

ПОВТОРНЫЙ ПЕРЕВОД САКРАЛЬНОГО ТЕКСТА: «ВОЗВРАЩЕНИЕ» ИЛИ «ОБНОВЛЕНИЕ»?

Хухуни Г. Т., Валуйцева И. И.

В статье рассматриваются проблемы, связанные с повторными переводами библейских текстов в христианской традиции. Анализируются различия в подходе к данному вопросу со стороны основных ветвей христианства (католицизма, протестантизма и православия). Отмечается наличие нескольких различных тенденций при разрешении указанной задачи: 1) идеология «возвращения» к истинному тексту на сакральном языке путем очищения существующего перевода от искажений; 2) стремление к «обновлению», выражающемуся в переходе с традиционного сакрального языка на современный; 3) своеобразное сочетание обеих тенденций, при котором передача Священного Писания на «несакральные» языки сопровождалась максимальной архаизацией текста.

Ключевые слова: Перевод, сакральный, текст, православие, католицизм, протестантизм, Библия

Keywords: Translation, sacred, text, Orthodox, Roman Catholic, Protestant, Bible

Под повторным переводом в настоящей статье понимается межъязыковая передача (или существенное преобразование, позволяющее говорить о новой версии/редакции) текста, имеющего в данной культуре/культурах статус сакрального и к моменту осуществления повторного перевода принятого в определенной языковой форме в качестве такового.

Адепты мировых религий (буддизма, христианства и ислама), претендующих на универсальность, которые, однако, не могут считаться традиционными // исконными ни для одного этнокультурного коллектива, оказываются перед трудно разрешимой дилеммой. С одной стороны, это следование принципу: «Единая вера – единый сакральный язык» (по идее – первичный для данного религиозного учения). Подобная установка, несомненно, способствует более тесному ощущению вероисповедной общности, но сам сакральный

идиом с расширением круга охватываемых этой общностью этносов неизбежно становится непонятным для подавляющего большинства «новообращенных». С другой стороны, возможен и противоположный подход – «Всякая душа да славит Бога (и, соответственно, постигает его учение) на своем языке». Преимущества этого подхода очевидны, но не менее очевидна и опасность центробежных тенденций, вызванных причинами не только теолого-догматического, но и собственно лингвистического характера, так как языковые расхождения могут повлечь за собой и различия в толковании тех или иных мест «священных книг». Эта опасность осознавалась давно, о чем свидетельствует посвященное вероисповедным вопросам послание римского папы византийскому императору, которое относится к XI в., т.е. к периоду очередного обострения отношений между католической и православной церквями: «Если кто

Хухуни Георгий Теймуразович – доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой теории языка и англистики Московского государственного областного университета; **Валуйцева Ирина Ивановна** – доктор филологических наук, профессор кафедры теоретической и прикладной лингвистики Московского государственного областного университета, e-mail: khukhuni@mail.ru.

будет читать это письмо августейшему нашему сыну императору Михаилу и при чтении что-нибудь опустит из него или какое-нибудь место исказит, таковому анафема. Также, если переводчик или изменит что-нибудь в письме или убавит, или прибавит, таковому анафема»¹.

Ислам с самого начала избрал первый путь: «Священный Коран», строго говоря, является *священным* лишь в своем подлинном виде – на классическом арабском языке. История христианства в этом отношении оказалась гораздо более сложной и противоречивой. (Буддийская традиция не является предметом нашей статьи).

В какой-то степени это можно объяснить чисто объективными причинами. Христианство изначально не могло исходить из принципа «единоязычия» исходного текста, так как включило в свой канон на правах «Ветхого Завета» еврейскоязычную традицию иудаизма и создало свое собственное учение («Новый Завет») по-гречески (хотя есть предположения о наличии у Евангелия от Матфея арамейского подлинника). Все возраставшее негативное отношение к иудаизму и нарастающая обособленность его приверженцев от христианства делали знание еврейского языка уделом крайне узкого, даже по средневековым меркам, круга христианских книжников. В качестве «аутентичного подлиннику» текста Ветхого Завета стала выступать Септуагинта – греческий *перевод* священного текста, созданный еще в дохристианскую эпоху². Появление латинского перевода и последующий разрыв между Римом и Константинополем, завершивший многовековое противостояние двух претендовавших на первенство центров христианского мира, еще более усугубили ситуацию. В результате можно говорить о нескольких путях разрешения сформулированной выше дилеммы³.

По первому пути пошел средневековый католицизм, канонизировавший текст средневековой Вульгаты (который был не первой по времени латиноязычной версией Священного Писания) и, таким образом, поставивший перевод на место подлинника, что и было закреплено решением Тридентского собора 1546 г., объявившим его «богодухновенным» и равным оригиналу. Формально – в соответствии с «теорией триязычия», сформулированной в VII столетии епископом Исидором Севильским – статус сакральных сохраняли еврейский и греческий языки. Однако «реальная жизнь вносила существенные поправки в церковную практику. Западная церковь признавала священными три языка, но фактически использовала только латинский язык. Знание греческого языка в Риме и во многих подчиненных ему в церковном отношении провинциях было

редкостью. Даже папы часто этого языка не знали... Еврейский язык знали очень немногие»⁴. Одновременно с этим шло гонение на попытки перевода священных текстов на «вульгарные» (т.е. живые) языки, что придавало вопросу об их осуществлении драматический, а порой и трагический характер. Разумеется, несмотря на «теорию триязычия», попытки осуществить передачу Священного Писания или его отдельных фрагментов на «несакральные» идиомы имели место и в католическом мире (наглядный пример – деятельность Эльфрика в Англии в конце X—начале XI столетия), однако рассматривались они исключительно как «вспомогательные» и на конфессиональную значимость не претендовали.

Второй путь традиционно признается характерным для православия. В качестве примера можно привести слова, вложенные автором «Жития Кирилла» в уста славянского первоучителя: «Не идет ли дождь от Бога равно на все, или слънце также не сияет ли на все, ни ли дышаем на аер равно вси? То како вы ся не стыдите, три языка токмо мящее, а прочим всем языком и племенном слепым велящее бытии и глуохым? Скажите мне, Бога творящее, яко не могоуща сего дати или завистлива, не хотяща дати? Мы же многы роды знаем, книги имеюща и Богоу славу воздающа своим языком кождо... Ибо аще безвестен глас дает труба, кто оуготовляется на брань? Тако же и вы языком аще неразоумна словеса даете, яко разоумно боудет глаголемое? Будете бо во аер глаголющее»⁵. Ср. известные слова из Первого послания апостола Павла к коринфянам (XIV, 8—9): «Ибо аще безвестен глас труба даст, кто уготовится на брань? Тако и вы аще не благоразумно слово дадите языком, како уразумеется глаголемое? Будете бо на воздух глаголющее».

Остановимся на православной традиции подробнее. Следует отметить, что, при всем ее «лингвистическом демократизме» в данном вопросе, имелись и свои особенности. Прежде всего, вряд ли можно говорить, что в глазах средневековой греческой иерархии греческий язык действительно был равен идиомам других православных народов. История с Максимом Греком, посланным в XVI веке исправлять славянские богослужебные книги при абсолютном незнании какого-либо славянского языка, весьма показательна. Отношение к церковнославянскому (имевшему уже к тому времени многовековую традицию использования в сакральной сфере) как к языку еще «неустроенному», которому можно «борзо навькнутъ», и, соответственно, допускающему лексические и грамматические новшества под влиянием живого разговорного употребления, свидетельствует

о явном сознании «внутреннего превосходства греческого языка»⁶. При всей трагичности судьбы афонского книжника, претерпевшего многолетнее заточение, и при явной надуманности многих выдвигавшихся против него обвинений, слова его обвинителей: «Ты zde нашей земли русской святых книг никаких не похвалишь, но паче укаряешь и отметаешь, а сказываешь, что здесь на Руси никаких книг нет»⁷ – представляются объяснимой реакцией на культурное высокомерие «старших братьев» по православию (независимо от того, насколько правомерны были предлагавшиеся Максимом те или иные переводческие решения с собственно лингвистических и филологических позиций).

Непростой оказалась и история создания собственно русской Библии, вопрос о которой мог возникнуть только после того, как церковнославянский перестал восприниматься как «свой» язык, что в терминах Б. А. Успенского можно определить как переход от диглоссии к двуязычию. Саму диглоссию Б. А. Успенский определяет как такое соотношение между идиомами, когда «члену языкового коллектива свойственно воспринимать сосуществующие языковые системы как *один язык*, тогда как для внешнего наблюдателя (включая сюда и исследователя-лингвиста) естественно в этой ситуации видеть *два разных языка*. Таким образом, если считать вообще известным, что такое разные языки, диглоссию можно определить как такую языковую ситуацию, когда два разных языка воспринимаются (в языковом коллективе) как один язык»⁸. (Ср. с более распространенным определением диглоссии – «владение разными подсистемами (как правило, территориальным диалектом и литературной формой языка данного национального языка) и использование их в зависимости от ситуации или сферы общения»)⁹.

Не провозглашая *формально* церковнославянский текст, зафиксированный в Елизаветинской Библии (напомним, что так традиционно именуют церковнославянский текст Священного Писания, вышедший двумя изданиями (в 1751 и 1754 гг.) при императрице Елизавете Петровне и в основном сохраняющийся для богослужебных нужд до настоящего времени), единственно правильным и «богодуховенным», как это сделала католическая церковь с Вульгатой (хотя предложения такого рода и высказывались в XIX столетии, они не нашли поддержки в руководстве Русской Православной Церкви)¹⁰, – *фактически* Русская Православная Церковь смотрела и продолжает смотреть на него как на таковой.

Здесь следует сделать одно уточнение. И католическая традиция, и традиция православная на протяжении своей истории сталкивались с той

кардинальной особенностью языка как коммуникативного средства, о которой в образной форме почти столетие назад сказал Ф. де Соссюр: «Человек, который пожелал бы создать неизменяющийся язык для будущих поколений, походил бы на курицу, высидевшую утиное яйцо: созданный им язык волей-неволей был бы захвачен течением, увлекающим вообще все языки»¹¹. Рано или поздно любой сакральный язык, даже считающийся «мертвым» в том смысле, что он перестал быть *родным* для какого-либо коллектива и использоваться в повседневном общении, неизбежно «искажался» (т.е. претерпевал эволюцию). Этому в немалой степени способствовала и многовековая практика переписывания священных текстов. Обнаружение в существующих версиях ошибок ставило на повестку дня вопрос о пересмотре/новом переводе этих текстов. Но часто к этому моменту они уже успевали приобретать силу освященного традицией авторитета. С этим пришлось столкнуться Иерониму, предвидевшему, представляя свою версию Евангелия, обвинения в том, что его назовут «лжепророком и святотатцем, осмелившимся что-то добавить, изменить, исправить в древних книгах»¹². Более тысячи лет спустя аналогичные упреки пришлось выслушать Эразму Роттердамскому по поводу своего перевода Нового Завета за подобное отношение к признанному к тому времени каноническому тексту Иеронима. Он иронически уподоблял такого рода критиков невежественному пастырю, привыкшему в течение многих лет произносить бессмысленное *sumpsimus* вместо правильного *sumpsimus* («мы взяли»), но отказавшегося, когда ему указали на ошибку, заменить свой *старый sumpsimus* на чей-то *новый sumpsimus*¹³.

Схожая ситуация столетием позже повторилась в Русской Православной Церкви, когда предпринятая патриархом Никоном реформа по исправлению богослужебных книг по греческому образцу вызвала среди значительной части верующих (отстаивавших именно «*древнее* благочестие») негодование, приведшее к расколу. Примечательно, что и европейские гуманисты XVI века, и сторонники никоновской реформы в XVII веке, при всей несхожести друг с другом, рассматривали свою деятельность по переводу священных текстов на *сакральных языках* (латинском и церковнославянском соответственно) не как «обновление», а именно как «возвращение» к греческому первоисточнику (поскольку речь шла о Новом Завете и высказываниях «отцов Церкви»). Так, Эразм Роттердамский, напоминая, что языком раннехристианских соборов по преимуществу был греческий, и обращал внимание на возможность того, что «изречения, первоначально процитированные

в другой форме, были изменены каким-нибудь переписчиком и приняли их нынешний вид»²⁴. Примерно то же самое (и даже почти теми же самыми словами) писал, полемизируя со старообрядцами, Симеон Полоцкий. Как бывший воспитанник Виленской иезуитской коллегии, он прекрасно владел латинским языком и, несомненно, был знаком с имевшими место в католической традиции спорами по данному вопросу: «Греческая Святая Писания суть нам славянам прототипом, иже есть первообразное, от их же вся книги наша преводим, ничесо же прелагающе или отъемлюще, да совершенно им уподобимся. Тем же аще, что в древних переводах или непризнанием, или недомыслием, или нерадением оставися, добре ныне исправляется приложением»²⁵.

Таким образом, в православии и католицизме изменение сакральных текстов, независимо от объективно получавшегося результата, мыслилось теми, кто их осуществлял, именно как «возвращение».

Протестантство внесло в этот «переводческий консерватизм» весьма существенные изменения. Прежде всего, установка на «возврат» здесь принципиально исключалась. Никаких версий Священного Писания на новых языках, которые имели бы статус не только «освященных», а хотя бы общепризнанных, естественно, быть не могло. Подавляющее большинство уже существовавших переводов – будь то Библия Уиклифа на английском или Страсбургская Библия на немецком – рассматривались к моменту начала реформационного движения его представителями как явно неудовлетворительные. Правда, попытки «вторичной сакрализации» наблюдались и здесь. Наиболее наглядный пример – имевшее место в Англии при Генрихе VIII стремление объявить текст «Библии Кранмера» единственно дозволенной, запретив делать к ней какие-либо примечания²⁶. Однако в целом вряд ли можно говорить о стремлении протестантов «канонизировать» какую-либо версию. Основоположник реформации Мартин Лютер, решительно отвергая попытки «папистов» поставить под сомнение *качество* выполненного им немецкого перевода Библии, отнюдь не претендовал на его «непогрешимость». На это обстоятельство не раз обращали внимание в специальной литературе: «Непримиримый в теологических спорах с противниками Лютер был поразительно терпим к критике своей переводческой работы (к ее научному филологическому корректированию, как мы бы сказали сегодня). Он шел навстречу поправкам, он искал возражений. До конца своих дней создатель немецкой Библии неустанно совершенствовал свое творение и созывал новые «ревизионные комиссии» по переводу

Священного Писания... В результате уже при жизни реформатора в его переводе было выправлено несколько сот неточностей»²⁷.

С другой стороны, англоязычная протестантская традиция (в данном случае точнее говорить о *традициях*, учитывая наличие в протестантизме множества течений, отношения которых друг к другу бывали достаточно сложными) создала за последнее столетие целый ряд переводов Священного Писания как на английском, так и на других языках, исходя из чисто прагматической установки на максимальное «осовременивание» текста, т.е. приближение его к читателю.

Как в католицизме, так и в православии в определенные периоды отмечалась тенденция своего рода сочетания «обновления» с «возвратом». Допуская под давлением обстоятельств передачу Священного Писания на «несакральные» языки, ее представители стремились максимально архаизовать текст за счет латинских и церковнославянских элементов соответственно. Остановимся на этом подробнее.

В период Контрреформации переводом Библии на «вульгарные наречия» были вынуждены заниматься и ревнители католической ортодоксии. Создатели наиболее авторитетного англоязычного текста Библии, известного как Authorized Version, или King James' Bible, вышедшего в свет в начале XVII века, отмечали, что для них была неприемлема «нарочитая темнота папистов», которые засоряют английский текст малопонятными словами и выражениями, вследствие чего, хотя «и вынуждены переводить Библию, но делают это языком, который препятствует ее доступности»²⁸.

В России в XIX—начале XX века, встал вопрос о создании – параллельно с церковнославянским – русского перевода Библии. Нужда в его появлении «возникла из внутренней потребности русского общества, а также под влиянием протестантизма (в котором изучению Библии на живом родном языке придается большое значение)»²⁹.

Не останавливаясь на драматичной истории, связанной с его появлением, отметим следующее.

Синодальный перевод Священного Писания (куда был включен текст Нового Завета по версии 1818 г.) до сих пор остается наиболее распространенной версией Библии на русском языке, и его «из года в год тиражируют в России и православные, и католики, и баптисты»²⁰. Однако попытки пересмотра данной версии осуществлялись не только с «модернистских» позиций, т.е. в плане «осовременивания» языка, воспринимавшегося уже полтора столетия назад как устаревший, но и с прямо противоположных – консервативных позиций, наиболее ярким выразителем которых в начале

прошлого века стал К. П. Победоносцев, долгие годы занимавший должность обер-прокурора Святейшего Синода.

Рассмотрение его политических и религиозных взглядов не входит в наши задачи. В интересующем же нас плане его подход напоминает приведенный выше отзыв создателей Authorized Version о современных им «папистских» переводчиках: вынуждены переводить, но при этом стараются максимально архаизовать перевод.

Действительно, о том, что «русификация» Евангелия в глазах Победоносцева – мера именно вынужденная, наглядно свидетельствует начало его предисловия: «...Казалось бы, нет никакой необходимости переводить его на нашу обыденную речь, на тот язык, на котором мы говорим, на котором сочиняются книги нашей так называемой литературы. Переводить на этот язык славянскую речь Евангелия – значит портить ее... Признано, однако, нужным иметь русский перевод Евангелия, и сделан первый опыт, который, по трудности этого дела, не мог быть совершенным. Необходимо продолжить эти опыты, доколе мы не получим перевод на языке достойном славянского подлинника, на языке, который не тревожил бы уха знакомого с гармонией церковного чтения»²¹.

В этом фрагменте обращают на себя внимание слова о «языке славянского подлинника». Разумеется, их автор прекрасно знал о том, что церковнославянская версия отнюдь не является подлинником в филологическом смысле слова. Таким образом, вопрос об адекватности русского текста греческому (что, казалось бы, и должно было являться основной переводческой задачей) вообще не ставится, заменяясь установкой максимального приближения к тексту церковнославянскому. Что же касается самого принципа передачи, то он формулируется следующим образом: «Думаю, что не следует менять, без особой нужды, оборот и построение славянской фразы, а следует, где возможно, к нему применяться... Заменяя слово другим, ходячим в разговоре, мы рискуем изменить или ослабить смысл употребляемого в священном тексте термина... И во множестве случаев нет никакой нужды в этой замене, от которой речь не становится понятнее, а только вульгаризуется»²².

Отметим, что в данном случае позиция К. П. Победоносцева почти текстуально совпадает с той, которой несколько столетий назад придерживались противники Максима Грека, один из которых, обличая афонского книжника за стремление приблизить текст Священного Писания к тогдашнему живому употреблению, с негодованием писал: «Мню, от книжных речей и общия народные речи

исправляти, а не книжные народными обезбещати»²³. (Ковтун. 1975. С. 144). Однако поскольку русский текст мыслился как *поясняющий* церковнославянский, а не *заменяющий* его, ультраконсерватизм победоносцевского подхода не мог получить распространения.

Попытки внедрить русский текст в литургическую практику по-прежнему рассматриваются руководством Русской Православной Церкви как явно нежелательные. Католическая церковь в XX столетии в известной степени «десакрализовала» латинский, переведя богослужение на живые языки. Правда, с интронизацией папы Бенедикта XVI вопрос, если не о возврате, то о расширении применения латыни в богослужении, снова стал оживленно дебатироваться. Эта «контрновленческая» тенденция, отразилась, в частности, в папской энциклике «*Summorum pontificum*», опубликованной 7 июля 2007 г., которая, фактически, реабилитировала латинское богослужение. Как отмечалось, положительно отнеслись к этому и представители Русской православной церкви. В частности, Патриарх Алексий II отметил, что указанное решение может способствовать сближению католической церкви с восточными. Характерна и мотивировка такого отношения: «Мы очень сильно придерживаемся традиции. Без верного сохранения традиции Русская православная церковь не была бы способна выстоять в эпоху преследований в двадцатые—тридцатые годы прошлого века, – сказал председатель Русской церкви в интервью итальянской газете “*Giornale*”»²⁴.

Действительно, отечественное православие оказалось в отношении языка литургии более консервативным. Здесь его поддержали и многие выдающиеся деятели отечественной культуры, среди которых, в первую очередь, надо назвать имя Д. С. Лихачева.

Признавая, что основанием сторонников перевода богослужебных текстов на «обыденный» русский язык «является необходимость сделать богослужение более понятным», Д. С. Лихачев приводит следующие возражения:

1. при таком переводе «невнятность» богослужения, с одной стороны, усилится, поскольку «обывательский» язык не имеет соответствующих богословских нюансов, а с другой – прервется многовековая культурно-религиозная традиция;

2. нарушится связь между православными славянскими народами, поскольку единство богослужения играет важную объединяющую функцию. «Так, болгары еще больше отделились от сербов. А сербы – от болгар в результате перехода их богослужения на национальные языки»;

3. хотя перевод богослужения на национальные языки, возможно, действительно сделает церковь более демократичной и близкой национальной культуре, «но есть опасность, что она станет не только национальной, но и националистичной... Да и «демократизм не всегда идет на пользу»;

4. церковнославянский язык неразрывно связан с русской культурной традицией, является постоянным источником для понимания русского языка, и отказ от его употребления в церкви и изучения в школе приведет к дальнейшему падению русской культуры.

5. русский язык «очищается», облагораживается в Церкви. «Да, Евангелие должно проповедоваться на всех языках... Русский язык никто не изгоняет из Церкви, но обращенные к Богу, Божией матери, к святым слова должны быть свободны от обыденщины, не соприкасаемы с бранью и вульгарщиной»²⁵.

В данном отношении позиция Д. С. Лихачева оказывается весьма схожей с замечаниями, высказанными в середине XVIII в. М. В. Ломоносовым относительно церковнославянского текста Священного Писания. Признавая, что даже для его современников (отделенных от нас промежуток в два с половиной столетия), «многие места оных переводов недовольно вразумительны», он вместе с тем настаивает на том, что от них «польза наша весьма велика»: «Ясно сие можно видеть можно вникнувшим в книги церковные на славенском языке, коль много мы... оттуду умножаем довольство российского слова, которое и собственным своим достатком велико и к приятию греческих красот посредством славенского доступно... Употреблением сходного нам славенского языка купно с российским отвратятся... неприличности ныне небрежением чтения книг церковных вкрадываются к нам нечувствительно, искажают собственную красоту нашего языка, подвергают его всегдашней перемене и к упадку преклоняют»²⁶.

В этой связи хотелось бы остановиться на одном высказывании Н. Б. Мечковской, посвятившей

специальную работу взаимоотношению языка и религии. Касаясь происходивших в начале прошлого столетия споров о переводе православного богослужения на русский язык, она утверждала: «Дискуссия продолжалась до 1943 г., пока ее не оборвало государство, запретив всякие попытки ввести русский язык в богослужении. *Атеистическую власть вполне устраивало, что народ ничего не понимает в храме* (курсив наш – Г.Х., И.В.). После 1943 г. разговоры о богослужении на русском языке сразу воспринимались как церковное диссидентство, протестантизм и даже политическая неблагонадежность»²⁷.

При всей односторонности и явной неприемлемости такого объяснения (трудно заподозрить в солидарности с «атеистической властью» академика Лихачева и нынешнее руководство Русской Православной Церкви, тем более, что упомянутая власть уже прекратила свое существование), один момент, на наш взгляд, подмечен исследовательницей верно. Принцип «народный язык вместо традиционного сакрального» (а не *в помощь* ему), действительно ярче всего проявляется именно в протестантских течениях, а Русская Православная Церковь, пережившая в XX веке, помимо гонений извне, и попытку подрыва изнутри в лице так называемых «обновленцев», имеет определенные основания смотреть на «русификацию литургии» с некоторым сомнением.

Georgy T. Khukhuni, Irina I. Valuitseva. The retranslation of the sacre text: return or modernization?

The present article deals with the problem of the retranslation of the Bible in Christian tradition. The difference between Roman Catholic Church, Russian Orthodox Church and Protestant Churches is analyzed. Three main tendencies are postulated: 1) the return to the «right» text on sacred language and «purification» of the existing version; 2) striving for «modernization» – the transition from the traditional sacred language to the modern one; 3) the contamination of both tendencies, when the Bible is represented on «non-sacred» language, but the text is most archaized.

1. Лебедев А. П. История разделения церквей. М.: Издательство «Даръ», 2005. С. 137.
2. Нелюбин Л. Л., Хухуни Г. Т. Наука о переводе (история и теория с древнейших времен до наших дней). М.: Флинта: МПСИ, 2006.
3. Валуйцева И. И., Хухуни Г. Т. Религиозный текст как объект межъязыковой передачи // Теория и практика перевода. Научно-практический журнал. М.: НВИ. 2007. № 1 (3).
4. Бернштейн С. Б. Константин Философ и Мефодий. Начальные главы из истории славянской письменности. М.: Издательство МГУ, 1984. С. 95–96.
5. Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности // Труды славянской комиссии АН СССР. Т. 1. Л.: Издательство АН СССР, 1930. С. 136–138.
6. Буланин Д. М. Древняя Русь // История русской переводной литературы. Древняя Русь. XVIII век. Т. 1. Проза. СПб.: Издательство «Дмитрий Буланин»; издательство Böhlau, 1995. С. 33.
7. Буланин Д. М. Древняя Русь // История русской переводной литературы. Древняя Русь. XVIII век. Т. 1. Проза. СПб.: Издательство

ФИЛОЛОГИЯ

- «Дмитрий Буланин»; издательство Böhlau, 1995. С. 33, 34.
8. *Успенский Б. А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI—XXI век). М.: «Гнозис», 1994. С. 6.
 9. *Словарь социолингвистических терминов.* М.: Институт языкознания РАН; Институт иностранных языков, 2006. С. 59.
 10. *Рижский М. И.* Русская библия. История переводов библии в России. СПб: Авалон, Азбука-классика, 2007. С. 178—180.
 11. *Соссюр Ф. де.* Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977. С. 109.
 12. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem.* Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1975. Т. 2. Р. 1515.
 13. *Валуцьева И. И.* Время как металингвистическая категория. М.: Издательство МГОУ, 2006. С. 168—169.
 14. *The Portable Medieval Reader.* Kingsport: Penguin Books, 1977. Р. 402.
 15. *Буланин Д. М.* Древняя Русь // История русской переводной литературы. Древняя Русь. XVIII век. Т. 1. Проза. СПб.: Издательство «Дмитрий Буланин»; издательство Böhlau, 1995. С. 34—35.
 16. *Нелюбин Л. Л., Хухуни Г. Т.* Наука о переводе (история и теория с древнейших времен до наших дней). М.: Флинта: МПСИ, 2006. С. 106.
 17. *Соловьев Э. Ю.* Непобежденный еретик. Мартин Лютер и его время. М.: Молодая гвардия, 1984. С. 259.
 18. *The Craft and Context of Translation.* Ed. by W. Arrowsmith and R. Shaltuck. New-York: Anchor Books, 1964. Р. 358.
 19. *Верещагин Е. М.* Евангелие // Русский язык. Энциклопедия / Под ред. Ю. Н. Караулова. М.: Научное издательство Большая Российская энциклопедия, 2003. С. 126.
 20. *Верещагин Е. М.* Библия // Русский язык. Энциклопедия / Под ред. Ю. Н. Караулова. М.: Научное издательство Большая Российская энциклопедия, 2003. С. 53.
 21. *Победоносцев К. П.* Новый завет Господа нашего Иисуса Христа в переводе К. П. Победоносцева // <http://come.to/sbible>.
 22. *Победоносцев К. П.* Новый завет Господа нашего Иисуса Христа в переводе К. П. Победоносцева // <http://come.to/sbible>.
 23. *Ковтун Л. С.* Лексикография в Московской Руси XVI—начала XVII века. Л.: Наука: Ленинградское отделение, 1975. С. 144.
 24. *Алексий II рад возвращению католиков к латинской мессе* // <http://worldntws.org.ua/news69578/html>.
 25. *Лихачев Д. С.* Русский язык в богослужении и богословской мысли // http://www.pravmir.ru/article_1993.html.
 26. *Ломоносов М. В.* Избранная проза. М.: Сов. Россия, 1980, С. 395, 398.
 27. *Мечковская Н. Б.* Язык и религия: Пособие для студентов гуманитарных вузов. М.: Агентство «ФАИР», 1998. С. 242.