

С. Ю. ТЕМЧИН

**Функционирование руськой мовы и
иерархия церковных текстов***

Как известно, *руська (проста) мова*, которая была основным литературно-письменным языком Великого княжества Литовского (ВкЛ) до середины XVI века (когда началась языковая полонизация высших социальных слоев литовского общества), восходит своими корнями к древнерусскому языку Киевской Руси, принципиально отличаясь от него своим высоким культурным положением.

Действительно, книжным языком Киевской Руси был церковнославянский (южнославянский по происхождению), тогда как местный древнерусский язык не обладал в то время культурным статусом: на нем писались лишь оригинальные (не переводные) юридические, а также деловые и бытовые тексты, не относившиеся к сфере (христианской) культуры (подробнее см. Успенский 2002: 86–111). Развитие некнижного древнерусского языка Киевской Руси в книжную руську мову (государственный язык ВкЛ) заключалось, таким образом, в изменении не столько самой структуры языка, сколько его общественной роли.

Получив в ВкЛ официальный статус, руська мова проникла также в сферу православной (а позже и униатской) церковной письменности, где до того времени безраздельно господствовал церковнославянский язык. Функционирование руськой мовы в данной области описывается в научной литературе по-разному:

а) руська мова не функционировала в литургической сфере (служебники, требники, часословы и т. п.), но применялась отчасти в канонической (Священное Писание) и гомилетической, агиографической и катехетической книжности (Толстой 1988: 69–70);

б) руська мова не бытовала в сфере официальных религиозных текстов, но использовалась во внелитургической религиозной литературе и конфессиональной пропаганде (Ivanov–Dini 2007: 97);

в) церковнославянский язык употреблялся как священный язык высокого ранга, а руська мова – как священный язык следующего ранга (Иванов 2005: 112–113).

Очевидно, что во всех случаях мы сталкиваемся с определенной иерархией церковных текстов, наиболее детальное схематическое описание которой (Толстой 1988: 168) выглядит так (справа укажем, функционировала ли руська мова в соответствующей сфере):

1. Конфессионально-литургическая литература	да
2. Конфессионально-гимнографическая литература	нет
3. Агиографическая литература	да
4. Панегирическая литература	да
5. Конфессионально-учительная литература и патристика	да
6. Конфессионально-юридическая литература	да ¹
7. Апокрифическая литература	да

Анализируя таким образом использование русской мовы в церковной книжности, мы получаем нелогичную и труднообъяснимую картину: получается, что этот язык функционировал в текстах наиболее высокого (№ 1) и наиболее низких рангов (№ 3–7), но так и не проник в конфессионально-гимнографическую литературу, занимающую среднее положение между ними (православная и униатская гимнография неизменно писалась по-церковнославянски).²

Это недоразумение объясняется тем, что наше современное представление об иерархии церковных текстов значительно отличается от средневекового: в те времена наиболее важным, как мы увидим, являлись отнюдь не жанры церковных произведений (которые положены в основу приведенной выше классификации), а иные две категории: 1) происхождение текста: божественное (Священное Писание) или человеческое (вся остальная церковная книжность); 2) адресат текста: Бог (литургическая литература) или люди (внелитургические произведения). В обоих случаях важным являлось противопоставление божественного и человеческого начал.

Взаимное наложение указанных категорий дает нам три реальные комбинации признаков, которые выстраиваются в следующую иерархию:

от Бога к человеку: Священное Писание;

от человека к Богу: литургическая литература (Священное Писание и гимнография);

от человека к человеку (о Боге): гомилетика.

Нетрудно заметить, что положение в данной системе Священного Писания оказывается ситуативно обусловленным и потому неоднозначным: имея божественное происхождение, данный текст предполагает разных адресатов: изначально он дарован Богом человеку и остается таковым, т. е. Словом Божьим, при внелитургическом чтении, однако во время церковной службы человек как бы возвращает его Богу, и тогда тот же текст становится частью *жертвы словесной*, приносимой людьми своему Создателю. Вместе с тем вторая составляющая литургической литературы – гимнография, являясь человеческим творением, всегда обращена к Богу и не предполагает земного адресата. Наконец, гомилетика, будучи обращенным к людям человеческим творением, вообще не является, строго говоря, частью литургической литературы, несмотря на то, что всегда трактует о Божественном.

Тот факт, что руська мова применялась к текстам Священного Писания и гомилетики, но так и не проникла в сферу гимнографии, однозначно свидетельствует о том, что из двух описанных выше категорий адресат текста был основной (доминирующей), а происхождение текста – дополнительной (второстепенной) категорией. В соответствии с этим средневековую иерархию церковных текстов можно представить так:

Средневековая иерархия церковных текстов Использование руськой мовы

1. Гимнография: от человека к Богу	нет
2. Священное писание: от Бога к человеку и от человека к Богу	да
3. Гомилетика: от человека к человеку (о Боге)	да

Как это ни парадоксально на первый взгляд, наиболее высокую позицию в данной иерархии занимает гимнография (литургическая петья литература), чьим единственным адресатом является Бог и единственной сферой использования – богослужение. В силу этого именно она должна была восприниматься как наиболее сакральная часть церковной книжности, как сакральная литература *par excellence*. Священное Писание является частью сакральной литературы только при вторичном (литургическом) употреблении, когда (пере)адресуется Богу, тогда как в своей первичной функции оно адресовано людям и потому, согласно установленной выше средневековой иерархии классификационных категорий, должно рассматриваться как часть профанной литературы, несмотря на свое божественное происхождение (ведь оно, как уже знаем, было второстепенной категорией, подчиненной адресату). Наконец, гомилетика образовывала центр профанной литературы.

Необходимо подчеркнуть, что в данной классификации термины *сакральный* и *профанный* относятся не к содержанию текста (которое у церковной литературы всегда сакрально по определению), а к его употреблению, так что точнее было бы говорить о сакральном и профанном *применении* церковной книжности.

В православной и униатской традиции на литовско-польских землях церковнославянский язык всегда употреблялся с сакральной целью – в гимнографии (всегда) и в Священном Писании (только при литургическом чтении), а руська мова применялась в тех случаях, когда церковные тексты были обращены к людям, т. е. в гомилетике (всегда) и в Священном Писании (только при внелитургическом чтении).³

В соответствии с этим можно уточнить средневековую классификацию церковных текстов следующим образом:

Средневековая иерархия церковных текстов Использование руськой мовы

1. Гимнография: от человека к Богу	нет
2а. Священное писание: от человека к Богу (при богослужении)	нет
2б. Священное писание: от Бога к человеку (вне богослужения)	да
3. Гомилетика: от человека к человеку (о Боге)	да

Данный вывод подкрепляется свидетельствами самих носителей русской мовы XVI–XVII веков (см. их обзор: Волек 1983), которые в своем отношении к выбору языка церковной литературы, безусловно, следовали словам апостола Павла [в приводимых ниже цитатах курсив – С. Т.]: «но в церкви хочу лучше пять слов сказать умом моим, чтобы и *других наставить*, нежели тьму слов на *незнакомом языке*» (1 Кор 14:19). Примечательно, что в Предисловии к *Евангелию учительному* (Евье, 1616), написанном Мелетием Смотрицким в православный период его творчества, сразу после данной цитаты в скобках добавлено: «**Въ наѣще звѣща до народа**» (цитируется по факсимильному изданию: FRISK 1987: 21, 26).

В проповеди был уместен не церковнославянский язык, малопонятный простому народу, а именно руська мова, что следует также из высказывания Иоанникия Галытовского (*Наука, албо способ зложенья казаня*. Киево-Печерская лавра, 1659): «**если бѣдешъ слово бѣжое проповѣдати, а нѣкто его не зрозумѣтъ, себѣ самогò бѣдѣ проповѣдати ѿ выслаблѣти, а не слово бѣжїе**» (цитируется по: ЖИТЕЦКИЙ 1889: 145).

Если руська мова была необходима *в науке для народа*, то в обращениях к Богу текстах был уместен лишь церковнославянский язык, который, по словам Ивана Вишенского, «ест плодоноснѣйший от всѣх языков и Богу любимший» (ВИШЕНСКИЙ 1955: 23).

Средневековое представление о двух направлениях общения (от Богу к человеку и наоборот)⁴ наиболее четко сформулировано Мелетием Смотрицким в *Казань на честный погреб о. Леонтия Карповича* (Вильна, 1620), где о Леонтии сказано так: «**вѣсь свой часъ албо на читанію травиль, гдѣ бѣгъ зъ нимъ розмовлѣлъ: албо на молитвѣ, гдѣ онъ зъ бѣгомъ розмовѣ мѣлъ**» (цитируется по: Маслов 1908: 47). В данном случае чтение было, безусловно, внелитургическим. Мысль о двунаправленности общения с Богом не нова – она была выражена (в молитвенно-смиренной форме) в *Слове о законе и благодати* киевского митрополита Илариона в середине XI века: «Ибо все благое – от тебя к нам; все же неправедное – от нас к тебе» (цитируется в переводе Андрея Юрченко по: ИЛАРИОН 1997). Иную интерпретацию того же противопоставления дал кальвинист Симон Будный в своем несвижском Катехизисе 1562 года, написанном на русской мове (раздел о Евхаристии): «Есть бо жертва оное што мы б(о)гу даемъ. Тайна пакъ есть што намъ богъ дасть» (цитируется по: Корзо 2007: 160). Этот тезис повторен в православном *Большом катехизисе* Лаврентия Зизания, изданном в Москве в 1627 году (Корзо 2007: 342). Еще один вариант того же противопоставления находим в польскоязычном кальвинистском *Канционале* Станислава Судровиуса, изданном в Вильне в 1600 году: «Там разъясняется, что во время причастия христианин принимает двоякого рода „пищу“ (*ro-karm*): телесную и духовную. Первую он получает из рук земного исполнителя таинства, вторую – из рук небесного» (Корзо 2007: 191–192).

Правила употребления церковнославянского языка и русской мовы в церковной литературе ясно изложены униатским епископом Иосафатом

Кунцевичем: «КГДЫ ТЕЖЪ ЧИТАЮ ЕВАГЕЛІЕ, АЛБО ІАКВЮ МОЛИТВѢ В ГОЛОѢ, АБО ЕКТЕНІИ, НЕ МАЮ ВЫКЛАДѢ СЛОВѢСКІЙ СЛОВЪ ПО РѢКѢ, АЛЕ ТАКЪ ЧИТАТИ ІАКО НАПИСАНО. ЧЧИТАНОЕ ЗА ЕВАГЕЛІЕ АБО ЖИТІЕ СТЪ ЧИТАЮЧИ ЛЮДѢ, МОГУЪ ВЫКЛАДАТИ» (цитируется по: Карский 1921: 143). Здесь вполне отчетливо проведено противопоставление текстов, обращенных к Богу во время богослужения (чтение Евангелия или молитвы *в голос*), обращенным к людям произведениям (причем обе группы частично перекрываются за счет Священного Писания, имеющего, как мы видели, двойное предназначение).

Еще ранее те же самые рекомендации высказывал Иван Вишенский: «Евангелиа и Апостола в церкви на литургии простым языком не выворочайте. По литургии ж для зрозуменя людского попросту толкуйте и выкладайте. Книги церковные всѣ и уставы словенским языком друкуйте» (Вишенский 1955: 23).

Рекомендации Ивана Вишенского и Иосафата Кунцевича свидетельствуют о том, что иногда руська мова все же звучала на литургии при чтении Священного Писания или молитв (ведь иначе не было бы необходимости в самих рекомендациях), но высказывания этих деятелей культуры, требующие двукратного чтения библейских текстов – по-церковнославянски (за богослужением) и по-руськи (в проповеди), не позволяют сомневаться в том, что это было именно отклонение от общепринятой нормы. В церковном употреблении общественный престиж руськой мовы никогда не был столь же высоким, как у церковнославянского языка, что со всей очевидностью следует из сравнительной характеристики обоих языков, данной им Мелетием Смотрицким в Предисловии к *Евангелию учительному* (Евье, 1616): «а затѣ тѣ которѣ тѣ часѣ хѣ в' зацнѣйшѣ, пѣкнѣйшѣ, збѣанѣйшѣ, сѣптѣнѣйшѣ и дослѣднѣйшѣ іазыкѣ словѣскѣ, пре неспособнѣ слухачѣ, не мнѣгѣ пожиточѣ бы: тепѣ хѣ в' полѣйшѣ и простѣйшѣ іазыкѣ, мнѣгѣ, албо рачей и всѣ рѣского іазыка, іакоковѣ оумѣннѣ, потребѣ и пожиточѣ быти мѣгль» (FRICK 1987: 21, 26).

С учетом сказанного следует несколько уточнить сделанный А. М. Камчатновым вывод о языковом сознании Ивана Вишенского:

Языковое сознание Вишенского проникнуто одной по существу идеей: в славянском языке он констатирует встречу мира имманентного человеческого сознания с миром трансцендентным, божественным, причем трансцендентное внедряется в имманентный славянский язык с такой полнотой, которая неведома другим языкам; не столько человек говорит о Боге, сколько сам Бог говорит о себе на славянском языке. Согласиться с такой реконструкцией языкового сознания Иоанна Вишенского вынуждает нас то, что в свете именно этой реконструкции делаются понятными и связными все остальные его утверждения.

В самом деле, язык может быть инобытием всего двух сущностей – Божественной и человеческой и нести в себе их энергии. Глубокое своеобразие церковнославянского языка заключается в том, что он является инобытием только и исключительно Божественной сущности, поскольку Первоучители

славянства намеренно создали этот язык как язык православно-христианского богослужения. Центральное место в богослужении, как известно, занимают таинства – священнодействия, в которых под видимым образом подается невидимая благодать, в которых происходит реально переживаемое обожение человека по благодати, причастие человека Богу. При этом таинства без соответствующих молитвословий, главным в которых является призывание Имени Божия, просто не могут состояться, не будут действенными. Этот литургический момент, неустранимый из языкового сознания верующих, по-видимому, дает основание Вишенскому утверждать, что человек простым чтением по-церковнославянски приводится к Богу. Поскольку Бог свят, то и славянский язык, будучи инобытием Божественной сущности, не может содержать в себе ничего иного, кроме науки и искусства святости. Евхаристическое слово славянского языка, являющееся безусловным выражением Божественной сущности, есть одновременно и дело, поэтому нет и не может быть ни малейшей дистанции между словом и делом: кто читает по-славянски, тот непременно и живет по-славянски, то есть по заповедям Божиим. Именно этот смысл имеют слова Вишенского о святых, от языка и письма славянского постившихся.

Ясно теперь и то, в чем заключается преимущество славянского языка перед латинским и греческим. Церковнославянский язык есть выражение в инобытии одной Божественной сущности, вместилище божественных энергий, тогда как на латинском и греческом, помимо Божественной, выражается еще и человеческая сущность; как известно, «всякъ чловѣкъ ложъ» (Пс 115:2), поэтому человеческая языческая, поганская, мудрость по стихиям мира сего, украшенная риторическими, диалектическими и силлогистическими ухищрениями, пробуждает гордость ума, самомнение, следствием которых бывает опадение от Бога (Камчатнов 1997: 73–74).

Наши данные показывают, что, вопреки утверждениям А. М. Камчатнова, сфера применения церковнославянского языка не зависела ни от происхождения текста, ни от его содержания, поскольку Слово Божье (которым «сам Бог говорит о себе») не только могло, но и должно было – при определенных условиях – звучать на русской мове (чтобы быть понятным народу). Согласно Ивану Вишенскому, божественная сущность Священного Писания вполне могла быть выражена на разных языках (ср.: «По литургии ж для зрозуменя людского попросту толкуйте и выкладайте»). Сакральность же церковнославянского языка была обусловлена тем, что лишь он признавался литургическим, то есть языком обращения к Богу, даже в тех случаях, когда человек обращался к Нему словами, имеющими не божественное, а вполне человеческое происхождение (как в случае с гимнографией).

При этом, обращаясь к Богу по-церковнославянски, молящийся, не владеющий данным языком, должен был понимать содержание произносимых им слов, которые ученые люди, прежде всего священники, не только могли, но и обязаны были ему перевести и растолковать. Необходимость разъясняющего перевода наглядно демонстрирует униатский печатный *Букварь*, изданный во Львове в 1790 году и содержащий обращенную к ученому наставнику (и потому изложенную по-церковнославянски) инструкцию по

обучению детей: «Когда отрокъ послѣдующимъ молитвамъ читати оучится, подобаетъ оучителю кождїа молитвы содержанїе, и силу показовати ему, да бы читая ихъ предъ Б(о)гомъ зналъ чего о(т) Б(о)га просить. Долженъ такождо и сїа Славянскїа реченїа простымъ рускимъ языкомъ ему истолковати» (цитируется по: Корзо 2007: 536).

Общая языковая ситуация выглядела следующим образом: с одной стороны Бог, к которому следовало обращаться исключительно по-церковнославянски, с другой стороны – миряне, владеющие лишь руськой мовой, тогда как ученым священнослужителям, владевшим обоими языками, в лингвистическом отношении следовало исполнять роль коммуникативного посредника в общении мирян с Богом. Поэтому нет ничего удивительного в том, что церковнославянские тексты могли быть обращены не только к Богу, но и к людям духовного звания, сведущим в церковнославянском языке (как в цитированной выше инструкции).

Итак, руська мова ни в коей мере не была священным языком «следующего ранга», как это иногда предполагается. Даже в случае ее применения к Священному Писанию она всегда оставалась языком обращения к людям (*lingua ad homines*), особенно мирянам, противопоставленным церковнославянскому как языку обращения к Богу (*lingua ad Deum*), понятному также для образованных людей духовного звания. В описываемой нами культурной традиции церковнославянский язык вообще не употреблялся (систематически) вне богослужения и непосредственно связанной с ним церковной деятельности, будучи литургическим языком по самой своей сути.

Этот вывод весьма поучителен и интересен с точки зрения теории и истории коммуникации: средневековые представления о ней оказываются более ориентированными на ситуацию общения (на автора и особенно на адресата сообщения) и потому более диалогичными, чем современные теории, ориентированные на внутренние характеристики текста.

Примечания

* Данная работа выполнена в рамках проекта «Литуаника: Письменное наследие этноконфессиональных меньшинств Великого княжества Литовского» (№ L-07026), поддержанного Литовским государственным фондом по науке и образованию (*Lietuvos valstybinis mokslo ir studijų fondas*).

¹ Данный ответ верен, если к конфессионально-юридической литературе отнести также Церковный устав (Типикон).

² Совсем иное дело, насколько отдельные авторы владели церковнославянским языком: недостаточная языковая подготовка неизбежно проявлялась в наличии более или менее значительной примеси элементов руськой мовы (а позже и польского языка) в церковнославянском тексте. О крайних проявлениях этой тенденции см. Наумов 1994: 340–342.

³ Возможность двойного использования Священного Писания наглядно демонстрируется наличием *параллельных текстов* на церковнославянском языке и на

русской мове – протестантского Евангелия-тетр Василия Тяпинского до 1580 г. и униатского Евангелия-апракос начала XVII века из Западной Украины (Львовский исторический музей, № 133/153).

⁴ Это представление лежит в основе христианской литургии, ср.: «Древний латинский Канон мессы выражал очень древнюю концепцию евхаристии: согласно ему, в молитвах, следующих за повествованием об установлении евхаристии Христом на Тайной вечере, приносили Богу хлеб вечной жизни и чашу вечного спасения как жертву памяти о страстях, смерти и воскресении Христа и молились, чтобы ангел Божий – возможно, сам Христос – вознес ее на небесный алтарь. Церковь верит, что жертва, приносимая ею по прямому повелению Христа, будет принята Богом, и тогда она, Церковь, сможет принять те же дары обратно, но уже в виде Божьих даров – тела и крови Христа» (УАЙБРУ 2000: 31).

Литература

- ЖИТЕЦКИЙ 1889 = ЖИТЕЦКИЙ П. Г. *Очерк литературной истории малорусского наречия в XVII веке с приложением словаря книжной малорусской речи по рукописи XVII века*. Киев, 1889.
- ВИШЕНСКИЙ 1955 = ВИШЕНСКИЙ Иван: *Сочинения*. Подготовка текста, статья и комментарии И. П. Еремина. Москва–Ленинград, 1955.
- ИВАНОВ 2005 = ИВАНОВ В. В. Языки, языковые семьи и языковые союзы внутри Великого княжества Литовского. В кн.: IVANOV V. V., VERKHOLANTSEV J. (eds.) *Speculum Slaviae Orientalis: Muscovy, Ruthenia and Lithuania in the Late Middle Ages*. (UCLA Slavic Studies, New Series, Vol. 4.) Moscow, 2005. 93–121. [Предварительная публикация: *Славянское языкознание: XIII Международный съезд славистов (Любляна, 2003 г.)*. Доклады российской делегации. Москва, 2003. 258–288.]
- ИЛАРИОН 1997 = Слово о законе и благодати митрополита Киевского Илариона. В кн.: ЛИХАЧЕВ Д. С. и др. (ред.) *Библиотека литературы Древней Руси*. Т. 1. XI–XII века. Санкт-Петербург, 1997. 26–61.
- КАМЧАТНОВ 1997 = КАМЧАТНОВ А. М. Страница из истории борьбы за церковнославянский язык. В кн.: *Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института – 1997*. Москва, 1997. 71–75.
- КАРСКИЙ 1921 = КАРСКИЙ Е. Ф. *Белорусы*. Т. 3. *Очерки словесности белорусского племени*. Вып. 2. *Старая западнорусская письменность*. Петроград, 1921.
- КОРЗО 2007 = КОРЗО М. А. *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв. Становление, эволюция и проблема заимствований*. Москва, 2007.
- МАСЛОВ 1908 = МАСЛОВ С. И. *Казанье Мелетия Смотрицкого на честный погреб о. Леонтия Карповича*. (Оттиск из Чтений в Историческом обществе Нестора-летописца. Кн. 20. Вып. 2–3.) Киев, 1908.
- ТОЛСТОЙ 1988 = ТОЛСТОЙ Н. И. *История и структура славянских литературных языков*. Москва, 1988.
- УАЙБРУ 2000 = УАЙБРУ Х. *Православная литургия. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда*. Москва, 2000.
- УСПЕНСКИЙ 2002 = УСПЕНСКИЙ Б. А. *История русского литературного языка (XI–XVII вв.)*. Изд. 3-е, испр. и доп. Москва, 2002.

- BOLEK 1983 = BOLEK A. Rozwój poglądów na tak zwaną „mowę prostą“ w XVI i XVII wieku. In: *Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego* 633. Prace Językoznawcze. Zesz. 74. Kraków, 1983. 27–33.
- FRICK 1987 = FRICK D. A. (ed.) *The Jevanhelije učytelnoje of Meletij Smotryc'kyj*. (Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts. Vol. 2.) Cambridge, Mass., 1987.
- IVANOV–DINI 2007 = IVANOV V. V., DINI P. U. Languages / Writings / Linguistic Ideas / Religions / Cultures in the Great Duchy of Lithuania and Neighbouring Areas in XIV–XVII c. a.d. (Sociolinguistic situation / Polyglossia). In: НАЗАРОВА Е. Л. (ред.) *Балты и Великое княжество Литовское. Историко-лингвистический взгляд. Памяти Эгидиуса Банёниса*. Москва, 2007. 95–100. [Предварительная публикация: *Res Balticae* 7. Pisa, 2001. 199–203.]
- NAUMOW 1994 = NAUMOW A. Cerkiewnosłowiańska hymnografia unitów. In: ŁUŻNY R., ZIEJKA F., КЕРІНСЬКИЙ А. (red.) *Unia breska: geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*. Kraków, 1994. 337–344.