как наречие дидойского языка. Небольшой грамматический очерк по бежтинскому языку написал Р.Ф. Эркерт. Материалы по бежтинскому языку представлены у А.М. Дирра. Разностороннее и глубокое изучение бежтинского языка как самостоятельного началось в 40–50-х годах и связано с именами И.В. Мегрелидзе, Э.А. Ломтадзе и Е.А. Бокарева. Грамматический строй бежтинского языка наиболее полно освещен в монографиях Е.А. Бокарева «Цезские (дидойские) языки Дагестана» (М., 1959) и Г.И. Мадиевой «Грамматический очерк бежтинского языка» (Махачкала, 1965). В 1995 г. издан «Бежтинско-русский словарь», составленный автором этой статьи.

В разработке грамматики бежтинского языка большую роль сыграли московские ученые Е.А. Бокарев, М.Е. Алексеев, А.Е. Кибрик, Я.Г. Тестелец и др. С 30-х годов XX ст. начинается сотрудничество грузинских,

дагестанских, московских лингвистов в работе по описанию грамматического строя бежтинского языка.

### **Перевод Евангелия от Луки и его значение**

Работа над бежтинским переводом Евангелия от Луки была начата в 1992 г. и закончена в 1996 г. В качестве основного источника использовался Синодальный перевод Нового Завета. Дополнительными источниками служили греческо-русский подстрочник Евангелия от Луки (1994), а также современные переводы Нового Завета «Слово жизни», «Благая весть» и «Канонические Евангелия» в переводе В.Н. Кузнецовой. Были также использованы справочные пособия: «Библейский словарь», «Толковая Библия» под ред. Лопухина и др. Бежтинский вариант текста сопоставлялся с аварским рукописным вариантом Евангелия от Луки, переведенным М.-К.М. Гимбатовым.

Как известно, письменных памятников на бежтинском языке не существует, если не считать первых сведений о языке, появившихся в XVIII в., в которых приведены отдельные слова и фразы. Также нет никаких данных по истории бежтинского языка. В формировании и сохранении языка основную роль сыграл богатый жанрами бежтинский фольклор.

Евангелие от Луки – первый опыт перевода и первая книга на бежтинском языке. Это большое событие в культурной жизни бесписьменного бежтинского народа, и вместе с тем это вклад бежтинцев «в фонд культуры всего мира»<sup>1</sup>. Как отмечает Г.Г. Гамзатов, «для носителей бесписьменных языков – андийцев, бежтинцев и даже кубачинцев, говорящих на одном из диалектов

---

<sup>1</sup> Арапович Б. Предисловие // Перевод Библии: Лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты: Материалы конференции, Москва, 28–29 ноября 1994 года. М., 1996. С. 3.

даргинского языка, Библия станет первым письменным памятником мировой цивилизации на их родном языке. Случай не единичный для истории культуры так называемых малых народов: как известно, создание письменности на мордовском языке связано именно с переводом Библии. Трудно переоценить историко-культурное значение и просветительский, гуманитарный смысл этого события. Поистине, большая перспектива уготована для языка, на котором зафиксирован и озвучен такой бессмертный памятник человеческого духа, как Библия»<sup>2</sup>.

Текст перевода Евангелия от Луки на бежтинском языке может послужить основой для изучения фонетики и создания алфавита бежтинского языка, для исследования вопросов морфологии, особенностей синтаксиса, а также исконного и заимствованного пластов лексики.

#### **Трудности, возникшие при переводе, и их преодоление**

Естественно, что при переводе Евангелия от Луки на бесписьменный, не имеющий переводческих традиций бежтинский язык возникли многочисленные трудности лингвистического, историко-культурного и богословского характера.

1. Отсутствие официально утвержденного алфавита бежтинского языка. При переводе мы пользовались алфавитом близкородственного аварского языка. В отдельных случаях применялась фонетическая транскрипция, принятая в кавказском языкознании. (Для сравнения: в аварском языке 5 гласных, а в бежтинском 21 – простые, умлаутированные, назализованные,

---

<sup>2</sup> Гамзатов Г.Г. Из опыта перевода Библии на дагестанские языки // Перевод Библии: Лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты: Материалы конференции, Москва, 28–29 ноября 1994 года. М., 1996. С. 128.



умлаутированно-назализованные, долгие.) В тексте перевода для удобства передачи фонетических особенностей бежтинских слов использовано много разных способов: умлауты даются только в одном начальном слоге (**аь:** *аьгарай* ‘родственница’ — *аьгаьрай*, *аьдат* ‘обычай’ — *аьдаьт*; **оь:** *боьчIчIo* ‘пустой’ — *боьчIчIoь*, *боьвачал* ‘убегать’ — *боьваьчал*; **уь:** *буьчIал* ‘резать, рубить’ — *буьчIаьл*, *буьгдаба̄л* ‘собирать урожай руками’ — *буьгдаьба̄л*), после шипящих согласных умлауты не указываются (*шагьги* ‘пять копеек’ — ср. *шаьгьги*, *шуна* ‘могила’ — ср. *шуьнаь*, *жу* ‘сам’ — ср. *жуь*, *журжагь* ‘ад’ — ср. *жуьржаьгь*), в русских и других лексических заимствованиях сохраняются написание букв *э, ю, я* (*Абия, Ягьуда, Ниневия, абадияб, ахирияб, Иляс, Юнус* и т. д.), во многих случаях сохранены комплексы консонантов и двойные согласные (*грек, Клеона, Маттей, Эммаус*) и т. д. Из-за отсутствия у бежтинцев навыков чтения текста на родном языке к основному тексту впервые, по нашему предложению, прилагается азбука-вкладыш с графическим изображением отсутствующих в аварском языке, но очень часто встречающихся в бежтинском специфических звуков. Мы надеемся, что бежтинцы, пользуясь этой азбукой, сравнительно быстро научатся правильно читать и писать по-бежтински, т. е. получат навыки чтения и письма на родном языке. Весь текст Евангелия от Луки для удобства чтения набран крупным букварным шрифтом.

2. Выбор диалектной базы. Для бежтинского, как и для любого бесписьменного языка, весьма сложным остается вопрос выбора базового диалекта. При этом мы не можем согласиться с распространенным мнением, что письменный язык должен быть неким усредненным вариантом всех диалектов. Нужно отметить, что очень часто при определении базовой нормы проявляется стремление носителей отдельных диалектов утвердить в качестве базового свой диалект или говор. Обычно в переводах,

особенно на бесписьменные языки, переводчики в большей степени ориентируются на свой родной диалект (говор)<sup>3</sup>. На наш взгляд, наиболее значительными факторами при определении базового диалекта, особенно бесписьменного языка, являются: во-первых, территориальная распространенность диалекта и, во-вторых, число его носителей. Как уже говорилось, в бежтинском языке различаются три диалекта (говора): собственно бежтинский, глядальский и хашархотинский, занимающий промежуточное положение между двумя первыми говорами. Поскольку носителей собственно бежтинского говора в два-три раза больше, чем носителей других диалектов, то бежтинский язык был взят в качестве базового. Следует отметить также, что переводчик (автор этих строк) является носителем именно этого диалекта. Изданный им «Бежтинско-русский словарь» (1995), оказавший большую помощь переводчику, богословскому и филологическим редакторам, также базируется на лексике собственно бежтинского говора.

3. Синтаксис перевода. Вопросы буквального и смыслового перевода, порядка слов в предложении и многие другие также вызвали определенные трудности в процессе перевода Евангелия от Луки на бежтинский язык.

Весь текст переведен методом смыслового перевода, при этом отдельные стихи и предложения переведены дословно для того, чтобы передать особенности времени, местности, характер эпохи. Здесь могут возникнуть проблемы, связанные с порядком слов в предложении (особенно это касается дагестанских языков, и в том числе бежтинского, в связи с отсутствием в них ограничений в порядке слов). Хотя для бежтинского языка наиболее

---

<sup>3</sup> Алексеев М.Е. Перевод Библии и новые письменные языки Дагестана // Перевод Библии: Лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты: Материалы конференции, Москва, 28–29 ноября 1994 года. М., 1996. С. 101.

характерным является порядок элементов предложения «субъект — объект — предикат», они ведут себя достаточно свободно и могут образовывать шесть логически возможных комбинаций. В таких условиях не возникает формальных преград для буквального следования порядку слов оригинала.

В тексте Евангелия от Луки достаточно много сложных предложений, а для бежтинского, так же как и для других дагестанских бесписьменных языков, сложные синтаксические конструкции не характерны. Хотя в некоторых случаях конструкции предложений текста Евангелия сохранены, в бежтинском переводе они часто передаются простыми предложениями с осложненными причастными, деепричастными, масдарными и инфинитивными оборотами. Прямая речь во многих случаях построена в виде бессоюзных предложений с пояснительными отношениями, что способствует усилению аргументации, убеждающего характера высказывания.

4. Трудности выбора адекватных соответствий богословским, культурным и историческим библейским терминам. Как известно, трудности, связанные с передачей понятий с языка на язык, существовали уже на заре христианства. Еще больше их возникает при переводе на бесписьменный язык, не имеющий ни письменных традиций, ни укоренившихся традиций исламской культуры (влияние ислама длилось всего два-три столетия). Вместе с тем, «сложность продиктована не только разницей между лексическим запасом, культурными, историческими, бытовыми или какими-нибудь другими особенностями, влияющими на формирование языка, но прежде всего содержанием самих текстов. Перевод новозаветных книг без учета реальной церковной жизни, без учета литургического аспекта его применения (а Новый Завет практически весь был написан именно для богослужения <...>) окажется оторванным от той почвы, на

которой был создан и без которой становится каким-то новым литературным памятником»<sup>4</sup>.

В связи с трудностью выбора адекватных соответствий богословским, культурным и историческим библейским терминам в бежтинском языке были использованы существующие общие или сходные христианские и исламские понятия и термины.

При переводе Евангелия от Луки мы шли тремя путями: путем поиска в исламской культуре слов и выражений, близких по значению библейским понятиям, что в некоторых случаях, возможно, приводит к исламизации библейского текста (напр.: *малаик* 'ангел', *иблис* 'сатана', *жин* 'джинн, бес', *авараг* 'пророк', *алжан* 'рай', *журжагъ* 'ад', *илагьяб* 'святой', *кзурбан* 'жертва' и т. д.); путем калькирования отдельных фрагментов и выражений текста (*Аллагьлис Парчагьли* 'Божье Царство', *Адам-лис обжо* 'Сын Человеческий', *Мусас кванон* 'Моисеев закон', *Илагьяб ругъ* 'Святой Дух', *Динияб билЮ* 'Храм', *Рохеллис хабар* 'Благая весть' и т. д.); и путем заимствования библейских терминов, отсутствующих в бежтинском, аварском и арабском языках (*пасха*, *синагога*, *фарисей*, *саддукей*, *левит*, *садаб//рута*, *Силоам* и т. д.). Во многих случаях в переводе употребляются слова, отсутствующие в бежтинском языке, но при этом к ним даются объяснения в сносках или в словаре трудных слов, прилагаемом в конце книги. Отдельные понятия и названия заменялись более понятными или характерными для бежтинского языка, например, притча о горчичном зерне (*Горчицалала кИаьКалис хабар*) была переведена как *Генилала кИаьКалис хабар* 'притча о грушевой косточке' и т. д.

<sup>4</sup> Игумен Венедикт. Трудности перевода слов, обозначающих время, в корпусе апостола Иоанна // Перевод Библии: Лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты: Материалы конференции, Москва, 28–29 ноября 1994 года. М., 1996. С. 74.

Как известно, ислам в горах Западного Дагестана закрепился в конце XVII в. и, соответственно, исламских понятий и терминов в бежтинском языке значительно меньше, чем в аварском. Поэтому много слов-терминов заимствовано из аварского (*акъуба* ‘мучение’, *гьересиавараг* ‘лжепророк’, *арза* ‘заявление, жалоба’, *аьгарлби* ‘родственники’ и т. д.), арабского (*Аллагь* ‘Бог’, *амро* ‘веление’, *ахират* ‘загробный мир’, *уммат* ‘народ, племя’ и т. д.), грузинского (*акламо* ‘верблюды’, *сакъдари* ‘церковь’, *гьудели* ‘священник’), а в некоторых случаях из иранских, тюркских, русского и греческого языков. Иноязычные собственные имена и топонимические названия, отсутствующие в бежтинском языке, переданы ближе к арабскому, а в некоторых случаях — к языку оригинала. Ономастические названия и заимствованные лексические элементы даются в переводе в адаптированной к бежтинскому языку форме.

Таким образом, за счет заимствования новых слов религиозного и иного характера, использованных при переводе Евангелия от Луки, происходит обогащение бежтинского языка.

В переводе также отражены некоторые особенности бежтинского языка и культуры. Так, бежтинский язык имеет два родительных падежа, многочисленные падежи с различными сериями, категории каузатива, разнообразные междометия и т. д., которые способствуют более точной передаче тех или иных особенностей. Некоторые понятия, связанные с культурой, существующие в языке оригинала и отсутствующие в русском, английском и других языках, являются характерными для бежтинского<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Ср. Гимбатов М.-К.М., Тестелец Я.Г. Из опыта перевода Нового Завета на аварский язык // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 1994. № 2. С. 125–129.

5. Речь на бежтинском языке, как и в других письменных, да и в литературных языках, отличается неустойчивостью и довольно многочисленными вариантами слов, словоформ. Так, например, встречаются варианты слов, различающиеся на фонетическом (*дибитЮ//бибитЮ* ‘барабан’, *мукЮол//мокЮол* ‘постель’, *дуннал//дунийал* ‘земля, мир, вселенная’, *гьабо//гьабой* ‘мельница, пропеллер’), морфологическом (*дарсба//дарсла* ‘уроки’, *кетЮейя//кетЮбо* ‘ложки’, *бицова//бицода* ‘руки’), лексическом уровнях (*чЮанаггал//лЮийахал* ‘бежать’, *акламо//варани* ‘верблюды’, *чайдар//чайникI* ‘чайник’ и т. д.). Естественно, что при работе над переводом возникали длительные дискуссии о том, как правильнее сказать (написать), какая форма (или слово) наиболее употребительна (напр.: *кьэ эцал* или *кьей эцал* ‘сидеть, сесть’). Особенно много фонетических вариантов наблюдается при употреблении русизмов. И хотя существуют адаптированные формы русских лексических элементов, иногда в тексте в качестве эталона даются слова и словоформы, соответствующие нормам русского языка. Апробация текста перевода, проведенная среди бежтинцев, помогла переводчикам и филологическими редакторами определить правильность выбора того или иного варианта некоторых бежтинских слов и решить многие вопросы, возникшие в процессе перевода.

В заключение хочется отметить, что перевод Библии, в частности Евангелия от Луки, — сложная работа, которая была бы не под силу одному человеку. Неоценимую помощь переводчику оказали богословский редактор Я.Г. Тестелец и библейский консультант проф. П. Эллингворт. На последней стадии текст был отредактирован филологическими редакторами С.М. Абдулмеджидовым и Г.М. Сулеймановым, которым автор выражает свою благодарность и признательность. Текст Евангелия от Луки на бежтинском языке прошел апробацию среди

коренных носителей бежтинского языка, принадлежащих к различным социальным, поло-возрастным и образовательным группам.

Сегодня перед нами Евангелие от Луки, изданное на бежтинском языке. Это многолетний труд, который вышел благодаря большим усилиям Института перевода Библии и серьезной организационной деятельности Института ЯЛИ им. Г. Цадасы, возглавляемого акад. РАН Гаджи Гамзатовичем Гамзатовым. Конечно, не хотелось бы ограничиться переводом только одного Евангелия. Как заметил Б. Арапович, переводить Библию полностью или частично — зависит от численности народа. Но мы надеемся, что Институт, располагая подготовленными переводчиками, желающими и дальше заниматься переводом Св. Писания, продолжит работу над переводом Библии на бесписьменные языки Дагестана.

# **Заключительное слово**

---



## **Заключительное слово** **Перевод Библии: взгляд в XXI в.**

Б. Арапович

---

---

Уважаемые дамы и господа, дорогие коллеги!

Новые направления в области библейского перевода, его формы и методы в грядущем двадцать первом столетии будут зависеть не только от устремлений и решительности переводчиков и организаций, занимающихся переводом, но и от ряда факторов, не всегда находящихся под их контролем. Некоторые из этих факторов будут действовать в ближайшем будущем намного интенсивнее, чем в недалеком прошлом.

Языки вымирают с поразительной быстротой. Статистика показывает, что около одной третьей или одной четвертой из шести с половиной тысяч языков мира не изучаются подрастающим поколением, что в конечном итоге закончится самоуничтожением таких языков. Прогнозируется, что в конце XXI в. менее чем каждый десятый из них будет существовать и употребляться в жизни. Объективные причины этого явления кроются в глобализации информационных и коммуникационных процессов, в увеличивающейся миграции и урбанизации населения земли, все более возрастающем преобладании аудио-видеокommunikационного восприятия над текстовым и т. д., а субъективная причина заключается в национальной политике ряда стран — утверждении одного языка в качестве государственного и игнорировании других.

Меняются и принципы перевода в современных теориях перевода текстов, что отражается также на передовых тенденциях библейского перевода. Например, принцип традиционного буквального перевода в последние десятилетия уступал место принципу «динамического эквивалента», который в свою очередь в 90-х годах под давлением критики уступал место принципу «функционального эквивалента». На перевод Библии оказывают влияние и исследования в области библейской текстологии, древних социальных структур, археологии, истории и лингвистики.

Будущее перевода Библии в интересующем нас регионе будет зависеть и от ряда специфичных для него факторов, например, интенсивности распространения двуязычия с возрастающей ролью русского языка в России и английского в странах СНГ, процесса секуляризации в христианских регионах и роста фундаменталистских настроений в нехристианских. Не меньшее влияние на процесс перевода оказывает извечный вопрос – где взять финансовые средства на перевод книги, который в результате может растянуться на десятилетия, а также несерьезные рекламные переводческие проекты иностранных непереводческих организаций и другие факторы.

Библейский перевод представляет значительный вклад в изучение и стандартизацию языка, он обогащает его литературу и лексику, способствует его дальнейшему использованию в частной и общественной жизни. Возрастает и его международное значение, и все это играет огромную роль в сохранении данного языка среди существующих языков мира.

Объявляем, что по договоренности с академиком-секретарем Евгением Петровичем Чельшевым в программу нашей следующей научной конференции о переводе

---

Библии, организованной Отделением литературы и языка Российской Академии наук и Институтом перевода Библии, будут включены и вопросы, касающиеся перевода Корана на языки данного региона.

Благодарю всех участников за проделанную работу, связанную с приездом на конференцию и подготовкой докладов; благодарю организаторов конференции, Отделение литературы и языка Российской Академии наук и Московское отделение Института перевода Библии и особенно друзей, оказавших практическую помощь при ее подготовке.

# Приложения

---

---

## Программа конференции

---

---

### «ПЕРЕВОД БИБЛИИ В ЛИТЕРАТУРАХ НАРОДОВ РОССИИ, СТРАН СНГ И БАЛТИИ»

#### *Программа международной научной конференции*

2 декабря 1999 г.

#### Первое пленарное заседание

🕒 **10:00 – 13:00 – Вступительное слово:**

*Б. Арапович (Стокгольм – Мостар), почетный директор Института перевода Библии, д-р фил., иностранный член РАН.*

*Е.П. Чельшиев (Москва), академик-секретарь Отделения литературы и языка РАН.*

*Прот. Борис Даниленко, директор Синодальной библиотеки Московского Патриархата, настоятель Патриаршего Подворья в б. Андреевском монастыре, ответственный секретарь Патриаршей Синодальной Библейской комиссии.*

*М. Беерле-Моор (Цюрих – Москва), директор НИУ Институт перевода Библии, д-р философии.*

📄 **Доклады:**

Б. Арапович (Стокгольм – Мостар). «Перевод Библии в России, странах СНГ и Балтии в мировом контексте».

Е.М. Верещагин (Москва). «Язык славянской Библии Русской Православной Церкви».

Г.Г. Гамзатов (Дагестан). «О состоянии и некоторых аспектах реализации проекта перевода Библии на дагестанские языки».

М.З. Закиев (Казань). «Некоторые особенности перевода Библии на татарский язык».

З.Г. Кикнадзе (Тбилиси). «Библейские темы в грузинском фольклоре».

И.Г. Иванов (Йошкар-Ола). «Переводы Библии и развитие марийского литературного языка».

М. Беерле-Моор, Москва, Цюрих

🕒 **13:00 – 14:00 – Обед**

🕒 **14:00 – 19:00 – Секционные заседания**

**Секция «Перевод Библии на кавказские языки»  
Председатель – Г.Г. Гамзатов**

- И.Х. Абдуллаев (Махачкала). «Библейская терминология в переводах Нового Завета на дагестанские языки на материале лакского и аварского языков».
- М.А. Агларов (Махачкала). «Проблема перевода на междиалектное наречие андийского языка».
- М.Е. Алексеев (Москва). «О двух подходах к табасаранскому переводу Нового Завета».
- К.И. Казенин (Москва), К.М. Гимбатов (Махачкала). «Коранические термины в переводе Библии на аварский язык».
- Г.Х. Ибрагимов (Махачкала). «Названия божеств в цахурском языке, использованные в переводе Евангелия от Луки».
- М.Ш. Исаев (Махачкала). «Библейская идиоматика в переводе Нового Завета на даргинский язык».
- Дж.С. Самедов (Махачкала). «К вопросу о синтаксисе языка перевода Евангелия от Марка на аварский язык».
- З.М. Тагирова (Махачкала). «Перевод Евангелия от Марка на аварский язык: общелитературная и разговорно-обиходная лексика».
- М.Х. Шахбиева (Москва). «Хаза Кхаъ или первый опыт перевода Библии».
- Т.А. Гуриев (Владикавказ). «Библейские мотивы в осетинском героическом эпосе о нартах».
- Д.К. Асратян (Москва). «Перевод библейских терминов и критерии его успешности (из опыта переводов на осетинский язык)».

**Секция «Перевод Библии на тюркские языки»  
Председатель – М.З. Закиев**

- Н.Н. Ефремов (Якутск). «Синтаксис русского и якутского языков: основные особенности перевода сложных предложений».
- К. Мусаев (Москва). «История и проблемы перевода Библии на тюркские языки».
- Н. Рахмонов (Ташкент). «Образ Иисуса Христа в узбекской классической литературе».
- П.Я. Яковлев (Чебоксары). «Чувашское четвероевангелие 1820 г.».
- С.А. Сычев (Элиста).
- В.С. Торбоков(?) (Горноалтайск).

**Секция «Перевод Библии на финно-угорские языки»  
Председатель – И. Иванов**

- Н.С. Адушкина (Саранск). «Способы перевода некоторых библейских названий и терминов на эрзянский язык».
- Дьякон М. Атаманов (Ижевск). «Русские заимствования в удмуртских переводах Евангелий от Марка».
- Г.А. Некрасова (Сыктывкар). «Особенности употребления падежных форм в переводах Евангелия на коми язык».

- Е.А. Игушев (Сыктывкар). «Динамика библейских реалий в коми языке».
- А.Н. Келина, О.Е. Поляков (Саранск). «Положительное и отрицательное в переводах Библии на мокшанский язык».
- А.Н. Уваров (Ижевск). «Роль переводов Библии в формировании удмуртской литературы».
- А. Куосманен (Хельсинки). «Употребление союзов как явление интерференции в переводе Библии».
- А. Пунжина (Петрозаводск). «Из истории перевода Библии на карельский язык».
- Е. Цыпанов (Сыктывкар). «Функциональные аналоги временных придаточных предложений русского оригинала в современных коми переводах Библии».
- А. Грейдан (Хельсинки). «Лексическая чистота текста целевого языка как один из возможных критериев оценки качества перевода. (На материале двух коми переводов Евангелия от Матфея.)».

**3 декабря 1999 г.**

**Второе пленарное заседание**

**☀ 10:00 – 13:00 Доклады**

- Lenart de Regt (Амстердам). «Изменения грамматического лица в Книге Осии – их функция и их перевод в Септуагинте».
- Б.А. Тихомиров (Санкт-Петербург). «Перевод архим. Макария (Глухарева) среди русских переводов Ветхого Завета первой половины XIX ст.».
- А.А. Алексеев (Санкт-Петербург). «Русский Синодальный перевод Ветхого Завета между Масоретским текстом и Септуагинтой».
- М.А. Федотова (Санкт-Петербург). «Комментарии Корнелия а Ляпиде к библейским книгам и ранние проповеди Димитрия Ростовского».
- О.А. Белоброва (Санкт-Петербург). «Иллюстрированные Библии XVI–XVII вв. в русских средневековых библиотеках».
- К. Vjognager (Дания). «Перефразы Псалмов А. Сумарокова и русские переводы Ветхого Завета».

**☀ Перерыв 13:00 – 14:00**

**☀ 14:00 – 18:00 – Пленарное заседание**

- Е. Коляда (Москва). «Библейские темы в русской музыкальной культуре XVII–XX вв».
- М.Ш. Халилов (Махачкала). «Некоторые трудности в переводе Евангелия от Луки на бесписьменный бежтинский язык».
- В. Алюлис (Вильнюс). «Междуконфессиональное и межконтинентальное сотрудничество при переводе Библии на литовский язык».
- А. Mielikainen, Хельсинки «Библейский язык и литературный финский язык».
- М.Г. Селезнев (Москва).
- А.С. Десницкий (Москва). «Перевод Библии как литературный перевод».
- А.В. Столяров (Санкт-Петербург). «Дореволюционные переводы Библии на неславянские языки России (сообщение о проекте)».

**📄 Отчеты руководителей секций**

**📖 Дискуссия****📖 Заключительное слово:**

Б. Арапович (Стокгольм — Мостар). «Перевод Библии: взгляд в XXI в.».  
Е.П. Чельшев (Москва).

**Закрытие конференции**



**Издания  
Института перевода Библии  
(1995–1999 гг.)**

Язык	Год	Книга	Примечания
<b>Индоевропейские языки</b>			
армянский	1995	Библия	3-е изд., репринт 1896
древнегреческий	1997	Ев. от Матфея	На греческом языке с подстрочным переводом на русский
курдский (курманджи)	1996	Ев. от Луки/Деяния	Новый перевод
таджикский	1997	Ев. от Иоанна	2-е изд.
таджикский	1997	Новый Завет	3-е изд.
таджикский	1999	Библия	2-е изд.
<b>Кавказские языки</b>			
аварский	1996	Ев. от Марка	Первый перевод
бежтинский	1999	Ев. от Луки	Первый перевод
грузинский	1996	Новый Завет/Псалтирь	9-е изд.
грузинский	1998	Новый Завет/Псалтирь	10-е изд.
лакский	1996	Ев. от Марка	Новый перевод
лезгинский	1996	Ев. от Марка	Новый перевод
табасаранский	1997	Ев. от Марка	Первый перевод
чеченский	1995	Ев. от Иоанна/Деяния	2-е изд.
чеченский	1998	Ев. от Луки.	Первый перевод
<b>Монгольские языки</b>			
бурятский	1996	Ев. от Марка	Новый перевод
бурятский	1998	Ев. от Иоанна	Первый перевод
калмыцкий	1996	Ев. от Луки	Новый перевод
<b>Палеоазиатские языки</b>			
корякский	1995	Отрывки Ев. от Луки	Пробный перевод
чукотский	1995	Отрывки Ев. от Луки	Пробный перевод
<b>Самодийские языки</b>			
ненецкий	1995	Отрывки Ев. от Луки	Пробный перевод
энецкий	1995	Отрывки Ев. от Луки	Пробный перевод
<b>Тунгусо-маньчжурские языки</b>			
нанайский	1995	Отрывки Ев. от Луки	Пробный перевод

эвенкийский	1995	Отрывки из Евангелий	Пробный перевод
эвенский	1995	Отрывки Ев. от Луки	Пробный перевод
<b>Тюркские языки</b>			
азербайджанский	1995	Ев. от Луки	2-е изд.
азербайджанский	1995	Новый Завет	4-е изд.
азербайджанский	1996	Ев. от Луки	3-е изд.
азербайджанский	1996	Новый Завет	5-е изд.
азербайджанский	1998	Новый Завет	6-е изд.
азербайджанский	1998	Руфь/Иона	Новый перевод
азербайджанский	1999	Руфь	2-е изд.
азербайджанский	1999	Иона	2-е изд.
алтайский	1996	Ев. от Марка	Новый перевод
алтайский	1999	Ев. от Луки/Деяния	Первый перевод
балкарский	1996	Детская Библия	1-е изд.
балкарский	1999	Ев. от Луки	2-е изд.
башкирский	1996	Ев. от Луки	Новый перевод
башкирский	1998	Ев. от Иоанна	Первый перевод
гагаузский	1997	Ев. от Луки	Новый перевод
долганский	1996	Ев. от Марка	Первый перевод
каракалпакский	1999	Четвероевангелие	Первый перевод
карачаевский	1999	Ев. от Луки	Первый перевод
киргизский	1995	Новый Завет	4-е изд.
корякский	1995	Отрывки Ев. от Луки	Пробный перевод
крымскотатарский	1996	Ев. от Луки/Иоанна/Деяния/Иаков	Первый перевод
кумыкский	1996	Ев. от Марка	Новый перевод
ногайский	1999	Ев. от Луки	Первый перевод
татарский	1995	Четвероевангелие/Деяния	2-е изд.
татарский	1995	Ев. от Иоанна	1-е изд.
татарский	1997	Ев. от Иоанна	2-е изд.
татарский	1998	Деяния	Новый перевод
татарский	1999	Кн. Притчей и Кн. Екклесиаста	Первый перевод, новый перевод
татарский	1999	13 Посланий	Новый перевод
тувинский	1996	Ев. от Марка	Первый перевод
тувинский	1997	Ев. от Луки/Деяния	Первый перевод
туркменский	1996	Ев. от Луки	2-е изд.
узбекский	1995	Новый Завет/Бытие/Псалтирь	3-е изд.

узбекский	1996	Новый Завет/Бытие/ Псалтирь	4-е изд.
узбекский	1998	Притчи	Новый перевод
хакасский	1995	Ев. от Марка	Первый перевод
хакасский	1999	Ев. от Луки/Деяния	Первый перевод
чувашский	1999	Ев. от Луки	Новый перевод
якутский	1995	Ев. от Марка	Новый перевод
якутский	1998	Ев. от Луки/Деяния	Новый перевод
<b>Финно-угорские языки</b>			
вепсский	1996	Ев. от Луки	Первый перевод
вепсский	1998	Ев. от Матфея	Первый перевод
вепсский	1999	Деяния	Первый перевод
карельский (с-к)	1996	Ев. от Марка	Первый перевод
карельский (с-к)	1999	Ев. от Луки	Первый перевод
карельский (ливвиков.)	1997	Ев. от Луки	Первый перевод
карельский (ливвиков.)	1997	Ев. от Матфея	Первый перевод
карельский (ливвиков.)	1999	Деяния	Первый перевод
коми-зырянский	1995	Ев. от Марка	Новый перевод
коми-зырянский	1996	Ев. от Луки	Новый перевод
коми-зырянский	1998	Ев. от Иоанна	Новый перевод
коми-зырянский	1999	Ев. от Матфея	Пробное изд.
коми-пермяцкий	1996	Ев. от Марка	Новый перевод
мансийский		Ев. от Матфея	Репринт 1868 г.
мансийский		Ев. от Матфея/Ев. от Марка	Репринт 1882 г.
марийский (горный)	1997	Ев. от Марка	Новый перевод
марийский (горный)	1999	Ев. от Луки	Пробное издание
марийский (луговой)	1995	Ев. от Луки	Новый перевод
марийский (луговой)	1997	Ев. от Иоанна	2-е изд.
марийский (луговой)	1999	Ев. от Матфея	Пробное издание
мордовский (мокша)	1995	Ев. от Марка	Новый перевод
мордовский (мокша)	1997	Ев. от Луки	Новый перевод
мордовский (эрзя)	1995	Ев. от Марка	Новый перевод
мордовский (эрзя)	1996	Ев. от Луки/Деяния	Новый перевод
мордовский (эрзя)	1998	Ев. от Матфея	Новый перевод
удмуртский	1996	Деяния	Новый перевод
удмуртский	1997	Новый Завет	Новый перевод
удмуртский	1999	Псалтирь	Новая редакция