
Письмовредакцию

С. В. Яковлев

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ ПО ПОВОДУ ИССЛЕДОВАНИЯ Т. И. ВЕНДИНОЙ «СРЕДНЕВЕКОВЫЙ ЧЕЛОВЕК В ЗЕРКАЛЕ СТАРОСЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА»

В конце 2002 года издательство «Индрик» выпустило книгу Т. И. Вендиной «Средневековый человек в зеркале старославянского языка». В аннотации подчёркивается, что главной задачей этой книги является решение проблемы реконструкции языкового сознания средневекового человека. Основной же особенностью данного исследования, предназначенного для филологов, историков, философов, культурологов, а также для широкого круга читателей, интересующихся проблемами языка и культуры, является применение комплексного историко-филологического подхода при анализе представлений средневекового человека о самом себе и об окружающем его мире, отраженных в памятниках старославянского языка.

Автор книги опирается на *идеальный* образ средневекового человека, абстрагируясь от конкретных этнических и хронологических рамок, в процессе реконструкции его языкового сознания. Единственным ограничением является период создания старославянских рукописей, датируемых исследователями X—XI в. В качестве основы для подобной реконструкции автором избраны, однако, не сами рукописи, первые издания и исследования которых относятся ко второй половине XIX века, а «Старославянский словарь (по рукописям X—XI в.)», составленный группой учёных под редакцией Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой и изданный в 1994 г. в Москве. Путем тематической классификации словарного материала с последующим лексическим и семантическим анализом в исследовании Т. Вендиной дается обширное обозрение проблем, связанных с сознанием и деятельностью *модели* средневекового человека. В центре исследования находятся мироощущение людей эпохи Средневековья и их самовосприятие, которые нашли свое выражение (отразились) в старославянском языке. Особое внимание уделено представлениям о Боге в сознании средневекового человека, системе социальных, витальных и религиозных ценностей, а также его духовно-нравственному состоянию. Понять человека — это прежде всего познать его духовный мир, утверждает автор книги (С. 5), а обращение к языку позволит проникнуть внутрь этого духовного мира: «Погружаясь в лексические глубины того или иного языка, исследователь переживает своеобразный “эффект присутствия”: он видит реально, что было “зачерпнуто” и как было “ухвачено” языком знание о мире» (С. 6). Таким образом, в книге представлены результаты изучения лексики старославянского языка, зафиксированной в Словаре (далее — СС), а также варианты реконструкции языкового сознания средневекового человека, основанные на этих результатах. Некоторые утверждения, высказанные в книге, вызывают определенные сомнения, но для устранения возможных разногласий необходимо сформулировать некоторые общие принципы (для удобства используются устоявшиеся обозначения старославянских рукописей).

1. «Классические старославянские рукописи» не являются оригинальными произведениями, созданными на старославянском языке, а суть *in corpore* переводы с греческого языка, за исключением рукописи *Киев*, переведенной с латинского. В связи с этим при изучении старославянских рукописей необходимым образом должны быть учтены соответствующие греческие (латинский) тексты.

2. Старославянские рукописи непосредственно соотносятся с богослужебной практикой, то есть имеют культовое предназначение — как для церковной, так и для келейной молитвы (Евангелия-тетр *Зоґр* и *Мар* могли использоваться для рядовых чтений при совершении ежедневного богослужения в монастырях; чтения отдельных святоотеческих «Слов» и «Поучений» также, в соответствии с уставом, входят в дневной обиход монастыря; в равной степени сказанное относится и к Житиям святых в нашем случае это четий вариант мартовской Минеи *Супр*; епитимийные правила «Заповеди святых отец» / входят в *Евх*; в книге дважды (С. 18, 277) ошибочно указано, что «Заповеди...» — содержание, а не собственное наименование текста¹.

¹ Подробнее см.: Смирнов С. Древне-русский духовник. М., 1913. С. 190.

3. Новозаветные тексты, являющиеся оригиналами для рукописей *Зоґр*, *Мар*, *Асс*, *Сав*, *Охр*, *Унд*, *Боян*, *Зоґр-пал* и *Ен*, по времени создания восходят к первому веку от Р. Х., тексты Псалтири (*Син*) старше новозаветных на несколько веков, св. Кирилл Иерусалимский, Ефрем Сирин и Василий Великий, которые являются авторами нескольких текстов, входящих в *Хил*, *Рыл* и *Зоґр-лл*, жили в IV в. от Р. Х., в мартовской минее (*Супр*) большинство «памятей» — это жития мучеников, пострадавших за свою христианскую веру в эпоху гонений (I — нач. IV в. от Р. Х.). Таким образом, с определенной долей уверенности можно говорить о том, что в подавляющем большинстве старославянских рукописей не могут быть отражены реалии более позднего времени, то есть Средневековья. Особого внимания заслуживает, пожалуй, только *Супр*, в которой можно найти 3 жития святых эпохи раннего Средневековья.

4. «Старославянский словарь», включающий около 10 тыс. слов (из которых, не считая многочисленных калек, ок. 9 тыс. — славянизмы, остальные же — грецизмы), является словарём к корпусу старославянских рукописей, охарактеризованному выше, поэтому семантика отдельных слов может быть тесно связана с определенным контекстом. В связи с этим составители неоднократно обращают внимание на необходимость использования Словаря при чтении рукописей (СС. С. 10, 54), подчеркивая, что даже иллюстративные примеры в словарной статье не всегда дают точное представление о значении слова без учета контекста или же греческого оригинала (СС. С. 52).

5. При анализе и интерпретации отдельного слова большое значение может иметь характер его употребительности: частотность и количество памятников, в которых оно представлено. С учётом этих параметров можно делать выводы об особенностях перевода, наличии текстологических дублетов, а также о возможных искажениях, обусловленных неправильным переводом, глазной ошибкой переводчика или переписчика и, наконец, испорченностью текста протографа.

6. Особого внимания требуют гапаксы (слова, встречающиеся во всем корпусе текстов только один раз), составляющие около четверти зафиксированных в старославянских рукописях слов и вызывающие определенные трудности при анализе их значения.

Обратимся к рассмотрению конкретных эпизодов из исследования Т. И. Вендиной, находящихся в явном противоречии с этими принципами. Для удобства разделим их на несколько групп. К первой группе относятся утверждения автора о существовании в Средневековье различных обычаев и традиций, нашедших отражение в языковом сознании средневекового человека (точнее сказать — его модели), со ссылкой на иллюстративные примеры, помещенные в Словаре. При внимательном рассмотрении выясняется, что эти примеры, то есть фразы на старославянском языке, взятые автором из Словаря в изолированном от реального контекста виде, по ряду причин не могут быть соотнесены с теми утверждениями автора, которые они призваны подтвердить. Особо хотелось бы подчеркнуть, что сами утверждения не имеют каких-либо признаков, указывающих на их вероятностный характер.

Проанализируем эпизоды из этой группы.

1) Говоря о средневековых обычаях, автор книги пишет: «Старославянский язык говорит и о существовавшем в Средневековье обряде публичного омовения рук как свидетельстве невинности человека» (С. 100, выделено нами. — С. Я.). Приведенный далее в тексте иллюстративный пример, взятый из словарной статьи «о҃мыти» (СС. С. 739), в которой, кстати сказать, указан источник цитирования Евангелие (Мф. 27, 24), выглядит следующим образом: **приимѣ водѣ о҃мы рѣцѣ прѣдѣ народомѣ глагола невиннѣ есмь отѣ кръве сего правдыника**. В той же словарной статье приведен комментарий к словосочетанию **о҃мыти рѣцѣ**: «обряд как свидетельство невинности своей или другого». Составители Словаря, вероятно, не стали дополнительно указывать, что это древнеиудейский, а не средневековый обряд, понимая, что это будет ясно само собой при обращении к указанному месту из Евангелия, в котором речь идет о Понтии Пилате, совершившем омовение рук перед возбуждённой толпой, требовавшей казни Иисуса, и подтвердившем свою невинность в пролитии Его крови.

2) Относительно других ритуальных действий средневекового человека, точнее сказать — его модели, реконструируемой по Старославянскому словарю, связанных с омовением ног («...обычай гостеприимства омыывать гостю ноги..., а также обычай омовения ног в знак покорности, смирения и любви к ближнему». С. 100) можно сказать следующее. Ни один из приведенных примеров («Глагола

ЕМОУ ПЕТРЪ НЕ ОУМЫЕШИ МОЕЮ НОГОУ ВЪ ВѢКЪ, ИЗМВЕННЫ НЕ ТРѢБОУЕТЪ ТѢКЪМО НОСѢ ОУМЫТИ, ВЫ ДЛѢЖНИ ЕСТЕ ДРОУГЪ ДРОУГОУ ОУМЫВАТИ НОСѢ») не имеет равным счётом никакого отношения к обычаям или традициям Средневековья. Все они взяты из описания конкретного события, произошедшего во время Тайной вечери: Иисус «встал с вечери, снял с Себя верхнюю одежду и, взяв полотенце, препоясався; потом влил воды в умывальницу, и начал умывать ноги ученикам и отирать полотенцем, которым был препоясан. Подходит к Симону Петру, и тот говорит Ему: Господи! Тебе ли умывать мои ноги?» Иисус сказал Ему в ответ: что Я делаю, теперь ты не знаешь, а уразумеешь после. Петр говорит Ему: не умоешь ног моих вовек. Иисус отвечал ему: если не умою тебя, не имеешь части со Мною. Симон Петр говорит Ему: Господи! не только ноги мои, но и руки, и голову. Иисус говорит ему: омытому нужно только ноги умыть, потому что чист весь... Когда же умыл им ноги и надел одежду Свою, то, возлегши опять, сказал им: ... итак, если Я, Господь и учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу...» (Ин. 13, 414; Син. перевод, курсив текста, выделено нами. — С. Я.). Отметим, что с глубокой древности в Церкви сохранялась традиция образного воспоминания этого события, имеющего корни в древнеиудейском обычае, в богослужении Великого четвертка: в кафедральных соборах архиерей умывал ноги 12-ти избранным священнослужителям при чтении этого отрывка из Евангелия². Вполне вероятно, что и в Средневековье существовал подобный чин службы, но к *средневековому гостеприимству* это опять-таки не имеет никакого отношения.

3) Следующий эпизод относится к характеристике воинственности сознания *моделируемого* средневекового человека: «Глаголы говорят нам о том, что средневековые войны, впрочем, как и нравы, отличались не только хищническим характером, но и необыкновенной жестокостью...» (С. 115). В качестве подтверждения этого положения приведен пример употребления в старославянском языке глагола **пробовести** (= «пронзить»), взятый из Словаря: **нѣ єдинѣ отъ воинѣ копиемъ емоу ребра прободе**. Полностью соответствующее место из Евангелия о казни Иисуса выглядит следующим образом: «Итак пришли воины, и у первого перебили голени, и у другого, распятого с Ним; Но, пришедши к Иисусу, как увидели Его уже умершим, не перебили у Него голени, Но один из воинов копьем пронзил Ему ребра...» (Ин. 19, 32—34; ц.-сл.). Отметим два важных момента: во-первых, выражение «один из воинов» в данном конкретном случае вряд ли может считаться основанием для отнесения всей фразы к описанию боевых действий, тем более во время *средневековых войн*; во-вторых, только с учётом всего контекста цитаты, указывающего на *технический* характер совершавшихся действий, можно делать какие-либо определенные выводы, в том числе о «хищничестве» и «жестокости». Абзац (С. 115), из которого взято приведенное высказывание, является составной частью подраздела (С. 112—115), включающего описание и анализ слов, выражающих «воинственность сознания средневекового человека» (С. 112). В указанном абзаце *все без исключения* глаголы (**избадати, ослѣпити, насилити, сѣщи, стрѣгати...**) взяты из двух источников Евангелия и мартовской Минеи *Супр*, и потому никак не могут быть соотнесены с описанием *боевых действий* в Средневековье. Строго говоря, указанные глаголы (и иллюстративные примеры) *ничего не говорят о средневековых войнах*.

4) На основании евангельской цитаты «...**въ въскрѣшение бо ни женатъ сѧ ни посагажтъ...**» (Мф. 22, 30) автор делает вывод: «...брак в средневековом обществе, судя по материалам старославянского языка... должен был оформляться специальными обрядами, включавшими в себя церковное венчание (причем, по-видимому, в строго определенные дни)» (С. 127). Обратим внимание на два момента. Во-первых, указанный пример равным счётом *ничего не говорит* о каких-либо *формальностях* заключения брака, поэтому утверждение о «специальных обрядах, включавших в себя церковное венчание» в данном конкретном случае остаётся просто необоснованным. Глагол **посагати** встречается только в евангелиях, описывавших эпоху, когда церковного венчания ещё не существовало, глагол же **женити** (и **женити сѧ**), хотя и встречается в *Супр*, также не может быть однозначно интерпретирован в смысле совершения церковного венчания, исходя из контекста. Что же касается глагола **вѣнчати** (хотя он и не упоминается в приведенном тексте), то в *старославянских рукописях* он не зафиксирован в значении, соотнесенном с бракосочетанием. В *древнерусском* же языке, по мнению некоторых исследователей, термин **бракъ** употребляется как раз в искомом значении

² Булгаков С. В. Настольная книга священно-церковно-служителя. М., 1993. Т. I. С. 597—599.

супружества, оформленного в соответствии с церковными правилами, и по смыслу своему противопоставляется языческим семейным отношениям у древлян в Повести временных лет³. Во-вторых, если в тексте говорится о *строго определенных днях*, в которые совершалось церковное венчание, то и приведённый далее иллюстративный пример просто обязан содержать указание на какой-либо день календаря. Чтобы не вводить в заблуждение не искушенных в древних языках читателей, сразу оговоримся: во-первых, день недели, следующий за субботой назывался в ст.-сл. языке **недѣла**, а, во-вторых, евангельский текст, процитированный в данном примере, говорит о проблеме воскрешения мертвых в конце времен, в которое никак не могли поверить представители одного из религиозных течений иудаизма — саддукеи. Они рассказали Иисусу гипотетическую историю о женщине, которая, по существовавшим обычаям, поочередно была женой семи родных братьев, оставаясь бездетной вдовой после смерти каждого из них, начиная со старшего: **Бѣша же въ насѣ семь братѣмъ: и первый ѡженъсѣ ѡумре, и не имый сѣмене, ѡстави жену свою брату своему: такожде и второй, и третій, даже до седьмаго; послѣди же всехъ ѡумре и жена: в воскрес(ш)еніе ѡубо, котораго ѡ седмихъ будетъ жена: вси бо имѣша ю?** (Мф. 22, 2528; ц.-сл.). И на этот вопрос саддукеи получили от Иисуса следующий укоризненный ответ: **...прельщаетсѣ, не вѣдуще Писанїа ни силы божїа: въ воскрѣс(ш)еніе бо не женатсѣ, ни посагаютьъ, но кѡ аггелїи Божїи на небеси сѣтъ** (Мф. 22, 29-30; ц.-сл.). Остаётся только *предположить*, что вышеприведённое утверждение автора может быть обусловлено не только сильно редуцированным видом приведённого в словарной статье **посагати** (СС. С. 482) иллюстративного примера, затрудняющим, по своей краткости, правильность интерпретации, но и кажущейся труднодоступностью изданий старославянских текстов, равно как и книг Нового Завета.

5) На основании слов Иисуса в Нагорной проповеди, излагавших постановление древнеиудейского законодательства **«ѡже аште поуститъ женѣ свои дасть ѣи кѣнигы распустиныѣ»** автором книги сделано следующее заключение об особенностях *средневекового* брачного права: «Старославянские глаголы говорят и о том, что браки могли быть расторгнуты... Существовала даже традиция бракоразводного письма, которое получали супруги» (С. 127). Цитата (Мф. 5, 31) взята составителями Словаря из Нагорной проповеди Иисуса, в которой Он в данном конкретном случае излагает постановление древнеиудейского законодательства: **Аще же кто пойметъ жену и поживетъ съ нею, и будетъ аще не обратитъ благодати предъ' нимъ, кѡ ѡбръѣте въ ней срамное дѣло, да напишетъ ѣи книгу ѡпущенїа и вдастъ въ рѣцѣ ѣа, и да ѡпуститъ ю изъ дому своего** (Второзак 24, 1 ц.-сл. Выделено нами. — С. Я.) и ни в коем случае не может быть отнесена в качестве подтверждающего примера к утверждению: «Существовала даже традиция бракоразводного письма...» (С. 127), находящемуся, в свою очередь, в непосредственной связи со следующим за ним по тексту книги обобщающим предложением: «Таким образом, брак в *средневековом обществе*...» (Там же. (Выделено нами. — С. Я.)). Не собираясь оспаривать сам факт существования подобных правил в Средневековье, укажем только на *некорректность применения иллюстративного примера и в данном случае*. Утверждение о формальностях *средневекового брака* должно быть иллюстрировано не просто *средневековыми* текстами, а теми из них, которые описывают именно специфику средневековых традиций бракосочетания. Но в связи с тем, что среди *старославянских* рукописей не сохранились (или пока не найдены) тексты Номоканона, в котором как раз и регламентировались подобные процедуры, вряд ли допустимо делать какие-либо выводы по проблеме *средневекового брака*, основываясь только на материале корпуса *старославянских* текстов.

6) Наличие в Словаре глагола, обозначающего «возлежание на почетном месте за столом» (текст Мк. 12, 39, в котором Иисус обличает фарисеев, любивших занимать почетные места за столом), послужило поводом для утверждения об обычаях *средневековой* трапезы: «...человек мог принимать пищу не только сидя за столом, но и возлежа на ложе, при этом расположение гостей за столом определялось их социальным статусом, поскольку выделялось особое (почётное) место для лиц социально значимых» (С. 180). Снова оговоримся вполне может быть, что в Средневековье и *возлежали* за

³ Державина Е. И. О лексических и семантических старославянизмах в памятниках древнерусского языка // Древнерусский язык в его отношении к старославянскому / Ред. Жуковская Л. П. М., 1987. С. 108—109

обедом, но только подтвердить этот факт могут тексты, описывающие именно средневековый быт, а не обычаи почти тысячелетней давности. Так, например, если обратиться к Изборнику 1076 г., памятнику древнерусской литературы XI века, то можно обнаружить следующий текст: «**Ѣдѣицѣ ти надѣ мѣногоразличною трапезою, помяни сѣхъ хлѣбъ ядѣштаго...**»⁴, указывающий на тот факт, что за столом *сидели*, а не *возлежали*. И хотя сам Изборник 1076 г. представляет собой компиляцию из разных по времени произведений, в том числе и переводов с греческого, указанный фрагмент по времени создания, несомненно ближе к традициям Средневековья, чем приведённый Т. Вендиной пример из Евангелия.

7) Относительно дважды приведённого в книге примера **не плачите сѣ нѣсть оумрѣла дѣвица нѣ спитъ** (С. 98, 223), призванного проиллюстрировать тезис «в представлениях Средневековья человек не умирал, а лишь навечно засыпал» (С. 223), хотелось бы сказать следующее. Данный пример по тем же самым причинам, о которых говорилось выше, не может раскрывать специфику именно *средневековых* представлений о смерти, так как эти конкретные слова были сказаны в совершенно определённой ситуации: **Плакаху сѣ же вси и рыдаху еѣ. Онъ же рече: не плачѣте сѣ: не оумре (во) но спитъ. И рѣкаху сѣ еѣ, вѣдѣице, кѣ оумре** (Лк. 8, 52—53; ц.-сл.). Возражения в данном случае направлены не против тезиса, а против приведения данного конкретного примера. По всей вероятности, более наглядно этот тезис может быть подтвержден другим примером, приведённым в книге (С. 201), но в ином контексте: **нын маловрѣменная смръть сѣнъ праведнымъ нарицаѣтъ сѣ** (СС. С. 321). К этому можно также добавить яркие примеры из комментария св. Иоанна Златоуста к тексту Евангелия о смерти Лазаря (Ин. 11, 11—4): **по истине во человеческа смръть сѣнъ оу господи мьнитъ сѣ** (Супр 313, 27—28), и из его же Слова о тридневном воскресении (Супр 487, 910). Обратившись к *древнерусскому языку* XI века, можно вспомнить пронзительные слова молитвословного стиха «Слова о законе и благодати» митр. Илариона, обращённые к кн. Владимиру: **Въстани, о честнаа главо, от гроба твоего! Въстани, оттряси сонъ! Неси во умерль, нѣ спиши до общаго всемъ въстаниа. Въстани, неси умерль! Нестъ во ти лѣпо умерети, веровавшу въ Христа, живота всему миру**⁵. Эти примеры, за исключением последнего, не относящегося к старославянскому языку, как представляется, более чётко, чем процитированная из Евангелия фраза, выражают именно *представление* о смерти как сне и, что самое важное, имеют обобщающий характер. Причём само это представление основано, в свою очередь, на осмыслении христианского религиозного опыта победы над смертью, ознаменованной Воскресением «Первенца из мертвых», и потому может не иметь хронологической привязки.

Очевидно, что приводимые в книге конкретные примеры из старославянских рукописей и относящиеся к описаниям событий I века от Р. Х. (умовение рук Понтием Пилатом, возлежание во время трапезы, прободение копьем тела Иисуса Христа на Голгофе и др.) не могут быть отнесены к Средневековью. Из зафиксированного письменными памятниками X—XI веков факта употребления того или иного слова (**оумы, прободѣ** и т. п.) можно сделать вывод о наличии каких-либо реалий, соответствующих этим словам и не имеющих хронологической ограниченности (очищение рук посредством воды как в гигиенических, так и в ритуальных целях, осуществление проникающего ранения острым предметом), но для обобщающих выводов о существовании в Средневековье (конкретном или *абстрактном*) обрядов или традиций, при описании которых использовано это слово, оснований слишком мало. Если на некоторое время отвлечься от книги Т. Вендиной и попробовать использовать применяемый ею метод для реконструкции языкового сознания «абстрактного человека XIX века» по Толковому словарю В. И. Даля, то можно сделать очень интересные выводы, например, из факта фиксации в этом словаре термина «скальп», находящегося в словарной статье «скапель» и обозначающего содранную с головы врага кожу с волосами в качестве трофея в знак победы. Достаточно только не обратить внимание на указание В. Даля, что данный обычай распространён у дикарей, хотя и без указания местности.

Возможное возражение по поводу высказанных критических замечаний может быть построено следующим образом: средневековый человек, пользовавшийся старославянским языком, должен был

⁴ Библиотека литературы древней Руси. СПб., 2000. Т. II. С. 422.

⁵ Там же. Т. I. С. 50.

понимать то, что написано в тексте и, соответственно, то, что он прочитал или услышал во время богослужения (при перечислении старославянских рукописей в книге подчеркивается: «лексика, представленная в них, проста и доступна восприятию и пониманию». С. 18). Следовательно, в процессе реконструкции языкового сознания можно предположить, что в Средневековье, ограниченном ареалом распространения старославянского языка, существовал соответствующий денотат, то есть та же, что и у древних иудеев, традиция «распустной книги» при разводе (равно как и обряд умовения рук), так как иначе не было бы понятно, о чем идет речь. На подобное гипотетически возможное, возражение можно ответить примерно так. Во-первых, необходимо подчеркнуть именно *возможность* существования этой традиции, а для категоричного утверждения о её существовании совершенно необходимо дополнительное привлечение каких-либо косвенных источников, например, церковнославянского или греческого текстов Номоканона. Во-вторых, средневековому человеку достаточно было понять отдельные слова **поустити** и **книга** для того, чтобы сделать вывод о существовании в ветхозаветные времена (возвращаемся к тексту Нагорной проповеди) традиции написания в какой-либо форме документального свидетельства (книги) о разводе. Кроме этого, в проповеди, обычно сопровождающей чтение евангельского текста, священник мог (и должен был) дополнительно разъяснять неясные места наравне с общим смыслом читавшегося отрывка из Евангелия.

Также хотелось бы обратить внимание на тот факт, что в *каждой* из упоминавшихся словарных статей есть ссылка не только на источник цитаты, но и на конкретное её местонахождение. По всей вероятности, составители Словаря делали эти ссылки не столько для того, чтобы читатели могли проверить побуквенную точность воспроизведения текста иллюстративного примера, сколько, как представляется, для предоставления возможности ознакомления с контекстом и более ясного понимания конкретного словоупотребления. Таким образом, можно сделать вывод, что перечисленные эпизоды являются серьёзными ошибками принципиального характера. Их появление, как представляется, могло быть вызвано не той или иной трактовкой отдельных фраз из старославянских рукописей, а отступлением от основных методов работы с текстами этих рукописей и недостаточно тщательным изучением Старославянского словаря. Кроме этого, немаловажную роль в данном конкретном случае играет степень знания новозаветных текстов. Отметим, что, на наш взгляд, в этом отношении книга Т. Вендиной представляет собой исключительное явление. Хотя схожие случаи неверной интерпретации текстов, содержащих неявные цитаты из Библии, при анализе памятников письменности древней Руси (не старославянских) встречались и ранее. Так, например, издание Изборника Святослава 1073 г. (1983 г.) снабжено томом «Научный аппарат факсимильного издания», вводная статья которого содержит несколько идеологизированное (по условиям времени) высказывание относительно характера текстов памятника: «Не менее категорично и беспощадно утверждается, что, если кто не принял „духа Христова“, *того просто не существует*: „аще кто д(у)ха Хр(и)стосова не имать, то и несть его”» (С. 11. Выделено нами, предполагаемое чтение подчеркнутой фразы «той несть его». — С. Я.). Такой вывод был сделан не только из-за неверной разбивки слитно написанного текста на отдельные слова, но и по причине невозможности идентификации необозначенной цитаты из Послания к Римлянам ап. Павла: «Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот (и) не Его» (Рим. 8, 9. Синод. перевод, выделено нами. — С. Я.). Смещения указательного местоимения «его» с притяжательным могло не произойти при правильной атрибуции фрагмента, а также при обращении к греческому тексту: «*oytos oyc estin aytoy*» или к современному церковнославянскому: **сей нѣсть єгѡвъ**. И хотя приведенный пример относится к событиям двадцатилетней давности, на наш взгляд, он весьма показателен в контексте рассмотрения современных исследований.

Во вторую группу входят случаи невнимательного отношения к оригинальным текстам на латинском и древнегреческом языках и сомнительных трактовок значений гапаксов.

1) К примеру, очевидная ошибка писца Синайской рукоп. (вместо предлога **прѣдъ** написано **прѣ**), отмеченная, кстати сказать, составителями Словаря (СС. С. 533), дала автору книги повод для не совсем обычной филологическо-географической интерпретации термина «преисподняя»: «Приставка же **прѣ-**, восходящая к предлогу **прѣ-** в знач. „перед“, указывает как бы на местонахождение ада перед чем-то (не перед геенною ли?), об этом же говорит и следующий текст (ср. **положиша мѧ въ**

ровѣ прѣисподьнимъ в темныхъ въ сени смрътьнѣ), в котором ад ассоциируется со рвом, находящимся, как известно, всегда перед чем-то» (С. 240). Анализ приставки *пре-* в прилагательном *прѣисподьнъ* представляет значительный интерес, поэтому хотелось бы разобраться более подробно. Если обратиться к словарной статье «*прѣ*» (предлог с твор.)» то можно заметить, что, во-первых, этот самый *предлог* встречается всего один раз в корпусе старославянских текстов, то есть является гапаксом, а, во-вторых, при *внимательном* чтении текста, в котором он встречается, становится очевидной особенность его употребления: *милость и респота предъидете прѣ лицем твоимъ* (Пс. 88, 15). Из контекста видно, что налицо ошибка писца — *прѣ* вместо *прѣдъ*. На это же указывают как приведенный в словарной статье греческий аналог — предлог «*pro*», имеющий значение «перед», так и ссылка в Словаре на *текстологический дублет*: «Ср. *прѣдъ*». Все эти обстоятельства свидетельствуют невозможность рассмотрения *прѣ* как полноценного предлога, имеющего значение «перед».

Но это только часть проблемы. Дело в том, что слово *прѣисподьнъ* довольно подробно проанализировано в одноименной словарной статье (СС. С. 542) и в значении прилагательного и в значении существительного, кроме этого, в той же самой статье указаны и соответствующие греческие аналоги. В приведённой цитате из Словаря, в котором, в свою очередь, цитируется Псалтирь: *положиша мя въ ровѣ прѣисподьнимъ въ темныхъ въ сѣни смрътьнѣ* (Пс. 87, 7), выделенное словосочетание на древнегреческом языке выглядит так: «*en laccoi catotatoi*» и может быть переведено: «в очень глубокой яме, в очень глубоком рву». Существительное «*ho laccos*» имеет значения «яма, пруд, погреб, ров», то есть указывает на значительное углубление в земле, имеющее естественное или искусственное происхождение. «*Catotalos*» — это прилагательное *прев. степ. сравн.* и имеет значение «очень глубокий», что вполне соответствует старославянскому переводу, в котором, по мнению исследователей, приставка *пре-* (в богословски ответственных текстах) указывает на трансцендентный характер признака: *прекрасный* значит превосходящий всякую видимую красоту и т. д. Согласиться же с предлагаемой автором книги трактовкой-реконструкцией указанного словосочетания, учитывая изложенное, не представляется возможным.

2) Слабую обоснованность выводов можно отметить и в случае с трактовкой термина «законник». В книге дважды (С. 224, 293) высказывается утверждение о том, что для средневекового человека священнослужитель («священник») был «хранителем Высшего Закона», на основании чего делается вывод, раскрывающий значение ст.-сл. *законьникъ*. В указанной словарной статье *законьникъ* (СС. С. 228) значение «священнослужитель» относится к единичному случаю словоупотребления переводу лат. «*sacerdos*» в рукописи *Киев*, во всех же остальных случаях *законьникъ* («*nomicos*») встречается в Евангелии и обозначает, по объяснению Библейской энциклопедии (М., 1891—1990), «класс лиц, посвятивших себя изучению и истолкованию иудейского закона». На наш взгляд, делать далеко идущие выводы (при сохранении *вероятности* именно такой реконструкции) на основании *однократного замещения* термина «священник» (буквального перевода «*sacerdos*») термином «законник» преждевременно. Отметим также, что в свое время И. И. Срезневский в докладе «О древней глаголической рукописи, хранящейся в Киевской духовной академии» при публикации старославянского и оригинального латинского текстов обратил внимание на этот исключительный случай употребления термина *законьникъ* (Киев, 1876. С. 19).

3) Значительный интерес может представлять и следующее утверждение автора книги: «Понятия «рай» и «ад» в языковом сознании средневекового человека были семантически связаны. Формальным показателем этой семантической связи является словообразование, поскольку оба слова имеют один и тот же корень род- (ср. *порода* «рай», *родъ* «геена огненная»)» (С. 238). Нет смысла возражать против того очевидного факта, что *порода* и *родъ* слова однокоренные, как и против соотносительности понятий «рай» и «ад», но вот по поводу той исключительной роли, которая отводится в книге терминам *родъ* и *родство* в значении «ад» хотелось бы внести некоторую ясность.

Сначала рассмотрим термин *родъ*. В греческих оригиналах старославянских рукописей встречаются термины «*geenna*» — «ад, геена огненная» и близкий по начертанию «*genos*» — «род, поколение». Если обратиться к словарной статье *родъ*² (СС. С. 584. Индекс указывает на второе неосновное значение. — С. Я.), то можно заметить, что сочетание *родъ огньный* (в значении

«геенна огненная») встречается всего только 2 раза во всем корпусе старославянских текстов, причем в одном только памятнике *Супр* 514, 3—4; 523, 1—2. Кроме этого, в той же статье приведён греческий аналог — «*geenna*». Для большей наглядности можно обратиться к двухтомной книге «Супрасълски или Ретков сборник», изданной болгарской Академией наук (София, 1982—1983 г.) и включающей кроме фототипического воспроизведения самой рукописи оригинальный греческий текст. Точно такая же ситуация со словарной статьёй **родѣство**² — все 8 случаев употребления термина в значении «геенна огненная» приходится только на *Супр* и соотнесены опять-таки с терм. «*geenna*» (2 из указанных в Словаре 10 случаев — 249, 6 и 248, 9 имеют значение «рождение» и помещены в данной словарной статье ошибочно). При анализе же евангельских текстов во всех 20-ти случаях встречаем транслитерацию **геона** с вариациями в написании (всего в новозаветных греческих текстах «*geenna*» встречается 12 раз, большее число словоупотреблений в старославянских текстах обусловлено простым дублированием). Вероятнее всего налицо факт ошибки переводчика и произошедшее вследствие этого смешение терминов. Отдельного рассмотрения в этой связи заслуживает проблема употребления термина **родѣство** в памятниках литературы, не относящихся к старославянским. Так, например, в переводном Изборнике Святослава 1073 г. перечислены ... и **родѣство ... и огнь негашѹшти и съ вѣсы мѹченіе** (Изборник 1073 г. Л. 89 об.) как негативные последствия, положенные за «немилование убогих» и имеющие характер посмертного воздаяния.

Что же касается термина **порода** (в Словаре, который является основным источником для книги, он однозначно соотнесён с греч. «*paradeisos*», так же как и в «*Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*» Фр. Миклошича), то он, по мнению некоторых исследователей, является видоизменённой транслитерацией, но не переводом, указанного греческого термина, более известной у нас в русифицированной форме «парадиз» (отметим, что против этого мнения высказывался А. Н. Афанасьев, хотя и безотносительно к старославянским текстам). **Порода** в старославянских рукописях имеет практически такую же частотность, что и **геона** — 23 употребления, но, в отличие от **родѣ**’а, не в одной, а в нескольких рукописях (*Зогр*, *Мар*, *Евх*), включая и *Супр*. С учётом этого задача исследования приобретает совершенно иной характер — необходимо ответить на вопрос: почему только в *Супр* (с учетом недостаточной ясности в вопросе о её происхождении) в 8-ми случаях «*geenna*» передается как **родѣство**, а в двух других случаях все-таки применяется транслитерация **геонна** и совершенно правильно передается 2 раза прилагательное **геоньскѣ** (СС. С. 168)? По крайней мере, представляется желательным упоминание об этой особенности словоупотребления, но расширение употребления термина **родѣ** в значении «ад» с одного памятника на весь старославянский язык вряд ли возможно. Поэтому и тезис о словообразовании как о формальном показателе семантической связи понятий «рай» и «ад» в старославянском языке нуждается в серьёзных уточнениях и дополнительных обоснованиях.

4) Если продолжать тему связи древних языков, то нельзя обделить вниманием ещё одно интересное утверждение автора книги, основанное, возможно, на недостаточном внимании к оригинальным текстам: «Красота для средневекового человека — это прежде всего понятие нравственное, соотносящееся с категориями добра и блага, поэтому *красивый человек это человек добрый* (ср. **добрѣ** красивый)» (С. 68. Выделено нами. — С. Я.). Здесь тонкость в семантике терминов. Одной из особенностей перевода евангельских текстов на старославянский язык является передача древнегреческого прилагательного «*calos*» (прекрасный) прилагательным **добрыи**. Это довольно легко заметить, если сравнить случаи (их всего чуть более ста) употребления указанного термина в древнегреческом и старославянском текстах книг Нового Завета. Составители Словаря указали соответствующий греческий термин, не давая расширительного толкования значения для **добрыи**, охватывающего несколько смысловых сфер, наличие которых можно заметить хотя бы на следующих примерах: **Азъ есмь пастырь добрыи** (Ин. 10, 14), ...**добрѣ всѣ творитъ** (Мк. 7, 37), ... **добрѣ естъ вамъ да азъ ѿѣхъ** (Ин. 16, 7) и мн. др. Поэтому в данном случае, как представляется, необходимо было указать сначала на эту особенность перевода, а затем уже, с учетом семантической эволюции прилагательного «добрый» в русском языке, анализировать весьма глубокий по своему содержанию старославянский термин, который в ряде случаев (но не во всех) действительно имеет значение «красивый».

К третьей группе относятся утверждения автора, основанные, вероятно, на использовании других исследований (без каких-либо ссылок) и не связанные с анализом старославянского языка. В эту группу

входят неоднократные упоминания об особом «культе Христа-младенца» (С. 26, 27), а также несколько довольно неоднозначных утверждений. Во-первых: «Известно, что в средневековой богословской литературе широко представлены, с одной стороны, *тотемистические* представления о Боге (боге-агнце, боге-рыбе, боге-зерне, боге-виноградной лозе и др.), отражающие элементы земледельческого культа, а с другой абстрактно-философские, в которых Бог является персонификацией Добра, Блага, Любви, Истины, Разума, Красоты и проч.» (С. 162. Выделено нами. — С. Я.). Серьёзные сомнения вызывает новизна трактовки тотемизма (почитания какого-либо животного, считающегося основателем-прародителем того или иного племени), равно как и утверждение о его широкой распространенности у средневековых богословов. Во-вторых, вызывает серьёзные сомнения своей весьма своеобразной трактовкой и нагромождением терминов следующий пассаж: «...и пища и одежда в языковом сознании средневекового человека могли проецироваться в мир идеальный, при этом пища рассматривалась как ипостась души, а одежда — как ипостась тела (Ср.: **НЕ ДОУША ЛИ БОЛЬШИ ЕСТЬ ПИШТА И ТЕЛО ОДЕЖДА**)» (С. 180). Полный текст, из которого приведена цитата, выглядит в синодальном переводе так: «...Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело — одежды?» (Мф. 6, 25). Вполне очевидно, что здесь подчёркивается именно излишнее попечение о непрерывной изысканности блюд и нарядов. Но очевидным это становится только тогда, когда имеешь дело с самим текстом, а не с вырванной из контекста фразой.

Мы рассмотрели более десяти пассажей из книги Т. И. Вендиной «Средневековый человек в зеркале старославянского языка», в которых ошибочность утверждений автора, на наш взгляд, не вызывает сомнений. В качестве основной причины подобных ошибок со значительной степенью уверенности можно указать недостаточное внимание к самим старославянским текстам. Соположение словаря и текста в случаях проработки текстового материала *должно быть нормой*, но никак не недостижимым *идеалом*, тем более что в Словаре исчерпывающим образом представлена необходимая ссылочная информация, обеспечивающая быстроту проведения текстологического анализа, а для правильного понимания слов, встречающихся в новозаветных текстах, дополнительную помощь могут оказать русскоязычная симфония и не менее доступная симфония на греческом языке. Изолирование же материалов, собранных в Словаре («лексикографически препарированных текстов» (С. 17)) от конкретных старославянских текстов, другими словами, отрыв фразы от контекста и придание ей самостоятельного значения, в свою очередь, *может быть рассматриваемо* как отступление от нормы. Таким же отступлением можно считать и трактовку значений гапаксов, при которой не учитывается их главная особенность — однократное употребление во всем корпусе старославянских текстов, требующая особой тщательности в случае их интерпретации. Хотелось бы также ещё раз вспомнить предостережение составителей Старославянского словаря, из которого взяты все приводимые в книге примеры, о необходимости использования Словаря *только при чтении рукописей* (СС. С. 10, 54). При игнорировании же всех этих требований, равно как и при пренебрежении правилами текстологии, становится возможным не только стирание различий между историческими эпохами, но и ничем не ограниченное творчество в сфере трактовки значений как отдельных терминов, так и фрагментов текста. Кроме этого, можно предположить, что во всех рассмотренных случаях оперирования с новозаветными текстами *указанные ошибки не могли быть допущены при достаточно хорошем знании собственно евангельских текстов*.

В заключение ещё раз подчеркнем, что вышеприведённые критические замечания по поводу книги «Средневековый человек в зеркале старославянского языка» основываются на весьма простом положении — никакая методология изучения древнего языка и реконструкции языкового сознания не может оправдать невнимательного отношения к письменным памятникам этого языка.